



Смиља Марјановић-Душанић

СВЕТО И ПРОПАДЉИВО



CLIO

INSTITUTE FOR BALKAN STUDIES
OF THE SERBIAN ACADEMY OF SCIENCES AND ARTS
SPECIAL EDITIONS 135
CLIO PUBLISHING

Smilja Marjanović-Dušanić

SACRED AND CORRUPTIBLE

THE BODY IN SERBIAN HAGIOGRAPHY

Editor in chief
Dušan T. Bataković
Director of the Institute for Balkan Studies SASA

Belgrade 2017

БАЛКАНОЛОШКИ ИНСТИТУТ
СРПСКЕ АКАДЕМИЈЕ НАУКА И УМЕТНОСТИ
ПОСЕБНА ИЗДАЊА 135
ИЗДАВАЧКО ПРЕДУЗЕЋЕ КЛИО

Смиља Марјановић-Душанић



СВЕТО И ПРОПАДЉИВО

ТЕЛО У СРПСКОЈ ХАГИОГРАФСКОЈ КЊИЖЕВНОСТИ

Одговорни уредник
Душан Т. Батаковић
директор Балканолошког института САНУ

Београд 2017

Издавачи

Балканолошки институт САНУ
Београд, Кнез Михаилова 35/IV
balkinst@sanu.ac.yu
www.balkaninstitut.com

ИП Клио
Господар Јованова 63
info@clio.rs
www.clio.rs

За издаваче

Душан Т. Батаковић, директор
Зоран Хамовић, директор

Рецензенти

Љубомир Максимовић, редовни члан САНУ
др Даница Поповић, научни саветник Балканолошког института САНУ
проф. др Владимир Вукашиновић

Графички дизајн

Милена Лакићевић

Лектор

Љубица Марјановић

Коректор

Вера Ковачевић

Превод резимеа

Марина Адамовић-Куленовић

Индекс

Александар Савић

Технички уредник

Дејан Тасић

ISBN 978-86-7179-099-4

Књига је резултат рада на пројекту Балканолошког института САНУ
„Средњовековно наслеђе Балкана: институције и култура” бр 177003



Издавање ове публикације подржали су
Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике
Србије и Министарство културе и информисања Републике Србије

Погледајући за писање књиже о светом и пројадљивом телу у српској животиној књижевности дошли су из неколико праваца. Дуододина чинања извора, као и теоријских радова посвећених ханографском жанру, изотрила су моју осетљивост на посебне одлике овог ина шива. Исоставило се да животиној светих нуде моћности ширих увида но што се на први поглед чини, у области колективних представа средњовековних људи. Уколико доживљавамо прошлост, попут Клифорда Герца, као „место“ где су људи живели у свету какав су замишљали, унутар текстуре значења коју су сами искали, онда се пред историчара који иштава поруке ових текстова остављају недоречености које можемо смешити у маговију области коју је Ле Гоф назвао „средњовековним имаинарним“. Према често дају нејасне одговоре на питања о емоцијама јунака, симболици њихових текста, искуствима стеченим посредством чула, о разумевању феномена чудесног и дејствима сакралне енергије, ханографски извори остају, барем када је реч о српској средњовековној прањи, ретки текстови у којима наилазимо на још увек живе знакове недашњих тела. Закључци припом неминовно остају ослоњени на огроман фонд компаративне прање, али и на машину онога који настоји да проникне у суштинске прећућаности њихових исказа. Скупа узета, сва питања која су им остављена у овој књизи односе се на схваћања дијахроних промена у средњовековном доживљају телесног, преваходно на начине на који су те промене видљиве у текстовима. Тако сапедана, ханографија се оставља као књижевни жанр који за историчара крије узбудљиве истраживачке изазове.



Током година сусрећања са различитим књијама, понекад наиђемо на оне које оставе дубљи трај у нама, иако да, наивно, пожелимо да и сами мислимо и пишемо на сличан начин. Колико год жеља тој пија најчешће остала сан, ипак се, мислим, у нама задржи извесан идеал писања историје. Тако сам ја у сусрећу са делима Пиџера Брауна, више но иједној другој историчара с чијим сам се мислима присно дружила, схватила колико се многу пишања о српској ханографији може оставити ако се концепти шела одреде у односу на динарне сувројности – светио и пројадљивој. Тај давни одстицај Браунових идеја остейено је „запрован“ годинама екстензивних читања и размишања у различитим правцима. Она су донела нова искуства и нове узоре, али су ми његове ненадмашне странице, као и толиким другим историчарима сродне интелектуалне оријентације, дале почетну инспирацију за размишања о концептима шела у ханографској књижевности.

Истраживање ове теме било је за мене на сазнајној и креативној равни сасвим ново и задовољно искуство. Није овде реч само о ошћенознајој, понекад и несвесној навици оних који живе заледани у удаљене епохе, да свети соствене свакодневице замене ушањем у друи, изабрани свети. Научна заједница која дели интересовања за ханографију, историју чула и емоција, те, начелно посматрано, културну историју, данас чини разнородну скуину појединаца који не припадају јединственој научној оријентацији или историографском правцу. У годинама када је настајала ова књија, почев од сазревања њеној концепти до коначној уобличења рукописа, имала сам срећу да током честих боравака у париском Центру за византијску историју и цивилизацију непрекидно изнова откривам чари сјајне дидлиотеке и сусрећања са веома различитим саговорницима. Међутим, без неуоредивој пријатељства и рејких знања Бернара Флизена и Беатрис Казо, моја перцепција ранохришћанских извора била би недовољна, а тиме би и читав концепти књије остео мање разранити. Интелектуално и стручно сазревање које ми је омоћуио рад у Паризу, као и учешће на више конференција и окупљих столова посвећених сродним темама, били су пресудни за коначни резултат који се сада налази пред читаоцем.

Сећајући се овом приликом година рада на теми која је захтевала многе узбудљиве искорак из мојих ретходних интересовања, неоходно је да поменем оне који су својим присуством и активном помоћи остали

саставни део њих трајања. Поседну захвалност дуђујем рецензентима књије – Данице Појовић, Љубомиру Максимовићу и пројојереју Владимиру Вукашиновићу. Добронамерне и умесне сујестичје добила сам и од анјројолоја Зорице Ивановић. Динамични вербални дводоји у чијем је знаку пројекло једно кишовићо лејћо на Крфу, јодсјакли су ме да неке ойшћичје идеје јосмајрам из друјој ујла. Они остјају неодвојиво везани за сјранице јосвећене теоријским асјекћима односа шела и друшћива. Као шћо је шћо видљиво већ на јрви јојлед, функција ликовних јрилоја у књизи далеко јревазилази „декорајивни“ каракћер илустрација. Ови су јрилози, одабрани највећим делом из срјској ликовној наслеђа, комјлементарни исказима шексја. Речи жићичја и слике свейих насјајале су као одраз целовићој јојледа на свейосћ и оне нам се и даље обраћају – заједно. Њихов избор мноћо дуђује неседичној јомоћи блиских јријашеља – Данице и Марка Појовића и ризници њихових знања о средњовековној јрошлосћи. Већи број јреосјалих илустрација добила сам добројћом колеја Миодраја Марковића, Зорана Ракића, Мирослава Лазића, Владимира Симића и Владимира Цамића. Значајну јомоћ у срећивању рукојиса за шћамју јружили су ми моји ћаци – Александар Савић и Владан Тријић, као и дескрајно сјрјљиви шехнички уредник, Дејан Тасић. И овоја јушја, за објављивање књије захвалност дуђујем уредницима издања, сјарим јријашељима Душану Бајаковићу и Зорану Хамовићу.

Насјанак ових сјраница везан је за мноће личне изборе – од јрисјуја шеме и трајања за научним узорима, до унутрашњих захћева за јисањем једне одрећене врсће истјорије. На друјој равни, овај низ избора део је сложенијеј осећања. Оно јодразумева различитје врсће сећања на ближње који нису више са нама и јриврженосћи сјаријој јрани моје јородице – Људици и Пејру Марјановићу и Даринки Зимић. Истјовремено, јрожејћо је ведром захвалношћу Дуњи Душанић и Сјефану Душанићу, за све шћо ми дарују, свакоја дана.

У Беојраду, 11. децембра 2016.



ТЕЛО И ДРУШТВО

Избор да наш оглед о схватању тела у српској житијној књижевности почнемо алузијом на наслов семиналне студије Питера Брауна о телу и друштву није само заслужени омаж делу које је отворило перспективе проучавању тела у теологији и пракси раног хришћанства. Наслов Браунове књиге постао је својеврсна метафора за разграната истраживања која су јој претходила или је следила у области више научних дисциплина.¹ Промена у односу према телу коју је донело савремено доба у великом делу друштва данашњег света изменила је оптику кроз коју се сагледава телесно; на посредан и непосредан начин, ова промена парадигме утицала је и на истраживања која се баве схватањем места и улоге тела унутар хришћанске историје. Последњих неколико деценија видљив је пораст

1 О вези научног интересовања за телесно са променама које су се догодиле у менталитету западних друштва почетком овог века на занимљив начин пише Питер Браун у уводу другог издања студије о телу и друштву: P. Brown, *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, New York 2008², XXI–XXVI (= *Тело и друштво. Мушкарци, жене и сексуално одрицање у раном хришћанству*, Београд 2012, 17–22).



академског интересовања за различите аспекте телесности, посебно за начине схватања тела као антрополошког, историјског и социолошког феномена.² Осим као природна, физиолошка датост, тело се проучава као друштвени феномен, обликован под дејством различитих културних, политичких и историјских утицаја.³ Када се говори о овим утицајима, полази се од теоријске претпоставке да друштво на својеврстан начин

2 Када је реч о истраживањима средњег века, за шири контекст уп. Н. Martin, *Mentalités Médiévales II. Représentations collectives du XI^e au XV^e siècle*, Paris 2001, 45–89, овде 45. У занимању аутора историјских студија за проучавање телесности пресудан утицај имао је развој психоанализе; на ова питања указује изузетна студија М. de Certeau, *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, rééd. Paris 2002. Де Сертоова теорија културе била је једна од пресудних инспирација за настанак покрета нове културне историје, о чему ће касније бити више речи. За његову анализу конструкта свакодневних пракси (*l'invention du quotidien*) као показатеља, али и покретача промена у култури в. Ј. Ahearne, *Michel de Certeau: Interpretation and its Other*, Cambridge 1995.

3 Веома користан преглед интелектуалних приступа питањима односа између текста/дискурса и историјских догађаја дао је Роже Шартје у збирци есеја R. Chartier, *On the Edge of the Cliff: History, Language and Practices*, Baltimore 1997. За нашу тему су релевантни текстови посвећени Мишелу Фукоу, Мишелу де Сертоу, Норберту Елијасу и Филипу Аријесу, ауторима који су дали важне доприносе разумевању односа тела и друштва. Развој филозофских и социолошких погледа на телесност обухвата широки дијапазон од потпуног негирања социјалног контекста, односно одбијања да се тело посматра као друштвени артефакт, до крајње супротности, кристалисане у погледе који доводе до „нестајања“ тела као материјалног феномена, те његовог посматрања искључиво као друштвеног конструкта. Теоријска оријентација која се развила из критике Фукоа ставља акценат на културну антропологију телесности, односно на феноменолошки приступ телесном. Разуме се, за историчара највећи значај имају они социоконструкционистички приступи који прихватају да је обликовање наших представа о телу настало под утицајем дугог трајања историјских промена. Посматране у светлу новијих истраживања, перспективе које омогућавају оквир појединачних историјских реконструкција долазе из веома различитих области друштвене теорије, као што су, између осталог, друштвена историја, феминистичке теорије или студије реторике. О неким од ових питања биће више речи у даљем тексту.

конструише тело.⁴ Видљива већ у наслову Браунове књиге, тема социјалне условљености телесног разгранала се у више истраживачких праваца. Свако проучавање феномена тела данас, чак и када је реч о студијама које су, попут наше, усредсређене на органичен тип извора (у овом случају на средњовековну хагиографију), неминовно укључује одређивање места посебног истраживања у контексту општијих теоријских расправа.

Ово је тим неопходније када се узме у обзир да је тема односа тела и друштва у самом средишту живе дебате која се последњих деценија развила у вези са предностима и недостацима метода социјалног конструкционизма. И поред значаја основне тезе о друштвеној условљености доживљаја тела, конструкционистичке идеје су, као и у другим областима, и овде понекад водиле неодрживим закључцима.⁵ Последњих деценија у друштвеној теорији се промишља однос друштва и тела, што је на различите начине утицало на доминантна историјска истраживања различитих тема које додирују тему телесног.⁶ Покушаћемо стога да у најкраћим цртама представимо оне резултате које сматрамо релевантним за развој историјских погледа на однос тела и друштва. Полазећи од тезе да поједине норме и конвенције које важе за одређене групе или институције ни на који начин нису нешто неизбежно, него су као друштвена

4 За уравнотежену оцену социјалног конструкционизма уопште, в. I. Hacking, *The Social Construction of What?*, Cambridge Mass. 1999, посебно 1–34.

5 Радикални облици конструкционизма (Фуко, Џудит Батлер) који посматрају тело искључиво као друштвени конструкт, почивају на агендама које свесно или несвесно утичу да се историјски феномени погрешно представе. Чини се разумним прихватити мисао да неки чинилац који нисмо раније учили утиче на одређени историјски ток; то још не значи да је исправно резонување оно које омогућава да једна у основи идеолошка агенда (без обзира да ли је реч о историчару као појединцу или о конкретном правцу у историографским студијама) доведе до емпиријски неутемељених закључака о неком аспекту односа појединац–друштво. За превазилажење странпутица до којих може довести радикализам сваке врсте потребна је имагинативна спремност неопходна да би историчар могао да одреди право место досад неуоченим појавама и да с тог становишта сагледа на нов начин њихову еволуцију.

6 Занимљив поглед на ова истраживања даје Т. Ј. Csordas, *Somatic Modes of Attention*, *Cultural Anthropology* 8:2 (1993), 135–156.



категорија условљене на прикривене начине, социјални конструкционисти су отворили простор јавној дискусији која је омогућила њихову постепену промену.⁷ Позив да се објективне структуре посматрају као културно конструисане водио је, још од времена Диркемових проучавања ових питања, закључку да је само друштво колективна представа. Отварањем нових тема, посебно указивањем на могућности тумачења веза између одређене појаве и друштва као променљивих и флуидних концепата, социјални конструкционисти су подстакли приступ рано-хришћанским ставовима о телу који води увиђању њихове разноликости пре него једнообразности.

За нашу тему је кључан историјски приступ односу тела и друштва посебно развијен у области студија нове културне историје. Он ставља у средиште научног интересовања идеју тела као производ дискурса који је према Фукоовој дефиницији увек категорија власти и политичке моћи у друштву. Важан закључак који следи, са одговарајућим теоријским импликацијама у којима се понекад, мада не увек плодотворно, сусрећу социолошки, антрополошки и историјски приступ, је да се телесно данас у друштвеној теорији не доживљава само као физичко, већ пре свега као променљива друштвена и културна категорија, дакле, да се дефинише унутар оперативног система проучаване културе.⁸ Прокламована криза

7 Посебно плодотворна ова парадигма се показала у многим истраживањима попут студија социјалног положаја жена, или у разматрањима о појединачним институцијама (попут Фукоових истраживања затвора и луднице) које су обликоване као инструменти друштвене принуде или контроле.

8 За преглед актуелних размишљања о телу као друштвеној категорији в. популарну социолошку студију: V. S. Turner, *The Body & Society. Explorations in Social Theory*, London 2008³. Уп. и рад J.-P. Vernant, *Dim Body, Dazzling Body, Fragments for a History of the Human Body 1*, ed. M. Feher et al., 20. Оснивање часописа *Body and Society* 1995. године, окупило је више историчара и социолога који су покренули низ посебних тема везаних за успон студија телесности (у складу са препознатљивим клишеима у именовању нових покрета у историјским истраживањима, овај се пројекат често назива „телесним заокретом“; колико год скепсе имали према таквим класификацијама, истичемо овај назив да бисмо додатно нагласили степен популарности поменутих студија). Од домаће литературе издвајамо: Ž. Papić, *Telo kao proces u toku*, *Sociologija* 34:2 (1992), 259–275; S. Ignjato-

историографије до које долази крајем седамдесетих година прошлог века настала је слабљењем утицаја дотад доминантних парадигми стуктурализма и марксизма. Показало се да велике претензије ових теоријских праваца да пруже свеобухватна и дефинитивна објашњења нису дале очекиване резултате. Интелектуална клима живих расправа о појединцу и друштву, развијених у области друштвене теорије, утицала је на настаanak покрета нове културне историје који су осамдесетих година прошлог века покренули истраживачи различитих дисциплина окупљени око часописа *Representations*.⁹ Рођен из својеврсног отпора према поједностављивањима друштвених односа која су доминирала теоријским погледима насталим под јаким утицајем марксизма,¹⁰ али и према дискурсу позних *аналиста*,¹¹ овај покрет несумњиво дугује, када је реч о занимању

vić, Institucionalizacija sociologije tela. „Somatizacija“ sociologije ili sociologizacija tela, *Sociološki pregled* 40:3 (2006), 413–432; Z. Ivanović, Antropologija žene i pitanje rodних односа u izmenjenom diskursu antropologije, *Antropologija žene*, ur. Ž. Papić i L. Sklevicky, Beograd 2003², 381–435.

9 Информативан преглед околности настанка и основних идеја везаних за овај историографски правац даје P. Berk, *Osnovi kulturne istorije*, Beograd 2010, 43, 65–67, 83, 92–96, 117–127. За шири осврт уп. *The New Cultural History*, ed. L. Hunt, Berkeley 1989 (посебно корисно за увид у истраживање културних пракси и укрштај антрополошких метода са посматрањем писаних историјских извора из перспективе историје уметности и књижевне критике).

10 О тим питањима на прегледан и информативан начин пише R. Boyne, *The Domain of the Third: French Social Theory into the 1980s*, *Theory, Culture and Society* 3:3 (1986), 7–24. О историји односа према истраживању тела у француској историографији в. J. Le Goff – N. Truong, *Une histoire du corps au Moyen Âge*, Paris 2003, 17–38.

11 Реакција на деловање школе *Анала*, посебно на доминантан положај друштвене и структурне историје, дошла је до изражаја крајем седамдесетих година прошлог века, упоредо са слабљењем утицаја квантитативног метода. Ову реакцију карактерише повратак наративу и отварање нових перспектива истраживања у области сусрета историје и антропологије. Уп. користан преглед код П. Берк, *Француска историјска револуција. Школа Анала 1929–1989*, Сремски Карловци – Нови Сад 2011, 116–145.



за историјски контекст односа тела и друштва, популарности теоријског опуса Мишела Фукоа (1926–1984).¹²

Критика западног рационализма утицала је на филозофију шездесетих година прошлог века, која је, посебно у Фукоовим радовима, допринела бољем разумевању односа између појединца и структура моћи у друштву.¹³ Не би се, међутим, могло тврдити да нова проучавања тела дугују суштински овом теоријском опусу. У много већој мери можемо говорити о самосталној промени парадигме, која је у први план ставила пажљива читања историјских извора усредсређујући се на ново тумачење њихових кључних аспеката. У уводу своје књиге, Браун цитира једну Фу-

12 Овде је најпре реч о Фукоовом нагласку на централној улози коју игра тело у системима дисциплине и контроле, односно у развоју техника дисциплиновања као социјално прихваћеним механизмима обликовања друштвеног субјекта. Уп. С. Lemert and G. Gillan, *Michel Foucault, Social Theory and Transgression*, New York 1982. Истраживачи телесног који припадају врло широко постављеном кругу припадника нове културне историје углавном критикују Фукоове погледе; на овом месту било је неопходно поменути његове студије зато што дијалог који су оне покренуле, чак и када је реч о одбацивању његових гледишта, доста говори о атмосфери у којој је отворена велика научна дебата о телу. Она је била део интелектуалне климе која је настала у полемичком дијалогу са делима париских „пророка“ шездесетих и седамдесетих година прошлог века – од самог Фукоа, преко Жака Лакана до Бурдијеа и Дериде.

13 Реч је о Фукоовим радовима попут *Histoire de la folie à l'âge classique* (1961), *La Naissance de la clinique* (1963), *Histoire de la sexualité* (1976–1984), *Surveiller et punir* (1976); пред смрт, 1984, Фуко је првом тому *Историје сексуалности* (=Mišel Fuko, *Istorija seksualnosti I: Volja za znanjem*, Beograd 2016³), додао два тома – *L'Usage des plaisirs* (=Istorija seksualnosti II: *Korišćenje ljubavnih uživanja*) и *Le Souci de soi* (=Istorija seksualnosti III: *Staranje o sebi*); у овој књизи је читаво поглавље посветио концептима и праксама тела, посматрајући их кроз историју, почев од погледа на тело забележених у приручницима медицине старог света. Фуко показује континуитет између антике и раног хришћанства, наглашавајући разлике које деле правила о сексуалности заснована на етичком принципу од оних која се изводе из религије коју намеће држава у средњем веку. Уп. избор Фукоових радова из збирке *Dits et écrits II* (1976–1988), објављен у српском преводу: М. Fuko, *Tehnologije sopstva. Spisi o poznoj antici i ranom hrišćanstvu*, Beograd 2014.

коову реченицу у којој је сублимиран подстицај Фукоове мисли његовим сопственим трагањима: „Има тренутака у животу када је питање може ли човек да мисли другачије него што мисли и да опажа другачије него што опажа апсолутно неопходно ако се уопште жели и даље мислити и опажати“.¹⁴ Брауново унутрашње осећање „страности модерног света“, које га је подстакло да крене на дуго путовање ка разумевању ранохришћанских погледа на тело у најширем смислу схватања овог појма, добро илуструје како велике историјске књиге никад не настају с једносмерним поводима. По правилу, реч је о укрштају онога што волимо са екстензивним читањима „у свим правцима“; тек спорадично том сликом провејавају одједи неких сусрета, интелектуалних изазова које су пробудили, па и оних историографских школа којима аутори дугују своје стручно sazревање.¹⁵ Резултат је узбудљив; неочекивано, пред читаоцем искрсава мноштво хришћанских заједница које су паралелно постојале и на различите начине веровале на шароликом простору источног Медитерана. Браун их посматра у временима када су се уобличавали они ставови у погледима на тело, на аскетске праксе, пост, уздржавање, начине веровања, који су се касније искристалисали у канонска тумачења. Кључни закључак поменутих истраживања показује „несводљиву посебност“ овог света, нарочито с погледом на разноликост доживљаја вере коју Браун сматра најважнијом карактеристиком раног хришћанства.¹⁶

Осврт на савремене токове историографије у оквиру којих се, према нашем мишљењу, на најбољи начин могу уочити прави помаци у истраживању телесности, био би сасвим недовољан уколико бисмо се ограничили на помен представника нове културне историје, на популарне „комесаре“ културних студија или пак представнике историографских

14 Уп. П. Браун, *Тело и друштво*, 13 (М. Foucault, *The Use of Pleasure*, New York 1985, 8; наведено код Брауна према преводу француског оригинала М. Foucault, *L'Usage des plaisirs*, Paris 1984). О сопственом дугу према Фукоу и његовом делу Браун говори у уводу другог издања књиге, нав. дело, 32–33.

15 У Брауновом случају реч је, пре свега, о традицији британске социјалне антропологије представљене у делима аутора попут Мери Даглас или Едварда Еванс-Причарда (уп. *Тело и друштво*, 23–25).

16 Нав. дело, 12.



и антрополошких школа који су се бавили хришћанским погледима на тело, друштво и материјални свет; радови на које ћемо се често враћати преваходно припадају позноантичким и средњовековним студијама културне историје и социјалне антропологије развијаним у САД.¹⁷ Независно од њих, пратимо специфичан допринос разумевању ових тема из пера настављача најбољих интелектуалних и научних традиција француске медијевистике. Између више значајних наследника аналита који баштине теме везане за проучавање тела – окупљених око *École des hautes études en sciences sociales*, а посебно Жака Ле Гофа (1924–2014) – Жан-Клод Шмит је, по нашем мишљењу, дао кључан допринос студијама средњовековне антропологије новим „читањем“ тела, геста, ритуала, веровања, визија и снова.¹⁸ Вредност наведених методолошких приступа показује се посебно у указивању на различитости које су у једном историјском тренутку постојале и на оне вредности које су утицале да се те „несличне“ праксе и начини живота уобличи баш на начин на који су се уобличиле у потонјим временима. У том смислу можемо говорити о теоријском контексту представа о друштвеној условљености тела као подстицају научној дебати која је отворила проучавање историје тела ка областима истраживања симбола, емоција, гестова и ритуала. Поменути теоријски контекст проучавања тела и пола утицао је да се у различитим хуманистичким наукама тело не посматра више искључиво као биолошка датост, већ да се уочи друштвена и културна димензија овог феномена, односно да тело добије статус „културног артефакта“.

Покушај оваквог одређења „поља“ телесности захтева осврт на тумачења која претходе дебати о којој смо говорили. Жак Ле Гоф, чији се допринос овој теми тешко може преценити, почетак историје проучавања тела симболично везује за чувено предавање Марсела Моса (1872–1950)

17 О истраживањима историје тела у оквиру покрета нове културне историје в. прегледан рад R. Porter, *History of the Body Reconsidered, New Perspectives on Historical Writing*, ed. P. Burke, Cambridge 2001², 233–260.

18 Између многих Шмитових радова на која ћемо се позивати у овој студији, издајемо: J.-C. Schmitt, *La Raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Paris 1990; *Les Revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*, Paris 1994; *Le corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale*, Paris 2001.

одржано 1934. године у *Société de psychologie*. Коментаришући Мосове закључке везане за „технике тела“, Ле Гоф примећује, као и многи пре њега, да је највероватније управо тог тренутка отпочела дуга историја проучавања тела.¹⁹ У складу са теоријама социјалне антропологије које се јављају у крилу француске науке између два светска рата, Марсел Мос је закључак да свако друштво намеће појединцу јасно одређену „употребу“ тела ставио у контекст захтева за анализом „de l’homme total“.²⁰ Мосов интелектуални изазов означио је почетак посматрања тела у светлу историјских промена (различитих видова културе, политичке моћи и економских односа), које формирају карактеристичне „хабитусе“; реч је намерно изабрана, имајући на уму њено схоластичко, као и раније, аристотеловско порекло.²¹ Наведено становиште изнова упућује на познате закључке из

19 J. Le Goff – N. Truong, *Une histoire du corps au Moyen Âge*, 22: „Et l’histoire du corps a peut-être commencé avec cette conférence de Marcel Mauss“.

20 M. Mauss, Les techniques du corps, *Journal de psychologie* 32:3–4 (1936); (прештампано у: M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris 1973⁵, 363–386; уп. M. Mos, *Sociologija i antropologija*, Beograd 1998, 361–387). Уп. текст који је Клод Леви-Строс написао као предговор првом сабраном издању Мосових радова: C. Lévi-Strauss, *Introduction à l’œuvre de Marcel Mauss*; тај Леви-Стросов текст је касније преведен на енглески и штампан као посебна књижица (уп. C. Levi-Stross, *Introduction to the work of Marcel Mauss*, London 1978). О огромном значају Мосових истраживања за потоње студије тела, посебно у француској историографији, уп. J. Le Goff – N. Truong, *Une histoire du corps au Moyen Âge*, 20–23. Уп. проучавања језика и слика тела у посебном броју часописа *Etnologie française* 6:3–4 (1976).

21 Појам хабитуса развио је Пјер Бурдије у својој теорији праксе. Он се позива на чувено предавања Ервина Панофског о појму суме (када је указано на везу између схоластичке мисли и готичких катедрала) у којем је појам хабитуса „реактивиран“. Критикујући потом Леви-Стросове идеје о културним узусима, Бурдије је указао на утицај културе на *schéma corporel*, посебно у делу: P. Bourdieu, *Esquisse d’une théorie de la pratique, précédé de trois études d’ethnologie kabyle*, Paris 1972; (= Пјер Бурдије, *Nacrt za jednu teoriju prakse. Tri studije o kabilskoj etnologiji*, Beograd 1999); уп. Z. Ivanović, Кућа као „књига“ која се чита телом. Културна концептуализација простора у теорији Пјера Бурдијеа, *Antropologija* 10:2 (2010), 25–52. Захваљујући овој научној традицији, појам хабитуса данас носи многа значења која није имао у свом изворном, средњовековном облику. Карактеристично је, и за



области историјске социологије до којих је, на различит начин, дошао Норберт Елијас (1897–1990), о деловању „процеса цивилизације“.²²

Идеје Норберта Елијаса постале су доступне широј публици тек много година после првог издања његовог дела *Процес цивилизације*.²³ У књизи *Die Gesellschaft der Individuen* (1987),²⁴ Елијас је први пут објавио есеј посвећен теми процеса цивилизације написан још 1939. године, првобитно замишљен као закључак његове капиталне књиге; овом тексту он је додао два нова фундаментална есеја посвећена питањима односа појединца и друштва. У облику у коме су на крају објављени, после више дорађивања, ови радови сведоче о коначном уобличењу Елијасових теоријских погледа под утицајем историјских реалности друге половине 20. века. У поменутих текстовима он уводи два појма – *процес цивилизације* и *фијурација* – суштински важна за развој његове теоријске мисли. Помоћу њих Елијас објашњава међузависност између промена у прихваћеним нормама понашања унутар посматраног друштва и промена у структури личности појединца.²⁵ Он схвата друштво као мрежу односа унутар којих

нашу студију корисно када је реч о вазда актуелним питањима историографске традиције, да овај појам још тридесетих година Мос употребљава у контексту тзв. „телесних техника“ које се мењају у зависности од више чинилаца. Међу њима, Мос помиње тип друштва, припадност одређеном социјалном слоју и његовим конвенцијама – од широко схваћеног појма моде до донекле магловитог схватања престижа.

22 Првобитно објављена у Швајцарској пред Други светски рат (1939), Елијасова књига је релативно касно, тек шездесетих година, постала широко позната. Књига је настала под утицајем Веберове социологије, успона психоаналитичких теорија и Елијасовог свестраног, пре свега филозофског образовања: Н. Елијас, *Процес цивилизације. Социјоенетичка и психоенетичка истраживања*, Сремски Карловци–Нови Сад 2001.

23 Друго издање објављено је 1969. године, а тек после издања у меком повезу из 1976. књига је постала широко позната.

24 Енглески превод ове књиге појавио се први пут 1991. године: N. Elias, *The Society of Individuals*, ed. M. Schröter, Oxford 1991.

25 За ова питања уп. Шартјеов есеј о Елијасу: R. Chartier, *On the Edge of the Cliff* (Self-consciousness and the Social Bond), 107–123.

сваки појединац дели скуп вредности са другим друштвеним јединкама. Тако створени социјални хабитус видљив је на различитим нивоима – од породице, преко етничке групе до националне државе.²⁶ Субјекти настају кроз односе узајамне зависности; они дакле не постоје пре или изван односа који их чине оним што јесу у друштвеној игри (концепт фигурације). Промене у начину на који друштво функционише почињу, дакле, променама унутар самог појединца (*psychische Habitus*). Њих Елијас означава термином „процес цивилизације“, који на историјској равни коинцидира са процесима настанка модерне државе. Суштинска новина Елијасовог приступа дефинисању супротстављеног односа између јединке и друштва је његово сагледавање ових појава у историјском контексту: бинарна опозиција између појединца и друштва која изгледа евидентна, историјски је условљена. Она се појавила у сасвим одређеном тренутку, у доба настајања модерне државе, веберовски схваћене као институције која има монопол на легитимну употребу насиља на одређеној територији. Овакав развој државе као главног динамичког чиниоца одлучујуће је утицао, преко наметања одређених норми понашања, на процес самообликовања појединца кроз прилагођавање тим нормама.

У процесу цивилизације важно место припада људском телу; посматрајући га као „актера и рецептора“ овог процеса, Елијас тело чини истовремено предметом историјске и социолошке анализе. Он показује да је оно што сматрамо „природним“ функцијама тела у суштини културно условљено, дакле, да је тело посматрано кроз оптику гестова, ставова, правила понашања, начина одевања, израза лица, испољавања страсти, у својој бити „исторично“. За Елијаса, овај процес је видљив почев од захтева за контролом над емоцијама, до његовог постепеног прерастања у контролу над читавим нашим „ја“, што укључује целу скалу међусобно супротстављених тенденција у модерном друштву. Значај његовог приступа проблему налази се, пре свега, у развијању традиционалног концепта

26 Говорећи о неспорним везама међусобне зависности јединки унутар друштва, Елијас их ставља у историјски – функционални – контекст и указује на његову посебну структуру; они творе мрежу функција у људским заједницама стварајући на тај начин невидљиви поредак у који се непрекидно „уводе“ појединачни циљеви (N. Elias, *The Society of Individuals*, 14–15).



„индивидуе“, те увиђању историчности међусобне везе између дугорочних преображаја друштвених структура, односно структура личности и промена у афективности људског понашања до којих се долази путем спољних и унутрашњих принуда.²⁷

Укупни Елијасов поглед на историчност односа између „ја“ и колектива, самим тим на историчност тела, имао је значајног утицаја на даља проучавања променљивих односа између тела и друштва као две међусобно преплетене сфере, зависне од историјског контекста. Истовремено са разноликим приступима истраживању тела до којих долази крајем 20. и почетком 21. века, за нашу тему је од важности и увид у процват студија материјалне културе.²⁸ Оне, заједно са другим правцима друштвене теорије, наглашавају историјску димензију у перцепцији предметне стварности којој припада и људско тело. Патриша Кокс Милер наводи низ примера који јасно илуструју природу усмеравања фокуса истраживања телесности ка предметној стварности, који она назива „materialistic turn“ (што ваља читати као својеврсно језичко поигравање са одавно прихваћеним термином „linguistic turn“ у филозофији).²⁹ Нешто касније, под утицајем феноменолошких приступа у археологији, семиотичка представа тела (тело као знак) постепено је употпуњена анализом искустава конкретних тела која су живела у прошлости. Та „искуства“ подвргнута су испитивању заснованом на методолошком поступку супротстављања; с једне стране, постоје материјални остаци појединачних тела као и њихове идеалне представе, а са друге, ефекти којима су различите колективне

27 За Елијаса, контрола над природом, развијени систем друштвене контроле и самоконтрола појединца су међусобно условљени процеси. Уп. N. Elias, *The Society of Individuals*, 138–139.

28 О томе в., између осталог, прегледан приказ код R. A. Joyce, *Archeology of the body*, *Annual Review of Anthropology* 34 (2005), 139–158.

29 Уп. P. Cox Miller, *The Corporeal Imagination. Signifying the Holy in Late Ancient Christianity*, Philadelphia 2009. Важан допринос тумачењу односа према материјалном у позносредњовековној осећајности недавно је дала С. Walker-Bynum, *Christian Materiality. An Essay on Religion in Late Medieval Europe*, New York 2015. За теоријски осврт на ова питања в. С. Walker-Bynum, *Perspectives, Connections, and Objects: What's Happening in History Now?*, *Daedalus* 138: 1 (2009), 71–86, овде 78–80.

праксе, попут гестова, деловале у односу на обликовање *corps social*. На подлози опште претпоставке да је друштвено разумевање тела креирано и произведено преко везе са материјалном културом, „археологија тела“ је наступила са два теоријска становишта. Она посматра тело као позорницу на којој се одиграва овај процес међусобног утицаја тела на друштво и друштва на тело, и на тај начин га посматра не само као симбол већ и као материјалну датост, као артефакт.

Како из веровања да је целокупни материјални свет дело божјих руку произлази да се Бог може испољити у материји, то физички предмети попут светитељских тела или њихових делова добијају посебно место већ у позноантичком хришћанству.³⁰ Питања односа према телесном и према улози материјалног у хришћанској култури постају све значајнија у религиозној уметности и свакодневной хришћанској пракси позног средњовековља. Разумевање ове религиозне културе дугује много радовима Керолајн Вокер-Бајнам и Патрише Кокс Милер који у ширем смислу припадају „студијама тела“, теоријском правцу који је настао у савременој америчкој медијевистици.³¹ Из много разлога, први запажени резултати на пољу истраживања историје материјалне културе остварени су у областима позноантичких и рановизантијских студија, најпре стога што се кључни текстови за разумевање хришћанског односа према телу хронолошки смештају у време победничког 4. века. Откриће тела као места (*locus*) религиозног значења било је кључно за препознавање

30 Исти закључак се односи и на све предмете са којима су ове честице светости долазиле у додир; добар пример за ову тврдњу, о којој ће бити више речи у наставку књиге, представља место реликвија везаних за штовање Часног крста већ у раносредњовековној побожности. За чудесно својство реликвија као агенса освештавања храма уп. R. M. Jensen, *Saints' Relics and the Consecration of Church Buildings in Rome*, *Studia patristica* LXXI (2014), 153–170.

31 Врло детаљан приказ развоја америчке медијевистике дају P. Freedman and G. Spiegel, *Medievalisms Old and New: The Rediscovery of Alterity in North American Medieval Studies*, *The American Historical Review* 103:3 (1998), 677–704; за нашу тему занимљив је осврт (уп. нав. дело, 697) на опус Бајнамове, али и на утицај Фукоове филозофске мисли, као и феминистичких теорија, посебно теорије перформативности, на развој студија тела.



обрасца промена насталих током 4. века. Реч је о посебним проучавањима свих оних материјалних предмета који су пратили ранохришћанску побожност а у једном ширем смислу припадали студијама људског тела као „предмета над предметима“. То је подстакло свестраније сагледавање позносредњовековне побожности; њу прате нове друштвене праксе, које делом припадају традицијама хришћанског ритуала.³²

Промене у односу према телу у средњовековним друштвима морају се схватити веома условно, како би се избегли ризици претераних поједностављивања и уопштавања: реч је о дуготрајним процесима, са свим разликама у односу на простор, време и начине на које су обликовани. Од схватања тела као симболичке целине која нуди метафоре помоћу којих је концептуализована политичка моћ до поставки о историјској условљености телесног, ова „читања“ имају заједнички именуатељ.³³ Она полазе од основних хришћанских постулата према којима тело поседује неколико суштинских, сталних својстава: дело божјих руку, оно има централну улогу у спаситељском наративу и васкрсава у „другом веку“. У том контексту посматрано, спасење је видљиво, додирљиво, изнад свега, отеловљено. На овај темељни став подсећају речи *Прве посланице Јованове*; када говори о оваплоћењу Речи, он објављује да се отелотворило „што смо видјели очима својим, што сагледасмо и што руке наше опипаше...“³⁴ Из тог уверења произлазе сва разнолика тумачења тела у хришћанских писаца, у огромном распону од прихватања до потпуног одбацивања. У првом делу ове студије покушаћемо да их пратимо у основним цртама, како бисмо сопствено истраживање поставили на темеље писаних извора, и то оних који су били формативни за доживљај тела у епосу коју анализирамо. Како је наш задатак да одредимо однос према телесном унутар хагиографских извора који припадају релативно кратком раздобљу средњовековне историје (између 12. и 15. века) на омеђеном простору српских земаља и у делима насталим у јасно профилисаној те-

32 P. Cox Miller, *The Corporeal Imagination*, 1.

33 О овим питањима детаљније расправља B. S. Turner, *The body in Western society: social theory and its perspectives*, *Religion and the Body*, ed. S. Coakley, Cambridge 1997, 16 и даље.

34 1 Јн 1:1.

олошкој традицији, у својим истраживањима полазимо од већ утврђених концепата тела који су се уобличили током раних векова хришћанства и који су у богатој историографији посвећеној овим питањима добили утемељено тумачење.

На основу анализе различитих типова извора можемо пратити измене норме друштвеног понашања. Постепено, оне су довеле до другачијег доживљаја људског тела. Прва велика промена која је, већ у ранохришћанским заједницама, кључно допринела посебном месту „изабраног тела“, била је аскетска пракса. Веома брзо, отшелништво као радикални облик порицања телесности постало је популаран и цењен друштвени модел. Еремитски, пустињачки образац утицао је да се на почецима монашког покрета успоставе разрађена правила сексуалног уздржавања која су постављена као образац идеалног понашања унутар читаве хришћанске заједнице.³⁵ Та правила су постепено обликовала свакодневни живот хришћана, попут праксе повезивања сексуалности са стидом и све присутнијег црквеног благослова моногамном браку, све до осећања кривице, греха и страха као начина да се контролишу нагони и успостави ефикасан систем забрана унутар хришћанске заједнице.

Појава нових норми понашања друштвено је условљен процес; постепено, он обликује афективну структуру средњовековног човека као социјалног субјекта. Проучавање друштвених аспеката улоге тела у средњем веку – владарског, светитељског, монашког, витешког, нетљеног или пропадљивог, мушког или женског итд. – почива, између осталог, и на истраживању правних извора. У овим изворима природа људских односа сагледана је, више но другде, на начин који јасно одражава повезаност тела и друштвеног статуса. Ту везу пратимо у законодавним и дипломатичким актима почев од посебног места које заузима владарево тело у социјалној хијерархији, до широког спектра норми које су регулисале положај појединца, укључујући и тело као означитеља његовог идентитета. Развијена проучавања средњовековних менталитета кроз призму међусобног прожимања сфере физичког и социјалног чиниоца, откри-

35 Питер Браун је јасно показао сву разноликост раног хришћанства у прихватању, односно наметању ових норми. Уп. П. Браун, *Тело и друштво*, passim; S. Elm, 'Virgins of God'. *The Making of Asceticism in Late Antiquity*, Oxford 1996.



вају неке важне карактеристике односа према телу: почев од поштовања физичке надмоћи владара-победника у имагинарном или стварном витешком надметању до свирепости обичаја видљивих у казненој политици и неспутаности афективних реакција.³⁶

Разгранато проучавање о којем је реч јасно проистиче из традиционалне представе о телу као метафори за појаве у друштву. За њеним коренима ваља трагати унутар разрађеног корпуса средњовековне политичке мисли. Анализе друштвених аспеката улоге тела, посебно у западној медијевистици, природно полазе од егзегезе најпознатијих топоса. Најпре, топоса о цркви као Христовом телу (надахнутог светоапаловском симболиком сажетом у *Првој њосланици Коринћанима*: „Јер као што је тијело једно, и има удове многе, а сви удови једнога тијела, иако су многи, једно су тијело, тако и Христос ... а ви сте тијело Христово, и удови понаосод“³⁷), а потом и, када је реч о Западу, о цркви као Христовој невести (где мистични концепт Цркве као крунисане младе – *sponsa Christi* која поприма Богородичин лик, следи алегоријска тумачења *Песме наг њесмама*).³⁸ Топоси о цркви као телу Христовом и његовој невести припадају репертоару цитата и поређења којима су средњовековни теолози утврђивали јединство догме, које почива на традиционалном схватању евхаристије као поновног сусрета тела и његових удова. Телесна метафорика уобличена кроз текст и слику употребљена је да означи сложени однос између Христа и Цркве као тела свих хришћана.

Обликовање односа хришћана према телу столећима се налазило у домену црквеног учења и богослужбене праксе, на којима је почивало светоотачко предање. Подстицај даљем тумачењу односа тела и друштва стигао је са Запада, где се под утицајем развоја националних краљевина и све видљивијих тензија између државе и цркве, од 12. века развија организацијска теорија краљевства. Настала под окриљем монархијске власти, она се први пут јасно уобличава у делу *Policraticus* Јована од Солзберија

36 Н. Martin, *Mentalités Médiévales*, XI^e – XV^e siècle, Paris 1996; *Mentalités Médiévales II. Représentations collectives du XI^e au XV^e siècle*, Paris 2001.

37 1 Кор 12:12, 27.

38 Уп. значајне радове С. Walker-Bynum, у збирци есеја *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley 1982.

(1159).³⁹ Популаран већ у своме времену, као и касније, овај политички трактат даје релативно заокружену теорију државе, остајући у исто време својеврсна збирка расправа о односу између природе и права. Како је то још седамдесетих година прошлог века приметио Жак Ле Гоф, овај текст превазилази морализам принчевских огледала као упутстава о идеалној владавини, у име успостављања науке о владању у држави замишљеној као објективно тело.⁴⁰ Држава је, дакле, упоредива са људским телом, у којем глава покреће појединачне удове, у складу са филозофским схватањима органских аналогича. Ова теорија била је противтежа теорији сакралне краљевске власти – типично средњовековном комплексу идеја о природи средњовековног друштва и структурама ауторитета и моћи које унутар њега делују. Црква је имала кључну улогу у уобличавању постулата теократске монархије – веровању у божански извор краљевства, у власт по милости божјој и посредничку улогу цркве и свештенства.⁴¹ За разлику од овог концепта органицистичка теорија замишља краљевство као мистично тело. Његова је глава краљ, а удови поданици различитих друштвених слојева, било да је реч о представницима црквеног позива или световним службама, витезовима, трговцима или сељацима.⁴² Без обзира на античке корене органицистичких теорија које претходе делу Јована од Солзберија, значај трактата *Policraticus* је што је унутар средњовековне политичке мисли јасно формулисао концепт друштва устројеног према слици људског тела, чиме је метафора тела стављена у први план политичке теорије. Хришћанска димензија органицистичког учења до тада се ограничавала на светопавловску слику цркве као мистичког тела

39 С обзиром на велики број текстова везан за дело Јована од Солзберија, упућујемо овде на сумаран приказ у: *The Cambridge History of Medieval Political Thought*, с.350–с.1450, ed. J. H. Burns, Cambridge 1988, 325–329, са изворима и најважнијом литературом.

40 Жак Ле Гоф, *За један групи средњи век. Време, рад и култура Зајага*, Нови Сад 1997, 27.

41 О теократском краљевству постоји обимна литература. За ову прилику издвајамо J. Canning, *A History of Medieval Political Thought 300–1450*, London 1996, 47–58, где се упућује на најважније изворе и библиографију.

42 J.-C. Schmitt, *La Raison des gestes dans l'Occident médiéval*, 191–192.



Христовог, да би тек у позном средњем веку *corpus politicum* почео да се посматра као засебан и јединствен организам.

Физичко краљево тело и друштвено тело краљевства долазе посредством трактата овог типа у међусобно сагласје, у многоме одређено јавном улогом емоција. Вештина владања у средњем веку подразумевала је да краљ одржава равнотежу између контроле над собом (сопственим страстима) и контроле коју *ex officio* спроводи над другима.⁴³ Потреба да се обезбеди дидактичка функција начела о идеалној власти утицала је на рађање књижевног жанра принчевских огледала, популарног у Византији већ од Јустинијановог доба, а потом и на Западу.⁴⁴ Основни подстицај настанку текстова овог типа био је да се обезбеди ефикасан начин како би савети о узорној хришћанској владавини која почива на владаревом саображавању Христу и учењима о савладавању сопствених страсти, постали општеприхваћени принципи. Супротност између врлине и порока, утемељена у црквеном учењу, допринела је схватању о неопходној вези између мудрости и владања. Популарност органицистичке теорије у последњем периоду средњег века само је оснажила природну повезаност личне врлине владара и колективних врлина поданика.

Део новог места које је заузело тело унутар комплексне слике савршеног владарца било је и правило да се од владара очекују складне телесне пропорције (или барем да оне фигурирају у званичним описима краљевог тела); „уравнотежено“ тело временом почиње да се сматра неком врстом гаранта добре управе. Канону о хармонији удова којој одговара пространо попрсје где лежи владарево срце, орган везан за емоције које су неопходан предуслов идеалне владавине, придружује се теорија о ли-

43 Y. Sassier, *Inspirer l'amour, inspirer la crainte? Sources bibliques et patristiques, œuvres parénétiques (VI^e–XII^e siècles), Amour et désamour du prince du haut Moyen Âge à la Révolution française*, dir. J. Barbier, M. Cottret, L. Scordia, Paris 2011, 27–43.

44 E. Blum, *Byzantinische Fürstenspiegel*, Stuttgart 1981; S. Bagge, *The Political Thought of the Kings' Mirror*, Odense 1987, 23–126; M. Senellart, *Les arts de gouverner. Du „regimen“ médiéval au concept de gouvernement*, Paris 1995, 47–53. За појаву овог књижевног жанра у средњовековној Србији уп. С. Марјановић-Душанић, *Rex imago Dei: о српској преради Агапитовог владарског огледала, Трећа југословенска конференција визанџолога*, Крушевац 2000, 135–148.

цу као огледалу емоција и поузданом показатељу врлина и ауторитета. У том смислу посебно је истакнута пожељна румена боја тена, негована, дуга коса и брада, знаци унутрашње тоpline. Бледо лице без браде указивало је на склоност ка страху, што је сматрано недопустивим у јавној слици ауторитета власти. „Мудри“ управитељ касног средњег века ваљало је да се уподоби канону који се састојао у сагласју тела и емоција; тек таква равнотежа осигурава напредак државе, стање које српски писци означавају изразом „мир и тишина“ краљевства.⁴⁵

Концепција мистичког краљевства јавно се испољава кроз гест и церемонију. Видљиве у ритуализацији краљевог додира и његових исцелитељских својстава, ове праксе успостављају сакралну ауру везану за владарево тело (*virtus regia*). У многим аспектима до данас непревазиђена књига Марка Блока *Краљеви чудотворци* (1924) представља прве кораке историјске науке ка компаративном методу и заснивању нових дисциплина, попут историјске социологије, историје менталитета и психологије веровања; истовремено, у њој су постављене основе разумевања важних колективних представа попут чуда исцељења. Блок је неспорно установио присну везу теоријског учења о харизматској власти суверена изабраног *per gratiam Dei* (по милости божјој) са праксом исцелитељског додира владареве деснице. Ефикасност краљевог додира обезбеђивале су јавно препознатљиве ритуалне радње – гестови попут исписивања знака крста на телу оболелог, као и молитве које овај чин прате.⁴⁶ Способност краљевског чудотворења ваља пре свега схватити као израз одређеног политичког концепта врховне власти.⁴⁷ Произашао из читавог скупа иде-

45 Уп. L. Smaghe, *Les Émotions du prince. Émotion et discours politique dans l'espace bourguignon*, Paris 2012.

46 У својој докторској дисертацији (M. Bloch, *Les rois thaumaturges. Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*, Strasbourg 1924), Блок је отворио истраживања природе монархијске власти у западним краљевствима средњег века, те се у томе смислу његова књига сматра својеврсном прекретницом у развоју ове гране медијевистике.

47 M. Bloch, *Les rois thaumaturges*, 51. За коментар Блоквих (као и Хојзингиних) схватања о чудесном као делимичном одразу екстремне емоционалности средњовековне популарне културе, односно као о својеврсном отпору (у једном



ја и веровања везаних за колективне манифестације сакралне власти и њене непосредне везе са облашћу чудесног, овај феномен наследне моћи краљевског додира, забележен како код Капета тако и код Плантагенета, представља очигледну манифестацију међусобног прожимања магичке концепције власти, реалног дејства симболичких радњи и ритуализације геста у средњем веку.

С обзиром на средишњу улогу владара у конкретним политичким заједницама и друштву у целини, „одлазак“ краљевог смртног (дакле, и коруптног) тела није истовремено значио нарушавање ауторитета његовог светог, апстрактног тела. Ова начелна поставка конкретно је оличена у погребним ритуалима, као и у периодичним ритуалима подсећања (попут заупокојених молитава) у славу покојника. На плану визуелне културе посебно је видљива у изгледу надгробних споменика припадника краљевске лозе, а касније и важних личности световне и клирикалне елите. Реч је о надгробним скулптурама које су представљале тело покојника – жисанима (*gisant*) постављеним над местом где су почивали краљеви земни остаци. Обликовани на начин који истиче постхумну славу покојника, са јасним обележјима његовог друштвеног статуса, жисани симболишу *corpus gloriosus* у савршеном сагласју са идејом васкрса мртвих.

Занимљиво је на овом месту указати на даљи развој општих представа о владаревом телу унутар ширих теорија краљевства, које су од 12. столећа пронашле визуелни израз у представама жисана. Ове концепције биле су подложне историјским променама које сведоче о појединим аспектима измењеног доживљаја телесности, важним за нашу тему. За разлику од реликвијара, који су истовремено сублимирали и откривали делове светих тела и, „одевајући“ их у злато и кристал, доприносили њиховој бесмртности, развој надгробне скулптуре на Западу показује другачију тенденцију. Надгробне представе које су оличавале безвремени ауторитет краљевства преко лика ведре смрти која одликује почетну фазу развоја жисана, доживљавају значајну трансформацију у позном средњем

свом виду) клерикалној култури уп. J.-C. Schmitt, *Façons de sentir et de penser: un tableau de la civilisation ou un histoire-problème*, Marc Bloch *aujourd'hui: Histoire comparée et sciences sociales*, ed. H. Atsma, A. Burguière, Paris 1990, 409–419.

веку. Њихова еволуција у правцу транзија (скулптура које представљају коруптна тела у стању распадања и служе као својеврсни *temento mori*) показује опседнутост не само смрћу већ, пре свега, распадањем тела, карактеристичним за тадашњи доживљај материјалности.⁴⁸

Преко фикционалног „лика“ над гробом, чувана је недодирљивост и постојаност политичког ауторитета.⁴⁹ Несумњиво, био је то почетак рађања апстрактног појма државе, отеловљеног у фикцији о „другом краљевом телу“ – институционализованом, династичком и бесмртном телу владара, које контрастира његовом индивидуалном, трошном и пропадљивом телу.⁵⁰ Овај познати постулат позносредњовековне политичке мисли о „два краљева тела“ постао је прихваћена метафора суверене власти, а идеје које уводи у теорију краљевства надживеле су средњи век, поставши ослонац размишљањима о природи владања у рано модерно доба. На Западу се телесна метафорика употребљавала у контексту политичких институција; она твори препознатљиви репертоар владајуће доктрине о теорији краљевства. На тим основама, преко метафорике телесног, столећима су успостављане координате једног свеобухватног теоријског оквира за политичко деловање. Изван установа попут државе и цркве које су на комплементарне начине употребљавале телесну метафорику, препознајемо је и у настанку бројних „корпорација“, било да је реч о професионалним удружењима попут универзитета и еснафа, или о верским заједницама. У сваком од ових случајева, тело се јавља као организацијска слика јединства и друштвене кохезије, али и као „субјекат“ ритуала – од увођења у звање витеза до свечаног пријема нових чланова братовштина.⁵¹

48 Уп. К. Cohen, *Metamorphosis of Death Symbol: The Transi Tomb in the Late Middle Ages and the Renaissance*, Berkeley 1973; С. Walker-Bynum, *Christian Materiality*, 71.

49 Ph. Ariès, *L'Homme devant la mort I (Le temps des gisants)*, Paris 1977.

50 Теорију о два краљева тела образлаже Е. Н. Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, Princeton 1957, студији која је имала великог утицаја на развој даљих проучавања идеологије власти у средњем веку и у рано модерно доба.

51 За ова питања в. J.-C. Schmitt, *Le corps en chrétienté, Le corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale*, Paris 2001, 358–359.



Тело је пак од времена настанка органицистичких трактата служило као општа метафора за структуру и функцију друштва као целине, јер, попут тела, и друштво је сматрано за организам састављен од удова, од којих сваки има своју посебну улогу и функцију, као и своје строго одређено место. Било да је реч о отеловљеном Богу или о телу као друштвеној парадигми, тело је давало кохезивну снагу читавој средњовековној култури. Поређење између Христа као носиоца харизматског ауторитета у својству главе цркве и краља као главе државе и носиоца институционализоване световне власти, наметало се само по себи. Црква је, као тело верника, окупљена под егидом епископа и чувана милошћу бојжом, попут краљевог тела, била уједно институција друштва и мистичко тело основано на стени вере. На тај начин је метафора тела била јасно утемељена у политичкој мисли. Управо са развојем овог концепта, друштво средњовековног Запада крочило је у рано модерно доба са већ поменутом изграђеном апстрактном представом о краљевом телу као симболу друштва у целини. Смртно и коначно, монархово тело супротстављено је његовом замишљеном, бесмртном корелату који функционише као оруђе политичког ауторитета. На тим премисама настале политичке теорије о владавини и друштвеном поретку јасније осветљавају комплексност тела као културне, па и политичке категорије, односно указују на његову социјалну конструисаност. Тело сáмо, као и његова слика и јавна и канонска репрезентација, која укључује и избор светог/репрезентативног места, произлазе из пракси које га обликују као културно препознатљиво унутар једног друштва.⁵²

Посебно место у изучавању улоге и природе телесног у средњовековним друштвима припада студијама геста, ритуала и званичних церемонија.⁵³ Резултати ових истраживања су отворили питања о улози перформативног као идеолошки и религиозно важног концепта за разумевање начина на који су средњовековна друштва функционисала. Отварање ка овим темама на теоријском плану је постављено у кључу идеје „пред-

52 Уп. В. S. Turner, *The body in Western society: social theory and its perspectives*, 23.

53 За студије геста уп. А. Kendon, *Gesture. Visible Action as Utterance*, Cambridge 2004; уп. В. Žikić, *Antropologija gesta I–II*, Beograd 2002. За теоријска разматрања односа перформативности и ритуала уп. D. S. Gardner, *Performativity in Ritual: The Mianmin Case*, *Man*, N.S. 18:2 (1983), 346–360.

стављања“ (репрезентације) као једног од средишњих концепата нове културне историје.⁵⁴ Са друге стране, допринос немачке интелектуалне традиције која се, захваљујући пре свега Ернсту Канторовицу (1895–1963), пренела преко Океана и извршила снажан утицај на англосаксонску медијевистику, био је кључан за серију даљих истраживања.⁵⁵ У основи, реч је о схватању да се друштвене групе формирају кроз процесе саморепрезентације, посебно видљиве у ритуалима као перформативним догађајима (чиновима). Посредно, тиме се, у складу са научном традицијом коју успостављају још Диркем, Тарнер, Пол Конертон и други, указује на значај ритуала у настанку идентитета групе; како се у средњем веку фокус државе налази у личности владара, низ студија, насталих на тему обликовања владарске пропаганде суштински представљају наставак проучавања велике теме „краљевог тела“.⁵⁶ Продубљено разумевање раносредњовековних друштава произашло из опуса Питера Брауна, афирмисало је схватање о значају ритуала за самоидентификацију читаве хришћанске заједнице кроз процесе светитељске *imitatio Christi*.⁵⁷

54 Један од најзначајнијих представника покрета нове културне историје, Роже Шартје, разрадио је поставке овог концепта у раду R. Chartier, *Le Monde comme représentation*, *Annales ESC* 44 (1989), 1505–1520. Он ту објашњава „представљање“ као својеврсну (културну) конструкцију реалности, на начин карактеристичан за размишљања осамдесетих и популаран не само у области историјске науке већ и у филозофији, социологији и другим дисциплинама. За критике оваквог концепта културе в., између осталог, W. Sewell, *The Concept(s) of Culture*, *Beyond the Cultural Turn*, ed. V. Bonnell, L. Hunt, Berkeley 1999, 35–61.

55 Ту пре свега издвајамо допринос симболичке антропологије Клифорда Герца (1926–2006), која је утицала на рађање низа покрета у САД, попут нове културне историје (посебно новог историзма).

56 Уп. Е. Dirkem, *Elementarni oblici religijskog života*, Beograd, 1982. Диркемова анализа историјске и друштвене условљености когнитивних система, односно њиховог преношења на појединца посредством ритуала, временом је релативизована као социјалредукционистичка, али су ова становишта дуго доминирала антропологијом.

57 P. Brown, *The Saint As Exemplar*, *Persons in Groups*, ed. R. Trexler, Bringhampton NY 1985, 192.



Закључци социјалних антрополога, који наглашавају улогу тумачења/интерпретације ритуала, посебно закључци који се односе на покушај дефинисања начина на које су друштва замишљала себе и представљала себе, заокружили су постепено настајућу слику улоге ритуала у формирању раних хришћанских друштава. Развијене антрополошке студије о људском телу, посебно о његовој симболичкој улози, имају дугу традицију и нуде ширу теоријску основу за разумевање историјске перспективе културних категорија о којима смо говорили.⁵⁸ Разуме се, питање превасходне важности оваквих теоријских погледа за средњовековну политичку културу ваља разумети условно, имајући у виду да још није сасвим јасна укупна улога ритуала у средњовековној политичкој култури.⁵⁹ Ова окол-

58 Настанак *антиројологије тела* као посебне дисциплине везује се већ за седамдесете године двадесетог века. Премда је у ово доба већина студија о телу била подређена питањима везе телесног са комуникацијом као културним процесом, односно различитим врстама „говора тела“ које су полазиле од језика као модела у којем су тражене аналогije, значај који су за формулисање антропологије тела имали радови настали у овом раздобљу остаје неспоран. О схватању тела као метафоре у социјално-когнитивном „мапирању“ реалности на више места пише М. Douglas, *Purity and Danger: An analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Penguin Books 1970; М. Douglas, *Natural Symbols*, Penguin Books 1973 (=М. Daglas, *Čisto i opasno*, Beograd, 1993; *Prirodni simboli*, Novi Sad, 1993). За ширира питања посвећена овој теми упућујемо на новије студије попут А. Ј. Strathern, *Body Thoughts*, Ann Arbor, 1996; уп. и *Le Corps humain, Supplicié, Possédé, Canibalisé*, ed. М. Godelier, М. Panoff, Editions des Archives Contemporaines, Amsterdam 1998; М. Godelier et М. Panoff, Introduction, *La production du corps. Approches anthropologique et historique*, ed. М. Godelier, М. Panoff, Editions des Archives Contemporaines, Amsterdam 1997, XI–XXV. В. и темат посвећен антропологији тела у посебном броју часописа *Култура* који су приредили П. Шарчевић и З. Ивановић: *Kultura* 105/106 (2002), посебно уводну студију Р. Šarčević – З. Ivanović, О statusu tela u antropologiji, 9–24. За анализу концептуалне опозиције између природе и културе, важну у развоју савремених антрополошких приступа телу, в. Ž. Papić, *Polnost i kultura: Telo i znanje u socijalnoj antropologiji*, Beograd 1997.

59 Указујемо на обимну библиографију посвећену овим питањима код Ph. Вис, *The Dangers of Ritual: Between Early Medieval Texts and Social Scientific Theory*, Princeton 2001.



Страшни суд,
Дечани



ност не мења основни закључак новијих проучавања која се баве односом тела, геста и ритуала и њиховим међусобним условљеностима у датим друштвима.⁶⁰ Истраживање улоге ритуала у методолошком кључу који пружају студије материјалне културе,⁶¹ односно изучавање предмета и слика везаних за колективне представе попут церемонија, претпоставља посматрање ритуала као спољних показатеља политичких и духовних моћи које произлазе из телесног.⁶²

У овом уводу желели смо да веома сумарно представимо најважније резултате и правце кретања научних размишљања о односима средњовековних хришћана према телесном. Узимајући у обзир наш циљ – да објаснимо различите концепте телесног унутар хагиографског наратива – упућени смо ка неколико могућих поља истраживања. Најпре, потребно је

60 У последње две деценије анализа ритуала како на теоријском тако и на емпиријском плану дала је важне резултате у низу дисциплина које се баве материјалном културом, попут когнитивне археологије (уп. С. Renfrew, *Towards a Cognitive Archeology, The Ancient Mind: Elements of Cognitive Archeology*, ed. С. Renfrew, Е. Zubrow, Cambridge 1994, 3–12) или „нове историје уметности“. Под овим појмом подразумева се својеврсна „побуна“ настала осамдесетих година као реакција на доминацију иконографског приступа и стилистичког формализма у студијама средњовековне уметности. Промена је обележена заокретом у правцу истраживања улоге религије, као и на антрополошки угао у приступу анализи уметничког дела, који је у битним тачкама изменио почетне – претежно семиотичке и марксистичке токове „нове историје уметности“. Уп. *The New Art History*, ed. А. L. Rees, F. Borzello, London 1986.

61 Користан преглед садашњег стања истраживања даје J. Elsner, *Material culture and ritual: state of the question, Architecture of the Sacred. Space, Ritual, and Experience from Classical Greece to Byzantium*, ed. B. Wescoat, R. Ousterhout, Cambridge 2012, 1–26.

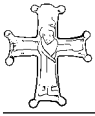
62 S. Blier, *Ritual, Critical Terms for Art History*, ed. R. Nelson, R. Shiff, Chicago 2003, 296–305; С. Renfrew, *Archeology of Ritual, of Cult and of Religion, The Archeology of Ritual*, ed. E. Kyriakidis, Los Angeles 2007, 109–122. Уп. и J. Z. Smith, *To Take Place. Toward Theory in Ritual*, Chicago 1987.

сагледати начине на које су хришћани доживљавали себе – почев од само-одређења групе/заједнице, све до значења телесног као својеврсног оруђа у настанку новог хришћанског идентитета. Ово разматрање неминовно нас води ка питањима њиховог односа према прошлости, јер су управо кроз процесе редефинисања сопствене прошлости хришћани трагали за местом на позорници историје коју су видели као историју спасења. Друго велико питање односи се на текстове и слике као на знакове кроз које је показиван однос према телесном у средњем веку, испољен кроз различите форме светитељског прослављања. Трећа област нашег истраживања односи се на тело као на привилеговано место испољавања афективних стања, овде дефинисаних као емоције и колективни доживљаји. Она су у нашем раду анализирана преваходно у контексту јавне репрезентације.

Писати данас о односу хришћана према телу подразумева познавање низа историјских извора и готово непрегледне секундарне литературе.⁶³ Ова околност сведочи о актуелности теме; утолико је већи изазов који пружа избор методолошког приступа. Чињеница да је наш рад ограничен на српску хагиографију – у много чему јединствен изворни корпус који намеће сопствена правила жанровске анализе – одредила је неке важне изборе. У првом реду, ригорозан захтев да се примењени теоријски оквир у којем посматрамо студије тела сагледава у контексту епохе.⁶⁴ Таквом захтеву доприноси и развој антропо-феноменолошких студија о телу; овакви приступи померају нагласак у проучавању тела са искључивог

63 Увид у развој велике теоријске дебате о телу показује у којој мери тема добија на актуелности. О томе речито сведочи поређење уводних студија у којима се реферише на преглед најважнијих публикација о овој области с краја осамдесетих, односно у првој деценији 21. века: уп. *Fragments for a History of the Human Body*, 3 vols., ed. M. Feher et al., 1989; *The Body*, ed. M. Fraser, M. Greco, 2005, 1–42.

64 За осврт на перспективе оваквих истраживања тела в. P. Cox Miller, *Visceral Seeing: The Holy Body in Late Ancient Christianity*, *J ECS* 12:4 (2004), 391–411, 393, 395. Новија истраживала показала су да се феномен тела не може свести искључиво на друштвене процесе, већ да га ваља схватати истовремено као друштвени конструкт, али и као материјални феномен. За теоријски приступ напуштању анализе тела као искључиве последице конструкције односа у друштву и социјалних разлика уп. C. Shilling, *The Body and Difference*, *Identity and Difference*, ed. K. Woodward, London, 1997, 65, 79.



истраживања друштвеног конструисања телесности на изучавање телесних субјеката, на начин на који се однос тела и друштва доживљава као међусобно условљен, двосмеран однос у којем материјално тело обликују подједнако друштвени и природни процеси.⁶⁵

Сјајни резултати постигнути у проучавању раносредњовековних сведочанстава о тадашњим схватањима тела, па ни теоријски приступи који од њих полазе, не могу се на једноставан начин применити ни на српске прилике, просторно и временски удаљене, ни на жанровски специфична српска житија. Ипак, наша анализа се неминовно ослања на велику теоријску расправу о телесном. Као што смо настојали да покажемо, њен најважнији закључак у контексту ове студије је да као непосредан и посредан извор сазнања о промењивој слици односа појединца и друштва, тело постаје „исторично“.

65 U. Sharma, Bringing the body back into the (social) action: Techniques of the body and the (cultural) imagination, *Social Anthropology* 4:3 (1996), 257.

Прво појавље



МЕСТО ТЕЛА У ХРИШЋАНСКОЈ
МИСЛИ И ПРАКСИ

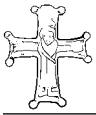
ТЕЛО И ОДНОС ПРЕМА ПРОШЛОСТИ: *QUID SIT CHRISTIANUM ESSE?*

У збирци есеја објављених под програмским насловом *За један друји средњи век* Жак Ле Гоф запажа да је „време првобитног хришћанства пре свега теолошко време“.¹ Његове речи односе се на шире постављено питање схватања времена у средњем веку и на идеју *translatio*, присно везану за средњовековни начин мишљења. Дотичу се, међутим, и велике теме односа хришћана према прошлости, препуног напетости. Одроз социјалних и егзистенцијалних супротности које обележавају средњовековно друштво – од односа према Богу, преко односа међу половима до темељног односа између душе и тела² – преиспитивање прошлости поставило се као неопходно средство у потрази за колективним идентитетом. На начин карактеристичан за средњи век, налажење упоришта у „историјском“ ишло је упоредо са успостављањем безвремених идеала, лишених историчности.³

1 Ж. Ле Гоф, *За један друји средњи век*, 21.

2 На те супротности указује Ле Гоф у књизи посвећеној историји тела у средњем веку: „La dynamique de la société médiévale résulte des tensions: tension entre Dieu et l’homme, tension entre l’homme et la femme, tension entre la ville et la campagne, tension entre le haut et le bas, tension entre la richesse et la pauvreté, tension entre la raison et la foi, tension entre la violence et la paix. Mais, l’une des principales tensions est celle entre le corps et l’âme“ (J. Le Goff – N. Truong, *Une histoire du corps au Moyen Âge*, 11).

3 Размишљања о концепцији времена у средњем веку дугују пионирској студији P. Rousset, *La conception de l’histoire à l’époque féodale, Mélanges d’histoire du Moyen âge, dédiés à la mémoire de Louis Halphen*, Paris 1951, 623–633.



Силазак у Ад,
Дечани

Линеарно време историје трансформисало се у литургијско време: припадајући историји спасења, оно има почетак и крај, јасну есхатолошку димензију у чијем је средишту распето тело Богочовека.⁴ Истовремено, оно је време вечне садашњости Христове телесне жртве. За хришћане раног доба однос према сопственој прошлости поставио се, дакле, као облик присвајања времена, његовог смештања у историјску димензију између васкрсења и другог доласка. Доживљаван у том контексту, текст Светог писма пружао је неопходан оквир за историју и садашњост; из њега су потицали образци на основу којих је функционисао систем узора и поређења, па и репертоар слика које су служиле као подлога хришћанском имагинарном.

4 О есхатолошкој димензији схватања времена, посебно у Византији, убедљиво пише Р. Magdalino, *History of the future and its uses: prophecy, policy and propaganda, The Making of Byzantine History, Studies dedicated to Donald Nikol*, ed. R. Beaton, C. Roueché, London 1993, 3–33.

Формирање хришћанских погледа на прошлост у блиској је вези са настанком идентитета заједнице која је баштинила тријумфалне успехе 4. века, видљиве на плану освајања нових категорија – светог простора и светог времена.⁵ Доживљај ходочашћа као потребе за „странствовањем“ огледа се, пре свега, у привременом одрицању од сопственог идентитета зарад досезања додира са светошћу. У том контексту, важно је нагласити континуитет процеса „освајања прошлости“: свој сублимирани израз нашао је у уобличавању концепта Свете земље.⁶ Истовремено са прилагођавањем измењеном политичком контексту у којем је задобијена власт хришћана над васељеном, дошло је до корених промена у сфери појединачних и колективних представа о идентитету царства позноантичког доба.

Низ питања везаних за појам *йозне антѿике* – од назива до периодизације – постала су предмет реинтерпретација у савременој науци. Све чешће, ово доба се посматра као самосвојна целина и смешта у знатно дуже временско раздобље – од око 250. до око 800. године – но што је то био случај у класичној периодизацији историје.⁷ Како год гледали на специфичности које ово време чине или не чине јединственим, сигурно је да његове почетне векове карактерише потреба хришћана да дефинишу сопствени идентитет. Учестала пракса проналаска реликвија и, посебно,

5 Тема светог простора и светог времена представља готово посебну научну област. У уском контексту овог текста указујемо на неколико подстицајних радова: А. М. Cameron, *Images of Authority: Elites and Icons in Late Sixth-Century Byzantium*, *Past and Present* 84 (1979), 6–15; Ј. Crook, *The Architectural Setting of the Cult of Saints in the Early Christian West c. 300–1200*, Oxford 2000, 10–39; Р. Maraval, *Lieux saints et pèlerinages d’Orient. Histoire et géographie des origines à la conquête arabe*, Paris 1985 (Construction d’une géographie sacrée: les méthodes et les intentions, 23–60; Le séjour du pèlerin. Description du lieu saint, 183–202).

6 О концепту Свете земље в. R. Wilken, *The Land called Holy. Palestine in Christian History and Thought*, New Haven and London 1992, 108–122; В. Bitton-Ashkelony, *Encountering the Sacred. The Debate on Christian Pilgrimage in Late Antiquity*, Berkeley – Los Angeles – London 2005, 1–29.

7 На импресиван начин ова су гледишта изложена у уводној студији и низу посебних текстова у оквиру капиталног издања *Interpreting Late Antiquity: Essays on the Postclassical World*, ed. G. W. Bowersock, P. Brown, O. Grabar, Cambridge Mass. 2001.



њиховог преноса по удаљеним крајевима царства како би се обезбедила вишња заштита нових средишта, имала је вишеструке последице. Најочигледније, мењала је слику сакралне топографије екумене. Истовремено, постизањем суштаственог циља идеје *translatio* – који се може дефинисати као приближавање херојском добу – ефектно је дрисана граница између садашњости и прошлости.⁸ Ова пракса „преношења светости“, која је почивала на идеји да светост негдашње телесне целине борави у њеним деловима, додатно указује да је начин на који су схватили себе као појединце и као заједницу верника укључивао и однос хришћана према телесности, важан за нашу тему. Самоодређење, повезано са процесима самообликовања, било је део сложеног и стално присутног размишљања о прошлости; њега одликују непрекинута настојања да се тумачење историје прилагоди актуелним потребама.⁹ „Право на прошлост“ утврђено је формирањем јединствене традиције у светоотачко доба, оснажене одлукама раних сабора, као и амбивалентним напорима више нараштаја хришћанских историчара да одреде место сопствене вере спрам наслеђа класичне учености.¹⁰ Сложен однос према паганској прошлости и њеним

8 P. Brown, *The Cult of the Saints*, Chicago 1981, 53–57.

9 Однос хришћана позноантичког доба према сопственој прошлости био је тема многих научних студија. Уместо навођења исцрпне библиографије, на коју ћемо се позивати у више наврата, на овом месту упућујемо само на расправу Ејверил Кемерон у којој се, по нашем мишљењу, на интелектуално уверљив начин сумирају не само многи погледи на наведена питања већ се даје самосвојан допринос њиховом разумевању. Уп. А. Cameron, *Remaking the Past, Interpreting Late Antiquity*, нав. дело, 1–20.

10 Најлепши пример непрекидног унутрашњег дијалога са платоновском традицијом несумњиво представља дело светог Августина. *De Civitate Dei*, према речима Питера Брауна „показује колико део паганске прошлости, још жив код Августина, надахнује његову најинстанчанију мисао“. Ипак, десета књига овог дела „завршава се евокацијом која је пуна разумевања за један величанствени неуспех“. Епископ хипонски спроводи „коначни егзорцизам паганске прошлости“, тако што „отима“ славу (*gloria*) и висока *exempla* од претходника и трајно „дарује“ ове врлине хришћанима, смештајући их међу зидине Небеског Јерусалима. Уп. P. Brown, *Augustine of Hippo. A Biography*, Berkeley and Los Angeles 2000², 306–311.

књижевним формама најбоље илуструју пустињачка житија, пре свих *Живоїи свейої Анїѡнија* којим је успостављен нови књижевни канон.¹¹ Ипак, мера у којој је нови жанр дуговао античким традицијама енкомпија, биографије и приручника реторике, јасно сведочи да је питање односа према прошлости у самој сржи хришћанског идентитета.

Читав регион Блиског истока наставио је у вековима који следе да личи на мозаик различитих веровања, тумачења, писаних и неписаних меморија, у којима су се укрштале три доминантне религије; важан пут у саморазумевању сваке од њих ишао је преко конструисања фиктивних генеалогииа. На сродан начин, присвајање идеје народног изабрања које је произашло из ових генеалогииа, уводило је младе народе у свету историју и тиме обликовало социјалну меморију „варвара“. Уочавамо блиску везу три повезана процеса; они су ишли у правцу стварања мита, уобличавања нових идентитета и из њих произашлих процеса преиспитивања прошлости. Реч је о континуираним напорима које пратимо током читаве дуге историје позноантичког доба, како у Византији тако и у западном свету. Природа и значење хришћанске традиције реинтерпретирани су посебно у време иконоборачке кризе, када се, коначно, ауторитету писане речи придружио „неписани“ ауторитет иконе као визуелног сведочанства.¹²

11 О овоме процесу инспиративно пишу, између осталих: С. Rapp, *The origins of hagiography and the literature of early monasticism: the purpose and genre between tradition and innovation*, *Unclassical Traditions. Volume I: Alternatives to the Classical Past in Late Antiquity*, ed. С. Kelly, R. Flower, M. Stuart-Williams, Cambridge 2010, 119–130; А. Cameron, *Remaking the Past*, 14. За однос према прошлости током средњег века илустративан је зборник радова *L' autorité du passé dans les sociétés médiévales*, dir. J.-M. Sanstere, Rome 2004; уп. на овом месту уводни текст из пера R. le Jan, *Introduction*, нав. дело, 1–7.

12 А. Cameron, *Remaking the Past*, 5, 8–9. За шири оквир уп. класичну студију Е. Kitzinger, *The Cult of Images in the Age before Iconoclasm*, *DOP* 8 (1954), 85–150. О икони као слици „свете прошлости“ постоји обимна секундарна литература. На овом месту указујемо само на два рада која се дотичу питања релевантних за нашу тему: G. Vikan, *Sacred Image, Sacred Power*, *Late Antique and Medieval Art of the Mediterranean World*, ed. Е. R. Hoffman, Oxford 2007, 135–146; J.-M. Sansterre, *La parole, le texte et l' image selon les auteurs byzantins des époques iconoclastes et posticonoclastes*, *Testo e Immagine nell'alto medioevo*, Spoleto 1994, 197–243. Детаљ-



Важно место у оваквој слици света заузимала је легендарна прошлост, нераскидиво везана за оваплоћење, страдање, мученичка тела Христових следбеника и утврђену традицију „пустиње“ којом су доминирала херојска тела аскета.¹³

Променљивост односа према телу посебно се изражавала у драматичним облицима борбе против земаљских страсти које су биле препрека на путу духовног усавршавања у потрази за Богом. Пут те потраге није, међутим, ишао праволинијски и искључиво преко система забрана и искључивања. У складу са општим интелектуалним оквирима које тема намеће, покушаћемо да оцртамо најважније промене које су, почев од времена раног хришћанства све до позног средњег века, дубоко утицале на однос човека према сопственом телу и свим значењима изведеним из тог односа. Поменуте промене у тесној су вези са другим, такође променљивим односима, какав је и однос према времену и историјском сећању. За истраживача који у фокусу интересовања има настанак хагиографских текстова и различитих форми прославних састава у служби култа, почетак ових процеса везује се за посматрање религиозних и политичких оквира у којима се обликује однос према светитељској меморији.

Тријумф хришћанства, видљив у добијању статуса државне религије, отворио је низ питања која су постепено водила ка успостављању препознатљивог устројства хришћанске заједнице. У великој мери, мада не и у потпуности, наметање јединственог дискурса током дугог периода позне антике, довело је до напуштања динамичне разноликости која одликује почетне векове покрета. Једно од најважнијих питања тицало се редефинисања односа према телесном; присно везано за напуштање концепта мучеништва као модела доминантног у нараштају сведока Христове жртве, питање *идеалној шела* дотицало се саморазумевања тадашњих хришћана као препознатљиве друштвене и религиозне групе. Сами хришћани дефинисали су своје недоумице питањем *quid sit christi-*

нији осврт на читаво питање следи у наредном делу ове студије (Знакови тела: текстови и слике).

13 О херменеутици пустиње и односу светог текста и монашких пракси в. нарочито D. Burton-Christie, *The Word in the Desert. Scripture and the Quest for Holiness in Early Christian Monasticism*, Oxford 1993, 3–75; 107–180.

anum esse? Реч је о алузији на познати навод из писма једног Пелагијевог следбеника којим је Роберт Маркус одабрао да отвори сада већ класичну анализу немира и унутрашњих преиспитивања који су заокупљали душе хришћана током 4. и 5. века.¹⁴ Доба Амвросија Миланског и Јована Златоустог, Јеронима и Августина, Пелагија и Јована Касијана, било је време стварања заједничког хришћанског идентитета из појединачних идентитета донекле изолованих група верника. То је доба формативног искуства које је по својим дилемама и њиховим последицама на коначно уобличиће хришћанског канона готово исто толико значајно као искуство директних сведока новозаветне приче. То је било време драматичних промена, у којем су сами актери догађаја спонтано осећали да се пред њих поставља неопходност брзог и поузданог формулисања одговора. Питање *quid sit christianum esse?* за нас је важно пре свега зато што јасно указује на једну од кључних области неопходних за разумевање историјских промена у односу према људском телу: реч је о вези између односа према телу и настанка идентитета групе.

Почеци монашког покрета и аскетске праксе као прихваћеног пута усхођења у врлинама обележили су процес обликовања хришћанског идентитета. Усек до којег је дошло успостављањем идеалних образаца оличених у живим узорима бекства од света означио је темељну промену хришћанског дискурса који трајно усваја библијски оквир интерпретације, у којем свети текст постаје основа тумачења приватног и јавног живота. Хришћанство од тада постаје „област библијске културе“, а сакрална сфера постепено маргинализује секуларну у домену утицаја на институције и социјалне структуре.¹⁵ Временом, успостављањем контроле над телом – од прихваћеног тумачења симболике гестова, преко црквеног одређења места тела у овоземаљском и оностраном, до контроле над календаром преко система забрана (правила везана за пост и сексуално уздржавање), готово сви важни аспекти хришћанског живота постали су део чврсто успостављеног и широко прихваћеног канона. Истовремено, друштво победничке религије морало је да устроји сталне обрасце живота прокламовањем јавне „политике времена“, односно владања над временом.

14 R. Markus, *The End of Ancient Christianity*, Cambridge 1990, 20.

15 D. Burton-Christie, *The Word in the Desert*, 33–75.



На различитим нивоима друштвене стварности успостављају се праксе које творе нови поредак. Упоредо са растућим позивом ка пустињи који промовише ширење аскетског идеала и значајним социјалним последицама ових процеса, долази до низа других промена: конституисањем светог календара секуларно римско време трансформише се у хришћанско, литургијско време; географија Римског царства преображава се у сакралну топографију светих места нове владајуће вере; под притиском цркве, мења се популарна култура као и свакодневни обичаји. Промене у „политици времена“ су посебно видљиве у подели године на недеље, празничне дане и време поста и кајања; тако успостављен поредак постао је непрекинуто сећање на телесну стварност свете историје.¹⁶ Ова околност релевантна је за питање хришћанског идентитета покренуто у овом поглављу, па и за питање места тела у оквиру нових друштвених кретања током позноантичког доба.

Између различитих поменутих тенденција у проучавању телесности за нашу тему од важности су у уводу већ поменути закључци до којих се дошло у студијама односа религије и материјалности; наведена истраживања показала су се и на теоријском плану и на плану разумевања свакодневних пракси у тој мери плодотворна, да наша данашња слика о схватању тела суштински дугује „открићу предмета“ у проучавању материјалне културе. У фокусу ових интересовања налази се однос између материјалности и вере, сагледан кроз различите религиозне традиције. Аспект ових истраживања који је за нас занимљив тиче се најпре њихове везе са препознавањем промена до којих је дошло у хришћанским друштвима током „победничког“ 4. века. Тада се, осим задатка за елиминисањем остатака паганског наслеђа, на драматичан начин, оличен у теолошким диспутима, поставило и питање формулисања и утврђивања хришћанске догме. На тај начин у формативном периоду хришћанске историје на посредан и непосредан начин у средиште хришћанског живота ступа однос према телу, изражаван кроз различите приступе читавом пољу телесности.

Упоредо са схватањима која га осуђују, однос хришћана према телу од овог времена дубоко је одређен непрекидно потврђиваним жртвовањем

16 Уп. R. Markus, *The End of Ancient Christianity*, 199–211; 226–227.



Причешће айосѿола,
Манасија

тела Христовог у евхаристијском обреду.¹⁷ Осим поменуте супротности између онога што је спољашњи (материјални) свет и човековог унутрашњег бића, однос телесног и духовног изражаван је у изворима у контексту „вредновања“ простора и на бројне друге начине.¹⁸ Тако се, упоредо са *foris/intus* планом, душа и тело представљају у „вертикалном“ односу, као оно што је „изнад“ и означава успон и духовно усавршавање, на супрот ономе што је „испод“, чији су корелат доње зоне људског тела, које одво-

17 J. Le Goff – N. Truong, *Une histoire du corps au Moyen Age*, 13.

18 За тумачење византијског симболизма у сагледавању простора, пре свега простора у храму в. R. Osterhout, *The Holy Space: Architecture Serves the Liturgy, Heaven on Earth: Art and the Church in Byzantium*, ed. L. Safran, University Park 2002, 81–120.



де појединца наниже, у порок и плотско.¹⁹ Већ у Павловим посланицама *tembra corporis* садрже и позитивне и негативне конотације. Место и инструмент греха,²⁰ удови симболишу дихотомију између тела и духа и тај концепт „морализације“ тела остаће жив у хришћанској мисли, оснажен ауторитетом светог текста.²¹ Павлови текстови истовремено нуде и описе тела човековог и његових удова који носе позитивна значења, посебно као метафоре за сложени појам *тела Христовој* у значењу хришћанског друштва у целини или, чешће, апостолске цркве. У потоњој хришћанској књижевности готово је неизоставно везивање појма тела за појам душе као његов корелат; пракса забране ступања у црквене редове људима са телесним деформитетом пластично показује дуго трајање става који срећемо још код Григорија Великог, према којем здрава душа не може боравити у болесноме телу.²² У извесном смислу однос средњовековних хришћана према телу непрекидно је, у складу са павловском теологијом и стварношћу Новог завета, осцилирао између доживљаја тела као узрока човековог пада и изгона из раја, и уверења да је у телу садржано обећање будућег спасења и могућност васкрса. Преко тог уверења у религиозно искуство хришћана постепено се укључује доживљај телесног заснован

19 Овакво, „просторно“ сагледавање односа душе и тела отворило је пут проучавањима есхатолошких концепата тела, која су показала да су сами средњовековни писци нејасни и непрецизни када покушавају да оцртају границе између материјалног и духовног света. На темељима проучавања ових разлика отворен је пут сагледавању средњовековног схватања *self*-а као психосоматске целине. О томе в. С. Walker-Bynum, *The Resurrection of the Body*, 11. Несумњиво да на Западу, најкасније од 13. века теолози под појмом *persona* подразумевају јединство душе и тела какво ће постојати после васкрса. О схватању *self*-а у средњовековним изворима постоји исцрпна литература. Уп. В. F. Benton, *Consciousness of Self and Perceptions of Individuality, Renaissance and Renewal in the 12th Century*, ed. R. L. Benson, G. Constable, C. Lanham, Toronto 1982, 263–295, са литературом.

20 Рим 7:23: „Али видим други закон у удима својим који се бори против закона ума мојега, и поробљава ме законом гријеха, који је у удима мојим.“

21 J.-C. Schmitt, *La raison des gestes*, 65.

22 Нав. дело, 66 (Grégoire Le Grand, *Regula pastoralis* I, 11, éd. J. Boutel, Paris 1928).



Успјење Јефрема Сирина,
икона

на моделу у чијем је средишту Христово људско тело понуђено као залога досезања вечног живота.

Инсистирање на физичкој природи Христовог тела увело је Бога у област људског искуства, те се, почев од постконстантиновске епохе, побожност обликује с погледом на измењено схватање природе и функције чула као средстава религиозног сазнања.²³ Хришћански Бог поистовeћен је са Богом из *Књиге њосијања*, који је у часу стварања света објавио: „Тада погледа Бог све што је створио, и гле, добро бјеше веома“.²⁴ Јефрем Сирин, химнограф и теолог 4. века певао је у својим химнама о делу Господњем у које је урезан његов додир.²⁵ Јефрем посебно наглашава да је Христовим

23 S. Ashbrook Harvey, *Scenting Salvation. Ancient Christianity and the Olfactory Imagination*, Berkeley 2006, 57.

24 1 Мој 1:31.

25 *Des heiligen Ephraem des Syrer's Hymnen de Virginitate*, ed. E. Beck, Louvain 1962, 20.12; *Ephrem the Syrian, Hymns* (trans. K. McVey), New York 1989, 348–349:



доласком поново отпочео процес „освећења“ природе, укључив способност тог, физичког света, да сусретне божанско и постане његов одраз. Обредом крштења, неофит улази у ново стање створеног поретка; пошто су му чула помазана, њему је омогућено да нови божански поредак доживи као сопствено искуство. Освећено човечије тело постаје дакле способно да прими богопознање преко сопственог чулног искуства и спозна Бога посредством сопствене телесне природе. Јефрем пева о целовитом бићу, сједињењу душе и тела, о души као невести, телу као брачној постељи, чулима као сватовима.²⁶ Прихватањем теологије оваплоћења, оличене у учењу о јединству тела и душе и улози чула у богосазнању, тело постконстантиновског хришћанства постаје „проводник“ на путу спасења.²⁷

У побожности епохе, видљиво израженој у елаборираном литургијском церемонијалу, интензивирању аскетских пракси, као и успону култа реликвија и ходочашћа, све је присутнија област физичке стварности кроз коју се исказује духовно. Настанак и растућа популарност идеје „светог човека“ и хагиографске књижевности која га прославља, ишли су у корак са популарношћу култа реликвија.²⁸ На средини између сфера материје и духа „живи прах“ светитељских остатака имао је моћ да споји небеско и земаљско.²⁹ Попут физичких тела аскета – наследника нараштаја мученика – која су видљиво сведочила о могућности непосредне везе са Богом, нетљена тела светих мученика (или њихови делови) доживљавана

„... урезао је (Бог) своје знакове на све створено / када је створио свет, погледао га је и украсио га сопственим сликама“; уп. *Hymnes inédits de S. Éphrem sur la virginité*, trans. F. Graffin, *L'Orient Syrien* (1961), 6:213–242; уп. S. Brock, *The luminous eye: the spiritual world vision of Saint Ephrem*, Kalamazoo 1992, 40–43, 53–84.

26 *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Fide*, ed. E. Beck, Louvain 1955, 14.5.

27 C. Bynum, *Resurrection of the Body*, 113 и даље; S. Ashbrook Harvey, St. Ephrem on the scent of salvation, *Journal of Theological Studies* NS 49:1 (1998), 109–126.

28 *Medieval and Early Modern Devotional Objects in Global Perspective: Translations of the Sacred*, ed. E. Robertson, J. Jahner, New York 2010; *Relics and Remains* ed. A. Walsham (Past & Present Supplements), Oxford 2010.

29 Paulinus de Nola, *Carm.* 27.400–405 (trans. P. G. Walsh, *The Poems of St. Paulinus of Nola*, 285); P. Brown, *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*, 78.

су као пут успостављања непосредног, визуелног и тактилног контакта са облашћу светог. За нашу тему посебно је занимљиво нагласити физичку димензију подвига која је по правили истицана кроз различите наративне жанрове, посебно у житијима и епископским говорима. Веристички прикази мученичких страдања као и аскетских искушења стављали су у први план физички аспект патњи као јасан показатељ да је Бог преко одабраних тела показао пут свога деловања у свету.³⁰ Свесно изабрани интензитет оваквих наративних стратегија имао је задатак да слушаоцу/читаоцу директно и живо представи присутност светости.³¹

Аскетска пракса и прослављање култа реликвија неразлучиви су од препознавања светог места које функционише као *locus praesentiae* светости.³² Потреба да се религио-



Смрт̄и свѣтой Нестѣора,
Дечани

30 Н. Maguire, *Art and Eloquence in Byzantium*, Princeton 1981, 40.

31 Р. Brown, *The Cult of the Saints*, 82.

32 О присуству светости унутар заједнице и успону култа реликвија в. Р. Brown, *The Cult of the Saints*, 86–105; уп. преглед новијих истраживања која даје D. Krueger, *The Religion of Relics in Late Antiquity and Byzantium*, *Treasures of Heaven. Saints, Relics, and Devotion in Medieval Europe*, ed. M. Bagnoli et al., New Haven and



зно значење веже за сферу материјалне стварности означила је почетак процеса који Кокс Милерова назива „материјалном оријентацијом“ хришћанства.³³ Ту оријентацију она тумачи као померање позноантичког друштва ка религиозном сензибилитету које види опипљиви, физички присутан и чулно опаљљив „предмет“ – посебно људско тело – као средство досезања светости. Нови однос између материјалности и религиозног значења који опажамо од 4. века препознајемо као део ширег културног феномена видљивог у различитим областима – у историји церемонија и начина одевања, у „кићеном стилу“ тадашњег поетског језика,³⁴ „театралности“ препознатој у експресионистичком маниру новог књижевног жанра колективних биографија аскета-пустињака,³⁵ или пак у начину на који су опажане боје, сјај и злато као део уметничког израза епохе.³⁶ И самоодређење оновремених хришћана доживело је битну промену: померило се од осећања припадности прогоњеној секти ка њиховом учешћу у озакоњеном, државном верском програму. Нимало случајно, тек тада је постао могућ низ пракси од изузетне важности за разумевање даље историје „религизације“ хришћанства – већ поменути развој концепта свете земље, ритуализација ходочашћа, успостављање егземпларног светог места под заштитом гробова мученика.³⁷ Ове су праксе чврсто везане за

London 2011, 5–17. Веза аскетске праксе и култа реликвија утолико је јаснија што култ реликвија посебно промовишу велике аскете епохе, попут Амвросија Миланског, светог Јеронима, Григорија из Нисе или Виктриција из Руана. О томе в. Р. Cox Miller, *The Corporeal Imagination*, 36.

33 Нав. дело, 3–7.

34 М. Roberts, *The Jeweled Style: Poetry and Poetics in Late Antiquity*, Ithaca, N.Y, 1989.

35 Р. Cox Miller, *Strategies of Representation in Collective Biography: Constructing the Subject as Holy, Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity*, ed. Т. Hägg, Ph. Rousseau, Berkeley 1994, 209–254.

36 S. MacCormack, *Art and Ceremony in Late Antiquity*, Berkeley 1981. О реликвијама као „драгоценијим од драгуља“ са наведеним местима из извора пише N. Herrman-Mascard, *Les reliques des saints: formation coutumière d'un droit*, Paris 1975, 23 и даље.

37 На овом месту упућујемо на изабране радове: D. M. Hayes, *Body and Sacred Place in Medieval Europe 1100–1389*, New York, London 2003; B. Bitton-Ashkelony,

растући значај култа реликвија о којем ће бити више речи у делу ове студије посвећеном тактилној побожности. С обзиром на то да прослављање реликвија, као и икона, посматрамо овде пре свега у функцији стратегија наратије, важно је указати на сродност ових двају феномена: попут реликвија које су својим исцелитељским и чудотворним моћима непрекидно потврђивале реалност опредмећеног божанског присуства у овоземаљском, житија пустињских аскета сведочила су, како вели Теодорит из Кира на познатом месту из пролога свог дела *Historia religiosa*, о потреби да се писаном речју прославе аскете – „живе слике и статуе“ – паралела „духовним драгуљима“ о којима крајем 4. века пише Виктриције из Руана.³⁸

„Материјалистичка преоријентација“ коју опажамо у изворима 4. века, добила је на снази са напредовањем процеса христијанизације европских друштава. Ови процеси су живо илустровани примерима религиозне осећајности после 11. века. Њена уочљива одлика је поновно окретање ка материјалном предмету као носиоцу сакралне моћи, посебно присутна у нагласку на променама у природи и структури чудесних дешавања. Делом последица великог прилива реликвија са Истока до којег је дошло током крсташких ратова, материјална стварност светости доспела је, више него до тада, у фокус популарне побожности.³⁹ Од овога времена пратимо

Encountering the Sacred. The Debate on Christian Pilgrimage in Late Antiquity, Berkeley – Los Angeles – London, 2005: Introduction: Pilgrimage in Late Antiquity, 1–29; D. Brakke, „Outside the places, within the truth“: Athanasius of Alexandria and the localization of the holy, *Pilgrimage and holy space in late antique Egypt*, ed. D. Frankfurter, Leiden–Boston–Köln 1998, 445–481. Читавом питању враћамо се више пута у овој књизи.

38 Уп. P. Cox Miller, *The Corporeal Imagination*, 59 и даље; о Виктрицију и метафорама светлости, 95–101.

39 L. James, Bearing gifts from the East: imperial relic hunters abroad, *Eastern Approaches to Byzantium*, ed. A. Eastmond, Farnham 2001, 119–131; H. A. Klein, Eastern Objects and Western Desires: Relics and Reliquaries between Byzantium and the West, *DOP* 58 (2004), 283–314; H. A. Klein, Sacred Things and Holy Bodies. Collecting Relics from Late Antiquity to the Early Renaissance, *Treasures of Heaven. Saints, Relics, and Devotion in Medieval Europe*, 55–67. За византијски свет уп. *Court Ceremonies and Rituals of Power in Byzantium and the Medieval Mediterranean. Comparative Perspectives*, ed. A. Beihammer, S. Constantinou, M. Parani, Leiden–Boston 2013



учестале појаве новог типа чуда која су укључивала миракулозну трансформацију саме материје светог предмета.⁴⁰ Реч је о познатим причама о реликвијама из којих тече крв или свето миро, о статуама орошеним сузама, о процветалим биљкама које изничу из снегом прекривених гробова, о одавно познатим остацима мученика који почињу да сијају новом, заслепљујућом светлошћу, на крају, о појави стигмата у различитим видовима, који постају носиоци нове религиозне емоционалности.⁴¹

У модерној науци развила се широка научна расправа везана за настајак новог типа културе на Западу почев од 11. столећа.⁴² Доношење јаснијих закључака о њеној природи отежава чињеница да су остали недовољно прецизно одређени неки важни појмови којима се та култура дефинише, попут појмова *елиџина* и *ѿѿуларна* култура.⁴³ Увиђању слојевитости ових концепата посебно су допринели радови Питера Брауна и Натали Земон Дејвис.⁴⁴ Са развојем западних друштава, посебно са рађањем сложеног

(посебно, уводна студија А. Beihammer, *Comparative Approaches to the Ritual World of the Medieval Mediterranean*, 1–33).

40 A. Vauchez, *Formes de merveilleux et pouvoir surnaturel au Moyen Âge, Saints, prophètes et visionnaires: Le pouvoir surnaturel au Moyen Âge*, Paris 1999, 7–16; за нове погледе на питање средњовековне „склоности“ ка чудесном, која се кристалише у питање о „истинитости чуда“, односно дидактичкој функцији хагиографије в. S. Justice, *Did the Middle Ages Believe in Their Miracles?*, *Representations* 103 (2008), 1–30, посебно 12.

41 C. Walker-Bynum, *Metamorphosis and Identity*, New York 2001, посебно 53–56.

42 А. Гуревич, *Катјеоорије средњовековне културе*, Нови Сад 1994, 54, говори о вези између човековог схватања себе и сопственог тела и типа културе којој припада; у том контексту, он разликује „гротескно тело“ ранијих епоха које није строго одвојено од околног света и „затворено тело“ које карактерише индивидуалистичку културу раног модерног доба.

43 За нови поглед на читав концепт в. R. N. Swanson, *Religion and Devotion in Europe c.1215 – c.1515*, Cambridge 1995, 184–188, са напоменама (где је дат добар осврт на различита мишљења и широку научну дискусију, која је почела осамдесетих година двадесетог века).

44 P. Brown, *The Cult of the Saints*, 13–22; N. Zemon Davis, *From ‘Popular Religion’ to Religious Cultures*, *Reformation Europe: A Guide to Research*, ed. S. Ozment, St.

типа нових веза које су укључивале различите мреже социјалних „лојалности“, пратимо промену како самог појма елите тако и њеног социјалног састава; иста одредница не може се више односити само на учене, посебно не искључиво на клир. Подела на духовну спрам лаичке сфере, као и она на елитну насупротив популарној култури, доживела је радикалну промену током 13. и 14. века. Ширење нове мреже парохија и епархија на Западу имало је за последицу масовније учешће верника у литургији, а делотворност проповедничке делатности просјачких редова, рађање литургијске драме, пропаганда ходочашћа, као и нови обреди везани за деловање братовштина, играли су огромну улогу у порасту религиозног образовања лаичких социјалних структура. Такође, у 15. столећу, посебно у крилу специфичне женске побожности, дошло је до значајних померања значења појмова који се овде истражују.⁴⁵

Све ово указује да је задатак одређивања места тела унутар побожне праксе средњег века далеко сложенији но што се чинило Хојзингином нараштају. Расправа о телу неминовно данас води ширим увидима у проблем материјалности, а радови посвећени средњовековним сликама и предметима везаним за култ, реликвије и појам чудесног, откривају да сваки увид у природу „објекта“ у основи показује да је за средњовековне људе сакрална моћ почивала и у материјалном, у телу ствари. Сложено разумевање светости, која се мора тумачити заједно са њеним негативним корелатом – пропадљивошћу, чини неопходним отварање нашег истраживања ка неколико одвојених, али преплетених путева. Зато је потребно да се у оквиру уводних делова наше студије осврнемо на однос према телесном који се људима средњег века показивао преко препознатљивих знакова – текстова, слика и емоција, као привилегованих места испољавања и деловања колективних представа.

Louis 1982, 321–341; Уп. и М. R. O’Neil, From ‘Popular’ to ‘Local’ Religion: Issues in Early Modern European History, *Religious Studies Review* 12 (1986), 222–226.

45 С. Walker-Bynum, *Christian Materiality*, 128–129, са исцрпним прегледом литературе.

ЗНАКОВИ ТЕЛА: ТЕКСТОВИ И СЛИКЕ

Упоредо са сликом, без обзира у ком облику је слика „проговарала“ о светости, једна култура у основи библијска, попут средњовековне, неговала је непрекидно ауторитет слова.¹ Исказивање побожности писмом и сликом два су различита али комплементарна типа култне праксе.² За средњовековног човека слика/статуа светог носила је репрезентативну вредност независно од сличности коју је прописивао утврђени иконографски тип његове представе, односно од егзактности примењеног миметичког поступка. Слика је била та која је невидљиви свет чинила реалним, опстајући као најважнија спона између видљивог и невидљивог

1 За везу текста и слике, између многих радова упућујемо на овом месту на R. Cormack, *Writing in Gold*, London, 1985; M. Camille, 'Seeing and Reading: Some Visual Implications of Medieval Literacy and Illiteracy', *Art History* 8:1 (1985), 26–49; L. James, R. Webb, 'To understand ultimate things and enter secret places': ekphrasis and art in Byzantium, *Art History* 14:1 (1991), 1–15.

2 О утицају реторичких текстова на настанак слике у источнохришћанској уметности в. Н. Maguire, *Art and Eloquence in Byzantium*, Princeton 1981: за везу вербалног и визуелног, 9–21, са референцама на следеће изворе: Григорије из Нисе у опису мартитијума Св. Теодора (PG 46, cols. 737C–740A: нап. 4, с. 9); Василије Велики у Хомилији 19, посвећеној четрдесеторици мученика из Севастеје (PG 31, cols. 508C–509A: нап. 5, с. 9); Јован Дамаскин у *De imaginibus oratio* I (PG 94, col. 1265D, 1268A: нап. 8 и 9, с. 10). Уп. Свети Јован Дамаскин, *Тачно изложење љавославне вере* 89: О иконама, у: Свети Јован Дамаскин, *Источник знања*, Београд–Никшић 2001³.



света.³ Моћ светог човека налазила се и у начину на који је он био представљан, што значи да се налазила и у конкретном предмету/слици која је предочавала лик светитеља.⁴ Вредност слике ваља, дакле, сагледати у контексту „моћи“ коју она у себи поседује; на сличан начин, реликвија је доживљавана као сам светитељ, а евхаристија као реално Христово присуство.⁵ Кључно питање за нашу тему које се поставља у вези са сликом је питање светитељског присуства, односно да ли слика или статуа представља светог човека тако што је он у њој присутан на онај начин на који је његова целина присутна у сваком његовом телесном делу (реликвији). Трансфер од појма *слика-објекат* ка појму *слика-йело*, који пратимо у теорији уметности, лако је илустровати средњовековним схватањем о сликама типа *ahieropoietes*, све до уверења како су поједине статуе суштински представљале тело вазда присутног светитеља. О томе на најбољи начин сведочи чињеница да су реликвије светитеља често похрањиване у самим статуама.⁶

Приступ светом тексту и светој слици уобличен у светоотачкој традицији био је заснован на начелу усредсређене пажње која је активирала укупност когнитивних, вољних и чулних моћи како би омогућила перцепцију појавног. За православне теологе, перцепција је проницање у унутрашњу логику предмета које превазилази појавно. Слика је у Византији имала статус исповедања, сведочанства истините вере, што потврђује и јединство иконе као култне слике и основних духовних истина.⁷

3 H. Maguire, *The Icons of Their Bodies: Saints and their Images in Byzantium*, Boston 1996, 3: „For the Byzantines, it was image, whether in icons or in visions, that made the unseen world real, and the unseen world that gave real presence to the image“.

4 C. Walker-Bunum, *Christian Materiality*, 61. Од 14. века слике су понекад замењивале реликвије у њиховој функцији преносилаца исцелитељске моћи. О томе в. А. Vauchez, *Les Images saints: Représentations iconographiques et manifestations du sacré, Saints, prophètes et visionnaires: Le Pouvoir surnaturel au Moyen Âge*, Paris 1999, 79–91.

5 D. Freedberg, *The Power of Images*, Chicago 1989.

6 *Les images dans l'Occident Médiéval*, dir. J. Baschet, P.-O. Dittmar, Turnhout 2015, 12 (Introduction de Jean-Claude Schmitt).

7 H. Belting, *Slika i kult. Istorija slike do epohe umetnosti*, Novi Sad 2014, 181.



*Икона Бојородице Тројеручице,
Хиландар*



Како је свака посматрана форма у основи историјска форма, она постаје схватљива само ако је сагледана у склопу историјски променљивих контекста у којима се јавља, понекад исказана употребом парадоксалног или противречног. На постепено уобличавање и разумевање сложеног појма *представљања* какав се развија у православном свету од почетног значаја је Оригеново тумачење односа светог текста и свете слике. Како је Бог универзално присутан у светом тексту као и у свему створеном, он у самом себи садржи и дубље значење наизглед противречних делова текста, понекад радикалних контраста у односу на вредности и очекивања земаљског света, који служе да поведу ум путем духовне лествице ка божанској истини. У том свом својству јеванђеља су и одбацивање класичне традиције са њеним нагласком на вредностима попут мудрости, те канонима физичке лепоте и јасноће израза. Божанске речи, бирајући нову естетику и нове путеве обраћања, не теже, према Оригену, да угоде чулима, већ да их преплаве, да „земаљске сасуде“ преточе у знакове оностраних истина.⁸ За Оригена, тело је флуидно, оно се преображава у будућем веку: „глинени сасуд садашњег сопства биће разбијен, како би био преобликован, занавек“.⁹ У том контексту, икона постаје једна врста моста између старе и нове „природе“ представљања.¹⁰

Максим Исповедник, чије се тумачење делом ослања на претходну традицију разумевања иконе, настоји да објасни везу између тела текста и тела слике, између перцепције речи и перцепције визуелне представе. За њега је кључан преображај у којем се просто чулно опажање продубљује до духовног сагледавања. Овим путем, виђење се цело прожима разјашњавајућом светлошћу, јер „само духовним очима видимо јасно ствари, које могу противречити једне другима. Тек тада, верник може сагледати бестелесност истине у свим стварима“.¹¹ Као ни текст којим дочарава-

8 Уп. 2 Кор 4:7; М. Constas, *The Art of Seeing. Paradox and Perception in Orthodox Iconography*, Alhambra 2014, 11.

9 П. Браун, *Тело и груштво*, 235–236. Уп. S. Averincev, L'or dans le système des symbols de la culture protobyzantine, *Studi medievali* ser. 3, 20 (1979), 47–67, овде 62–64.

10 М. Constas, нав. дело, 22. Уп. 2 Кор 5:17.

11 Исто, 24. Уп. PG 91:1244.



Свeтшi Мaксим Иcтoвeдник,
Прoтaтoн

мо светост, тако ни њена визуелна представа никада не може достићи истоветност са оним што је представљено, како је приметио већ Јован Дамаскин уводећи појам *несличне сличности* (прототипу).¹² Свака „слика“ има стога двоструку природу која се налази у самом средишту идеје

12 Уп. у даљем тексту наведени превод Јована Дамаскина који је објавио А. Радовић у зборнику *Градац*, Православље и уметност, мај–октобар 1988, 12: *Айологејско слово њрошив ојадача свeтшih икона* (I, 9; уп. III, 16): „Но, пошто је реч о икони и поклоњењу, дај да објаснимо ту реч о њима. Икона је слика (подобје) која карактерише прволик тако што поседује и одређену разлику у односу на њега. Јер икона није по свему слична са праликом (архетипом). Жива пак икона невидљивога Бога, природна и непроменљива, Син, који носи у себи целога Оца, поседује по свему истоветност са њим, разликујући се једино узрочношћу.“ О Јовану Дамаскину в. А. Louth, *Saint John Damascene. Tradition and Originality in Byzantine Theology*, Oxford 2002 (превод на српски: Е. Лаут, *Свeтшi Јован Дамаскин: Традиција и оригиналност у византијској теологији*, Београд 2010).



Григорије из Нисе, |
Краљева црква у Студеници

репрезентације, кријући у себи парадоксалност сваког представљања.

Попут Јована Златоустог, који у својој хомилији посвећеној мученицима подвлачи јасан контраст између видљивог и невидљивог, указујући да је угледање на врлине онога чија се меморија прославља неопходан предуслов сваког помена светог,¹³ и Василије Велики у својим писмима објашњава да мимеза служи како би се врлине досегнуле тако што очима душе посматрамо слике светих.¹⁴ За њега, саме речи (хагиографије) нису довољна похвала у славу мученика; на тај начин, Василије ставља слику изнад речи, саветујући, као у *Хомилији четирдесеторици светљих мученика* да писац житија ваља „као да је сликар“

да посматра јунака, јер као што ватра сама собом одаје светлост, а твар мирис, тако се духовна добродетељ рађа из самог посматрања херојских подвига мучеништва. На сличан начин, подсетимо се, и Василијев брат Григорије из Нисе, у надгробном слову св. мученику Теодору охрабрује вернике да додирну реликвију светог мученика како би им се обратио „као да је присутан“.¹⁵

Хришћанство је радикално променило естетички канон класичног доба; упечатљив симбол тог, новог, обухватнијег разумевања саме идеје представљања постала је икона. Она не функционише само као прозор кроз који гледамо физичку представу више реалности; према Павловим

13 W. Mayer, *St. John Chrysostom and the Cult of the Saints*, Crestwood 2006, 29–34 (PG 50:661–664).

14 M. Constan, *The Art of Seeing*, 176 и нап. 42,44.

15 *Laudatio S. Theodori* (PG 46.740B).

речима, „сада видимо у огледалу и у загонетци“ (1 Кор 13:12). На визуелном плану, материјални предмет представљен на икони је људско тело.¹⁶ Иако заснована на чулном искуству, уметност може да духовно преобрази то искуство тако да посматрани предмет (тело) не припада више ни оностраном ни оностраном свету, већ обама световима истовремено. У складу са православном теологијом „тек преображењем досегнуто је јединство материјалног и духовног, поновно су спојени до тада раздвојени делови света и успостављен је модел духовног успона пошто је трансфигурација чула утемељена у Христовом историјском, материјалном телу“.¹⁷

На Западу, несумњив утицај на формирање теорије о представљању светитеља имало је учење Григорија Великог. Сопствени поглед на улогу слике у животу хришћана папа је образложио у писму које је упутио око 600. године Серенусу, епископу Марсеља.¹⁸ Када пише да оно што књига представља за учене (клирике који пишу и читају латински), слика је за неуче (лаике који се служе вернакуларним језиком), Григорије у суштини објашњава вишеструку функцију слика: оне подучавају (врлини), подсећају (*memento*) и подстичу побожност (*devotio*).¹⁹ Наведено писмо поново је постало популарно у жеку борбе против икона, када је у време Другог никејског сабора 787. године папа Хадријан настојао да аргументима свог великог претходника ограничи утицај слика у сфери латинског

16 Како каже св. Јован Дамаскин у *Айологичком слову против оидагача свейих икона* II, 5: „Јер као што каже божански Апостол: 'Сада видимо у огледалу и у загонетци' (1 Кор 13:12). А икона и јесте огледало и загонетка прикладна тежи нашега тела. Јер по речима божанског Григорија, ма колико се ум трудио није у стању да изађе из телесности“ (превод А. Радовић). У првом слову Дамаскин дефиниште пет врста слика. О томе в. А. Louth, *St. John Damascene*, 201 и даље.

17 М. Constat, *The Art of Seeing*, 32.

18 *MGH, Epistolae* II, X, 10, Berlin 1957, 269–272 (PL 77, col. 1128–1130). Питање улоге слике у процесу сазнавања, које је од посебне важности за Григоријево учење у целини, разматрано је на занимљив начин у студији С. Dagens, *Saint Grégoire le Grand. Culture et expérience chrétienne*, Paris 1977, 202–212. О читавом питању, посебно о дидактичкој функцији слике в. и J.-C. Schmitt, *Le corps des images. Essais sur la culture visuelle au Moyen Âge*, Paris 2002, у есеју *Écriture et image*, 101–109.

19 *Les images dans l'Occident Médiéval*, 16.



хришћанства. На снагу ауторитета истог документа позвала се и друга страна, она која се супротстављала Хадријановим актуелним ставовима, и то тако што је интерполирала Григоријево писмо са другим, које је послао једном еремити (Секундинусу) и у којем је образлагао идеју да слике имају не само педагошку функцију већ и моћ да подстакну у верницима побожност и религиозна осећања.²⁰

У време иконоборачке кризе дубока подела коју је ово питање изазвало у византијском свету заострила је и продубила питање односа текста и слике. После завршетка другог таласа борби око икона, током 9. века је оформљен концепт светог портрета; настали теоријски огледи о светој слици начелно су отворили разматрања о когнитивној функцији чула, посебно видљива у Фотијевим размишљањима посвећеним односу визуелних и аудитивних моћи, односно супериорности чула вида као средства за досезање сазнања.²¹ Спона која настаје између свете слике и верника, проучавана у контексту концепта *иконе у њросџору*, може бити на одговарајући начин објашњена уколико се поменути однос схвати у културном контексту о којем пише Ото Демус у чувеној студији о византијским мозаицима, а Роберт Нелсон у поменутом раду о екфрази.²² Настанак постиконокластичке свете слике као својеврсне

20 У основи, реч је о три писма која чине „григоријански досије“ посвећен сликама и њиховом значењу. Писмо еремити Секундинусу из маја 599. интерполирано је током 8. века. Разлози интерполације ишли су у правцу апологије слике. Њен задатак био је да уздиже душу „од видљивог ка невидљивом“ (према Кол 1:16; Јев 11:3). Истовремено, ваљало је нагласити њене магичке функције. О томе в. J.-C. Schmitt, *Le corps des images*, 103–105, са напоменама. Даља судбина овог писма везана је за теолошке распре које је покренула реформација; све оне су сведочанство о процесу у којем слике постепено заузимају истакнуто место у западном хришћанству.

21 О томе опширно код R. S. Nelson, *To Say and to See. Ekphrasis and Vision in Byzantium, Visuality before and beyond the Renaissance. Seeing as Others Saw*, Cambridge 2000, 143–168, посебно 154–155.

22 O. Demus, *Byzantine Mosaic Decoration. Aspects of Monumental Art in Byzantium*, Boston 1955, 13–14; R. S. Nelson, нав. дело, 157 и даље, где сумира велику теоријску дискусију посвећену категоријама визуелног и тактилног, односно њиховог

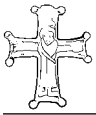
„визуелне биографије“ чврсто ослоњене на хагиографски наратив везује се за читав систем хагиографског портретисања, као што се тада канонизује и светитељска иконографија. Као одговор на кризу коју је изазвала борба око икона, после 9. века сваки светитељ, поред тога што је насликан као представник једне категорије светих (апостоли, епископи, монаси, свети ратници итд.), обележен је и као индивидуа – натписом, карактеристичним цртама лица или препознатљивим атрибутима.²³ На тај начин формулисана је јасна порука у чијој је подлози било настојање цркве да обезбеди већу контролу над приступом сфери натприродних моћи, до којих је пут водио преко иконе као посредника. Тада створени и строго дефинисани канали комуникације обезбеђивали су неку врсту трансфера моћи са слике као материјалног предмета ка светитељу кога је представљала. Размена између представе, било да је реч о сликаном портрету или о хагиографском портрету као „знаку“ одређеног светитеља, и публике којој је била намењена, увек је била двосмерна. С једне стране, света слика зависила је од наративног предлошка чије је познавање омогућавало препознавање карактеристичних сцена насликаних на зидовима цркава, а са друге, веродостојност иконе непрекидно је потврђивана у визијама и сновима посматрача. На тај начин створен је чврст систем који је обезбеђивао комплементарне функције текста и слике.

Међутим, питање односа светог текста и свете слике, које се у византијском свету уобличава као завршница једне драматичне и свепожимајуће друштвене кризе, има своју дугу предисторију. Управо та историјска димензија односа текста и слике схваћених као специфичних „знакова тела“ важна је за нашу анализу одређивања места тела у хришћанској мисли и пракси. Зато је потребно да пођемо од тренутка када је настала суштинска спона између првих хагиографија и њихових узора – живих „слика“ које су нудила аскетска тела.

Конкретни контекст социјалне интеракције светог човека са његовим следбеницима или пак ходочасницима који су трагали за духовним вођством и посредништвом у молитви, кључан је за разумевање широке

односа према писаној речи. Уп. R. Webb, *The Aesthetics of Sacred Space: Narrative, Metaphor, and Motion in 'Ekphraseis' of Church Buildings*, *DOP* 53 (1999), 59–74.

23 Н. Maguire, *The Icons of Their Bodies*, 100.



Акаѿистѿ Пресвѣѿе Боѿородице,
Марков манастир

лепезе литерарних форми које настају у непосредној вези са аскетским покретом. Ове форме укључују и хагиографске саставе који настају као интегрални делови тада популарне монашке литературе.²⁴ Призивање светог – у форми инвокације на почетку житија – увек изнова, кад год

24 Термин *монашка лиѿература* обухвата већи број књижевних жанрова, почев од биографија које прате целокупни живот светог човека попут *Житија Свѣѿоѿ Анѿонија*, преко колекција постхумних приповести о чудима попут *Чуда Свѣѿѿих Козме и Дамјана*, житија већег броја светитеља компилираних у веће целине попут *Historia monachorum in Aegypto* или изрека светих отаца (*Apophthegmata partum*) до проповеди и погребних говора. О томе в. С. Rapp, Author; Audience, Text and Saint: Two Modes of Early Byzantine Hagiography, *Scandinavian Journal of Byzantine and Modern Greek Studies* 1 (2015), 111–129, 113.

се житије чита/слуша, „оживљава“ пред публиком светог човека, чинећи реалним његово присуство. Улога аутора постаје тиме квазилитургијска, јер житије добија у том контексту исту вредност као и реликвија – оно чини „додирљивим“ светитељско присуство „сада и овде“.²⁵ Аутор житија на више начина настоји да светитељ постане део садашњости публице којој се наратив обраћа. На то указује молба упућена светитељу да пружи искру неопходну за писање текста; таква, богонадахнута искра од житија ствара *exemplum*, трајни показатељ светитељеве натприродне и чудотворне моћи. У том контексту се и сам настанак житија доживљава као део светитељског чуда, чији је аутор спроводник. Стога је слушање, односно читање, текста схватано као својеврсно учествовање у чудесном.²⁶

Циљ хагиографије јасно је најављен прологом, који представља јунака као ванвремени модел.²⁷ Већ Теодорит из Кира у прологу свог дела помиње вредност успомена на светитеље: „пошто су се [верници] уверили у дејство њихових врлина, сачинили су њихове живе слике (εἰκόνας ἐμψύχους) и статуе (στήλας); какво бисмо онда оправдање ми имали ако барем речима [словима] не прославимо њихова дела?“²⁸ Подсетимо се како се у прологу свога дела, угледајући се на словенски препис Кирила

25 D. Kruger, *Writing and Holiness: The Practice of Authorship in the Early Christian East*, Philadelphia 2004, 124, 189–197; C. Rapp, *Holy Texts, Holy Books, Holy Scribes: Aspects of Scriptural Holiness in Late Antiquity*, *The Early Christian Book*, ed. W. Klingshirn, L. Safran, Washington D.C. (2006), 194–222.

26 S. Efthymiadis, *The Byzantine Hagiographer and his Audience in the Ninth and Tenth Centuries*, *Metaphrasis. Redactions and Audiences in Middle Byzantine Hagiography*, ed. C. Høgel, Oslo 1996, 59–80. На овоме месту важно је истаћи да је реч о текстовима који су примарно били намењени слушању. Сагледано у том контексту, посебан значај добија питање избора места одакле се читао/слушао конкретан свети текст, па и питање специфичног окружења у којем се читање/слушање одвијало.

27 N.-C. Koutrakou, *La propagande impériale byzantine. Persuasion et réaction (VIII^e–X^e siècle)*, Athènes 1994, 154.

28 Théodoret de Cyr, *Histoire des moines de Syrie, Histoire Philotée I–XIII. Introduction, texte critique, traductions, notes I*, éd. P. Canivet, A. Leroy-Molinghen, Paris 1977, *Sources Chrétiennes* 234: Prologue II, 128–129.



Скитопољског, Теодосије позива на „житија изванредних људи“ која су писали „стари“.²⁹ Из примера славне прошлости он изводи моралну поуку: светитељи о којима пише су „живи стубови што стоје високо“; они читаоцу омогућавају самоспознају и исправљање живота.³⁰ Како је сврха житија прослава светости јунака, односно промовисање култа светих описивањем аскетских подвига и чудотворних моћи, функција текста овог типа пре свега је култна.³¹ Она је то и стога што писање није схватано само као сведочанство о побожности (*devotio*), већ је оно по себи било својеврсна служба Богу, ауторова потрага за благословом. Састављањем житија у славу светитеља и сâм аутор прима честицу преносиве светости, па тиме чин писања добија јасан култни смисао и место

29 Уп. С. П. Розановъ, *Источники, время составления и личность составителя веодосіевской редакціи Житиія Саввы сербскаго*, С. Петербургъ 1911, 11. Ваља на овом месту указати да се читав хагиографски жанр рађа усвајањем праксе подражавања и емулације ранијих текстова. О том процесу сведочи темељно проучена жанровска нестабилност раних текстова, односно раних модела. Уп. С. Rapp, *For Next to God, You are my Salvation: Reflections on the Rise of the Holy Man in Late Antiquity*, *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Middle Ages. Studies in honor of Peter Braun*, ed. J. Howard-Johnston, P. A. Hayward, Oxford 1999, 63–65.

30 *Житије Свѣтої Саве*, у: Теодосије, *Житија*, прир. Д. Богдановић, Београд 1988, 101; на српскословенском: Теодосије, *Живої Свѣтоїа Саве*, изд. Ђ. Даничић, прир. Ђ. Трифуновић, Београд 1972, 2 (даље: Теодосије, *ЖС*). О топосу „недостојности“ аутора код Кирила Скитопољског в. D. Krueger, *Writing and Holiness*, 15 и даље.

31 О односу хагиографије према биографском жанру и секуларизацији житија до које долази са појавом „нових светитеља“ у средњовизантијско доба, в. А. Markopoulos, *From narrative historiography to historical biography. New trends in byzantine historical writing in the 10th–11th centuries*, *BZ* 102 (2009), 697–715; Исти, *Byzantine history writing at the end of the first millennium*, ed. P. Magdalino, *Byzantium in the year 1000*, Leiden-Boston 2003, 183–197. Уп. D. Krueger, *Early Byzantine Historiography and Hagiography as Different Modes of Christian Practise*, *Writing „True Stories“*. *Historians and Hagiographers in the Late Antique and Medieval Middle East*, *Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle East* vol. 9, ed. A. Papaconstantinou, Turnhout 2010, 13–20.

у систему побожне праксе.³² Стога је сасвим природно што је у средишту ауторове пажње светитељско чудо.³³ Оно је *thauma*, извор онога што зачуђује и задивљује; парадоксално по својој природи, јавља се изненада и носи натприродна својства. По правилу ослоњено је на библијске примере и описано према утврђеном репертоару који понавља познати образац.³⁴ Опис чуда има јасну сврху унутар наратива: чудо делује као пример – „стуб“, али и очевидан знак светачке моћи и божанске милости. Стога се управо описом чуда уједињују вотивне функције чина писања и схватање хагиографског наратива као акта побожности.³⁵ Истовремено, ако је фиксирање присуства чудесног суштински задатак текста, питање наручиоца (које укључује и однос аутор–наручилац) постаје посебно занимљиво, самим тим што указује на вишеструке функције светости у оквирима заједнице.³⁶

У средишту нашег интересовања налази се тело као *locus* променљивог и историјски условљеног религиозног значења, посебно његова пер-

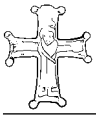
32 Као потврда учешћа светих у самом чину писања може се узети пример Теодосијевог узора, Кирила Скитопољског, који у текст укључује тему сопственог сна у којем му сами јунаци наратива помажу да састави хагиографију. Представивши настанак хагиографије као својеверно светитељево чудо, Кирило ставља своје дело у контекст Евтимијевог култа и наглашава личну везу са свечевим чудесним моћима. Нагласак на чудесном код Кирила је вероватно већи него и у једном другом делу рановизантијске хагиографије. О томе в. детаљно код D. Krueger, *Writing and Holiness*, 73 и даље.

33 P. Sigal, *L'homme et le miracle dans la France médiévale*, Paris 2007, 288–293. На овом месту скрећемо пажњу на важан рад M. Kaplan, *Le miracle, est-il nécessaire au saint byzantin?*, *Miracle et Karâma*, éd. D. Aigle, Turnhout 2000, 167–196.

34 Уп. В. Flusin, *Miracle et l'histoire dans l'œuvre de Cyrille de Skythopolis*, Paris 1983, 155–158.

35 Писање житија светог као прославног састава саставни је део шире схваћене богослужбене праксе – активног учествовања писца и његове монашке публике у чину спасења. Реч је о процесима демократизације спасењског искуства. Оно је оличено у настојању да се покаже континуитет – да је Бог исти и један, те да се следствено у сваком времену Духом светим стварност спасења чини могућном.

36 За генезу појаве в. D. Krueger, *Writing and Holiness*, 4–6, 195–197.



Чудо Христово,
Дечани

цепција унутар хагиографског књижевног жанра. Ако се хагиографија посматра као вид конструисања историјске меморије светитеља, у ширем смислу њоме се плански и свесно успоставља сећање на сопствену хришћанску, односно свету прошлост.³⁷ Тако успостављено сећање пружа морални модел, даје ослонац усавршавању у врлини. На другој равни оно функционише у сфери чудесног као менталној претпоставци поистове-

37 C. Cubitt, Narrative and Memory in the Cult of Early Anglo-Saxon Saints, *The Uses of the Past in the Early Middle Ages*, ed. M. Innes, Y. Hen, Cambridge 2000, 29–66.

ћивања са амблематском фигуром јунака – посредника између земаљског и небеског света. Херој наратива има, у исто време, неопходну централну улогу у друштву за које текст настаје; природно, овакав поглед на житије подразумева прихватање сасвим профилисаног концепта светости, према којем светитељ делује према друштву као носилац одређених врлина, па је самим тим и житије средство ширења јасне пропагандне поруке.³⁸ Као што се хагиографијом, без обзира на то је ли реч о житију пустињака или пак светитеља који делује унутар колектива, у основи успоставља статус хероја у односу на заједницу, функција овог наратива је да обликује „јавно мњење“ у сопственој средини и у времену настанка наратива.³⁹

Моћ светог човека у друштву, јасно препозната како у свом времену тако и у модерним проучавањима, изведена је из моћи његовог аскетског тела. О томе јасно сведочи поменуто Теодоритова историја сиријских аскета: на својеврстан начин тело се јавља као *locus* светости, као средишње место Теодоритове концепције светог човека. Појам „заслепљујућег“ тела – који се односи на као драгуље блиставе реликвије мартира – не-просредно асоцира на њихову нераскидиву везу са мученичком смрћу.⁴⁰ Отуд није случајност што описујући „заслепљујући“ аспект тела/реликвије Патриша Кокс Милер употребљава израз „*dazzling bodies*“.⁴¹ Исти израз, у сасвим другачијем контексту али, парадоксално, не и суштински другачијем значењу употребљава Џон Вебстер у својој трагедији *Војвојкиња од Малфија*. Његови чувени стихови показују како је исти израз употребљен зато што означава, и у једном и у другом контексту, „заслепљујућу“ слику насилне, у пренесеном контексту, мученичке смрти.⁴² Та

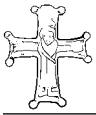
38 G. Philippart, *Hagiographies*, 13–14. Уп. M.-F. Auzèpy, *L'analyse littéraire et l'historien: l'exemple des vies de saints iconoclastes*, *Byzantinoslavica* 53 (1992), 57–67, 61 и даље.

39 N.-C. Koutrakou, *La propagande impériale byzantine*, 152.

40 Стога није наодмет подсетити на тадашње начине украшавања мартирijума. О томе в. С. Hahn, *Seeing and Believing: The Construction of Sanctity in Early-Medieval Saints' Shrines*, *Speculum* 72 (1997), 1079–1106.

41 P. Cox Miller, *The Corporeal Imagination*, 62–81.

42 John Webster, *The Dychess of Malfi*, ed. L. Marcus, Arden 2009 (act 4, sc. 2): „Mine eyes dazzle/She died young“.



слика јасно илуструје новопронађени значај реликвија, као отелотворења светих мученика, сведока Христове жртве; али, што је још важније, она илуструје суштаствену природу великог преокрета у 4. веку – „окретања ка материјалном“ о којем пише Кокс Милерова. У основи, то је било окретање ка телесном, и то оном телесном које је доживљено као „заслепљујуће“. За наш закључак важно је указати да овде није реч о телесном по себи, већ о телесном виђеном у духу епохе. Покушај да се сагледају последице овог преокрета, са свим променама у схватању телесности до којег долази током средњег века, оставља нас у уверењу да је од тога доба, трајно, „подвиг“ прослављан кроз оптику „блеска“.

Заслепљујуће својство моштију и аскетских подвижничких тела, стављено у контекст позноантичке културе и посебно естетике 4. века – њене



Света Вера,
Конк

склоности ка блиставом, светлуцавом и мозаичком – било је блиско повезано са сликом смрти, посебно са асоцијацијом на мученичку смрт, односно смрт у подвигу. „Заслепљујући“ квалитет светог тела, било да је реч о телу аскете или о реликвијама, на непосредан начин одражава мерила укуса епохе, склоност ка боји и блештавилу која је давала печат оној атмосфери чулне осетљивости у чијем крилу је установљен култ реликвија. У том процесу улога хагиографског текста имала је посебну вредност: житије светог постаје управо начин да се светост учини присутном и реалном. Писци житија ово постижу употребом посебних нарративних техника, познатих још од Исократовог доба. Реч је о примени захтева јасноће, сажетости и вероватноће, односно о образлагању жеље да се догађаји истинито пренесу. Оваква намера писца најчешће се открива тврдњом да је он сâм био очевидац (чуда) или да је о подвизима светог

слушао од самих сведока.⁴³ На тај начин хагиограф има кључну улогу као посредник у препознавању светости и њеном деловању у времену настанака наратива.

Временом, међутим, у хришћанској уметности слика постепено замењује историју.⁴⁴ Овај се процес објашњава стављањем у први план религиозног искуства оне моћи коју има молитва верника пред сликом светитеља као посредника у молитви: на тај начин светост постаје широко приступачна пре свега посредством „визуелне реторике“.⁴⁵ Један од најважнијих разлога за пријемчивост иконе била је чињеница да је кроз њену материјалност божанско постало видљиво и додирљиво.⁴⁶ Био је то пут да се материјални и духовни свет сусретну и сједине у светој слици. Разуме се, овакво схватање превасходно је везано за византијски свет, док је развој схватања свете слике на Западу ишао нешто другачијим правцем, правцем раздвајања двеју сфера.⁴⁷

Почеци западне традиције, донекле различите у односу на хришћанску традицију медитеранског света формулисану на грчком језику и делом проистеклу из Платонове космологије, а посебно из оригеновске традиције, везују се за Августинову мисао.⁴⁸ Напуштајући до тада традиционални поглед, епископ хипонски мења фокус у којем је тело посматрано: *persona* је пре свега духовно биће одређено изнутра, док је телесно

43 C. Rapp, *Storytelling as Spiritual Communication in Early Greek Hagiography: The Use of Diegesis*, *Journal of Early Christian Studies* 613 (1998), 431–448.

44 R. M. Jensen, *Face to Face: Portraits of the Divine in Early Christianity*, Minneapolis 2005, 185; P. Brown, *A Dark-Age Crisis: Aspects of the Iconoclastic Controversy*, *The English Historical Review* 88 (1973), 1–34, 15.

45 C. Hahn, *Seeing and Believing: The Construction of Sanctity in Early-Medieval Saints' Shrines*, 1104.

46 Такође, за пријемчивост слике није био потребан посредник као у случају доживљаја текста, било да је реч о личности онога који житије чита или пак о одређеном дану и времену када се оно чита. Слика је вернику доступна у директном контакту, без посредника и у сва времена.

47 B. S. Turner, *The body in Western society: social theory and its perspectives*, 15–41.

48 A. Louth, *The body in Western Catholic Christianity*, *Religion and the Body*, ed. S. Coakley, 111–130, 116.



оно што је споља. Августин, међутим, ни издалека није био искључиви извор утицаја на формирање слике тела у западном хришћанству. Једнак утицај имало је Амвросијево учење или Касијанов напор да искуство пустињских отаца пренесе у западну отшелничку традицију, која је одржавала живом космолошки поглед на тело и питање васкрса. Преводима дела грчких отаца – Григорија из Нисе, Дионисија Псеудо-Ареопагите, Максима Исповедника – из пера Јована Скота Еригене насталим у 9. веку, омогућено је отварање мисаоних хоризоната западних хришћана ка византијским пределима.⁴⁹ Ова су схватања утицала на преживљавање космолошких погледа на природу телесног, нашавши свој израз и у схватању светог простора одређеног присуством реликвија и прилагођеног ходочасничким стазама које су до њих водиле.

Отварање катедралних школа везаних за урбана средишта западног света умногоме је допринело тамошњем оживљавању августиновске традиције схватања тела. Оно је пре свега уочљиво у развоју доктрине о првобитном греху. Од 11. столећа у западној традицији се обожавање Христа и његове *sacra humanitas* у великој мери усредсређује на култ страдања (*passio*). Такав развој побожности може се пратити преко трансформације значења појма *corpus*: пре средине 12. века израз *corpus Christi* односио се или на физичко тело Христа као човека или је био синоним за цркву хришћана, док је Христово евхаристијско тело – хостија, означавано као *corpus Christi mysticum*. Међутим, после овог времена значење речи се променило, тако да је израз *corpus Christi mysticum* почео у католичкој цркви да означава саму цркву, док се термин *corpus Christi* везује за евхаристијски обред. Овом променом обред освећења хостије постаје предмет култног обожавања; оно је оличено у празнику *Corpus Christi* (Тјелово). Коментаришући промену значења речи у западној цркви, Мишел де Серто је сматра одразом нестајања јасне разлике између историјског и сакраменталног Христовог тела. Такође, она указује на пораст значаја свештеничке хијерархије; с обзиром на улогу у самом обреду, клир је имао контролу над чудом трансупстанцијације којим је тело Христово постајало доступно верницима.⁵⁰ Истовремено, телесно добија све већи

49 Исто, 120.

50 M. de Certeau, *La Fable mystique*, Paris 1982, 113.

значај у крилу женског мистицизма позног средњег века.⁵¹ Наклоност ка мистичном доживљају Бога постаје јавна одлика времена, видљива почев од физичких манифестација везаних за примање стигмата, преко екстремних облика аскетизма, посебно урбаног, до визуелних представа у уметности које наглашавају физички карактер представе.⁵² Тело изложено на крсту није више сматрано, као у ранијим вековима хришћанства, знаком победе. Оно је, више него икад, управо у позносредњовековној побожности западног света, постало симбол страдања.⁵³

Питање односа према телу светитеља „исказаном“ преко текста, односно слике, ваља у овом контексту посматрати са становишта начина на који је светост представљена и одговарајућих порука која је та репрезентација нудила. Слика светог тумачена је у делу византијске традиције, свакако оне којој је припадао Јован Дамаскин и други браниоци икона, као „знак“ физичке реалности светитељског спомена и божанског оваплоћења.⁵⁴ За Дамаскина, успомена на светог оличена у икони делује на посматрача као показатељ и потврда светитељевог трајног постојања; лик светог човека остаје упамћен – посредством текста или слике – не само због подвига које је чинио за живота или после смрти већ и зато што његово свето тело као и његова слика задржава у себи милост Светог духа која га је и учинила светитељем, а његово тело непропадљивим.⁵⁵ У

51 C. Walker-Bynum, *Christian Materiality*, 101, 104 и нап. 92 и 93, запажа нагласак на појавним облицима побожности у хришћанској Европи 14. и 15. века, који се посебно испољава у визијама (најчешће код жена).

52 C. Walker-Bynum, *Holy Feast and Holy Fast*, 230.

53 A. Louth, *The body in Western Catholic Christianity*, 126.

54 За анализу Дамаскинове расправе против иконобораца в. В. Flusin, I „Discorsi contro i detrattori delle immagini“ di Giovanni di Damasco e l'esordio del primo iconoclasmo, *Giovanni di Damasco, un padre al sorgere dell'Islam*, ed. S. Chialà, L. Cremaschi, Bose, Qiqajon, 2006, 53–86. Уп. V. Deroche, Extrait et florilège dans les *Discours contre les calomnieux des images* de Jean Damascène: une clé pour comprendre leur rédaction, *CCM Morlet Extraits*, 2015, 329–346. Уп. Свети Јован Дамаскин, *Тачно изложење православне вере* 89: О иконама, у: Свети Јован Дамаскин, *Источник знања*.

55 За детаљно објашњење овог места в. C. Barber, *The Truth in Painting: Iconoclasm and Identity in Early-Medieval Art*, *Speculum* 72 (1997), 1024–1033; за поређе-



том смислу и житије и икона остају места светости и објекти посебног култног прослављања.⁵⁶ И сама реч ἡ εἰκών (*eikon*) за Дамаскина означава двоструки концепт који указује на јединство слике и текста: она уједно носи значење конкретне представе каква добија облик у слици, али и интелектуалне представе која је садржана у писаној речи (тексту).⁵⁷

Тело светитеља, односно његови остаци, има истоветну функцију као и икона: као својеврсни *loci* светости они су предмет култног прослављања. Овакав поглед на обликовање и деловање светитељске меморије разјашњава суштинску повезаност икона и реликвија, односно место које њихово штовање заузима у предиконокластичкој побожности.⁵⁸ Чврсто везани за идеје оваплоћења и мучеништва као кључне у досезању спасења, иконофили бране визуелно као привилеговани медијум спознаје и представљања Бога. Акцент на физичким патњама мартира служи као трајно сведочанство и несумњив знак светости тела; отишавши корак даље, Дамаскин и његови следбеници сматрају икону, заједно са светитељевим телом, трајним обележјем његове светости. Настојећи да укажу на природу истинитог представљања, њихови опоненти су понудили кон-

ње са ставовима Леонтија Напуљског в. V. Déroche, *L'Apologie contre les juifs de Léonthios de Néapolis, Travaux et Mémoires* 12 (1994), 61–85, 67 (l. 30–42).

56 За западну праксу в. D. Appleby, *Holy relic and holy image: saints' relics in the western controversy over images in the eighth and ninth centuries, Word & Image* 8 (1992), 333–343.

57 Свети Јован Дамаскин, *Апологетско слово против опадача светих икона* (I.13): „Икона се назива и сећање на догађаје или неко чудо или почаст, посрамљење, врлину или зло, ради користи оних који ће доцније ићи путем обожења, да би од зла бежали а у добру ревновали. Таква слика (икона) је двострука: она или се записује у књиге као реч, као што је Бог на плочама урезао Закон и заповедио да се записују животи богољубивих људи, или чулним (опипљивим, естетским) виђењем, као што заповеди (Бог) да сасуд и штап буду положени у кивот (завета) на спомен. Тако исто и ми данас сликамо иконе (слике) догађаја и врлина“ (превод А. Радовић). Уп. Н. Maguire, *Art and Eloquence*, 10.

58 За ширу дискусију о овом питању в. С. Barber, *Writing on the body: memory, desire, and the holy in iconoclasm, Desire and Denial in Byzantium*, ed. L. James, Aldershot 1999, 111–120, посебно 113–115 са исцрпним прегледом литературе.

цепт *imitatio Christi sanctorumque*; отеловљење Христових и светитељских врлина (*virtutes*) ваљало је представити у наративној форми, посебно енкомијима, на начин који укључује публику верника као „проводнике“ светости.⁵⁹ Тиме се фокус штовања премешта са тела светитеља као средишта култа ка телу које чине читаоци/слушаоци текста. И поборници и противници култа икона суштински стављају у средиште својих расправа питање односа према телу, сагледаном у контексту избора и начина репрезентације *metoriae*.

Са иконокластичком контроверзом током 8. и 9. века у самом средишту црквеног сукоба нашао се однос према телу и телесности, односно према материји и оваплоћењу. Значај визуелног

– политички и религиозни – најбоље је истакао Јован Дамаскин, указујући да је садејство телесног и интелектуалног предуслов разумевања, односно да је перцепција у основи сазнања.⁶⁰ Када у *Првој айолоији* против оних који нападају свете слике каже, говорећи о иконама, „зар да не загрлим



Мучење светиої Оресѿа,
Дечани

59 C. Barber, *Writing on the body*, 116–117, са наводима из текста Јована Граматика (уп. и C. Barber, *A Sufficient Knowledge: Icon and Body in Ninth-Century Byzantium*, *Interpreting Christian Art. Reflections on Christian Art*, ed. H. J. Hornik, M. C. Parsons, Macon 2003, 65–79).

60 J. R. Payton, *John of Damascus on Human Cognition: An Element in His Apologetic of Icons*, *Church History* 65 (1996), 180.



својим очима и уснама оно што је чудо и самим анђелима...?“⁶¹ односно да иконе ваља „целивати очима, уснама и срцем“, Дамаскин нуди једну моћну религиозну метафору засновану на чулима вида и додира. Њихово садејство – гледање и целивање иконе – омогућава да се верник срцем приближи светој слици, односно светитељу који је на икони представљен и којем се он молитвено обраћа. У периоду после иконоборачке кризе дошло је до промене нагласка: схватање према којем икона у себи садржи сопствени архетип као реално присуство, доминантно у пређашњем добу, постепено се повлачи у односу на доживљај чула вида као најважнији медијум у „додиру“ верника са светињом.⁶²

На Западу, питање реликвија, коруптности и фрагментације тела, односно између негдашње целине и њених делова, постаје предмет многих дискусија које се везују за различита схватања природе и могућности васкрса као поновног, победничког спајања делова у целину.⁶³ У овим расправама осећа се временом несигурност коју аутори изражавају говорећи о целовитости будућег тела и његовог идентитета. Реликвије, са своје стране, добијају нова значења у односу на рани средњи век када су сматране знаком „светог места“ и та трансформација једно је од видљивих сведочанстава промена које доживљава однос према самом телу. На том путу, важно место заузима веровање у васкрсење: најважнија и најстарија његова метафора остаје светопавовско поређење из Прве посланице Коринћанима (1 Кор 15). Свети Павле овде схвата семе као слику радикалне промене: „Али рећи ће неко: како ће устати мртви? И у каквом ће тијелу доћи? Безумниче, оно што ти сијеш неће оживјети ако

61 P. B. Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, Berlin 1975: *Прва апологија*: vol. 3, 152; уп. *Друга апологија*: vol. 3, 99. Уп. Saint John of Damascus, *On the Divine Images: Three Apologies Against Those Who Attack the Divine Images*, tr. D. Anderson, Crestwood NY 1980; уп. Свети Јован Дамаскин, *Тачно изложење православне вере* 89: О иконама, у: Свети Јован Дамаскин, *Источник знања*.

62 J. Pelikan, *Imago Dei. The Byzantine Apologia for Icons*, Princeton 1990 (*The Senses sanctified: The Rehabilitation of the Visual*, 99–119); V. Turner, *Symbolic Studies, Annual Review of Anthropology* 4 (1975), 145–161.

63 R. M. Jensen, *Saints' Relics and the consecration of Church Buildings in Rome*, 153–170.

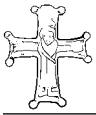
не умре... А Бог му даје тијело како хоће, и свакоме сјемени своје тијело... Друга је слава сунца, а друга слава мјесеца, и друга слава звијезда, јер се звијезда од звијезде разликује у слави. Тако и васкрсење мртвих: сије се у распаљивости, устаје у нераспаљивости... Сије се тијело душевно, устаје тијело духовно... И као што носисмо слику земљанога, тако ћемо носити и слику небескога⁶⁴. Увођењем новог, духовног тела, он потврђује да небеса нису прости наставак земаљског живљења: у часу кад затруди последња труба „мртви ће васкрснути нераспаљиви, а ми ћемо се промијенити“⁶⁵. Поред метафоре семена, текстови који се током средњег века баве овим питањима употребљавају мноштво других метафора да означе комплекс појмова и идеја везаних за живот после смрти. Упркос постепеној промени у правцу апстрактног схватања васкрса, хришћани све време остају везани за питања материјалног и структурног континуитета која претпостављају схватање нашег „ја“ као психосоматске целине. *Persona* као наслеђени, средњовековни концепт, током модерног доба почиње да представља нераздвојно јединство тела и душе; чулни доживљај, емоције, разум, постају прихваћени путеви ка досезању спасења, сведочанство о свеприсутности тела као јединствене целине.

Већ у раним схватањима о васкрсу и могућности будућег живота неминовно се срећемо са питањем природе телесних остатака, односно са растућим значајем реликвија. У писаца 4. и 5. века – од Григорија из Нисе, преко Јеронима, до Августина – размишљања о васкрсу пре свега се одnose на тела изабраних. Мученици, аскете пустињаци, столпници, свете девице попут Макрине, поседовали су обасјана, блештава тела, која су зрачила светошћу и већ за живота постајала „реликвије“. Тело-реликвија је као својеврсно место светости постајало шкриња у којој је похрањена божанска моћ; гледањем и додиривањем светог човека могло се осетити његово деловање и примити његова благодат. Управо такво, светачко тело, било је оно којем је обећано васкрсење: васкрс тела одувек је везиван за веровање у деловање божанске моћи.⁶⁶

64 1 Кор 15:35–49.

65 1 Кор 15:52.

66 J. Pelikan, *The Shape of Death: Life, Death, and Immortality in the Early Fathers*, New York 1961; C. Walker-Bynum, *The Resurrection of the Body*, 2.



Полајање у гроб,
Дечани

Суштинско веровање у васкрс изабраних светих значило је уједно и веровање у тренутак када се подељени делови њихових светих тела поново састају. О променама у схватању телесног сведоче различите праксе – почев од погребних ритуала⁶⁷ све до промена у симболичним формама

67 Y. Duval, „Sanctorum sepulcris sociari“, *La fonction des saints dans le monde Occidental (III^e–XIII^e siècle)*, Actes de colloque organisé par l’Ecole française de Rome avec le concours de l’Université de Rome „La Sapienza“, Rome, 27–29 octobre 1988, Rome 1991, 333–351.

реликвијара. У томе смислу су карактеристични почечи праксе сахрањивања свих хришћана *ad sanctos*, у освећеној земљи, независно од друштвених разлика, односно привилегија које су раније припадале само повлашћенима. Ова пракса, присутна већ у Риму предконстантиновског доба, обновљена је у време Каролинга. Од 12. века сахрана ван гробља смештеног око цркве била је одређена само за грешнике, некрштене и различите врсте отпадника од друштва.

Када је реч о реликвијарима, почев од раних примерака сачињених од драгоцених материјала, најчешће у форми шкриње-цркве, обликованих тако да асоцирају на цркву као тело Христово, они постепено, од друге половине 12. века, добијају обресе реликвије која је у њима похрањена. Тежња да се реликвија прикаже – видљиво и јавно, коју већ одражава њено излагање у прилагођеној форми, од 13. века се на Западу наглашава појавом *ostensoria*, стаклених отвора (прозора) кроз које је било омогућено посматрање унутрашњости реликвијара. Понекад идентични са евхаристијским монстранцама, они су сачињени са посебном сврхом да прикажу делове светих тела, крв или сузе. Поменуте промене илуструју уверење, које преовлађује у позном средњем веку, о телу као интегралној целини са душом. Учестала фрагментација изабраних тела почивала је на поверењу у коначну рестаурацију целине *eadem in numero*.⁶⁸ Колекције чуда насталих у позном средњем веку живо су сведочанство о актуелности идеје о васкрсу као тријумфу над биолошким процесом пропадања, у којем полазак тела васкрслих ка путу славе представља „промену“ која њихова тела уводи у непроменљивост.⁶⁹ Учестала пракса деобе тела светаца или владара и посебне сахране издвојених делова попут главе, руке, ребра, прста или срца почивале су на чврстом веровању да је у овим деловима похрањена светитељска или краљевска моћ, као што је у сваком делу евхаристијског хлеба присутан цео Христос.⁷⁰ То веровање се заснивало на схватању да је пропадљиво суштински непропадљиво, јер сведочи о

68 E. Brown, *Death and the Human Body in the Later Middle Ages: The Legislation of Boniface VIII on the Division of the Corpse*, *Viator* 12 (1981), 221–270, 243.

69 C. Walker-Bynum, *The Resurrection of the Body*, 221.

70 О фрагментацији тела в. N. Herrmann-Mascard, *Les Reliques des saints: Formation coutumière d'un droit*, 71–190.



телу славе, односно о томе да сваки део у себи садржи негдашњу целину. Без обзира на чињеницу да је теолошка мисао (посебно она везана за универзитетске кругове) од позног 13. века оријентисана пре свега ка души, схватање о јединству два плана и веровање да наше „ја“ постоји као отеловљено, постало је нераздвојни део западне хришћанске традиције.

Изнете недоумице у размишљањима о односу целине и делова враћају нас на питање формулисано на почетку разматрања о телу и друштву. Као што су рани хришћани стрепње у вези са сопственим идентитетом и идентитетом групе видљиво формулисали као запитаност над *quid sit christianum esse?*, тако је њихове наследнике много векова касније и даље потресала сумња о односу делова и целине. Дуго трајање ових немира иманентно је хришћанској вери и њеној способности преживљавања; за нашу тему од значаја је што су нека од темељних питања хришћанске вере суштински везана за промене у схватању телесности. У складу са изнетим ставовима хришћана о ономе што је *foris* у односу на оно што је *intus* и последицама које су произашле из ових разлика, важно је питање начина на које је телесно оспољавано. Видели смо да су текстови и слике могли бити схваћени ако својеврсни спољни знакови тела, одрази његове унутрашње суштине. На нешто другачији начин исто се може рећи и за репрезентације тела у колективним представама средњовековног света. Изражена најпре на пољу афективне културе, замишљања стварности су била прожета начинима на које су доживљаване емоције у средњем веку.

ТЕЛО КАО *LOCUS* ОСЕЋАЊА: ЕМОЦИЈЕ И КОЛЕКТИВНЕ ПРЕДСТАВЕ У СЛУЖБИ „ПОЛИТИЧКОГ ТЕАТРА“

Истраживање емоција припада релативно новим научним областима.¹ Последњих година постало је предмет живог интересовања медијеви-ста, посебно историчара менталитета.² Проучавање поља афективног, у средишту средњовековне антропологије, зависно је од историјског и културног контекста. Присно везане за телесну димензију личности, емоције заузимају једнако важно место и у процесима обликовања друштвених и симболичких веза унутар заједнице. Било да су исказане речима, или пак ритуализоване одређеним гестовима и покретима тела, емоције поседују сопствену културну и социјалну динамику, делотворност и мистику, које

1 У раду који је постао нека врста манифеста историје емоција, Лисјен Февр још давне 1941. године препознаје потребу за „широким колективним истраживањем о фундаменталним људским емоцијама“ као начину да се уоче „најдубљи културни феномени запретени у понекад нечитљивим друштвеним кодовима“: L. Febvre, *La sensibilité et l'histoire. Comment reconstituer la vie affective d'autrefois?*, *Annales ESC* 3 (1941), 5–20.

2 У теоријском смислу ова питања су постављена у више радова од којих издвајамо: С. Walker-Bynum, *Wonder*, *American Historical Review* 102:1 (1997), 1–27; В. Rosenwein, *Worrying about Emotions in History*, *American Historical Review* 107:3 (2002), 821–845; G. Althoff, *Gefühle in der öffentlichen Kommunikation des Mittelalters*, *Emotionalität. Zur Geschichte der Refühle*, ed. C. Benthien, A. Fleig, I. Kasten, Köln–Wien 2000, 82–99.



се посебно јасно дају видети на плану религиозне осећајности.³ На овом месту од значаја је посматрање тела као привилегованог места које служи као својеврстан „излог“ осећања. Наша пажња биће усмерена ка ономе што представља систем емотивних реакција које су на конвенционалан начин јавно испољене, па самим тим подлежу прихваћеним вредносним судовима унутар посматране заједнице. На овај начин сагледане емотивне реакције не могу се у свим аспектима поистоветити са унутрашњим осећањима својственим појединачној личности.

Афективне телесне реакције биле су током средњег века груписане према разрађеном систему поука и конвенција које показују став друштва према осећањима, а донекле и према начину употребе емоција у средњовековном „политичком театру“. Овај, недовољно одређен појам, служи нам да укажемо на две функције афективне сфере: на једну која се односи на уплив афективног у различите видове јавне репрезентације власти и на другу која се тиче емотивне контроле јавног, односно приватног дискурса, посебно видљиве у књижевности епохе. Што смо ближи „детињству историје“, све је већи утицај емоција на појединачно и колективно деловање, све су мање приметни воља и очекивање да се јавно испољена осећања контролишу и сузбију.⁴ Нема, међутим, никакве сумње да је историја менталитета данас довољно развијена научна дисциплина да нам може

3 Резултат вишегодишњих појединачних истраживања и заједничког рада на пројекту везаном за проучавање емоција у средњем веку (<http://emma.hypotheses.org>), књига D. Boquet et P. Nagy, *Sensible Moyen Âge. Une histoire des émotions dans l'Occident médiéval*, Paris 2015, даје добар увид у бројне средњовековне текстове посвећене сфери емоција и преглед различитих модерних тумачења. На овом месту скрећемо пажњу на неке раније синтезе попут *The Social Construction of Emotions*, ed. R. Harré, New York and Oxford 1986; B. H. Rosenwein, *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, Ithaca–London 2006; W. M. Reddy, *The Navigation of Feeling. A Framework for the History of Emotions*, Cambridge 2001, или појединачне текстове као што су J. Plamper, *L'histoire des émotions, À quoi pensent les historiens? Faire de l'histoire au XXI^e siècle*, Paris 2013, 225–240; B. H. Rosenwein, *Worrying about Emotions in History*, 821–845. За област византијских студија уп. *Emotions*, ODB 691–2 (A. Kazhdan – A. Cutler); M. Hinterberger, *Emotions in Byzantium, A Companion to Byzantium*, ed. L. James, Oxford 2010, 123–134.

4 J. Хојзинга, *Јесен средњега века*, 7.

пружити ослонац у закључивању како о променама у сфери емоција по себи, присно везаним за област телесног, тако и о облицима које су узимали кодови друштвеног понашања и покушаји рационализације поља афективне културе у средњем веку.⁵

Свако размишљање које претендује на закључке ширег типа у вези са местом које је заузимала област емоција као видљиви израз „језика тела“ у прошлости, почиње питањем о типу историјских извора који служе као подлога истраживању. Одговори зависе не само од тога који социјални кругови стоје иза расположивих трагова већ, пре свега, од чињенице да је током средњег века поље емотивног посматрано и као неодвојиви део широко препознатљивих хришћанских вредности; такође, са свим разликама које у овој сфери пратимо током столећа, и као део друштвених вредности конкретне епохе и средине. Закључак да се сфера емотивног мора посматрати у хришћанском контексту произлази из чињенице да су први теоријски основи средњовековне концепције емоција уобличени у раздобљу између 3. и 5. века, у делима црквених отаца попут Василија Великог и цариградског архиепископа Григорија из Назијанза. Тада установљен модел односа према питању емоција остаје делотворан, када је о византијском културном кругу реч, током читавог средњег века. Стога се функција и деловање емоција у византијском свету може најбоље тумачити у теолошком контексту, јер је о сфери афективног размишљано у првом реду кроз призму осећања према Богу. Важан елемент за познавање улоге коју су имале емоције налази се и у средњовековном поимању музике; ова уметност, према тадашњем веровању, открива како оно што је схватљиво умом (*intelligibilis*) тако оно што је доступно чулима. Емоционални симболизам музике дубоко је усађен у средњовековну културу и на Истоку и на Западу, већ по томе што представља основу литургијског певања.⁶ У том смислу, наша сазнања о улози музике у различитим све-

5 Уп. Н. Martin, *Mentalités Médiévales II. Représentations collectives du XI^e au XV^e siècle*, 45–90.

6 Зато су већ од античких времена, како сведочи Боетије у чувеном трактату о музици, мелодије везиване за различите моралне и афективне вредности. На томе се заснива подела музике на три „гране“ – космичку, која одражава небеске хармоније; музику смртних људи, црквено појање којим се остварује сагласје



товним контекстима, представљају важан извор за разумевање емоција и њиховог значаја у животу средњовековног човека; овде мислимо на позносредњовековну традицију ефемерног спектакла, везану за епiku, различите светковине, дворске представе и трубадурске мелодије, чију битну компоненту чини и сâм текст.

Основно схватање по којем су емоције углавном подељене на добре и рђаве потиче већ из раног патристичког доба, када је настао целовит хришћански концепт човека. Иако настанак концепта несумњиво дугује утицајима стоичке филозофије, он је у основи заснован на тексту Јеванђеља и светоотачкој књижевности, најпре на божјој заповести љубави. Хришћанска љубав је *caritas (agape)*, која укључује читаво човеково биће, његов разум и вољу, у битним тачкама се разликујући од грчког поимања ероса. Дакле, за разлику од ероса, хришћанска љубав подразумева и контролу над емоцијама (*apatheia*), за коју човек мора да се избори. Као свемоћан делатни принцип, Бог је по својој природи изван свих осећања и страсти, он је први узор хришћанског идеала – непомериве смирености душе. Божанска срџба је знак свемоћи; она не потиче из његовог бића већ је само показатељ незадовољства његовим створењима и посредна потврда да је „почетак мудрости страх Господњи“.⁷ Израз који су Византинци користили да означе емоције – *pathos* – у једном општијем смислу носи

између духовног и телесног у човековом бићу и инструменталну музику (понекад праћену људским гласом), која је нека врста чулне мимезе небеских хармонија, манифестација равнотеже тела и душе. У наредним столећима, са развојем куртоазне лирике, мелодија ступа у службу текста и његове емоционалне пријемчивости, али и у службу чулног доживљаја самог спектакла. Он се одвија у складу са прихваћеним културним мерилима дворске средине, односно са реторичким и мелодијским праксама и њиховим перформативним карактером. За шири оквир в. О. Cullin, *Brève histoire de la musique médiévale*, Paris 2002; cf. G. Le Vot, *Réalités et figures: la plainte, la joie et la colère dans le chant au XII^e-XIII^e siècles*, *Cahiers de la civilisation médiévale* 46 (2003), 353–380.

7 Учење о божанској непомеривости први је детаљно образложио Лактанције у делу *Institutiones divines*, као и у посебном трактату посвећеном божјем гневу. Уп. М. Perrin, *L'Homme antique et chrétien: l'anthropologie de Lactance (250–325)*, Paris 1995.

негативну конотацију.⁸ Права супротност људском свету заробљеном у емоције (страсти) је Бог, као онај ко је оличење превазилажења свих осећања (*apathes*, „непоколебан страшћу“⁹). Како је међутим човек створен према слици божјој, страсти нису део изворне људске природе; оне долазе из чулног света, представљају грехове и препреке на човековом путу ка Богу, а византијски писци их изједначавају са демонима.¹⁰ Стога се у хагиографијама најпре описује борба против страсти, односно против демона, а сáм жанр може се схватити као својеврсна расправа о страстима и низ упутстава за њихово савладавање. Описи душевних борби које су водиле умртвљавању тела посебно одликују аскетска житија и службе; у њима се по правилу слави врлина бестрашћа. На леп начин о овоме сведоче стихови Марка Пећког из *Службе светиом њаџријарху Јефрему*: „... што духовне премудрости ризницу носиш / мудровање тела што надоле вуче умртвио јеси ... море страсти и светске смутње прешао јеси ... надом као степеницама на гору бестрашћа узишао...“.¹¹

8 Да је однос према Богу био кључан у вредновању емоција показује осуда страсти у Максима Исповедника, који тврди да све „страсти“ потичу из самољубља као почетног греха који најбоље оличава одсуство љубави према Богу. Уп. М. Hinterberger, *Emotions in Byzantium*, 127.

9 Уп. П. Браун, *Тело и друштво*, 22: „реч *apathes* – ‘непоколебан страшћу’ – зрачила је топлином ... призивала је слике спокојства, уздржавања од насиља, неустрашивости и непомућене уверености у сврху и смисао“. Као супротност одсуству страсти Браун наводи особине које су доминирале свакодневним животом раних хришћана – бес, округлост и кукавичлук. За расправу о овим питањима уп. мишљења изнета код R. Sorabji, *Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation*, Oxford 2000 и P. Brown, *Response to Richard Sorabji, Emotion and Peace of Mind, Philosophical Books*, 185–208.

10 Под утицајем стоичке филозофије, али пре свега неоплатоничког учења, већ код Василија Великог препознајемо типологију емоција према којој душу воде три силе (*dynameis*): прве две (*thumicon* и *epithumê*) представљају страствени део човекове личности; његов разумни део (*logikon*) ваља да води и усмерава страсти. Уп. М. Hinterberger, *Emotions in Byzantium*, 128.

11 Марко Пећки, *Служба светиом њаџријарху Јефрему* (На стиховном стихире гласа петог. Подобан „Радуј се“), *Шесћ њисаца XIV века*, Београд 1986, 172.



У основи хришћанске духовности не налази се само позив ка умртвљавању страсти већ, пре свега метафизика љубави, обликована већ у ранохришћанској књижевности. Стога се љубав према Богу као основна емоција налази у средишту пута ка спасењу сваког верника: она је темељ наде у васкрс, неопходан предуслов тежње за досезањем изгубљене сличности. Обликовање афективног доживљаја појединца/колектива у односу према Богу дугује на Западу огромном утицају Августинове мисли, у овом случају, његовом схватању о прожимању сваке појединачне егзистенције са створитељским принципом који се заснива на љубави. Пошавши од уверења да свако људско биће тежи срећи, Августин то становиште објашњава начелом преузетим из *Књије ѱосѿања* – да створи Бог човека „по својему обличју“, односно да је љубав према Богу једини пут који човеку може омогућити да пронађе изгубљену сличност са њим и тако досегне срећу и спасење, и на појединачној и на колективној равни. На учење о поистовећивању Бога с љубављу као делатним принципом важну улогу имало је учење Дионисија Псеудо-Ареопагите, који је почетком 6. века поставио основе теологије засноване на принципу јединства створеног и створитеља, у којој се Бог изједначава с љубављу.¹² Дионисијевска теологија је „освојила“ западну побожност већ преко дворских кругова каролиншког доба, да би од 12. века постала широко прихваћена у ученим срединама.

Афективна димензија хришћанства, с једне стране темељена на божанској љубави, други свој ослонац налази у лику Сина, који оличава сплет осећања везаних за страсти (*passio*). Захтев за учешћем сваког хришћанина у Христовим страстима (страдањима) постао је предуслов искупљења.¹³ Још је апостол Павле позвао хришћане да умртве страсти:

12 D. Voquet et P. Nagy, *Sensible Moyen Âge*, 30–33.

13 В. *Прву саборну ѱосланицу свейої айосѿола Пеѿра* (1 Пет 4:13): „Неро се радујте што учествујете у страдањима Христовим, да бисте се и у откривењу славе његове радовали и веселили“. За хришћанску концепцију „страсти“ уп. Lact., *Inst. div.* VI, SC 509, 14.7 – 16.11; посебно, Augustin, *De Civ. Dei*, l. IX, XIV. Уп. F.-J. Thonnard, *La vie affective de l'âme selon saint Augustin*, *Année théologique* 3 (1953), 33–55; за читав проблем уп. S. Knuuttila, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, Oxford 2004, 152–176.

„Умртвите, дакле, удове своје који су на земљи: блуд, нечистоту, страст, злу похоту...“¹⁴ Његовом позиву придружују се монаси-пустињаци, који започињу битку са телесним. Ова борба сажета је у чувеним речима из *Лавсаика* које се приписују монаху Доротеју: „тело ме моје убија, ја убијам њега“.¹⁵ Аскетски одговор не оставља никакву сумњу да за отшелнике ранохришћанског доба телесна покора, ма како строга, постаје предуслов отварања душе ка духовности.¹⁶ Већ у преамбули *Лавсаика* формулиса-



Свeтiи Илија,
Грачаница

14 Кол 3:5.

15 *Hist. laus.* II, 2 (*Les Moines de désert. Histoire lausiaque*, intr. L. Lenoir, Paris 1981, II, 2), 43.

16 О „афективној антропологији пустиње“ в. детаљно D. Voquet et P. Nagy, *Sensible Moyen Âge*, 53 и даље.



на су правила аскетске праксе која укључују непрекидно подсећање на смрт. Оно је праћено жестокиим отшелништвом и искушавањима тела. О тој пракси сведоче гробне раке ископаване покрај келија, у којима су пустињаци сузама покајања свакодневно исповедали своје грехе очекујући спасење у будућем веку. О актуелности поука из *Лавсаика* и у позном средњем веку сведочи за нашу тему важна потврда у српским житијима: начела отшелништва темељена на високим пустињачким узорима упечатљиво су илустрована у најпознатијим житијима, попут оног посвећеног св. Петру Коришком или, када је реч о владарским хагиографијама, саставу насталом у славу св. монаха Теоктиста, „прежде бившег“ краља Драгутина.¹⁷

Историја осуде емоција као претеча греха сеже у ране векове хришћанства. Поуке које су се односиле на сферу духовног и афективног на почецима пустињачког монаштва, формулисане у писаца попут Евагрија Понтијског као целовита теорија аскезе, пренеле су се на Запад захваљујући пре свега Јовану Касијану који је почетком 5. века боравио у египатској пустињи, у Келијама, заједно са Евагријем.¹⁸ Оне су потом добиле свој завршни, најутицајнији облик преко Августинових списа. За Евагрија, а потом и све који су га следили у тежњи да се идеални монах ослободи емоција као носилаца земаљских страсти, да би се приступило Богу као бестелесној и нематеријалној природи, ваљало је сопствену душу ослободити страсти достигавши стање *apatheia*; оно се може постићи преко постепеног усавршавања у контемплацији и молитви. Ново стање почиње покоравањем тела и борбом са демонима који нападају страсне делове душе: страсти су негативне мисли, претече будућих смртних грехова. Међу њима се издвајају прождрљивост, пожуда, завист, лењост,

17 Наведене примере анализирамо касније (в. Богољубиво тело: „Непоштедан непријатељ бејаше својему телу“).

18 За Касијана постоји непосредна веза између емоција и греха, а три сфере – телесна, духовна и афективна – међусобно су повезане. Одлазак у манастир је попут смрти у односу на спољни свет, једна врста духовног распећа, равнодушност према свему видљивом. Напуштајући спољни свет победом над страстима, монах досеже нову, божанску осећајност, чији је видљиви знак дар суза. О томе в. В. Н. Rosenwein, *Emotional Communities*, 47–48.



Изгон из раја,
Дечани

гнев, похлепа, гордост, шкртост, туга,¹⁹ *acidia*,²⁰ хвалисавост. Тек после победе над телесним страстима, човек се може приближити сазнању као предуслову сједињења са божанским. За Евагрија, пут прочишћења душе ишао је преко напуштања свих створених слика и представа како би се душа ослободила тела.²¹ У основи, на почецима монашког покрета,

19 Реч туга (жалост) односи се на жалост овога света – лошу тугу, која се у хришћанских писаца супротставља божанској тузи („жалост која је по Богу“) о којој говори св. Павле: „Јер жалост која је по Богу доноси покајање за спасење, за које се не каје; а жалост овога свијета доноси смрт“ (2 Кор 7:10).

20 Овде је реч о специфичном монашком греху гађења над собом и над Богом који напада читаву душу посредством демона који Евагрије назива „подневним демоном“. Евагријева подела је у основи потоњег учења о седам смртних грехова које је на Западу прихваћено преко дела Григорија Великог. О томе више, са детаљним навођењем извора, код D. Voquet et P. Nagy, *Sensible Moyen Âge*, 56. Уп. E. A. Clark, *The Origenist Controversy. The Cultural Construction of an Early Christian Debate*, Princeton 1992, 43–84.

21 SC 170–171; Évagre le Pontique, *Traité pratique ou le Moine*, ed. A. Guillaumont, C. Guillaumont, Paris 1971, 55.



пратимо живо настојање да се све страсти осуде; за искупљењем се трага искључиво одрицањем од телесног.

Аскетски покрет је у извесној мери представљао изазов епископском ауторитету. Одговор оних кругова који су били задужени да одржавају социјални поредак и равнотежу јавља се, прво на Истоку, а потом и на Западу, већ са почецима организованог устројства манастирског живота. Видљив је у форми типика који су регулисали богослужбени поредак и манастирску дисциплину, као и материјални живот унутар манастирске заједнице. Овакав оквир показао се као неопходан из више разлога, а посебно с обзиром на чињеницу да је монашки покрет, у неким срединама везан за класу племића, временом добијао на популарности, и то почев од 5, а посебно у 6. веку.²² О овоме најбоље сведочи настанак бројних манастирских правила која јасно показују да је монашки покрет подразумевао организовану друштвену праксу која је обухватала све видове свакодневног живота. У њеној основи налазила се емотивна промена²³ – било да је реч о удаљавању од свега земаљског како је налагала источна традиција, или пак о потчињавању тела и афективне сфере унутар једног на Западу прихваћеног хијерархизованог концепта према којем је душа владала над телом. У оба случаја, јединство духа и тела остварено је оваплоћењем и страдањем Христа Спаситеља.

Упоредо са насталим процесима постепене христијанизације друштвених обичаја, све већи значај унутар успостављених односа социјалне

22 A.-M. Helvetius and M. Kaplan, *Asceticism and its Institutions, The Cambridge History of Christianity 3: Early Medieval Christianities (c.600–c.1100)*, ed. T. Noble, J. Smith, Cambridge 2008, 275–298; 703–712.

23 На обликовање ставова везаних за сферу емоција и њихову улогу у аскетској мисли дубоко је утицало учење Григорија Великог, чије се аскетско становиште преплиће са његовом пасторалном улогом у римској цркви. Према Григорију, овоземаљске патње искупљене су спасењем, а двострукоост човекове природе (саздане од анималног дела који је тело, насупрот души која, вођена разумом, узноси човека ка *perfectio*) огледа се у непрекидном рату између добра и зла, небеског и земаљског. Јединство ова два међусобно супротстављена плана омогућено је деловањем божанског чуда. О томе в. R. A. Markus, *Gregory the Great and his World*, Cambridge 1997; B. H. Rosenwein, *Emotional Communities*, 79–99.

хијерархије добијају везе засноване на испољавању афективности. Хришћански идеал пријатељства, обликован већ у позноантичкој традицији, преноси се у раносредњовековно доба. На Западу, реч је о колективним представама племићке елите, које се на јавној сцени испољавају као прихваћене вредности новог друштвеног поретка. Неке од тих представа кристалисале су се у институције које добро илуструје рађање вишезначног појма верности; присно везана за низ међузависних церемонија и гестова, институција верности се огледа и у новонасталим политичким савезима међусобно повезаних група (*amicitia*).²⁴ У тако створеним односима важно место добија емотивна снага нових савеза; она се показује и у ритуалним аспектима појединих гестова, обреда или јавних церемонија, који постају видљиви носиоци додатног, афективног набоја. Поред значења које је *amicitia* имала на пољу политичких веза, она је и кључан фактор у одређивању друштвеног идентитета појединца. Управо стога, ове односе, који се по правилу исказују гестом, прати и сасвим одређена реторика афективних формула, изнијансирани речник који срећемо у преписци учених, углавном клирика. Њу одликује наглашено емотивна боја карактеристична за односе унутар породице.²⁵ Јаснију



Заирљени њар, скулптура,
Дечани

24 R. Le Jan, *Famille et pouvoir dans le monde franc (VII^e-X^e siècle)*. *Essai d'anthropologie sociale*, Paris 1995, 77, 247; G. Althoff, *Family, Friends and Followers. Political and Social Bonds in Early Medieval Europe*, Cambridge 2004, 67–68.

25 B. H. Rosenwein, *Emotional Communities*, 112–114; D. Boquet et P. Nagy, *Sensible Moyen Âge*, 82–83; уп. D. Lett, *Famille et parenté dans l'Occident médiéval V^e-XV^e siècle*, Paris 2000.



слику о односима пријатељства карактеристичним за клерикалну елиту добијамо посредством епистографије. Када је реч о српској књижевности, сачуван је мали број приватних писама. Оно што је преостало, попут епистолија кир Силуанових, Савине *Посланице Сиригону* или књижевних посланица забележених у Горичком зборнику, да не наводимо иоле комплетнији списак сведочанстава међу којима би се на сваки начин морала наћи и писма забележена унутар хагиографских састава (код Доментијана, Теодосија и, посебно, код Данила), пружа нам непотпуну али карактеристичну слику о епистографском наслеђу српског средњег века.

Као и у другим примерима, пре свега житијне или црквене химнографске књижевности, и ова слика одражава једну другу, ширу, која говори о заједничкој баштини средњовековних црквених елита. У Срба реч је о једној матрици образовања која је била формирана пре свега на православној традицији. Поглед на девет Силуанових епистолија, делимично сачуваних у зборнику манастира Савине бр. 22 (писаном око 1418),²⁶ открива пишево есхатолошко надахнуће и његову наклоност



Поучавање,
Морача

26 За идентификацију Силуанове личности и шири круг тема које анализа његових посланица покреће уп. изванредан предговор Димитрија Богдановића, *Шест њисаца XIV века*, Београд 1986, 16–33.

радикалним духовним опредељењима, али пре свега однос духовног родитељства који нас овде занима. У Византији добро познат жанр „пријатељских писама“ каква су и Силуанова упућена непознатом примаоцу, одликује схватање да се писмом, као сликом душе, саопштавају сопствена духовна и емотивна стања. Управо из тог разлога постаје јасније правило које важи за читав жанр – писма овога типа по правилу су намењена већем броју читалаца, а поуке које садрже део су духовне лектире читавог једног социјалног круга „прималаца“.²⁷ Осећања туге због губитка вољене особе, саосећања у болу и патњи другог, сумње које се увлаче у разум и раздиру душу, радости због награде на небесима, одбацивање малодушности зарад храбрости, на крају, доживљај самог писма као израза духовне љубави и страха, уклопљени су у Силуанове моралне поуке сабеседнику.²⁸ Оне произлазе из општег оквира који намеће његов мисаони и религиозни поглед на свет, али и емоционална реторика која одликује читав жанр.

Почињући посланицу речима „Желео сам да те стално гледам ... не само видљиво телесно обличје, које сви могу гледати, већ оно што је невидљиво, у души“,²⁹ аутор наговештава циљ писаног обраћања; јер, „слова су као уста“, она су потврда о здрављу душе и тела, начин да се ублажи бура туге због расанка („Марка ми Господ узе к себи а мени /десну/ руку откиде“),³⁰ средство „да кажеш и да чујеш“. Писање је за Силуана и вид „старања“, знак делатне („приљежне“) љубави какву деца ваља да имају према родитељу (насупротив које стоји ћутање схваћено као смањење љубави, израз „безосећајности достојне суза“). Када каже „молим те да ми пишеш, те да знам јеси ли сада срећан или не“, Силуан открива један дирљив свет присних емотивних веза: очевидно страхујући да његов сабеседник не напусти монашки позив пристајући на брак,

27 У четвртом сачуваном писму, савети о предностима безбрачја упућени су, очевидно, широј публици („Куме, куме ... Познаницима шаљем поздрав!“: нав. дело, 81; алузија на „којег слушаоца“ на крају последњег сачуваног писма: нав. дело, 87).

28 Нав. дело, 77–97.

29 Нав. дело, 77.

30 Нав. дело, 80.



он нуди своје савете и утеху.³¹ Као својеврсна похвала монашком животу и бодрење у подухвату сведочи Силуаново уверење да монах никада није сâм у својој борби са искушењима и страху да не поклекне, јер је са њим помоћ небеса („Убрзо ћеш нам доћи као победник, јер не идеш наг, већ носиш мач послушности и штит отачких молитава“).³² Обузети својим унутрашњим емотивним превирањима, питањима савести и мукама искушења, слабости према телу, „у ропству страсти и плену грешних сласти“, у својој борби против осећања страха и срама (неверице и зазора, срамоте и стида), монаси имају само сазнање истине због којег издржавају на клизавом путу пуном „препрека, стрмина и распућа“.³³ Лествица којом се монах успиње у врлинама води га нагоре, уз помоћ савета („хитна упутства“), односно „непогрешивих расуђивања на раскршћима“ која га спасавају од лутања.

На супротној страни, као снажан контраст емотивним исказима блискости и пријатељства какве срећемо и у наведеним примерима из српске епистографије, а којих има далеко више сачуваних у Византији и на Западу, налази се речник употребљаван да значи непријатеља. Читав спектар израза, везан за појам части (којем у знатно каснијим, српским изворима одговара комплексни појам, познат као „верна служба и вера господска“), у основи одражава једну племићку, вирилну и ратничку средину, која слави физичку снагу и храброст. Ове вредности јављају се као лајтмотив у сценама политичког насиља карактеристичног за ране хронике. У овим изворима хроничари нам описују емотивне реакције, обичаје и ритуале који одражавају опште важење једног система вредности ратничког етоса испољеног кроз гестове и емоције. Нарочито је важно уочити постепено настајање система који називамо кодом части. По себи легитиман и самим тим општеприхваћен систем друштвених правила понашања, код части је упориште за настанак књижевног мотива освете, по правилу надахнуте гневом (неправедно страдао) праведника. Везана за чврсто успостављене друштвене структуре, мерила вредности војне племићке елите остају ван система врлина и порока који карактерише

31 Нав. дело, 81.

32 Нав. дело, 84.

33 Нав. дело, 85–86.

кодексе манастирског живота. Сачувана преписка клирика пластично сведочи како је унутар овог социјалног слоја духовно братство постепено потискивало породичне везе.

Емоције активно делују на јавној сцени упоредо са све снажнијом хијерархизацијом друштвених односа. Без обзира на значајне међусобне разлике у тоналитету или у културном контексту који кодификује испољавање емоција, у изворима се емотивне реакције откривају као јасан показатељ друштвеног статуса – како у манастирском тако и у ратничком миљеу.³⁴ На Западу, релативно спора христијанизација друштвених обичаја, видљива у писаним изворима као осуда јавног испољавања емоција попут беса, мржње, злобе или зависти, није уједно значила да је интензитет ових осећања реално смањен. Пре је реч о постепеној промени тона којим извори говоре о витешкој части, поносу, оданости и (не)пријатељству, или о насиљу које и даље усмерава деловање ратничких елита.



Зачеће Каиново,
Дечани

34 За друштвене прилике времена в. опширно код R. Le Jan, *La Société du haut Moyen Âge, VI^e-IX^e siècles*, Paris 2003.



У световним круговима, осећајност надахнута хришћанским вредностима препознатљива је пре свега у вишим сферама лаичког друштва.³⁵ Поново, наша оцена зависна је од типологије изворног досијеа који је подлога истраживању. Као пример наводимо околност да се под утицајем различитих промена у друштву, као и у жанру по себи, у византијској историографији посебно после 11. столећа више простора поклања емотивном животу јунака, као и комуникативној функцији осећања. На плану порука које ова књижевна врста преноси публици (у нешто измењеној мери, препознајемо их и у византијском роману 12. века),³⁶ срећемо се са специфичним објашњењима појединих емоција. У истом кључу ваља читати и топосе који се користе у оновременим српским изворима. Несумњиво под утицајем византијске хагиографије и српска житија најчешће говоре о емоцијама у негативном кључу. Најчешће се помиње ђавоље порекло рђавих, деструктивних осећања, попут зависти (која се по правилу јавља „на наговор ђавола“ или „на наговор злих људи“), љубоморе, склоности вређању (непоштовању), па и беса (који се понекад јавља и у форми „Божје срџбе“, што разумљиво има другачије конотације).

Прави обрт у емоционалности везује се на Западу за колективне представе почев од 13. столећа. У изворима срећемо бројне примере описа наглашено афективних стања, јавних излива емоција праћених сузама и екстремним, телесним облицима побожности. У вишеструкој вези са оваквим афективним стањима је и појава карактеристичних социјалних група попут просјака, бегина, реклуза или флагеланата. Ови примери отелотворују метафоре преузете из мистичке хришћанске традиције, разликујући се међутим од аскетских програма најпре жељом да се емоције демонстративно изложе унутар колектива, да се употребе како би се деловало на друштво, посебно јавним представама нове побожности. У њеном средишту налази се тело, сједињено са Христовим у мистичком доживљају евхаристије, поистовећено са страдањем на низ опипљивих начина, као што је примање стигмата. Такво, ново тело, постаје привилеговано место сусрета људског и божанског. За разлику од тишине аскетског покрета, но-

35 О томе в. В. Н. Rosenwein, *Emotional Communities*, 161.

36 Мартин Хинтербергер у пионирском раду о емоцијама у Византији наводи примере из романа Теодора Продрома *Роданија и Досикле*, уп. нав. дело, 130.

ве видове религиозне праксе какве срећемо на европском Западу одликује известан емотивни „експресионизам“, наглашена чулност и телесност, а посебно све већа улога жена као носилаца афективне побожности. Религиозни занос добија одлике колективног чина; он се заснива на пракси ангажовања емоција и тела у циљу досезања спасења читаве хришћанске заједнице. Веза верског надахнућа и јавне представе, осмишљене као ефемерни спектакл, била је видљива и очекивана. У науци је ова веза одавно уочена и објашњена; добро је познајемо и на примерима из српске побожне праксе. Карактеристична је посебно за сцене адвентуса реликвија организованих као политички театар *par excellence*.³⁷ Реч је о низу јавних догађаја – ритуалима, колективним молитвама и службама извођеним у вези са одређеним догађајем (попут преноса моштију), или пак о различитим типовима организованог ходочашћа – који су препознати као важни за заједницу и њено колективно спасење. Свака од ових „представа“, без обзира на разлике у конкретним поводима због којих су организоване, у основи почива на ангажовању афективне димензије веровања.

Мистичка хришћанска традиција, на својеврстан начин трансформирана на позносредњовековном Западу, обновљена је и у Византији кроз исихастички покрет, који одражава духовне и теолошке преокупације 14. и 15. столећа. Исихасти настављају непрекинути ланац тумачења и пракси двеју основних димензија стварања: прве коју можемо назвати физичком (чулном), односно оспољеном формом, и друге која представља њен онострани корелат. Иако често посматран као израз приватног мистицизма његових протагониста, исихазам је био дубоко укореван у литургијском искуству. Интензитет који узимају распре везане за Варлаамову јерес и одговоре паламита (актуелне отприлике између 1335/6. и 1341. године) добро илуструје враћање на неке од поставки Дионисија Псеудо-Ареопагите у доба Палеолога.³⁸ Григорије Палама и његови след-

37 О сценама преноса реликвија у српским изворима уп. Д. Поповић, Српска владарска *translatio* као тријумфални *adventus*, *Под окриљем светљосији. Култи светљих владара и реликвија у средњовековној Србији*, Београд 2006, 233–252 (са исцрпном библиографијом).

38 Реч је пре свега о веровању да људска бића доживљавају Бога чулима, ништа мање но разумом. Уп. Е. Perl, *Theophany: The Neoplatonic Philosophy of Dionysius*



беници развили су учење о мистичкој светлости. Оно је произашло из поставки Евагрија Понтијског, оличених у пракси непрекидне молитве. На Евагријев доживљај богословља и молитве као једног, надовезало се учење о мистици срца Макарија Великог, као и идеје славних настављача традиција мистицизма попут Јована Лествичника и песника и мистика Симеона Новог Богослова. Важан аспект паламитског учења односи се на сазнање Бога кроз литургију, односно учешће верника у благодати светих тајни.³⁹

Проучавање исихазма води ка бољем разумевању поетике емоција у средњем веку. Њена целовита слика коју још немамо, посебно не за византијски свет, неминовно би укључила претходне осврте на улогу

the Areopagite, Albany 2007; за идеје које заступају Јован Кантакузин и Филотеј Кокинос средином столећа в. Ј. Meyendorff, *Byzantine Theology*, Crestwood 1975, 583 и даље.

39 Евагрије и Макарије су дефинисали основне елементе који се налазе у потоњој духовној традицији источног монаштва. После 6. века најважније средиште исихазма био је манастир Св. Катарине на Синају: „светлост будућег света“ пројављена на Тавору била је у основи трагања за духовношћу – тиховања (*исихија*) хришћанског Истока. Јован Лествичник, игуман манастира, развија у своме делу *Лествица* систем којим се признаје улога људског тела у молитви (описивање нетелесног у телу), односно стварно присуство Исуса унутар људског бића, а исихазам се поистовећује са монашtvом. Једино прибежиште монаха је Бог кога тиховаатељ налази у самом себи, захваљујући благодати крштења, присутној у срцу. Усредном молитвом постиже се светлосно боговиђење, манифестација обоженог Христовог тела. На светог Григорија Паламу велики утицај имали су и потоњи мистици попут Григорија из Нисе и Максима Исповедника, учење Дионисија Псеудо-Ареопагите о божанској неприступности – његова „апофатичка“ или негативна теологија која разликује божанско од сазнатљивих предмета, као и унутрашња виђења Симеона Новог Богослова. О овим темама уп. изванредну књигу Ј. Мајендорф, *Свети Григорије Палама и православна мистика*, Београд 1983, 30 и даље, посебно закључак да се „опажање Божанског живота не може свести на разумско знање, нити на чулно виђење, нити на емоције, јер Предмет опажања не подлеже ни разуму ни чулима. Али тиме не мање у опажању Божанске реалности активно учествује читав човек – дух, душа, разум и тело“.

појединачних емоција. Сагледане кроз призму реторике или у оквирима историје књижевности, студије посвећене смеху, меланхолији, страху, љубомори, зависти или поносу, почивају на примерима из епске књижевности, лирике и витешког романа; оне сведоче о улози коју су емоције имале у оквиру укупних односа у друштву, посебно у оним социјалним слојевима којима су ова дела била упућена.⁴⁰ За могућности компаративне анализе у случају српског друштва, о чијем развоју сведочи далеко мањи број сачуваних историјских извора, инструктиван је увид у развој литургијске праксе.⁴¹

Од краја 8. века, под утицајем каролиншких реформи, на Западу долази до промена у литургијској пракси које се између осталог огледају и у испољавању лаичке побожности, пре свега у наглашено личном, афективном односу према Богу као вољеном оцу; ову промену осећајности пратимо посебно преко увођења новог типа молитава у римски мисал, попут *Pro petitione lacrimarum*, и настанка великог броја копија приручника за молитву (*libelli pecum*), чије је основно надахнуће тежња за досезањем појединачног спасења.⁴² Појава трактата о врлинама и пороцима, као и посебних упутстава за покору, сведочи о важном друштвеном процесу: приручници који кодификују свакодневни морал и обичаје лаиката јасан су знак широке христијанизације свих друштвених слојева.⁴³ Политички пројекат који је стајао иза наведених промена имао је за циљ унификацију каролиншког царства на свим социјалним нивоима. Постизање политичког јединства – виђено као стапање интереса државе и цркве карактеристично за идеолошки контекст империје – ишло је преко

40 Искрпна секундарна литература посвећена овим питањима цитирана је у D. Voquet et P. Nagy, *Sensible Moyen Âge*, 178 и нап. 50–52.

41 Уп. В. Вукашиновић, Литургијски оквири византијске и српске свештене уметности, *Сакрална уметност сръских земаља у средњем веку*, ур. Д. Војводић, Д. Поповић, Београд 2016, 91–101.

42 J.-F. Cottier, *Psautiers abrégés et prières privées durant le haut Moyen Âge, Recherches augustiniennes* 33 (2003), 215–230.

43 О постојању више нивоа познавања латинског језика и питањима везаним за промене осећајности в. радове у зборнику *La Culture du haut Moyen Âge: une question d'élites?*, dir. F. Bougard, R. Le Jan, R. McKitterick, Turnhout 2009, посебно 39–62.



прихватања хришћанства као заједничког пута читавог друштва ка спасењу.⁴⁴ Међутим, са урушавањем каролиншког државног пројекта и све присутнијим хилијастичким осећањем долазећег краја света, јављају се два нова паралелна процеса: с једне стране, видна је снажна оријентација јавне осећајности ка есхатолошком, посебно почев од последњих деценија 9. века, а са друге, долази до јачања симболичких и афективних веза унутар мањих друштвених група. Да би успело да у емотивном смислу опстане у временима политичког расула, на преласку из царског у феудални поредак, хришћанско друштво, поново ослоњено на манастирску културу, обраћа се вредностима попут мира и милосрђа.

Наведени примери сведоче о пракси сасвим удаљеној од српских прилика позног средњег века. На више равни, они ипак нуде могућност веома опрезних поређења. Начелно посматрајући, реч је о неколико паралелних процеса. Најпре, оних који се односе на христијанизацију друштва приметну у сфери афективне осећајности испољене у побожној пракси; те су промене уочљиве у круговима црквене културне елите, као и у приватним емотивним везама на нивоу породице или духовног братства. Други процес на који ваља скренути пажњу очитује се у приближавању интереса државе и цркве унутар јединственог политичког програма. На крају, у књижевности препознајемо рађање нове емотивне матрице коју одређују личне феудалне везе. Сва три наведена процеса јављају се унутар друштва које се суочило са надмоћним спољним непријатељем и пратећим растакањем познатих образаца свакодневног живота. Стога је разумљива појава осећања угрожености свих вредности и, на пољу јавног испољавања емоција, трагања за одговорима у есхатолошкој равни.

Посебно је занимљив феномен новомартирских култова који настају у временима мисионарских кампања христијанизације неверника, посебно у познокаролиншко и отонско доба; ова култна пракса на једној равни кореспондира са развојем мученичких култова на Балкану. Настали у другачијем контексту и у знатно касније време, ови неомартирски култови су такође произашли из директног сукоба феудалних снага са неверницима и везани су за снажно хришћанско надахнуће видљиво и у оновременој

44 D. Boquet et P. Nagy, *Sensible Moyen Âge*, 97.

књижевности.⁴⁵ Један од њених уочљивих и препознатљивих симбола је примање небеског венца као залогe колективног спасења. Књижевност епохе представља својеврсну ауторепрезентацију племићких кругова, а откривање њеног емоционалног слоја и идеализованих порука указује на начине на које су емоције утицале на односе у друштву. Најпре, реч је о добро познатим односима оличеним у традиционалним феудалним вредностима. Међу њима ваља истаћи високо вредновање верности и вере, наспрам којих стоји лик издајника као супротност овим врлинама. Стари српски писци славе моралну исправност, односно храброст јунака супротну кукавичлуку карактеристичном за антихероја; умереност као основна одлика хришћанске смерности стоји на супротном полу од јарости и гнева, односно лакомости и посезања за туђим. У складу са жанровским конвенцијама и начелним осећањем хришћанске праведности, наши извори по правилу наглашавају победу светлости над тамом, односно праведност освете („По жестини твојој и непокајану срцу, хотећи наследити туђе, ево постао си лишен свога“).⁴⁶



Клеветник и блудница,
Дечани

45 Уп. S. Marjanović-Dušanić, *Nouveaux martyrs dans la piété serbe du Moyen Âge tardif, Travaux et mémoires* 2017 (у штампи).

46 Данилови настављачи, *Данилов Ученик; друји настављачи Даниловој зборника*, прир. Г. Мак Данијел, Београд 1989, 45; на српскословенском: Архиепископ Данило и други, *Животи краљева и архиепископских српских*, Загреб 1866, 187 (даље: *Настављачи*).



Поред бинарних подела на земаљско и небеско, свето и пропадљиво, пролазно и вечно, књижевне форме које су настајале у овим друштвима у одређеним историјским околностима понављају карактеристичан емотивни хабитус, који је најлакше сагледати на примерима осећања епских јунака, односно стереотипа о витезу без мане и страха, познатог и у византијској књижевности. Поред очекиваних примера у делима попут *Српске Александриде* или речитог описа битке код Велбужда из уводних редова Душанове повеље уз *Законик*, ове емоције јунака видљиве су чак и у хагиографском књижевном жанру. Низ карактеристичних примера налазимо у *Даниловом зборнику*, као и у делима Григорија Цамблака и Константина Филозофа. У складу са прихваћеним вредностима средњовековне антропологије емоција, страх и кукавичлук који се описују као контраст физичкој и моралној храбрости, показују се у средњовековној књижевности као осећања која одређују моралне вредности феудалног света.⁴⁷ Страх је тема бројних научних студија, почев од класичне Делимоове књиге посвећене страху на Западу у рано модерно доба.⁴⁸ У том смислу одавно је утврђен „репертоар“ ситуација које су изазивале осећање угрожености и анксиозности код средњовековног човека, почев од страхова везаних за природне појаве, болести и смрт, до страхова од бојјег гнева, „непријатељских варвара“, надмоћног непријатеља и угрожености читаве заједнице у случајевима смрти владара.⁴⁹ Разумљи-

47 Посебно указујемо на корисну студију В. Ribémont, La „peur épique“. Le sentiment de peur en tant qu'objet littéraire dans la chanson de geste, *Le Moyen Âge* 3/4 (2008), 557–587, где је направљена својеврсна типологија страха у епској поезији. Тако Рибемон разликује страх од природних појава, од чудесног, метафизички страх од бојјег гнева и праведног суда, страхове везане за индивидуалне или колективне појаве, „мушке“ од „женских“ страхова, страхове карактеристичне за витешки staleж или пак оне које се јављају у градским срединама, где су биле честе епидемије, пожари, грађански немири.

48 За низ примера у Византији, в. Р. Радић, *Страх у њој Византији 1180–1453*, I–II, Београд 2000; за прилике на Западу, уп. Ж. Делимо, *Страх на Западу XIV–XVIII века. Ојсегнући праг*, Врњачка Бања 1982.

49 О смрти владара у српским хагиографијама в. S. Marjanović-Dušanić, La mort et la sainteté du prince serbe, *La mort du prince. De l'Antiquité à nos jours*, sous la direction de J. Foa, E. Malamut et C. Zarembo, Aix en Provence 2016, 61–78.

во, питања везана за смрт и живот после смрти током столећа су била предмет живих теолошких дискусија у различитим слојевима друштва. Есхатолошке преокупације, уобличене већ током 6. века у наратив о „последњим стварима“, биле су усредсређене на питање ефикасности молитава за покој душе, на расправе о природи Страшног суда и посебно на могућност спасења.⁵⁰

На карактеристичан начин, страхови везани за живот у граду, попут опасности од епидемија до очекиваних страхова од опсада и промене господара, издвајају се као посебна тема различитих састава; у српској књижевности су најсугестивнији описи Константина Филозофа, који слика реакције становника деспотове престонице – Београда, суочених са изненадном вешћу о његовој смрти.⁵¹ Међутим, и свака друга врста невоље која је значила да је владар онеспособљен да брани заједницу као ратни командант изазивала је емотивне реакције страха и ужаса поданика пред неизвесном судбином „ропства“. Нимало случајно, у Даниловом опису политичких прилика које су претходиле сабору у Дежеву 1282. године, архиепископ наглашава реакцију Драгутинових верних људи на краљев „пад са коња“: „Јер ако ко од околних царева чује за такав твој пад, ми ћемо насилно потпасти под руку туђинаца...“⁵² Наведене реакције речито сведоче о „типском“ карактеру колективних емотивних пред-

50 Уп. расправе посвећене „последњим стварима“ у византијској књижевности и теолошкој пракси: N. Constan, „To Sleep, Perchance to Dream“: The Middle State of Souls in Patristic and Byzantine Literature, *DOP* 55 (2001), 91–124; Исти, *Death and Dying in Byzantium, Byzantine Christianity*, ed. D. Krueger, Minneapolis 2006, 124–145.

51 *Живот деспоџа Стефана Лазаревића од Константина Филозофа*, у: *Сџара српска књижевност* III, Д. Павловић, Нови Сад – Београд 1970, XXXIII, 250–256; на српскословенском: Константин Филозоф и његов Живот Стефана Лазаревића деспота српскога, по двема српско-словенским рукописима, изновице издао В. Јагић, *Гласник СУД* 42 (1875), 250–256 (даље: Константин Филозоф).

52 Данило Други, *Живот краљева и архиепископа српских. Службе*, прир. Г. Мак Данијел – Д. Петровић, Београд 1988, 60; на српскословенском: Архиепископ Данило и други, *Живот краљева и архиепископа српских*, Загреб 1866, 24 (даље: Данило).



става.⁵³ Чињеница која је од посебне важности за нашу тему је присна веза емотивних реакција и њиховог телесног испољавања. У наведеним случајевима, телесни аспект онеспособљености владара, односно његова смрт, били су уобичајени мотив за егзистенцијални страх заједнице. На сродан начин, победе – које су симболично истицале афективну везу владоца и поданика – доживљаване су као резултат непобедивости његовог ратничког и витешког тела. Тако Данилов портрет краља Милутина садржи слику краљеве „толике лепоте телесне“; овај владар, „узростом веома висок“, јавља се „страшан непријатељима својим и свима чудан“, пошто је примио божански мач у руке и њиме сасекао тела непријатеља.⁵⁴

Заседну целину у односу на наведене описе колективних страхова чини мотив страха у епској поезији. Почев од чињенице да идеални канон владарских врлина подразумева храброст, показани страх је прихваћен разлог за довођење у питање суверенове легитимности на престолу. Поље контраста у односу на светог ратника који се бори за праведну ствар и на чијој страни је милост божја је освајач описан као „гневан и јарошћу обузет“. Склоност извора да гнев ратника означе као негативну особину потврђена је и чињеницом да се по правилу ове речи односе на слику непријатеља који је супарник јунаку наратива. У оквиру шире сагледане наративне економије епске поезије, гнев ратника понекад добија посебна значења, попут „инаугуралне“ функције коју срџба има у античкој епци. Најчешће, хришћанске вредности, као што је слика „мира и тишине“ која асоцира на идеалну владавину, нарушавају противнички владари, лакоми на туђе земље и богатство; извори их дефинишу као оне који желе да „озлобе“ (наше отачаство). У том смислу, у српским изворима функција гнева или кукавичлука, као осећања карактеристичних за негативног јунака, била је да се истакне контраст у односу на хероја житија. Данилов настављач, описујући сукоб Дечанског са сином, наводи веома сугестивну листу злих и недостојних дела и порока који су изазвани ђаволским наговором: гнев, јарост, клевете, увреде, убиства, гордост, мр-

53 У другом делу ове студије детаљно ћемо анализирати српске хагиографске изворе и покушати да сачинимо типологију најчешће помињаних емотивних стања у овим текстовима.

54 Јез 30:24; Данило, 112; на српскословенском: 106–107.

жња.⁵⁵ Књижевним поступком наглашавања супротности између хероја и негативног јунака, остваривала се дидактичка функција наратива, као и његове политичке, идеолошке или религиозне поруке.

Посебно место међу емоцијама које најчешће срећемо у српском хагиографском жанру припадало је „страху Господњем“.⁵⁶ Овај старозаветни концепт (Пс 111:10; ПрС 1:7)⁵⁷ уткан је у један посебан аспект слике идеалног хришћанског владара. Помен страха Господњег позивао је на мудрост, посебно на молитву и морално самоусавршавање као поуздан начин да се усвоје хришћански принципи узорне владавине.⁵⁸ Страх Господњи у српским изворима добија структуралну функцију као фундаментална одлика владарске мудрости и њене божанске инспирације. Мотив богонадахнутог страха као идеала узорне хришћанске владавине, посебно експлициран у српским изворима, представља најчешће својеврстан одговор на политичке тензије унутар друштва. У српском случају, реч је о топосима везаним за позив ка аскези, карактеристичан за дуги процес настајања обрасца немањићке власти која се окончава монашењем, као неопходним предусловом светитељства. Почетни импулс овај концепт добија у хагиографији из пера светог Саве у којој се оснивач државе и династије свети Симеон одликује владарским епитетима који произлазе из начела страха Господњег, образложеним његовом одлуком да напусти

55 Настављачи, 60; на српскословенском: 207–208.

56 С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића*, 234–246 („Учитељ страха Господњег“).

57 За сродна места уп. Пс 2:11; Пс 34:11; Пс 112:1; Ис 11:2.

58 Књижевни оквир топоса о владару као „учитељу страха Господњег“ дала је христијанизована легенда о Буди из које је у Византији настао један број популарних текстова: већ у 7. веку био је то *Роман о Варлааму и Јоасафу* (преведен у Срба у доба светог Саве), а потом и житије ова два неисторијска светитеља. У домаћој историографији први је на значај ове теме указао, пишући о житију и ликовним представама Варлаама и Јоасафа, V. J. Đurić, *Le nouveau Joasaph, Cahiers archéologiques* 33 (1985), 99–109; за анализу портрета у Студеници уп. И. Ђорђевић, *Свети Симеон Немања као Нови Јоасаф, Лесковачки зборник* 33 (1993), 160–163. О Јоасафу као узору светог Саве писао је В. Ј. Ђурић, *Узори светог Саве, Лейойис Мајице српске* 455:3 (1995), 493.



власт примајући монашку ризу. Претеча српског „пута ка Јерусалиму“, „водиви отац отачаства“ представља модел за настанак сложеног владарског идеала.

У животописима српских краљева и архиепископа, архиепископ Данило употребљава међутим синтагму о страху Господњем пре свега у контексту наглашавања владареве христољубиве побожности. Примери из *Живојћа краља Драјућина* на најбољи начин илуструју ову намеру хагиографа, јер се помињање страха од Бога везује за (под)сећање на смрт и за осећање греха и кајања. Сви ови описи бременити су телесном метафориком. Пратимо је почев од тренутка када се, мучен осећањем греха према оцу и схвативши телесну казну која је уследила као божји суд, краљ Драгутин одриче престола. Он то чини уверен да „ако после овога останем на овом престолу краљујући, тело моје има да буде искушано од Господа љутим неисказаним казнама“⁵⁹ и да „треба да се самовољно предамо ка страдањима и телесним боловима, као што смо вољно учинили зло и оно што Богу није угодно“.⁶⁰ „Имајући свагда страх Господњи у срцу“ и обузет кајањем („о, душо ... малаксала ... ти која си волела грех ... нема ти спасења, но вечна мука“),⁶¹ краљ се обраћа Господу изабраним псалмовим речима „Прикуј тело моје страху Твоме“⁶² молећи га да умртви телесне страсти и ослободи грехова његово смртно



Свети Јоасаф, Богородичина |
црква у Студеници

59 Данило, 61; на српскословенском: 25.

60 Исто, 62; на српскословенском: 26–27.

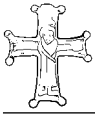
61 Исто, 63; на српскословенском: 29.

62 Исто, 67; на српскословенском: 36; Пс 119 (118), 120.

и пропадљиво тело. У овом тексту се прилагођава синтагма о страху Господњем – симболу владарске разборитости и правоверја – једном концепту владарског житија аскетског типа у којем је наглашена телесна метафорика свесно изабрана као средство да се читаоцу дочаравају драматични призори емотивних „искушења и печали“.⁶³

Наведени примери, како из епског тако и из хагиографског жанра, ја-сно сведоче о функцији коју су емоције имале у књижевности; несумњиво, књижевна форма одсликава шире антрополошке концепте у оквиру којих је осећајна сфера била носилац и показатељ моралних вредности, али и осетљивих гибања унутар самог друштва, неспорно сведочанство његових мена и константи. Област емоционалног је, како смо настојали да покажемо у овом осврту прилагођеном основном циљу нашег истраживања, током средњег века најчешће јавно препознатљива, исказана гестом или колективном представом, обојена хришћанским начелима. Уплив емоција у историјско исказује се на више планова, пре свега односом према телу које изражава емотивне реакције; са друге стране, поље резервисано за афективно представља саморазумљив начин друштвене комуникације и потврђивања успостављених социјалних хијерархија. Поглед на промене у емотивном доживљају света током столећа средњовековља пре свега поставља питање везано за различит интензитет испољавања осећања у складу са прихваћеним кодексом друштвеног понашања. У том смислу свако даље истраживање требало би да има у виду које се социјалне групе испитују, какве су разлике у сталежу, полу, добу старости, али исто тако и разлике између жанрова којима припадају наши извори, јер управо жанровске особености у највећој мери условљавају реторички склоп дела. Хришћански модел осећајности, доминантан у сачуваним изворима, највише открива промене у типологији емотивних односа унутар посматраних група – почев од изолованих пустињачких микросветова, преко манастирских заједница, све до културних модела карактеристичних за лаичке елите позног средњег века.

63 Исто, 68; на српскословенском: 37.



У изложеним разматрањима настојали смо да покажемо, у најкраћим цртама, сложену традицију која сведочи о променама насталим у доживљају људског тела током средњег века, односно о месту које су схватања телесности имала у теоријској мисли и побожној пракси хришћанског света. Важна одлика те традиције била је потреба да се непрекидно изнова покрећу питања о природи телесног унутар хришћанског система вредности. Одговори на њих доводе нас до анализе односа тела и сакралне енергије, односно до сагледавања улоге и хијерархије чула у перцепцији светости. Просторе сакралне енергије посматраћемо у следећем поглављу овог рада, преко функције и деловања чула, али и кроз гест, ритуал и чудотворење као специфичне изразе побожности.

Друіо ѿоілавље



ТЕЛО И САКРАЛНА ЕНЕРГИЈА

ВИДЉИВИ И НЕВИДЉИВИ СВЕТ: СИНЕСТЕЗИЈА ЧУЛА

Хијерархија чулне перцепције

Последњих деценија пратимо пораст научног интересовања за свет чула и чулности у средњем веку.¹ То интересовање је природно уследило после значајних продора у разумевању односа средњовековних људи

1 У књизи *The Varieties of Sensory Experience. A Source Book in the Anthropology of the Senses*, ed. D. Howes, Toronto 1991, дат је веома добар преглед новијих погледа на проучавање чула и чулности у савременој медијевистици. Осим тога, ваља истаћи да је пре неколико година, 2012, при *Центру за средњовековне студије* у Поатјеу одржан симпозијум посвећен месту чула и чулне перцепције у средњем веку; резултати овог научног скупа отворили су нове погледе, али су и сумирали пређени пут истраживања. Уп. прегледни рад који приказује резултате конференције: E. Palazzo, *Les cinq sens au Moyen Âge: état de la question et perspectives de recherche*, *Cahiers de civilisation médiévale X^e-XII^e siècles* 55 (2012), 339–366. У међувремену објављен је зборник радова на тему схватања пет чула у средњем веку: *Les cinq sens au Moyen Âge*, sous la direction de É. Palazzo, Paris 2016. Такође, на 23. међународном конгресу византијских студија одржаном августа 2016. у Београду тема је препозната као једна од водећих топика савремене византологије, тако да је добила посебну пленарну сесију. Радови посвећени овој тематици из пера Чарлса Барбера, Беатрис Казо, Глена Пирса и Ерика Палаца објављени су у књизи *Proceedings of the 23rd International Congress of Byzantine Studies, Belgrade, 22–27 august 2016*, ed. S. Marjanović-Dušanić, Belgrade 2016, 147–198.



према телесном и појаве нових интердисциплинарних приступа историји менталитета, посебно истраживању области емоција. Такође, студије чула у великој мери почивају на претходним резултатима до којих се дошло у филозофији, социологији и антропологији.² Подстицаји занимању за ове теме унутар медијевистике стигли су из историографије модерног доба.³ Читава новонастала дисциплина, посебно када је реч о проучавањима средњег века, дугује развоју позноантичких студија. Као посебна област издвојила су се истраживања улоге чула у литургији и уметности; такав развој проучавања чула везан је за уочавање промена које је динамични развој хришћанског богослужења доживео током столећа средњовековне историје.⁴

Питање вредновања чулне перцепције током средњег века, посебно доживљаја чула као „врата душе“ неопходних у откривању понекад скривених духовних истина, има дугу традицију.⁵ Свако од чула омогућавало

2 Између многих наслова издвајамо неке од најутицајнијих: М. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, 1945; Исти, *Le visible et l'invisible*, Paris 1964; R. Barbaras, *La perception. Essai sur le sensible*, Paris 2009; М. Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris 2000; D. Howes, *Sensual Relations: Engaging Senses in Culture and Social Theory*, Ann Arbor 2003; за антропологију чула в. посебно С. Classen, *The Deepest Sense. A Cultural History of Touch*, Urbana 2012. Уп. *The Varieties of Sensory Experience*, ed. D. Howes; нав. дело.

3 Скрећемо пажњу на радове Алана Корбена посвећене историји чула – А. Corbin, *Le miasme et la jonquille*, Paris 1982; *Une histoire des sens* (avec P. Ory), Paris 2016 – и посебно на његову класичну студију о звуку, односно о симболици звона у историји (*Les cloches de la terre: paysage sonore et culture sensible dans les campagnes au XIX^e siècle*, Paris 1994). Поред семиналних студија Жака Ле Гофа, несумњиво подстицајних за развој студија чула у средњем веку, Корбенови радови су кључно допринели развоју студија менталитета, посредно утичући на настанак комплексније слике о улози чула и вредновању различитих типова спознаје у средњем веку.

4 *The Spiritual Senses: Perceiving God in Western Christianity*, ed. P. L. Gavrilyuk, S. Coakley, Cambridge 2012. Уп. Е. Palazzo, *L'invention chrétienne des cinq sens dans la liturgie et l'art au Moyen Âge*, Paris 2014.

5 Дебата о карактеру знања стеченог чулима и епистемолошкој вредности снова била је жива не само код паганских критичара раних хришћанских списа

је различите путеве сазнања.⁶ Међутим, преовлађујући став према чулима као потенцијално грешној сфери човекове телесности који је створен у крилу хришћанске доктрине, био је негативан; карактеристично га изражава Григорије из Назијанса који, свестан да су чула део телесне сфере коју ваља окренути од греха и усмерити ка Богу, препоручује хришћанима да обуздавају поглед контролишући у шта смеју да гледају, да избегавају музику и опојне мирисе, да не угађају задовољствима укуса или сластима додира.⁷ Црквени оци попут Јована Златоустог или Василија Великог издали су низ препорука својој пастви непрекидно указујући на опасности које за душе хришћана представља угађање чулним прохтевима. Задовољавање тих прохтева је постављено као негативна супротност пожељној пракси уздржавања чији су корени постављени у широко прихваћеним начелима аскезе.⁸ Пратимо тако рађање читаве једне културе „контроле“ чула, која је у основи имала задатак да сачува свето од профаног, да разграничи и јасно одвоји две сфере, почев од начина на које је доживљаван простор храма, до ограничавања доступности светиња погледу и додиру унутар религиозног ритуала.⁹ Овакав став ни издалека није био јединствен, јер су „врата душе“ истовремено схватана и као пут ка духовним реалитетима који су омогућавали спознају Бога. Разграничавање телесне и духовне визије, односно пожељан пут превазилажења телесних чула и досезања духовне спознаје јасно препоручују црквени оци попут Амвро-

већ се јавља и у хришћанској литератури. О томе в. R. J. Hauck, „They Saw What They Said They Saw“: Sense Knowledge in Early Christian Polemic, *The Harvard Theological Review* 81:3 (1988), 239–249.

6 D. Chidester, *Word and Light, Seeing, Hearing and Religious Discourse*, Urbana 1992, 66 и даље; M. Smith, *Sensing the Past: Seeing, Hearing, Smelling, Tasting, and Touching in History*, Berkeley 2007.

7 Gregorius Nazianzenus, *Orationes* (PG 35.395-1252), ed. C. Moreschini, 110, 286; J. McGuckin, *Saint Gregory of Nazianzus. An Intellectual Biography*, Crestwood N.Y., 2001.

8 Уп. B. Caseau, *Rituels chrétiens et sensorialité, Proceedings of the 23rd International Congress of Byzantine Studies*, 161.

9 B. Caseau, *Cultural History of the Senses: Religion and the Senses, Cultural History of the Senses in the Middle Ages*, ed. R. G. Newhauser, Oxford, 2014, 96–98.



сија Миланског. У *De mysteriis* он упозорава вернике да не верују само својим телесним очима јер је оно што се њима може видети „временски ограничено“, док се оно што је вечно и што се не може схватити очима „види и доживљава умом и душом“.¹⁰

Пратећи променљиву слику о којој је реч, ваља уочити напредак који се у односу према вредновању чулног опажања као мерила знања дешава током самог средњег века открићем Аристотеловог трактата *De sensu*.¹¹ Аристотелови текстови посвећени чулима и опажању утицали су да на деловање чула престане да се гледа само са презиром, као на извор искушења, дајући истовремено подстицај средњовековним погледима на место и хијерархију пет чула – вида, слуха, мириса, укуса и додира – у доживљају света. С обзиром на покушаје дефинисања њихове улоге у процесу знавања, а посебно на учење о синестезији чула, у средњем веку бележимо различите покушаје да се утврди примат унутар могућности чулне перцепције. У сумарном прегледу досадашњих студија о проучавању чула у савременој медијевистици, Чарлс Барбер указује на континуитет интересовања за свет чула, која се на различите начине током читавог средњег века ослањају на Аристотелова схватања.¹² Следећи овај узор, средњовековни мислиоци су покушавали да одреде хијерархију чулне перцепције, посебно истичући важност чула вида и чула додира, о чему ће бити више речи и у нашем тексту.¹³ Примера ради, њих је заокупљало питање дефинисања улоге и моћи појединих чула; у том смислу расправљано је о додиру као петом чулу које подразумева учешће

10 St. Ambrose, *On the Mysteries and the Treatise on the Sacraments* [387], ed. J. H. Strawley, trans. T. Thompson, New York 1919, 50.

11 Уп. више текстова у зборнику: *Aristotle on Mind and the Senses*, Proceedings of the Seventh Symposium Aristotelicum, ed. G. E. R. Lloyd, G. E. L. Owen, Cambridge 1978; уп. и Т. К. Johansen, *Aristotle and the sense-organs*, Cambridge 1998, 193–215.

12 C. Barber, Notes Towards a Plenary Paper on the Senses, Perception, and the Work of Art, *Proceedings of the 23rd International Congress of Byzantine Studies*, Belgrade 2016, 147–157.

13 Барбер се овде позива на познати рад Лиз Џејмс посвећен чулима, посебно додиру, на који и ми често упућујемо: L. James, *Sense and Sensibility, Art History* 27 (2004).

читавог тела, а не само активирање једног органа, па је стога сматрано да је додир иманентно својство сваког чула. Сажимајући средњовековна размишљања о „способностима“ појединих чула да перципирају свет око нас, Барбер издваја неколико својстава примарних чула. Он истиче да искључиво додиром можемо осетити различите сензације: да ли је нешто топло или хладно, тврдо или меко, тешко или лако. Вид удружен с додиром омогућава спознају храпавог или равног, влажног или сувог, дебелог или танког, распоред и хијерархију предмета у простору, њихово место и величину, густину или облик ствари. Све то чини чуло вида примарним за низ спознаја. За разлику од додира и вида, чулима слуха и мириса могу се перципирати надражаји који долазе из различитих праваца, без обзира на то да ли су њихови органи-носиоци у директном контакту са предметом.¹⁴

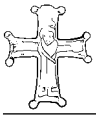
Са рађањем схватања према којем се сазнање „активира“ сликом, звуком, мирисом, укусом и додиром, на могућности и сазнајне моћи пет чула почиње да се гледа на позитиван начин.¹⁵ Упоредо са овим помацима у доживљају места чула у процесу спознаје света, она имају посебну улогу унутар литургијског чина. Учешће верника у литургији носило је јаснији печат чулног но интелектуалног искуства, у оквиру којег се светост могла осетити преко звукова, мириса, додира и слика.¹⁶ Верници су доживљавали храм и богослужење као призивање божанског присуства. Улогу у укупном доживљају светости имала је перцепција сакралности простора храма и материјала од којих је саздан, што објашњава акценат стављан већ у ранохришћанско доба на драгоценост црквеног украса.¹⁷

14 Нав. дело, 151.

15 Н. Belting, *Likeness and Presence: A History of the Image before the Era of Art*, Chicago 1994; Н. Belting, *Image, Medium, Body: A New Approach to Iconology*, *Critical Inquiry* 31:2 (2005), 302–319; L. James, *Light and Color in Byzantine Art*, Oxford 1996.

16 В. Caseau, *Rituels chrétiens et sensorialité*, *Proceedings of the 23rd International Congress of Byzantine Studies*, 165. Уп. В. V. Pentcheva, *The Sensual Icon. Space, Ritual, and the Senses in Byzantium*, University Park, 2010.

17 О учешћу верника и свештеника у сакрализацији храма (на основу тумачења екфрази) уп. R. Webb, *The Aesthetics of Sacred Space: Narrative, Metaphor, and Motion in 'Ekphrases' of Church Buildings*, 59–74.



Причешће айсојіола
Свети Андрија на Трески

Са променом перцепције тела као тамнице душе дошло је до својеврсне афирмације телесности, посебно на позносредњовековном Западу. Такође, захваљујући све развијенијој симболици геста унутар црквених обреда, верници су стално позивани да учествују у доживљају пуноће Бога који им се откривао тек у садејству чула, њиховој синестезији. На тај начин успостављена ритуална пракса, почивала је на идеји присвајања свете историје непрекидним обнављањем, тиме и оживљавањем сећања на осећаје, слике, мирисе, звукове и додире из свете прошлости.¹⁸ Био је

18 B. Caseau, *Experiencing the Sacred, Experiencing Byzantium*, Papers from the 44th Spring Symposium of Byzantine Studies, ed. C. Nesbitt, M. Jackson, Farnham 2013, 59.

то начин да *historia sacra* буде периодично актуелизована као садашњост литургијског обреда и тиме постане проживљено искуство верника.¹⁹

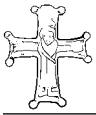
Тек у позном средњем веку побожност је усредсређена на Христово тело. На овакав развој религиозне осећајности утицао је нагласак на индивидуалном искуству у доживљају Бога. Популарна побожност обликована је деловањем различитих процеса, попут поистовећивања верника са мукама Христовим и порастом употребе „тактилног језика“ у религиозним текстовима. У њима, додир постаје својеврсна метафора за веру, односно, за досезање духовних истина.²⁰ Доживљај додира као најважнијег чула заснивао се најпре на читању самог текста Јеванђеља; о томе сведоче многобројни теолошки коментари познатих места библијског наратива, почев од приповести које се везују за Христова чуда излечења додиром, преко ритуалних гестова додира приликом крштења и помазања, до читаве палете разлика у доживљају и значењу пољупца – од Јудиног пољупца, преко пољупца мира и различитих изведених значења која су се односила на симболику и ритуале везане за успостављање феудалних односа, све до последњег целовања. За масу верника схватање додира није се заснивало само на описима мистичких искустава. Низ гестова и очекиваних покрета тела били су део свакодневне литургијске и религиозне праксе.²¹

Такође, верници су делили искуство аскетског дисциплиновања тела (пост, живот у целибату, бдења, различита изнуривања тела молитвом, самокажњавање мучењем или излагањем тела неповољним условима), преточено у отелотворени узор који су пружали монаси, свети људи или

19 *Sensible Flesh. On Touch in Early Modern Culture*, ed. E. D. Harvey, Philadelphia 2003: Introduction: The „Sense of All Senses“, 1–21; B. Caseau, Christian bodies: the senses and early Byzantine Christianity, *Desire and Denial in Byzantium*, ed. L. James, Aldershot 1999, 101–109.

20 Говорећи о божанској љубави, Бернар из Клервоа схвата Христове речи „додирни ме руком вере“ у контексту тактилног симболизма. Уп. С. Classen, *The Deepest Sense. A Cultural History of Touch*, 29–30.

21 B. Caseau, The Senses in Religion: Liturgy, Devotion, and Deprivation, *A Cultural History of the Senses in the Middle Ages*, ed. R. G. Newshouser, London 2014, 89–109.



Јудин њољубац |
Свети Апостоли, Пећка патријаршија

пустињаци које су сретали на ходочашћима.²² Упркос томе што су током позног средњег века црквене власти на Западу настојале да ограниче екстремна испољавања аскетске побожности и покајничке праксе (*penitentie*), ипак се укоренило схватање да је самодисциплиновање смртног тела већ за живота неопходна одлика светог човека. „Симболични језик тела“ испоставио се као средство недвосмислене, сваком разумљиве поруке, каткад са важним политичким значењем. У том смислу тај језик остаје важно оруђе у рукама папства: најбоље сведочанство о томе представљају

22 G. Frank, *The Pilgrim's Gaze in the Age before Icons, Visuality before and beyond the Renaissance. Seeing as Others Saw*, ed. R. S. Nelson, Cambridge 2000, 98–115.

описи сцена и гестова који су пратили владарска покајања, јавно уприличена зарад опроста од екскомуникација, осмишљених као својеврсни ефемерни спектакли.

„Директан пут“ верника ка Христовом светом телу ишао је међутим преко процеса идентификације (*imitatio Christi*), који на Западу добија нове облике са појавом стигмата и покретом флагеланата, док се у источнохришћанској мисли и религиозној пракси исихазма обликује као мистички позив ка сједињењу са божанским. Како је освешћена хостија представљала „додирљиви“ извор натприродне моћи, односно сâмо Христово тело, током обреда евхаристије верници су непрекидно поново долазили у додир са појавом чуда посредством свештенства, доживљавајући физичко и духовно сједињење са материјалном представом светости. Као „право Христово тело“ хостија је често имала улогу сличну реликвији, посебно у функцији исцељења, што је било познато као пракса већ у раном хришћанству. У време Томе Аквинског, на врхунцу схоластичке мисли, прихваћено је да *honor* који се указује слици Христовој прелази на свој невидљиви прототип. На тај начин схваћена, *imago crucifixi* одиста „постаје“ тело Христово унутар евхаристичког обреда. Уосталом, теолошки и литургијски значај који се огледао и у побожној пракси видљив је у сфери западног хришћанства почев од Четвртог латеранског сабора 1215. на којем је потврђено учење о Христовом стварном присуству у хостији.²³ Током позног средњег века евхаристија добија све већи значај у ритуалној пракси, посебно тренутак уздизања хостије када су се верници клањали током мисе. О овом процесу посебно сведочи установљење празника *Corpus Christi* (Тјелово) у католичком хришћанству (1264. године), праћеног одговарајућим процесијама и светковинама. Од тога часа, на Западу, визуелне представе доспевају у само средиште култне праксе, блиско повезане са телом Христовим и светитељским телима, односно њиховим светим деловима (реликвијама). Многобројне функције овако схваћених „слика“ – когнитивне, политичке, педагошке, моралне, симболичке, магичке, лудичке – јасно показују снагу не само материјалних већ и менталних слика. Оне сведоче о важном процесу у којем слике постају

23 За паралеле и наводе из извора в. детаљно: О. Boulnois, *Au-delà de l'image: une archéologie du visuel au Moyen Âge, V^e-XV^e siècle*, Paris 2008.



прихваћени „агенси“ религиозне праксе. Упоредо са речју светог текста, оне добијају наглашено „перформативну“ улогу.²⁴ У исто време поменути позносредњовековни обичаји сведоче о новом културном нагласку – прелазу од побожности усредсређене на тактилно чуло ка претежно визуелном доживљају божанског.

Почев од 12. века на Западу пратимо пораст побожности лаиката. У науци преовладава мишљење да је захваљујући деловању просјачких редова, али и већем нагласку на индивидуалном искуству спознаје, постепено дошло до преливања пракси до тада везаних искључиво за монашки свет и изоловану појаву реклуза, ка ширим друштвеним слојевима, посебно градског становништва.²⁵ Та нова врста побожности по правилу се испољавала у вези са различитим светим местима, јавним или приватним. Насупрот литургијској побожности која је била природно ограничена у времену, односно одређена литургијским чином, нова врста лаичке побожности позног средњег века развија се у чврстој вези са простором самог светог места, најчешћим циљем ходочасника, или пак са предметима култа који су били јасна обележја тих светих места. Овакав њен карактер отварао је простор већој улози материјалног предмета као средства у приближавању вери: верник је, гледајући свете предмете, „улазио“ у догађај из свете прошлости као директни учесник у самој драми догађаја.²⁶

На читавом хришћанском простору највећи значај имао је физички контакт верника са светошћу. Тај додир омогућен је развојем култа реликвија. У свету у којем је „делић светости“, доживљаван као материјално сведочанство натприродне силе (*virtus*), већини људи значио више од

24 *Les images dans l'Occident Médiéval* (Introduction par J.-C. Schmitt), 17. За перформативна дејства иконе у византијском свету в. В. Pentcheva, *The Sensual Icon: Space, Ritual, and the Senses in Byzantium*.

25 R. Kieckhefer, Major Currents in Late Medieval Devotion, *Christian Spirituality: High Middle Ages and Reformation*, ed. J. Raitt, B. McGinn, J. Meyendorff, New York 1987, 81.

26 B. Kühnel, Virtual Pilgrimages to Real Places: the Holy Landscapes, *Imagining Jerusalem in the medieval West*, ed. L. Donkin, H. Vorholt, Oxford 2012, 243–264, овде 262–264.

писане речи, понекад више и од речи самог светог текста, реликвије су омогућавале најважнију материјалну везу са божанском моћи. Упоредо са развојем култа реликвија пратимо развој доживљаја иконе као извора чудесног, који прати учешће свих чула у креирању односа између посматрача и свете слике. Укупан однос према области светог представља променљиву категорију. Она укључује и начин на који је сагледавана способност визуелног опажања, и начин на који је схватана енергија произашла из додира, целивања, исцелитељских својстава мириса и укуса, као и из улоге светлости у храму.²⁷ Тако посматрана, граница између два плана – небеског и земаљског – постепено нестаје, а сама света слика „отвара“ се према вернику укључујући читаво његово тело у доживљај светости.

Суштинска промена у хришћанском ритуалу и побожној пракси коју је донело постконстантиновско доба дешавала се постепено, помацима оствареним на локалном нивоу; они су на недвосмислен начин видљиви у сачуваним катихетским хомилијама које су настале током 4. столећа као специфична форма писаних одговора на питања из новонасталих животних ситуација. На тај начин паства је добијала брижљиво разрађен систем литургијских обичаја и директне поуке везане за поступке, гестове и формуле изговоране током црквених обреда. Са ширењем обичаја крштавања новорођених и увођењем регуларне службе божје на ширем простору римског света, проповеди Јована Златоустог, Кирила Јерусалимског, Амвросија Миланског или Теодора Мопсуестијског почеле су да циркулишу у великом броју копија, осигуравајући на тај начин непрекидно саветовање и правоверно усмеравање лаиката. Од краја 5. века шири се утицај литургијских коментара намењених превасходно клирицима, чија је сврха била да упуте на савршеније поуке из литургијске праксе и сумирају постојећа црквена тумачења. По својој суштини донекле сродни библијским коментарима, ови текстови прилазили су

27 C. Barber, *Icons, Prayer, and Vision in the Eleventh Century, Byzantine Christianity*, ed. D. Krueger, 149–150; G. Vikan, *Sacred Image, Sacred Power*, 135–146. За улогу мириса у доживљају светости уп. J.-P. Albert, *Odeurs de sainteté: la mythologie chrétienne des aromates*, Paris 1990. За улогу светлости у храму у контексту доживљаја светости в. C. Nesbitt, *Shaping the sacred: light and the experience of worship in middle Byzantine churches*, *Byzantine and Modern Greek Studies* 36:2 (2012), 139–160.



Кршћење
Дечани

литургији као врсти представе која се могла „читати“ попут библијског текста, у кључу који је нудило тумачење дожјег откривења чији је сваки тренутак бременит читавим слојевима и степенима значења којима се истина показивала вернима. Захваљујући пажњи коју посвећују бележењу сваког детаља, покрета и геста током службе дожје, богослужбеним предметима, одежама, литургијском поретку и окружењу, поменути коментари на специфичан начин сабирају ритуално сећање хришћана кодификовано кроз литургијску праксу.²⁸ Ови текстови уједно представљају драгоцен историјски извор за разумевање новонасталог концепта

28 S. Ashbrook Harvey, *Scenting Salvation. Ancient Christianity and the Olfactory Imagination*, 134–135. Уп. В. Вукашиновић, *Српска барокна теологија. Библијско и светотајинско богословље у Карловачкој митрополији XVIII века*, Врњци-Третиње 2010², 185–192.

светости, који се успоставља на више различитих начина. Између осталог, успостављањем ходочасничких центара и с тиме у вези даљим ширењем култа светитељских моштију.

Култ светих реликвија остао је заснован на уверењу да је тело израз душе, као и да је могућност прекорачења граница корпоралног даље постојање у оквирима „духовног тела“.²⁹ Преставши да постоје као предмети по себи, реликвије постају својеврсни означитељи новог односа верника према могућностима тела да постане *locus* светости – проводник њеног присуства и сакралне енергије (*dynamis*). Захваљујући ангажовању свих чула у усрдној молитви, а посебно близини гроба и додиру реликвија, верницима је постајала доступна посредничка улога светитеља и његов благослов „као да је цео и присутан“.³⁰ Наведене речи односе се на прво целовито уобличење концепта које срећемо у чувеном енкомијуму Григорија из Нисе, посвећеном мученику св. Теодору. Григорије каже да једном када се верник нађе у близини светитељевог гроба, у доживљају светости учествују његова чула – вид, укус и слух – док се у сузама моли за посредовање и благослов као да је светитељ ту цео и присутан.³¹ У том процесу, свето место као средиште ходочашћа, а посебно Света земља,

29 О настанку великих средишта ходочашћа, у првом реду о успостављању Јерусалима као светог места *par excellence*: E. D. Hunt, *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire, A.D. 312–460*, Oxford 1982. Посебно је занимљива употреба реликвија у овом процесу. Добар пример представља симбол Часног крста, који у једном тренутку Кирило Јерусалимски користи како за промоцију сопственог духовног ауторитета тако и за успон политичког утицаја и престижа Јерусалима као светог места. О томе в. J. W. Drijvers, *Promoting Jerusalem: Cyril and the True Cross, Portraits of Spiritual Authority: Religious Power in Early Christianity, Byzantium, and the Christian Orient*, ed. J. W. Drijvers, J. W. Watt, Leiden 1999, 79–95, посебно 81–85.

30 У познатој *Похвали светом Теодору*, мученику којем је крајем 4. века посвећен мартирејум у који су похрањене његове реликвије, Григорије из Нисе наводи овај важан постулат религиозне мисли, према којој реликвије имају једнако дејство као да је светитељ ту, „цео и присутан“; за коментар овога места уп. P. Cox Miller, *The Corporeal Imagination*, 3. *Похвалу* наводимо на више места у овој књизи.

31 S. Gregorii Nisseni, *De S. Theodoro Martyre*, ed. J-P Migne, PG t. XLVI, 739/740 B: *Quasi corpus enim per se vivens et florens, qui intuentur, amplexuntur, oculis, ori, auri-*



Поклоњење крсту,
сцена из Житија св. Варлаама и Јоасафа, Ивиرون

има важну улогу, јер се виђењем и додиром реликвија стварала посебна спона ходочасника са светом прошлошћу.³² Добра илустрација за ову тврдњу је поменути пример улоге реликвије Часног крста у промоцији Јерусалима као светог места. Сведочење Кирила Јерусалимског речито илуструје формативну улогу реликвије у настанку „утемељујућег мита“. Употребљена средства – Кирилов опис чуда везаног за појаву крста на небу, текстуалне легенде о Јеленином *inventio crucis* и материјално присуство саме реликвије у цркви Светог гроба, а потом и дистрибуције њених честица као моћног дипломатског средства – јасно показују да је утемељење хришћанског Јерусалима био свестан, планиран чин.³³ На једној

bus, omnibus sensuum instrumentis adhibentes, deinde officii et affectionis lacrymas martyri, quasi integer esset et appareret.

32 Одавно је у науци уочено да је за средњовековног ходочасника битна била не само визуелна већ и тактилна компонента путовања. О томе в. детаљније у радовима у зборнику у част Пјера Маравала: *Pèlerinages et lieux saints dans l'antiquité et le Moyen Âge*, éd. B. Caseau, J.-C. Cheynet, V. Déroche, Paris 2006 (посебно рад G. Frank, *Loca sancta souvenirs and the art of memory*, 193–201).

33 За *inventio crucis* в. J. W. Drijvers, *Helena Augusta. The Mother of Constantine the Great and Her Finding of the True Cross*, Leiden 1992.

равни, настанком култа светог места и култа Часног крста оснажена је моћ епископа као фигуре духовног ауторитета и успостављена је мрежа власти унутар локалних елита грчког истока;³⁴ на другој, дугорочнијој, настанком ових култова успостављен је моћан симбол политичког и духовног престижа унутар тадашњег хришћанског света.

У наведеном контексту важно је уочити значај материјалних предмета и места везаних за библијски наратив у успостављању традиције ходочашћа и новог односа према култу реликвија, заснованог на посебној улози чула.³⁵ Привлачност директног сусрета са местима свете историје значила је истовремено и могућност директног сусрета са светошћу.³⁶ Зато је, поред Палестине, посебно место у раним ходочасничким итинерерима заузимао и Египат.³⁷ Значај виђења и додира верника са реликвијом потврђују нам већ рана сведочанства попут оних из поменутог Егеријиног путописа или из писама Паулина из Ноле.³⁸ У хагиографијама се често помињу мотиви

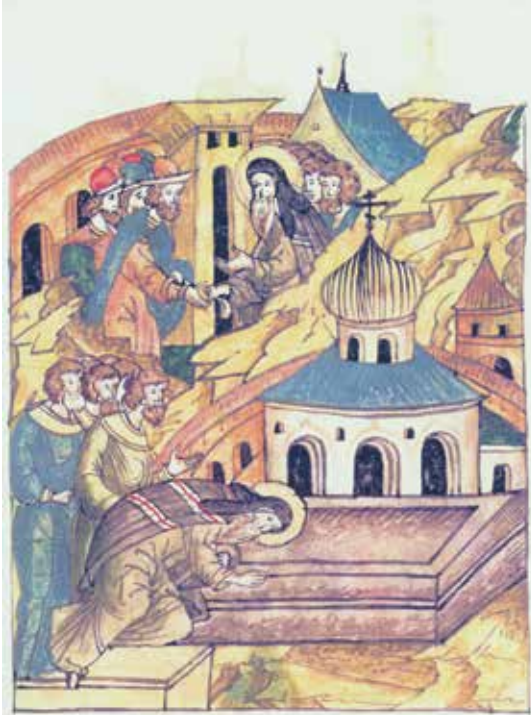
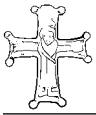
34 Уп. P. W. L. Walker, *Holy City, Holy Places? Christian Attitudes toward Jerusalem and the Holy Land in the Fourth Century*, Oxford 1990, 256, 330–346; D. R. Edwards, *Religion and Power. Pagans, Jews and Christians in the Greek East*, New York-Oxford 1996.

35 B. Baert, *Interspaces between Word, Gaze and Touch. The Bible and the Visual Medium in the Middle Ages*, Leuven-Paris-Walpole 2011.

36 C. Foss, *Pilgrimage in Medieval Asia Minor*, *DOP* 56 (2002), 129–151.

37 Уп. радове у зборнику *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt*, ed. D. Frankfurter, Leiden-Boston-Köln 1998, посебно G. Frank, *Miracles, Monks and Monuments: the Historia Monachorum in Aegypto as Pilgrims' Tale*, 483–505.

38 Егерија сведочи да су ходочасници приступајући Часном крсту најпре додиривали, а потом целивали светињу (уп. *It. Eg.* 37.3: *Egérie, Journal de voyage /Itinéraire/*, ed. P. Maraval, Paris, 2002). Епископ Ноле Паулин бележи у једном писму да је главни разлог за путовање до Јерусалима жеља да се виде и додирну места на којима је Христос био присутан, где је ходао, патио, васкрсао и вазнео се на небо (уп. *Ep.* 49.14; *The Letters of St. Paulinus of Nola*, ed. P. G. Walsh, New York 1967, 2:273). О овим питањима са детаљном библиографијом и референцама из извора пише G. Frank, *The Memory of the Eyes. Pilgrims to Living Saints in Christian Late Antiquity*, Berkeley 2000, 118–119. Уп. R. Wilken, *The Land Called Holly*, 114, 177; J. Wilkinson, *Jerusalem Pilgrims Before the Crusades*, Warminster 1977, 40.



Сава се йоклања
Свейом гробу,
Летописни илустровани свод

за предузимање ходочасничких путовања, међу којима је на првом месту жеља за молитвом *ad sanctos* и проскинеза пред гробом и реликвијама изложеним на светим местима.³⁹ Учење о делотворности светих остатака које се канонизује коначном победом хришћанства и установљењем сакралне топографије царства, значило је афирмацију телесног као учесника у светости. Истовремено, престиж реликвија као материјалних остатака

39 M. Kaplan, *Les saints en pèlerinage à l'époque méso-byzantine (VII^e-XII^e siècles)*, *DOP* 56 (2002), 109–128, овде 110, наводи експлицитно помињање молитве и проскинезе које срећемо у хагиографији Теодора из Сикиона (*Vie de Théodore de Sykéôn*, *BHG* 1748, éd. et trad. A.-J. Festugière, *Vie de Théodore de Sykéôn*, t. 1, Texte grec; t. 2, Traduction, commentaire et appendice, Bruxelles 1970, XXIII: t. I, стр. 20; уп. т. II, стр. 107 и даље. У истом житију наводи се и потреба ходочасника да пољубе светињу (уп. нап. 6). Ова хагиографија је карактеристична због чињенице да је Теодор чак три пута путовао у Јерусалим да обиђе света места.

негдашњих тела који су сматрани светим, природно је утицао на превредновање могућности материјалног да постане носилац религиозног значења.⁴⁰ У истом контексту, црква постаје место у којем је тело, сагледано у новом и многоструком односу према духовном, у средишту слојевитог религиозног искуства које се исказује у сфери ритуала, уметности, па и практичне побожности.⁴¹ Измењени религиозни сензибилитет обликован је садејством различитих пракси као моћних оруђа божанског.

На првом месту налазио се видљиви репертоар представа у храму, почев од насликаних ликова светитеља, разнолике функције и ефекта боја и светлости, посебности места излагања и спиритуалног зрачења реликвија, до материјала и изгледа црквеног украса. Међутим, да би се постигло сагледавање невидљивог, није била довољна само способност присвајања визуелног. Као једнако важно испоставило се деловање „очију срца“ (*oculos cordis*), односно духовних очију вере. Различите форме духовног виђења омогућавале су сагледавање невидљиве реалности.⁴² Ова искуства тражила су нове форме испољавања. Нађене су најпре унутар евхаристијске службе,⁴³ а постају видљива с променама у литургијској сфери и унутар измењеног односа хришћана према простору и времену.⁴⁴ Нови религиозни сензибилитет који омогућава доживљај

40 P. Cox Miller, *The Corporeal Imagination*, 3.

41 Описи доживљаја цркве показују да је реч о чулном, телесном искуству. О томе в. L. James, *Senses and Sensibility in Byzantium*, *Art History* 27:4 (2004), 529; P. Cox Miller, „The little blue flower is red“: relics and the poetizing of the body, 213–236, где се указује на естетичка својства процеса промена својствена ширењу култа реликвија у другој половини 4. века, када делови светитељских тела „постају“ реликвије („from bones to relics“).

42 G. Frank, *The Memory of the Eyes*, 114–133.

43 G. Frank, „Taste and See“: The Eucharist and the Eyes of Faith in the Fourth Century, *Church History* 70:4 (2001), 621.

44 J. H. Baldovin, *The Urban Character of Christian Worship: The Origins, Development, and Meaning of the Stational Liturgy*, *Orientalia Christiana Analecta* 228, Rome 1987, 102–104. Говорећи о појму „историзације литургијског времена“, аутор скреће пажњу да су промене до којих је дошло у устројству јерусалимске литургије током 4. века изазване не само измењеним концептом хришћанске перцепције



Бога чулима обликован је и другим елементима литургије, од оних који су примани чулом слуха попут музике или речи, до сазнања омогућених деловањем олфакторних чула. Бог се тако верницима показивао, објављујући своје присуство путем „слатког мириса светости“, чудотворним дејством светих остатака, посредством оживљених икона, светлосним ефектима, описима или непосредним доживљајем зрака мистичне светлости, симболима попут голуба као представе Светог духа. Једнако дејство откривања оностраног садржали су и помињање говора сатканог од медених речи, описи сласти која долази од соли језика („да буде сладак сољу нашег језика“);⁴⁵ несумњиво, слично дејство имала је и реч изговорена у храму.⁴⁶

Прихватање искустава овога типа као легитимних на путу богосазнања потврђује парадокс познат у византијској уметности да се употребом материјалног и чулног искуства досеже духовно. На тај начин материјално тело се превазилази управо употребом оних својстава која

времена колико променама у односу на простор. Оне су видљиве у подизању огромних цркава у Јерусалиму које сведоче о омасовљењу хришћанске литургије почев од овог доба; реч је о тада сазданим местима култа која су видљиво симболизовала царски тријумф. Природно, око изабраних светих места је организован особен систем штовања, који је наглашавао историјску компоненту литургије, у складу са новим концептом времена и освајањем нових простора сакралне топографије.

45 Као контраст сладости „нашег језика“, Доментијан за лошу вест каже да је „горки глас“ (уп. Доментијан, 271; на српскословенском: 270).

46 О „сладости језика“ често говоре Савини биографи: тако Теодосије (ЖС, 172; на српскословенском: 96) каже да Савина „реч сладошћу меда све је наслађивала“, а Првовенчани се „чуђаше сладости језика и сили речи благодати Божје“ која је излазила из Савиних уста (ЖС, 169; на српскословенском: 92). Савино поучавање инока и братије студеничке и „свих који му долажаху“, које је претходило помену Првовенчаног краља, отварању гроба и проналажењу целих и неразрушивих светих моштију његових, било је свима корисно, јер „реч његова сладошћу – по апостоу сољу – беше растворена“: ЖС, 229; на српскословенском: 174. За примере из Византије уп. В. Caseau, *Experiencing the Sacred, Experiencing Byzantium*, 59–77.



*Уздицање Часној крста,
Дечани*

се налазе у телесном, у чулима.⁴⁷ Вредност оваквих сазнања непрекидно је потврђивана списима неспорног ауторитета. Тако су писма Паулина из Ноле представљала својеврсно огледало схватања у којима је слављен чулни доживљај светости. Верујући да реликвија у себи садржи „скривено семе вечног живота“, односно да одражава „свето јединство“ са Христовом жртвом, Паулин коментарише саму суштину значења реликвије.⁴⁸ Пошто је од римске матроне Меланије добио честицу Часног крста, он један њен део шаље свом пријатељу Сулпицију Северу за његову базилику у Примулиакуму. У пропратном писму, наглашавајући моћ ока да дефинише предмет штовања, Паулин узима као пример најцењенију реликвију средњовековног света – Часни крст, указујући на моћ визуелног

47 L. James, *Senses and Sensibility in Byzantium*, 522–537.

48 *The Letters of St. Paulinus of Nola*, ed. P. G. Walsh, 120.



(„очи вере“) као средства да се дефинише предмет штовања.⁴⁹ Паулин експлицитно каже: „Погледајмо унутрашњим оком на целину силе крста оличену у малом његовом делу. Оног часа када помислиш да дотичеш дрво на којем је распет наш Спасилац док је свет дрхтао и ти сам мораш задрхтати, веселећи се у исти мах“.⁵⁰ Наведени одељак јасно сведочи да се визуелним контактом са светињом обнављао доживљај присуства некадашње целине преко делића светости. Паулин потом истиче вредност тактилног чула, тврдећи да је верник преко визуелног и тактилног („дотичеш дрво...“) поново доживљавао и понављао читав библијски догађај, постајући тако његов учесник. Из описаног примера доста је јасно на који начин визуелно и тактилно конституишу први корак ка реконструисању целине светости из њених негдашњих делова.

Светост је доживљавана и препознавана преко различитих чула, од којих је чуло вида имало посебну и пресудну вредност у искуству спознаје чудесног.⁵¹ Занимљиво сведочанство о пракси активирања чула у доживљају светих људи и угледању на њихове врлине пружа нам Теодорит из Кира у *Прологу* свог дела посвећеног сиријским аскетама и њиховим славним подвизима. Описујући корист коју читаоци могу имати од писања о „биткама хероја“ пустиње и „атлета врлина“, Теодорит вели: „Како кажу, лакше је поверовати у оно што видимо него у оно што чујемо, али ипак, оно што чујемо је вредно поверења уколико нам приповедају проверени сведоци. Као што језик и непце сведоче о сладости, горчини и другим укусима, тако је чуло слуха задужено да изабере између речи и оно зна да разликује оне од којих можемо имати користи од некорисних“.⁵² У на-

49 C. Hahn, What Do Reliquaries Do For Relics?, *Numen* 57: 3/4 (2010), 284–316, овде 302–304.

50 *The Letters of St. Paulinus of Nola*, ed. P. G. Walsh, 151 (*Ep.* 31.1.); за коментар овог писма в. G. Frank, *The Memory of the Eyes*, 177.

51 До краја 4. века знатан број ходочасника посетио је света места, посебно Јерусалим, с намером да виде, додирну и осете мирис светости и тако доживе присуство божанског, оживљавајући библијску прошлост пред сопственим очима. О визуелној побожности в. G. Frank, *The Pilgrim's Gaze in the Age before Icons*, 98–115.

52 Théodoret de Cyr, *Histoire des moines de Syrie; Sources Chrétiennes* 234: Prologue, I, 124–125, 126–127 (превод наш).

ставку *Пролога* Теодорит наглашава значај чула у откривању светости,⁵³ као и улогу очевидаца чудесних аскетских подвига.⁵⁴

Пример узет из хагиографске књижевности на најбољи начин показује значај визуелног искуства. Управо због пресудне улоге онога што је верник видео, у декору хришћанских храмова блештавило, сјај и злато имају посебно место.⁵⁵ Иако је присуство и деловање *miracula et mirabilia* слављено на различите начине – певањем химни и похвала, молитвама, миомирисима који су потврђивали присуство нетљеног светитељевог тела – хагиографски састави посвећени чудима светих ипак најчешће потврђују да је „оно што су наше очи виделе“ било најпоузданији водич у истинском прихватању вере.⁵⁶ Посматрање светиње „очима вере“ омо-

53 Нав. дело, VI, 134–135.

54 Нав. дело, XI, 142–143; 144–145: „Својим сам очима видео нешто од онога о чему ћу вам приповедати. А све оно што нисам сам видео, чуо сам од љубитеља врлине који су их видели и које су свети људи задужили својим поукама“ (превод наш).

55 P. Maraval, *Lieux saints*, 199 и нап. 103, позивајући се на описе Теодорита Кирског, помиње изглед светилишта која красе мозаици, мермер, позлаћене таванице. Овакав значај декорације сведочи да је украс посебних светилишта сматран царским подухватом *par excellence*. Ваља на овом месту подсетити да већ рани писци попут поменутог Теодорита Кирског говоре о блештавилу светилишта, посебно о сјају злата и драгог камења који доприноси престижу ових места (Théodoret de Cyr, *Therapeutica hellenicarum affectionum*, ed. P. Canivet, *Sources Chrétiennes* 57, Lyon-Paris 1958, réimpression Paris 2001, t.II, l.VIII, 62, 333). Помињући ходочашћа и чудесна излечења везана за култове светих које описује, Теодорит Кирски приповеда о величини светилишта, њиховом изгледу, посебно о декорацијама тих цркава, набраја чудесна излечења и помиње остављање дарова и својеврсних „записа“ који обликом подсећају на део тела који је излечен; занимљиво је да је иста пракса сачувана све до данас.

56 P. Maraval, *Lieux saints*, 138, 190; E. D. Hunt, *The Traffic in Relics: The Late Roman Evidence*, *The Byzantine Saint*, ed. S. Hackel, London 1981, 178; C. Hahn, *Seeing and Believing: The Construction of Sanctity in Early-Medieval Saints' Shrines*, *Speculum* 72:4 (1997), 1079–1106; G. Frank, *The Pilgrim's Gaze in the Age before Icons*, 99 и нап. 13, помиње Јеронимове описе Паулиног ходочашћа у Витлејем када је имала визије гледајући светиње „очима вере“; био је то поуздан начин да се превазиђе јаз



гућавало је перцепцију библијске прошлости уз помоћ физичког доживљаја светог места.⁵⁷ На тај начин успостављано је сећање (*memoria*) чији је преваходни задатак био да премости јаз између свете прошлости и садашњег тренутка. Цркве у којима су се налазили гробови светитеља или њихове реликвије биле су јавна сцена за призоре чуда као видљивих манифестација божанског и непрекинутог деловања *dynamis*-а. Функцију специфичне позорнице чудесног омогућавало је и место које је визуелна реторика заузимала у осмишљеном програму „репрезентације“ светилишта. Њена је улога била да делује на посматрача – почев од изгледа самог светог места, његове просторне организације, препознатљивог визуелног утиска који су остављали украс, декорација и светлосни ефекти, до свести о непо-



Сџавроџека Светиој Саве,
Пијенца

између свете прошлости и садашњости. Уп. Jerome, *Ep.* 108.10: Jerome, *Epistulae*, ed. I. A. Hilberg, *Corpus Christianorum Ecclesiasticorum Latinorum*, 54–56, Vienna 1910–1918. За промене у односу према сфери визуелног и могућности спознаје чулом вида на средњовековном Западу в. С. Hahn, *Visio Dei: Changes in Medieval Visuality, Visuality before and beyond the Renaissance. Seeing as Others Saw*, 169–196. 57 Теодорит Кирски наглашава да је посматрање светих места „празник за очи“ и да поглед душе није једини који доприноси духовном блаженству, већ је то и гледање светиње: Théodoret de Cyr, *Histoire des moines de Syrie I, Sources chrétiennes* 234, Introduction, IX, 2, 408/409. Уп. G. Frank, *The Pilgrim's gaze*, 99. Класично место о „очима вере“ је већ наведени опис из Јеронимовог писма (*Ep.* 108, 10.2), а исти навод срећемо и у наведеном писму Паулина из Ноле. О томе в. детаљно E. D. Hunt, *Pilgrimage in the Later Roman Empire AD 312–460*, Oxford 1984, 87, 171.

средном присуству светитељевог тела/реликвије и могућности верника да светост „осети“ додиром.⁵⁸ Посебан задатак имала је реч изговорена у храму, нарочито читање житија светих чија је намера била, између осталог, да поучи и пружи *exemplum* хришћанских врлина.⁵⁹ У исто време, реч изговорена у храму значила је по себи спону између садашњег времена молитве и светог времена библијске прошлости, односно историје изабраних мученика.⁶⁰

Визуелно искуство светости – било да је у питању потврда аутентичности тог искуства, потврда порекла реликвије или пак њене сакралне моћи – имало је још једну важну улогу у процесима спознаје светости чулима. Реч је о потврди која се очитовала преко различитих природних појава, као специфичних знакова којима је *natura* обзнањивала светост – преко звезда, комета, чудесних појава цветова изниклих у снегу, различитих, посебно ходочасничких искустава и визија. На тај начин уверени у присуство и дејство светости која се „очитовала“ пред њима, верници

58 Посебно важан рад за перцепцију улоге додира у ранохришћанској побожности је L. James, 'Seeing's believing, but feeling's the truth': Touch and the Meaning of Byzantine Art, *Images of the Byzantine World: Visions, Messages and Meanings. Studies Presented to Leslie Brubaker*, ed. A. Lymberopoulou, Farnham 2011, 1–14.

59 Писци раних хришћанских хагиографија су, представљајући свете људе као носиоце духовне и социјалне моћи, пружали верницима слике савршеног хришћанског живота. Обликован као угледање на Христа, живот светог је постајао својеврсна икона: A. Cameron, *Christianity and the Rhetoric of Empire: The Development of Christian Discourse*, Berkeley 1991, 143. О животима раних аскета као „textualized performances“ чији је циљ био да и сами постану предмет угледања („imitable subjects“) в. R. Valantasis, *Constructions of Power in Asceticism*, *Journal of American Academy of Religion* 63/64 (1995), 799. Уп. и студију о светитељима као моделима у односу на које је процесом угледања (*imitatio*) обликован живот хришћана: P. Brown, *The Saint as Exemplar in Late Antiquity*, *Representations* 1:2 (1983), 1–25.

60 J. Smith, *To take place*, 86: посебно дејство визуелне реторике испољавало се у случају светих места попут Голготе, на којима је дошло до уједињавања свете приче, светог места и одговарајућег конкретног ритуала; уп. C. Hahn, *Seeing and Believing*, 1085.



су постајали учесници у процесу „санктификације“ изабраног места.⁶¹ У неким хагиографским текстовима у којима је метафора вида на посебан начин везана за способност чудотворења јунака наратива, попут зборника *Чуда свейте Текле*, визуелна перцепција светости делује као хагиографска потврда светости јунака.⁶² Не може стога бити случајност да се специфичност чудесног дејства ове светитељке везује за излечења вида,⁶³ а акценат у описима чудотворења ставља на њено „свевидеће око“.⁶⁴

Како је чуло вида током средњег века најпре доживљавано у тактилним категоријама,⁶⁵ то је опажај светости овим путем доводио на непосредан начин у средиште побожности питање материјално-



Свейта Текла,
Грачаница (фото Плаганеум д.о.о.)

61 Попут сусрета са великим аскетама пустиње, на местима где је рај „оживљен“, а чуда попут Христових поново постала стварност: уп. G. Frank, *Miracles, monks and monuments*, 504; P. Maraval, *Lieux saints*, 191.

62 G. Dagron, *Vie et Miracles de Sainte Thècle*, Texte grec, Traduction et Commentaire, Subsidia Hagiographica 62, Bruxelles 1978: mir. 22 (прича о лопову који је украо крст из њеног светилишта): 348–349; mir. 26 („поглед свевидећег ока светитељке не познаје препреке“): 358–359; mir. 25 (лечење вида): 352/3 – 354/5. Уп. S. J. Davis, *The Cult of Saint Thecla: A Tradition of Women’s Piety in Late Antiquity*, Oxford 2001.

63 G. Dagron, *Saint Thècle*, 294/5.

64 G. Dagron, *Saint Thècle*, 354/5, 386/7.

65 R. S. Nelson, To Say and to See: Ekphrasis and Vision in Byzantium, *Visuality Before and Beyond the Renaissance: Seeing as Others Saw*, 143–168, овде 150–156; G. Frank, *The Memory of the Eyes*, 118–133.

сти предмета везаних за култ.⁶⁶ Читав проблем на занимљив начин илуструје Јеронимова преписка везана за чувено ходочашће у Свету земљу које је предузео са Паулом. Трагајући за светошћу, као и многи хришћани 4. века, Паула долази у Свету земљу са намером „да јасније види“ библијску прошлост.⁶⁷ Стигавши у Витлејем, „очима вере она види“ сцене везане за рођење Христово, и звезду витлејемску.⁶⁸ Тежиште овог ходочашћа био је долазак на Маслинову Гору, где су подигли цркву посвећену Рођењу Христовом.⁶⁹ У писму упућеном Марцели, у којем је подстиче да дође у Витлејем, Јероним замишља њихово заједничко ходочашће. Поново, он се служи истим семантичким репертоаром. Када каже „тада ћемо уснама својим дотаћи дрво Часног крста“, Јероним у основи понавља већ изречено уверење да се светост може спознати употребом свих чула, сједињујући у овом примеру чула вида и додира као примарна у спознаји сакралног.⁷⁰

Слично овом путовању било је и Егеријино ходочашће, као и оно које је пре ње, око 380. године предузео Григорије из Нисе. Он је том приликом видео симболе спасења, а тај сусрет доживео је у складу са укупним својим погледом на хришћански живот: он следи Христа, рађа се са њим у Витлејему, бива распет на Голготи и васкрсава у бесмртност. Пред његовим духовним очима Витлејем, Голгота, Маслинова Гора и празан гроб Господњи постају путокази живота у Богу.⁷¹ Као и у претходним случајевима, рани ходочасници желели су у основи исто: својим доживљајем

66 О овом питању в. нарочито С. Walker Bynum, *Christian Materiality*, нав. дело.

67 *Ep.* 108.9.2. За шири контекст в. D. Burton-Christie, *The Word in the Desert*, 33, 39. За коментар наведеног места из писма 108 намењеног Еустохијуму које је написано поводом Паулине смрти, уп. А. Cain, *Jerome's Epitaphium Paulae: Hagiography, Pilgrimage and the Cult of Saint Paula*, *J ECS* 18/1 (2010), 105–139.

68 *Ep.* 108.9.2.

69 Јероним описује ово путовање две деценије касније, у идеализованој форми епитафа Паули. За опис пута в. *Ep.* 108.6–7.

70 Реч је о писму бр. 46 упућеном Марцели, а овде је наведено место *Ep.* 46.13. За исцрпан коментар овог писма в. P. Nautin, *La Lettre de Paula et Eustochium à Marcelle (Jérôme, Ep. 46)*, *Augustinianum* 24:3 (1984), 441–449.

71 Gregory of Nyssa, *Epistulae*, ed. G. Pasquali, Leiden 1959: *Ep.* 3.1–2; 3.3.



Ампула
свеште Текле

светих места они су установљавали својеврсну меморију светости, настојећи на тај начин да премосте празнину између библијског примера и њихових сопствених живота.⁷² Са друге стране, они су и сами играли активну улогу у том процесу, јер су били неопходна публика која је обезбеђивала препознавање (*recognitio*) чудотворне и исцелитељске моћи (*virtus*) светих људи које су сусретали, као и физичких предмета који су је садржали, било да је реч о реликвијама, о објектима који су били у додиру са реликвијом (*brandea*) или пак о „благословима“ (*eulogiae*) који су представљали својеврстан спомен Свете земље (земљани прах, уље, вода, прашина, сузе).⁷³

72 G. Frank, *The Pilgrim's Gaze*, 100.

73 C. Hahn, *What Do Reliquaries Do For Relics*, 284–316.

Већ у позној антици, посебно од 4. века, сматрало се да наведени физички „предмети“, попут светитељских тела, реликвија и предмета које су светитељи дотицали, садрже и преносе исцелитељску и апотропејску моћ. Читав сазнајни систем репрезентације, видљив у иконичним представама, а заснован на култу реликвија, почивао је у раном периоду на премисама о живој вези између слике и онога ко је на њој представљен.⁷⁴ Када је овај постулат доведен у питање у доба иконоборства, средства репрезентације, односно сазнања, мењају се тако што се примат визуелног смењује нагласком на речи и ритуалу, односно на симболу попут знака крста.⁷⁵ Дobar пример за ову тврдњу представља пракса *devotio crucis*, која се на много начина показала једна од покретачких снага раносредњовековне духовности; о томе процесу живо сведочи већ поменута рана популарност реликвија Часног крста и различитих реликвијара који су преплавили Европу постконстантиновског доба.⁷⁶

Вредност посредничке улоге оностраног непрекидно је потврђивана јављањем светих личности у сновима и визијама као целих, непропадљивих и у сјају.⁷⁷ Било да је реч о икони или визији, поједина тела су зрачила посебном светлошћу, која је била носилац препознатљиве духовне димензије. И сâмо схватање Бога као светлосног бића, или пак раја као простора испуњеног божанском светлошћу, покреће низ асоцијација у хришћанској књижевности које непосредно повезују светлосно зрачење са духовном сфером. Саставни део света физичке чулности, поимање светлости чулом вида истовремено дотиче сферу мистичке духовности. У хагиографским текстовима о светлости се најчешће говори у склопу

74 C. Barber, *Figure and Likeness. On the Limits of Representation in Byzantine Iconoclasm*, Oxford-Princeton 2002, 13–37.

75 Исто, 85–103.

76 J.-C. Schmitt, *Le Corps des Images*, 169–176, 200–214.

77 Уп. карактеристично место код Доментијана (115; српскословенски текст 114) где описује како се Симеон јавио Сави „у сновиђењу ... украшен некаквим преславним и неизрецивим лепотама, и пресветлим венцем сијајући више од сунца“, наложивши му да, „подобјећи се зракама сунчаним“ посети света места библијске историје („И земље и градове оптећи ћеш, као Игњатије Богоносац ... и твоје отачаство научићеш побожности и многима узоре врлина показаћеш“).



описа озарености лица или светог огња који борави у телу светитеља.⁷⁸ На тај начин створена „слика“ је оно што је замишљену галерију посредника чинило видљивом и присутном у животу заједнице.⁷⁹ Без обзира на то је ли реч о самим светим људима, укључив и начине на које су они сликани у хагиографији или на иконама, или њиховим остацима у виду реликвија, ова тела су отварала верницима реалност иначе невидљивог духовног света.⁸⁰ Несумњиво, пут спознаје присуства духовног у материјалном свету водио је преко чула као неопходних посредника. Нови религиозни сензибилитет само делом је настао уз помоћ визуелне перцепције, као што је и истраживање визуелне културе само део укупне спознаје значења религиозне уметности византијског света.

У источнохришћанској традицији непрекидно је потврђиван темељан став о неразлучивости реликвија и икона које Јован Дамаскин назива „одуховљеним телесним стаништима божјим“.⁸¹ Оне су сматране обоготвореном материјом, правим сведочанством светитељског присуства, својеврсном потврдом дејства чудотворне силе.⁸² Стављањем тела у средиште новог религиозног искуства, чула су омогућила верницима учешће у

78 C. Classen, *The Deepest Sense. A Cultural History of Touch*, 44.

79 *Les images dans les sociétés médiévales: Pour une histoire comparée*, éd. J.-M. Sansterre, J.-C. Schmitt, Bruxelles 1999.

80 P. Cox Miller, *The Corporeal Imagination*, 9; L. James and R. Webb, „To understand ultimate things and enter secret places“: Ekphrasis and art in Byzantium, *Art History* 14:1 (1991), 1–17.

81 Јован Дамаскин, *Тачно изложење православне вере*, 88:8: „ризнице Божије и чиста станишта његова“; уп. 88:14: о храмовима као живим стаништима божјим.

82 О односу икона и реликвија постоји обимна литература. Вероватно је једна од најсугестивнијих књига које се дотичу овог питања Н. Belting, *Slika i kult. Istorija slike do epohe umetnosti*, нав. дело. За рани, предиконокластички период инструктивна је расправа В. Е. Kitzinger, *The Cult of Images in the Age before Iconoclasm, The Art of Byzantium and the Medieval West: Selected Studies*, Bloomington 1976, 90–156. О светој слици и реликвијама уп. синтетичке радове *Icons and Relics: a Comparison*, J. Wortley, *Studies on the Cult of Relics in Byzantium up to 1204*, Farnham 2009, VIII, 161–174; L. Brubaker, *The Sacred Image, The Sacred Image East and West*, ed. R. Ousterhout, L. Brubaker, Urbana – Chicago 1995, 1–24; L. James, *Dry*

двострукој реалности – физичкој реалности храма и духовној реалности која је постајала доступна захваљујући перцепцији њеног значења и сврхе посредством визуелне, олфактивне и тактичне сфере.⁸³ Као што је телесно добило свој легитимитет отеловљењем Бога, тако је и читава област физичке стварности постепено потврђена у ученој богословској литератури раног хришћанства као област сусрета божанског и људског.⁸⁴ Према Дамаскиновим речима, „...све оно што је о Богу речено на начин који је подобан нашој телесности, скрива у себи неко значење које, својствима која су нама подобна, учи о ономе што је изнад нас“.⁸⁵ Како је хришћанска литургија у својој суштини колективни чин, у њеној мистерији упоредо учествују сва чула, у својеврсној синестезији. Стога моћ чулног поимања божанског има велику улогу у концепту хришћанске литургије као месту сусретања Бога и човека. У процесу активирања пет чула током одвијања ритуала, појединачна чула призивана су у различитим елементима литургије, како би на крају произвела синестетички доживљај неопходан за целовито испуњење теологије обреда. Свако од чула активирано је по себи и у исто време да би ступило у везу са другим чулом и постигло њихово међусобно сагласје. На најбољи начин свепрожимајуће садејство чула активира се у литургијском обреду. Стога је потребно посебно указати на настанак идеја о синестезији чула, а потом и на место чула у библијској типологији, односно на њихову функцију унутар хришћанског обреда.

bones and painted pictures: relics and icons in Byzantium, *Восточнохристианские реликвије*, ed. А. Лидов, Москва 2003, 45–55.

83 L. James, *Senses and sensibility in Byzantium*, 532–533.

84 P. W. L. Walker, *Holy City, Holy Places?*, 81.

85 Јован Дамаскин, *Тачно изложење православне вере*, 11: „Будући да у божанском Писму проналазимо мноштво места где се о Богу симболички говори начином подобним човековој телесности, потребно је знати да ми, пошто смо људи, и пошто смо оптерећени овим вештаственим телом, не можемо појмити или изрећи божанске и узвишене и невештаствене енергије божанства, уколико не користимо представе и обрасце и симболе подобне нашим. Због тога, све што се о Богу говори изразима телесности, речено је симболички и има у себи узвишенији смисао, јер божанство је просто и неизобразиво“. У том смислу, Дамаскин чула поименце схвата као путеве којима је омогућено сазнање Свевишњег.



Проучавања улоге чула у доживљају Бога заокупљала су пажњу средњовековних мислилаца. У њиховом средишту налази се идеја садејства (синестезије) као својеврсног ефекта који се постиже међусобном интеракцијом чула. Ово садејство исказује се као суштински циљ литургије, током које се одиграва, како је тврдио још Јован Златоусти у својој чувеној хомилији о љубави, својеврсно трагање за хармонијом.⁸⁶ Као најважнији начин на који је присуство Христа постајало реално и видљиво за вернике, литургијска прослава је у себе активно укључила сва чула како би се остварила хармонија и повратак на поредак *ab origines*. Активирање чула током литургије делује такође у правцу успостављања једног специфично хришћанског схватања времена у којем садашње време одвијања литургијског обреда у себе укључује и сажима прошлост и есхатолошку будућност у непрекидном процесу антиципације.⁸⁷ Током одвијања евхаристије долази до спајања телесних, духовних и унутрашњих човекових чула (срца) како би се остварио процес инкарнације Логоса. Кроз њега верници реално могу да виде и разумеју Христово искуство поново доживљено управо захваљујући активирању чула. Оно ставља у само средиште евхаристијске прославе Христово тело и његова чула, која се укључују у различитим тренуцима обреда, призивањем одређених слика из његовог живота. Тиме литургија постаје повлашћено место у којем је вернику омогућено да помоћу сопствених чула пронађе хармонију.

О хармонији пишу многи црквени оци источне цркве, попут Василија Великог и Григорија из Нисе, увиђајући везу између поретка ствари и њи-

86 J. Maјендорф, *Св. Јован Златоустий. Увод у свейоошачко доисловље*, Врњачка Бања, 2008, гл. 6: „Евхаристија стоји у центру пажње Св. Јована Златоустог, који је у разумевању ове свете Тајне нагињао директном реализму, готово физичкој очигледности.“ У беседи 46-тој на Еванђеље од Јована, разматрајући значење речи апостола Павла о Цркви као једном Телу, он овако говори о причешћивању: „... да би нас увео у присније сдружњштво са самим собом и показао своју љубав према нама, Он је људима који то желе дао не само да Га виде, него и опипају и окусе и зубима додирну Његову плот“. Уп. J.-P. Migne, *PG t. XLIII* (S. Joannes Chrysostomus), Paris 1862, *Homilia V*, col. 486–487.

87 J. F. Baldovin, *The Urban Character of Christian Worship. The Origins, Development, and Meaning of Stational Liturgy*, Roma 1987, 102–104.

ховог сагласја у крилу литургијског чина.⁸⁸ Био је то поуздан начин да се пронађе неопходно јединство између цркве и верника, оличено у храму бољем. Откривамо га у порукама осликаним на зидовима, у светлости упалених свећа, сагласју гласова који певају сједињујући се у хармонији литургијског појања и молитве, у читању речи светих текстова, примању причесног хлеба и вина, у целивању икона. Сваки од наведених путева открића Свевишњег представљао је очигледан начин учествовања сваког појединца у божанској мистерији помоћу заједничког деловања чула вида, слуха, додира, мириса и укуса. Тиме је сваком појединцу омогућено да као „мудри градитељ“ сазда сопствени унутрашњи храм на основама различитих чулних подстицаја током литургијске представе. Да би се то десило, свако хришћанско тело морало је бити припремљено и приправно да активира сопствена чула.⁸⁹

Овај закључак има посебну важност у контексту проучавања српских хагиографских извора. Ако их анализирамо у оваквом светлу, они нам већ у првим деценијама 13. века откривају развијено богословско схватање о синестезији чула као услову непосредног приступа оностраној реалности. У хагиографском делу светог Саве налазимо први пут у српској традицији изложену слику доживљаја светости путем сагласја чула. Када описује тренутак у којем јунак наратива, свети Симеон, долази у Свету Гору, Сава слика ову заједницу монаха користећи књижевне паралеле са рајским насељем.⁹⁰ Атос се у његовом тексту испоставља као „добро пристаниште“, у којем као добро дрво и сијајући светлошћу фигурира њен нови „станар“. Остали становници идеалне пустиње представљају се као „слаткогласне птице“ и „пустинољубне грлице“. Посред овог рајског станишта старац сусреће приповедача, који себе представља као „изданак од плода његова и цвет од корена његова“, додајући „а ту је и добри мирис“. Да би објаснио потребу да представи учешће свих чула у доживљају раја,

88 Уп. преглед извора и обимне литературе о овом питању који даје Е. Palazzo, *L'invention chrétienne des cinq sens*, 92.

89 В. Caseau, *Experiencing the Sacred*, 59–77.

90 Уп. И. Шпадијер, Алгоритија раја код светог Саве и Стефана Првовенчаног, *Периволос. Зборник у часи Мирјане Живојиновић* I, ур. Б. Миљковић, Д. Целебџић, Београд 2015, 113–126.



Сава наставља са описом ливаде красне „на којој појаше птица мењајући гласове, пет чула премудрих насићиваше: гледање, слушање, мирис, гласање и додир птице“.⁹¹

И у *Служби Светиом Симеону* Сава пева у славу свога оца и прославља га речима „постао си кадило мириса благоухана“; из његовог ума шаљу се чудесна светла, свети старац „вернима слух ваистину озарује светло“, распаљен огњем Светог духа.⁹² У овом контексту Сава алудира на Симеоново мироточење, посебно на двоструку функцију светог мира које се изливало из Симеоновог гроба са познатим исцелитељским и чудотворним својствима.⁹³ Као агенс чудотворења, оно је омогућавало непосредни, тактилни додир верника са светињом, задржавајући у исти мах и драгоцену улогу евлогије, која је омогућавала преносивост честица светости.⁹⁴ Хагиографска, као и химнографска, сведочанства пружају убедљиву потврду да је мироточење представљало кључни тренутак трансформације тела из стања пропадљивости у статус реликвије.⁹⁵

Савину слику сагласја чула као начина досезања Бога наставља његов први хагиограф Доментијан. У његовом опису првог Симеоновог мироточења у Хиландару јавља се слика „добромирисног мира“ којим се „из сухих костију“ облива сва црква „превеликим мирисима добро миришући“;⁹⁶ карактеристично, њу је прво угледао Сава својим духовним очима, захваљујући пророчком дару којим је био благословен, да би се

91 Свети Сава, *Сабрана дела*, прир. Т. Јовановић, Београд 1998, 173; на српско-словенском: 172 (даље: Сава).

92 *Исиџо*, 130.

93 О Симеоновом мироточењу на нов и инспиративан начин пишу Д. и М. Поповић у заједничком раду *Мироточиви гроб светог Симеона у Студеници – нови поглед*, *ЗРВИ* 52 (2015), 237–257.

94 А.-М. Talbot, *Pilgrimage to Healing Shrines: The Evidence of Miracle Account*, *DOP* 56 (2002) 159–162; Истра, *Faith Healing in Byzantium*, 154–157.

95 М. 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*, 75–95.

96 Доментијан, *Житије светиоџа Саве*, прир. Љ. Јухас-Георгиевска, Т. Јовановић, Београд 2001, 131, 135; на српско-словенском: 132, 134 (даље: Доментијан).



*Мирошочење светиої Симеона,
Хиландар, трпезарија*

потом чудо десило „јавно ... да свима видљиво буде“.⁹⁷ После ових чудесних дешавања, као што је познато, Симеонови синови молили су Саву да добромирисне мошти Светога донесе у отачаство. Када, према Доментијановом житију, Сава стигне у Студеницу да се поклони гробу светог Симеона, из описа сазнајемо низ детаља који јасно илуструју садејство геста, чула и чудесног догађаја као карактеристично за концепт побожности епохе. „Љубазно дотакавши (гроб) душевним и телесним рукама, и преслатким целовом целова га, и претоплим сузама омочи пречасну раку свога предброга учитеља ... и слатко дотакавши се Свети као Светоме духовном љубављу ... и молитвом помоливши се ... сатвори литургију ... и веома добромирисним миром обли свету и божаствену цркву“.⁹⁸

97 *Истио*, 133; на српскословенском: 132.

98 *Истио*, 215–217; на српскословенском: 216–218.



О истим догађајима пише и Теодосије у познатом опису збивања у Хиландару када се садејством Савиним и његовом молитвом десило прво, хиландарско чудо мироточења из гроба светог Симеона. Сведоци чудотворења, светогорски прот и игумани су благословили Саву да „остави за спомен писмено житије преподобнога“. Пошто је према обичају три дана трајало славље, Сава се осамио у хиландарској цркви, и у срдној молитви, изливајући вреле сузе, славио је Бога што је услишио његову молбу да се деси чудо мироточења. „Пришавши светом гробу ... грлећи га целиваше, и многе своје сузе са миром његовим раствараше, приносећи срце и усне и очи, а уједно и мажући сва своја чула освештаваше“.⁹⁹ Ова слика, као и наведени опис Свете Горе из пера Симеонових синова, у којој се слави учешће чула у спознаји раја, потврђује нашу тезу о континуитету учења о садејству чула у ученим монашким срединама, попут светогорског братства. Наведени песнички описи заснивају се на репертоару прослављања светости путем учешћа чула у њеној спознаји, утемељеном на постулатима светоотачке књижевности.

Традиција промишљања места и улоге чулног света у доживљају божанског постепено је, од времена светог Саве, нашла своје место у српској хагиографији. Трајни извор учења о синестезији чула несумњиво је, за средњовековне Србе, као и у другим срединама, био свети текст и дуга историја његових коментара. Да бисмо могли да сагледамо корене ове перцепције чулног света и његових моћи, морамо указати на присуство читавог система асоцијација којима је из светог текста естетика и теологија визуелног, тактилног, ольфакторног и аудитивног продирала у стварни, предметни свет средњег века.

⁹⁹ Теодосије, ЖС, 156; на српскословенском: 74.

Чула и свети текст: „ШТО СМО ЧУЛИ, ШТО СМО ВИДЈЕЛИ ОЧИМА СВОЈИМ, ШТО САГЛЕДАСМО И ШТО РУКЕ НАШЕ ОПИПАШЕ... ОБЈАВЉУЈЕМО ВАМ“

Прожетост средњовековне хришћанске културе светим текстом и његовом егзегезом учинила је свако истраживање области чула у мањој или већој мери зависним од односа истраживане теме према њеном „библијском досијеу“. Широко познавање Светог писма у свим друштвеним слојевима објашњава околност да је управо овај текст послужио као упориште популарним схватањима о улози „пет чула“ у богопознању. На начин својствен средњем веку, у којем је свети текст био најважнији извор поређења и мера свих ствари, препознат је низ примера међусобних сагласја између пет човекових чула и броја пет, односно, симболичних значења овог броја у различитим старозаветним и новозаветним причама, која су касније довођена у везу са постојањем пет чула и њиховим значајем за човеково откривање света. Тако је симболика броја пет била широко препозната почев од успостављања везе овог броја са пет књига Мојсијевих, пет стубова Храма, пет изабраних каменова Давидове куле, преко приче о пет јеванђеоских хлебова, параболе о пет лудих и пет мудрих девица, најзад, до страдања као централне новозаветне приповести у којој се помиње пет рана Христових. Хришћански симболизам броја пет који доводи у везу број човекових чула са поменутиим библијским примерима одговара мистичком значењу које је чулима приписивано током средњег века.¹⁰⁰

Симболика улоге пет чула у спознаји Бога и света почива на схватању о суштинском јединству између духа и тела, које је утемељено у *Првој њосланици Коринћанима*. У заједницама које је свети Павле основао тело

100 За разлику од средњовековне, античка перцепција чула је почивала на паралелизму између човекових чула и космичких елемената (земља, светлост, вода, ватра, ваздух). Међутим, веза између античке традиције и хришћанског тумачења чула успостављана је пре свега преко хришћанског учења о врлинама. О овоме детаљно пише Е. Palazzo, *L'invention chrétienne des cinq sens*, 59 и даље, с позивањем на изворе и секундарну литературу.



Исцељење слейої,
Раваница

је припадало Господу: „Не знате ли да су тјелеса ваша удови Христови? (1 Кор 6:15) / Или не знате да је тијело ваше храм Светога Духа који је у вама, којег имате од Бога ... (1 Кор 6:19) / Јер сте купљени скупо. Прославите, дакле, Бога тијелом својим“ (1 Кор 6:20). Павлова порука представља својеврстан симбол његовог „војујућег, апостолског схватања цркве“.¹⁰¹ Проповедајући о духовним даровима, Апостол каже: „Јер као што је тијело једно, и има удове многе, а сви удови једнога тијела, иако су многи, једно су тијело, тако и Христос./ Јер се и једним Духом сви ми крстисмо у једно тијело ... и сви смо једним Духом напојени./ Јер и тијело није један уд него многи./ И ако рече ухо: Пошто нисам око, нисам од тијела; зар ипак није од тијела?/ Ако би све тијело било око, гдје је онда слух?/ Ако би све било слух, гдје је мирисање?/ А сада, Бог постави удове у тијелу, сваки поједини од њих како хтједо./ А ако би сви били један уд, гдје је тијело?/ Сада пак, многи су удови, а једно тијело“ (1 Кор 12:12–20).

101 П. Браун, *Тело и друштво*, 125.

Говорећи о улози и месту чула унутар библијског текста, запажамо две главне теме које наговештавају уводни редови *Прве йосланице Јованове* (1 Јн 1:1–2): „Што бјеше од почетка, што смо чули, и што смо видјели очима својима, што сагледасмо и руке наше опипаше, о Логосу (Ријечи) живота:/ И Живот се јави, и видјели смо, и свједочимо, и објављујемо вам Живот вјечни, који бјеше у Оца и јави се нама“. У овим речима апостолове посланице, средишња тема је тема синестезије чула. У њима се потврђује значај међусобног укрштаја више чула чији је резултат откривење божанске светлости и њено преношење људском роду. У исто време, посланица наговештава и својеврсну хијерархију чула, у којој примећујемо давање предности ономе што можемо видети и чути, а тек потом ономе што можемо додирнути. Поједина чула, попут чула вида и додира, међусобно се преплићу, тако да је вид доживљаван тактилно, захваљујући својству да омогући „контакт“ између ока и онога што је видљиво.¹⁰² Перцепција божанског путем чула – у овом случају са нагласком на сазнању до којег долазимо путем вида и слуха – отворила је врата спознаји моћи коју има способност визуелног доживљаја божанског (на пример, спознаји лепоте божјег храма). Она је омогућила и разумевање хришћанске поруке која се најпре преноси, према традицији утврђеној библијском егзегезом, речју проповеди (Рм 10,17): „Вера дакле потиче од проповеди, а проповед бива Христовом речју“, односно (Јн 5,24): „Заиста, заиста вам кажем: ко слуша моју реч и верује ономе који ме је послао, има вечни живот...“

Ослањајући се на текст Јеванђеља по Матеју (Мт 6:22): „Свјетиљка тијелу је око. Ако, дакле, око твоје буде здраво, све ће тијело твоје свијетло бити“, према којем светлост обитава у оку, било је могуће успоставити паралелу између активирања чула вида и укуса, посебно с обзиром на много коментарисано место из (Пс 34:8): „Испитајте и видите како је добар Господ“. Овај псалм сведочи, како потом показује и визија светог Јована са Патмоса забележена у тексту Откривења (Отк 1:12): „И обазрех се онамо да видим глас који говораше са мном, и обазрјевши се видех седам свијећњака златних“, у којој је реч о међусобној повезаности онога што чујемо и што видимо, да је сагласје чула, њихово међусобно преклапање нека врста оп-

102 S. Biernoff, *Sight and Embodiment in the Middle Ages: Ocular Desires*, London 2002; B. V. Pentcheva, *The Sensual Icon*, 20.



штег места у библијском тексту. У основи, помињање чула и њихове улоге у светом тексту по правилу се односи на Христову личност и његове моћи, које се превасходно испољавају кроз реч (проповед) и додир (исцељења).¹⁰³

Иако је библијски текст неспорни извор свих каснијих расправа везаних за значај и улогу чула, пут прихватања чула као извора сазнања није ни издалека био праволинијски.¹⁰⁴ Премда је у хришћанској теологији још од времена првих векова хришћанства живо позивање на наслеђе римске културе везано за учење о хармонији духа и тела,¹⁰⁵ нова религија је пре

103 Међусобно прожимајући ефекат вида и додира препознат је у сценама попут *Noli me tangere* (Јн 20:11–18) и *Томиног неверовања* (Јн 20:24–29). Обе сцене предочавају вернику могућност веровања у божанску мистерију без непосредног (телесног) искуства. О томе в. детаљније: Е. Palazzo, *L'invention chrétienne des cinq sens*, 56.

104 О хијерархији чула и предностима додира као пута богосазнања проповеда и Јован Дамаскин у делу *Тачно изложење њавославне вере*, 11: „...очи Божије, и трепавице, и вид, схватамо као Његову моћ надзирања свега и као непогрешивост Његовог знања; јер тим чулом и ми стичемо савршеније знање и обавештење. А уши и слух Божији, схватимо као Његову милостивост и примање наших молитава, јер и ми, тим истим чулом, бивамо благодоклони према онима који нас моле, приклањајући боље своје ухо ка њима. А Његова уста и говор, схватимо као пројаву Његове воље, пошто се и нама расположења срца откривају устима и говором. Јело и пиће Његово схватимо као наше придруживање Његовој вољи, јер и ми чулом укуса задовољавамо неопходне природне апетите. Мирис, опет, схватимо као прихватање наших мисли и љубави, усмерених ка Њему, јер и ми тим чулом прихватамо мирисе. Лице Божије схватимо као Његово показивање и јављање кроз дела, јер и наше јављање бива лицем. А руке као делотворност Његове енергије, пошто и ми оно што нам је потребно, а нарочито оно најзначајније, властитим рукама остварујемо. Десницу Божију схватимо као Његову помоћ у добру, будући да и ми углавном користимо десну руку за оно што је благообразније и значајније као и за оно што захтева више снаге. А додир Његов схватимо као најтачније познавање и сакупљање оних знања која су најтананија и најскривенија, јер није могуће да они, које додирујући испитујемо, ишта сакрију за себе“.

105 М. Perrin, *L'homme antique et chrétien. L'anthropologie de Lactance 250–325*, Paris 1981, 66.

свега била склона да деловање чула доживи кроз оптику поделе на телесна и духовна чула.¹⁰⁶ Заокружен концепт духовних чула настао је током 3. века; он почива на Оригеновој поставци о помирењу душе и тела успостављањем сагласја између телесних и духовних чула која повезује логос (инкарнација речи).¹⁰⁷ Разуме се, поједини хришћански писци, попут светог Јеронима у 5. веку, енергично су се противили учењу о вредности перцепције до које се дошло преко телесних чула. У свом озлојеђеном трактату против Јовинијана, том, према речима Питера Брауна, „незаборавном манифесту аскетског становишта у његовом најнепријатнијем и најнеостварљивијем виду“,¹⁰⁸ Јероним осуђује чула називајући их прозорима кроз које у душу продиру пороци и зло („*Per quinque sensus, quasi per quasdam fenestras, vitiorum ad animam introitus est*“).¹⁰⁹ Јеронимов нескривени презир и неповерење према свету чула и чулности не изненађује у времену у којем, барем после 400. године, девичанство и целибат постепено постају главне хришћанске врлине. Међутим, овако радикалан став наишао је на бројна противљења, која происходе из потребе да се потврде вредности унутрашњег човековог бића као оне које се одражавају кроз његову спољашњост. Најчешће употребљена метафора која је имала за циљ да оправда овакав став је она о лепоти цркве као одразу унутрашње човекове светлости.¹¹⁰ У том смислу, комплементарну вредност схватању о јединству човека и цркве представља визија хришћана који наликују камењу што твори базилику.

106 M. Carruthers, *Intention, sensation et mémoire dans l'esthétique médiévale*, 372–374. О духовним чулима в. *The Spiritual Senses. Perceiving God in Western Christianity*, ed. P. L. Gavrilyuk, S. Coakley, Cambridge 2012.

107 Своју теорију чула Ориген излаже у тексту против Келса (*Contra Celsum*; transl. H. E. Chadwick, Cambridge 1965).

108 П. Браун, *Тело и грешиво*, 445.

109 Hieronimus, *Adversus Jovinianum*, PL 23.371–412; N. Largier, *Tactus spiritualis. Remarques sur le toucher, la volupté et les sens spirituels au Moyen Age*, *Micrologus* XIII (2005), 233–249.

110 Ове теме разрађују бројни хришћански писци од Кипријана из Картагине (3. век) до Венанција Фортуната (6/7 век) и Рабана Маура, опата Фулде. О томе в. E. Palazzo, *L'invention chrétienne des cinq sens*, 62.



Даљи развој хришћанске мисли посвећене улози чула показује удаљавање од Јеронимових осуђујућих ставова. Задржавши се унутар сродних слика, поменимо само Григоријеве дијалоге *Moralia in Job*, где римски понтифекс преузима поређења којима даје ново значење: метафору о човеку-цркви он проширује виђењем људског бића као божјег храма или тврђаве, у којој су пет чула посматрана као врата и прозори који омогућавају додир са спољним светом.¹¹¹

Као и у другим теолошким питањима, и када је реч о схватању улоге чула, посебно о њиховој хијерархији, самосвојно место заузима Августинова мисао.¹¹² Он даје коначни облик учењу о синестезији чула и процесу њихове християнизације. Према Августину, који о овим темама подробно пише у једанаестој књизи свога дела *О држави Божјој*, пет чула имају функцију да изразе унутрашњи свет човеков у којем предводничку улогу има срце. „Чуло срца“ је према том схватању једини прави судија у човековој перцепцији спољашњег света. Пишући *Исјовесџи*, епископ Хипона уочава важност синестезије (садејства) чула у молитвеној пракси и духовној потрази која има за циљ досезање „чула срца“. Оно је коначно испуњење чулне хармоније која се постиже само у литургији. Управо на тај начин постигнуто сагласје рађа љубав према Богу.

За разматрање Августиновог тумачења улоге чула у познању Бога несумњиво је важна много коментарисана десета књига *Исјовесџи*. Обраћајући се Богу, он поставља питање „Шта љубим када тебе љубим?“. Одговор је потражио у доживљају Свевишњег који му се указује преко његових сопствених телесних чула: „... Па ипак, љубим неку светлост, неки глас, неки мирис, неку храну и неки загрљај, кад љубим Бога свог: светлост, глас, мирис, храну, загрљај свог унутрашњег бића. У мојој души тада светли нешто што се не може обухватити простором, у њој се чују сагласја звукова који не одлазе с временом, осећам мирис који не расипа ветар, чврсти загрљај који се не окончава у засићењу. То је оно што љубим кад љубим

111 *Moralia in Job XXI, II*; PL 76, col.189. О томе више код E. Palazzo, *L'invention chrétienne des cinq sens*, 73.

112 D. Chisterer, *Symbolism and the Senses in Saint Augustine*, *Religion* 14 (1984), 31–51.

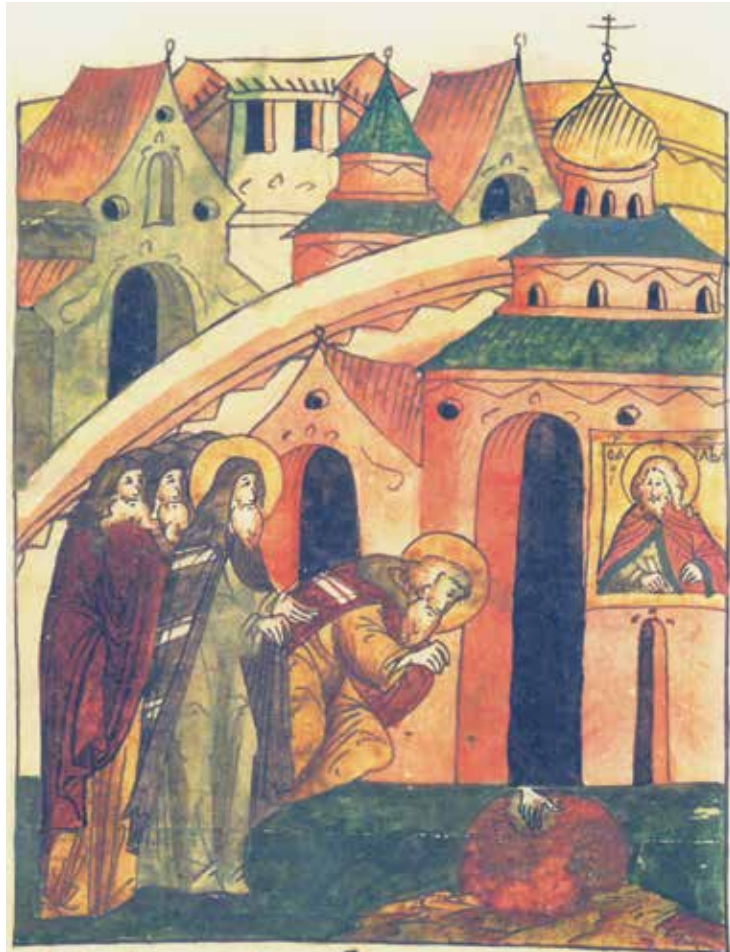
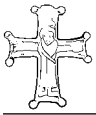
Бога свог“.¹¹³ У наставку исте, десете књиге, одговарајући на питање како нас заноси лепота божја, Августин каже: „Звао си ме, викао, пробио си моју глувоћу, заблеснуо си, севнуо и растерао моје слепило, просуо си свој миомирис, а ја сам га удахнуо, па уздишем за тобом, окусио сам те, па гладујем и жедан сам тебе, дотакао си ме и ја горим да досегнем твој мир“.¹¹⁴

У наведеним исповедним редовима Августин заснива једну особену теорију синестезије чула као легитимног пута човековог искуства у односу са божанским. Позивање на унутрашње ја, тако често код епископа хипонског, смешта читав овај одељак у оквиру традиције посматрања унутрашњих, духовних чула. У истом одељку, наш писац поставља хијерархију чула у поредак који предводе чула вида и слуха, као кључна у процесу богојављања исказаном у библијском тексту. Он том приликом помиње и „очи срца“ које омогућавају светитељима да виде Бога у оностраном, као што је Христово постојање у телу омогућило људима да га виде. Пет чула о којима се говори показују се као неопходна, јер чине могућим искуство које служи као пример (*exemplum*), као и стога што отварају различите путеве прихватања/познавања Свевишњег. Анализирана места из Августиновог списка утиснула су посебан печат спознаји улоге чула у литургијском контексту, као и у настанку и обликовању хришћанске епистемологије. Током зрелог и позног средњег века чула добијају запажено место у теолошким интерпретацијама, добрим делом заснованим на пажљивом читању Августина; ова тумачења су чулу вида придавала посебан значај у спознаји мистерије црквеног обреда. Развој хришћанске осећајности на Западу у правцу *devotio moderna* афирмисаће чула као корисна средства којима се човек креће на путу спознаје Бога – корисна јер му омогућавају да „види“ невидљиво, дакле, „оно што је иза појавног“.

Развојни токови средњовековне хагиографије, у Византији као и на Западу, без обзира на све разлике, потврђују живо присуство светог текста као неисцрпног надахнућа у оквиру којег су бирани мотиви или личности које су служиле као миметички узори. На сличан начин, свети текст је био извор одакле су средњовековни писци узимали обрасце светитељ-

113 *Confessiones*, X, 8 (превод наш).

114 *Confessiones*, X, 27 (превод наш).



Свети Сава на Синају,
Летописни илустровани свод

ског деловања, па и самог доживљаја светог. Враћајући се на основну тему овог одељка, у којем се бавимо местом чула унутар светог текста, по много чему налазимо да је за речено питање индикативан начин на који неки од српских хагиографских текстова, у првом реду Доментијан у *Жиџицију Светиої Саве*, позивањем на релевантне библијске паралеле, активирају улогу светог текста као средства за предочавање моћи коју чулна спознаја божанског игра у хагиографском наративу. Способност

такве чулне спознаје испоставља се као показатељ светости јунака, њено доминантно оруђе. Реч је о познатом тренутку Савиног успињања на Хорив, епизоди (*О доласку Преосвећенога кр Саве у Свету Гору Синајску*) на његовом путу ка светости.¹¹⁵ Последујући наике као Нови Мојсије на стазама свога узора, па и превазилазећи га, Сава је „умним и срдачним очима и душевним“ благословен визијом Свевишњег на херувимском престолу, поставши на тај начин сличан Мојсију „богovidцу“.¹¹⁶ Већ је запажен хагиографски поступак Доментијанов, који у овом случају јасно илуструје свесни концепт „прелаза“ из сфере ангажовања чула додира као најважнијег упоришта ходочасничког искуства ка нагласку на јунаковој способности унутрашњег вида, на визији Бога коју Сава досеже очима срца, ума и душе. На овај начин, Доментијан је спојио мотив светог путовања са праксом грађења лика хагиографског јунака преко угледања/превазилажења библијског прототипа, да би нагласио Савине светитељске врлине самоусавршавања оличене у вертикалном успону као степеници у потрази за Богом.

Овим примером желели смо да илуструјемо један чест мотив српске житијне књижевности. Реч је о препознатљивој библијској топици која је свесно изабрана, са јасним циљем да сведочи о врлинама српских светих, коришћењем свима препознатљивог обрасца угледања на освештане узоре и, по правилу, њиховог превазилажења (када је реч о јунацима старозаветне приче). Наведени пример из Доментијановог списка не сведочи само о добро потврђеној примени књижевног поступка мимезе. Њиме је, у најбољој традицији светоотачке литературе, искоришћен интерпретативни потенцијал светог текста да предочи широке могућности чулне спознаје божанског. Доментијан ове спознаје зналачки повезује са препознатљивим мотивом ходочашћа као посебног „чулног“ искуства.

На специфичан начин, чула учествују и у обликовању, па и у симболици доживљаја предметне стварности унутар литургијског обреда. У том контексту ваља посматрати значај који предмет добија у склопу литургијског ритуала и, шире, унутар светог простора храма у којем се

115 A. Z. Savić, In the Footsteps of Moses: St Sava of Serbia's Sinai Pilgrimage (саопштење са 23. Међународног конгреса византијских студија, Београд 2016).

116 Доментијан, 375; на српскословенском: 374.



Христос као архијереј,
Марков манастир

обред одиграва.¹¹⁷ Из више разлога, посебну пажњу привлачи место које у тим оквирима припада литургијским књигама, нарочито књизи Јеванђеља, као живом гласу бојјем упућеном сваком покољењу. Пошавши од спознаје да литургија омогућава верницима да активирају своја чула како би се укључили у досезање тајне спасења, књига, на којој литургија почива, имала је, и као свети предмет *par excellence* и као „тело“ по себи, специфичну улогу у самом ритуалу. У часу када се књига Јеванђеља поставља на часној трпези она добија значење реликвије. У том контексту она може имати и вредност амулета, дакле може да поседује апотропејска својства. За овакво схватање литургијске симболике књиге пресудно је

117 У томе смислу су инструктивни радови објављени у зборнику *Architecture of the Sacred. Space, Ritual, and Experience from Classical Greece to Byzantium*, ed. B. D. Wescoat, R. G. Ousterhout, Cambridge 2012.

место на којем се она излаже, односно њена функција током евхаристије. Тако посматрана, књига Јеванђеља у часу службе божје, представља инкарнацију самог Христовог тела. Саставни део култне праксе, постављен у контекст светог простора храма, материјални предмет („тело књиге“), захваљујући улози у литургији, постаје као и сâм чин писања објекат посебне побожности. Текстом, као и сликом преко које „неписмени читају“, књига учествује у стварању хришћанског идентитета заједнице. Попут реликвија и икона, и књига у посебном контексту може да буде посредник у комуникацији са оностраним, као што може и да постане агенс чудотворног дејства.¹¹⁸

Током читаве хришћанске историје, рукописна књига је била „привилеговано место“ којем су, у присној вези са теологијом литургије, приписивана симболичка значења.¹¹⁹ На сродан начин, књига је схватана као једна врста свете слике: тумачи се као инкарнација Христова, јер је сам њен текст – приповест о његовом животу – написан посредством Светог духа. Свети Павле у *Друјој њосланици Коринћанима*, говорећи о апостолској служби, даје речиту слику „књиге“ исписане у срцу верника: „Ви сте наша посланица написана у срцима нашим коју знају и читају сви људи, / Показујући се да сте посланица Христова, кроз наше служење написана, не мастилом, него Духом Бога живог, не на каменим таблицама, него на тјелесним таблицама срца“.¹²⁰ Егзегеза овог места из посланице допринела је даљем развоју симболике књиге, нарочито с обзиром на то да је овде пре свега реч о књизи која објављује речи светог текста, служећи као слика самог Христа. Током литургије књига добија снажно симболичко значење. На сродан начин, то је био случај и са другим предметима који су непосредно укључени у обред, било да је реч о доживљају предмета као теолошких симбола или као литургијских предмета неопходних и функционално уклопљених у одређени део обреда. Присуство књиге

118 В. Вукашиновић, *Литургијски језик цркве, Криза савремених језика теологије*, зборника радова, ур. В. Вукашиновић, Београд 2013, 127–156.

119 М. Pastoureau, *La symbolique médiévale du livre, La symbolique du livre dans l'art occidental du haut Moyen Age à Rembrandt*, dir. F. Dupuigrenet Desrousilles, Paris 1995, 17–36.

120 Уп. 2 Кор 3:2–3.



као материјалног предмета – „тела“ које има своју прецизно дефинисану улогу – било је неопходно за обредну вредност литургијског чина управо због своје вишеслојне функције: поред тога што је предмет који има одређену практичну, употребну вредност и улогу у церемонији, књига је у симболичком смислу „инсигнија“ додељена одређеној личности из круга свештеника који служе, али је и свети предмет који, активиран одређеним чулима током службе, чини саставни део литургије.

На тај начин доживљено, Јеванђеље као књига постаје икона Христова. Истовремено, књига антиципира његово реално присуство у служби божјој. Током различитих тренутака литургије наглашава се свети карактер, али и материјална предметност књиге Јеванђеља; реч је о тренуцима у којима се она носи у процесији (на малом входу) или препознаје – када народ пева „Слава теби Господе“ – као Христова реч. О томе у коликој је мери књига носилац сакралног значења сведоче инвентари манастирских ризница; у свету западног хришћанства сачувани су бројни инвентари, брижљиво састављани још од каролиншког доба.¹²¹ У контексту литургије, сакрални карактер књиге пружа драмски оквир у којем се одвија онај тренутак службе божје када се Јеванђеље спушта на трпезу и свештеник га целива као свети предмет. Истраживачи улоге чула у „литургијском позоришту“ указују на важан ефекат који се постиже у тренутку када се свети предмети полажу на трпезу, обавијени мирисом тамјана који евоцира „добри мирис“ Христа.¹²² Та посредна, изведена симболика почива на уверењу да је књига материјална манифестација како богатства и земаљске моћи цркве, тако и њене небеске, духовне димензије. Она је то у својству конкретног предмета који има одређену материјалну и духовну вредност и који је, што је посебно важно, могуће додирнути. На тај начин потврђује се схватање да су књиге, посебно литургијске књиге, сматране у средњем веку за *instrumenta memoriae*, који су могли имати статус драгоцене реликвије.

121 Уп. радове сабране у зборнику *The Role of the Book in Medieval Culture*, Proceedings of the Oxford International Symposium (26 september – 1 october 1982) ed. P. Ganz, 2 vols. Turnhout 1986; в. и Е. Palazzo, *Le livre dans les trésors du Moyen Age. Contribution à l’histoire de la memoria médiévale*, *Annales HSS* 52:1 (1997), 93–118.

122 Е. Palazzo, *L’invention chrétienne des cinq sens*, 193, 334, 344.

Говорећи о улози пет чула у литургији ваља указати на већ у раном средњем веку препознату пријемчивост верника на ефекте звука и музичке хармоније као нераздвојивих ефеката службе божје.¹²³ Поред појања, на својство пријемчивости које је постигано посредством чула слуха посебно је утицала и препознатљивост звука црквених звона, која је означавала почетак и крај службе божје и била њен саставни део. Историјат и „археологија“ црквених звона на средњовековном Западу омогућили су боље познавање не само функције коју су имала велика црквена звона фиксирана за улазне куле-звонике, већ и мала портативна звона, која су подсећала на звуке проповеди и била перципирана у колективној свести као део популарне побожности.¹²⁴ Звук звона је непосредно асоцирао на црквено појање и на литургијске мелодије. Истовремено, он је у укупном чулном доживљају литургијске драме симболизовао активирање чула слуха, као непосредан израз звучне димензије ритуала.¹²⁵

Тема пет чула појавила се већ у уметности раног средњег века.¹²⁶ На почетку, њу карактеришу зооморфне представе чула, сходно уверењу да се чула јасније но у људским бићима распознају код неких представника животињског света. Са преводима Аристотелових дела на латински и њиховим ширењем, пре свега захваљујући деловању универзитетских средишта средњовековног Запада, појавиле су се и другачије представе чула у крилу секуларне иконографске традиције. Према захтевима Аристотелових текстова *Parva naturalia*, односно *De sensu et sensato*, свако од пет чула ваљало је представљати посебном људском фигуром која др-

123 J.-Y. Hameline, *Une poétique du rituel*, Paris 1997, 127–170, посебно 158.

124 J. Arnold and C. Goodson, Resounding Community: The History and Meaning of Medieval Church Bells, *Viator* 43 (2012), 99–130; уп. E. Palazzo, *L'invention chrétienne des cinq sens*, 346–347 (са библиографијом).

125 О звуку у средњовековној култури Запада в. J.-M. Fritz, *La cloche et la lyre. Pour une poétique médiévale du paysage sonore*, Genève 2011; Исти, *Paysages sonores du Moyen Âge. Le versant épistémologique*, Paris 2011. Уп. A. Corbin, *Le miasme et la jonquille. L'odorat et l'imaginaire social, XVIII^e–XIX^e siècle*, нав. дело.

126 C. Nordenfalk, Les Cinq Sens dans l'art du Moyen âge, *Revue de l'art* 34 (1976), 17–28; Исти, The Five Senses in Late Medieval and Renaissance Art, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 48 (1985), 1–22.



жи карактеристичан предмет као „знак“ сваког појединог чула: чуло вида представљано је по правилу огледалом, чуло слуха музичким инструментом, чуло мириса цвeтом, укуса воћком, а чуло додира харфом. Популарност ове традиције представљања чулног света, било да је реч о чулима насликаним путем зооморфних или антропоморфних симбола, није се у једнакој мери пренела у сферу црквене уметности. Та околност утолико више зачуђује с обзиром на то да се пет чула често помињу у коментарима светог текста, у црквеним проповедима и, начелно, у штиву дидактичке намене. По правилу, чула су помињана у морализаторском контексту, као опасна врата отворена ка пороцима.

Овакво, негативно тумачење улоге чула у човековом животу први пут срећемо у патристичкој литератури, посебно у алегорјским интерпретацијама јеванђеоских парабола у делима црквених отаца. Начелно, током највећег дела средњег века живо је схватање да су чула *instrumenta* карналне љубави којих се треба чувати. Екстремни израз овај доживљај чула нашао је у обреду последњег помазања, које укључује и додиривање светим уљем чулних органа као носилаца самртникових грехова, како би се, милошћу божјом, очистиле мрље телесних и духовних слабости. Седам смртних грехова нападају душу преко чула, персонификованих мушким фигурама, која постављају искушења на човековом путу последовања божјим заповестима.

Око 1500. године, мушке персонификације смењују се женским фигурама. Једна од најранијих познатих женских персонификација је забеле-



Седам сакрамената,
Роџер ван ден Вајден,

лежена на чувеним таписеријама под заједничким називом *Дама са једнорогом*. Шест рестаурираних таписерија данас се чувају у Музеју Клини у Паризу. Још од двадесетих година прошлог века историчари су првих пет таписерија препознали као алегорију пет чула. Загонетно је остало тумачење шесте таписерије, с натписом „A MON SEVL DESIR“. На овој таписерији је представљена млада жена са слушкињом која приноси ковчежић са накитом, у који господарица одлаже огрлицу што јој је красила врат.¹²⁷ Тиме, на симболичан начин, она изражава жељу да се одрекне страсти које заробљавају чула и ослобађају их унутрашње контроле. Тако протумачена, шеста сцена из ансамбла *Дама са једнорогом* представља апологију слободног расуђивања и успостављања контроле над сопственим страстима.

Тумачење наведене сцене према којем је на знаменитим таписеријама реч о представи шест чула, од којих је последње срце, произлази из аутентично средњовековног концепта шестог чула, потврђеног у тадашњој књижевности. Речиту потврду налазимо у делу *Moralité du cœur et des cinq sens* Жана Жерсона (1363–1429),¹²⁸ канцелара Париског универзитета, који је иза себе оставио разнолик опус претежно ораторског, проповедничког и пасторалног карактера, изразито дидактичке намене. Наведено дело, нека врста малог комада за извођење у школском позоришту Универзитета, представља алегорију пет спољашњих чула и шестог, унутрашњег и духовног, које је срце. Контрола срца испоставља се као кључ спасења сваког појединца, јер је срце онај орган који, уз помоћ разума, показује добар пример (*exemplum*) преосталим телесним чулима, како би сачувало душу у чистоти од сваког смртног греха, посебно од склоности ка раскоши. Својеврсан трактат о пет чула и срцу, ово штиво, написано око 1400.

127 С. Nordenfalk, *The Five Senses*, 17, мисли да је овде у питању одлагање појаса, атрибута господарице куће, који се у средњовековној уметности често јавља као симбол брака. У овом би случају била реч о поклону симболичног значења који је дами даровао вереник; она појас придржава велом, симболом девичанства, које ће ускоро напустити да би започела брачни живот.

128 Вероватно до сада најбољи преглед Жерсонових идеја налазимо код С. Burger, *Aedificatio, Fructus, Utilitas. Johannes Gerson als Professor der Theologie und Kanzler der Universität Paris*, Tübingen 1986.



године, имало је јасну дидактичку примену. Несумњиво да је наведени концепт чула имао одјека у француској средини 15. века, посебно да је био популаран у контексту престоничке књижевне климе, као и на аристократским дворовима, попут бургундског.

Сведочанство о популарности овог списа, позната балада Франсоа Вијона,¹²⁹ покреће сродна питања као и поменути шести пано из Музеја Клини. Карактеристичан покрет даме која одлаже огрлицу коју је носила на претходним сценама са таписерија као да изражава исто одустајање од чулног света какво срећемо у популарној поезији епохе. На овај начин сагледана, шеста сцена представља алегорију срца, које је, као код Жерсона, доживљено као шесто чуло. Место страсти и жеље, срце је такође и место душе, моралног живота и слободног суда. Тако схваћено, срце је оно које је навело „даму са једнорогом“ да напусти овоземаљске илузије на које је наводе пет чула. Девиза која најављује чуло срца исписана је над шатором какви су често приказивани у илустрацијама витешке књижевности, а и описивани као симболични посредници између света светог и света профаног, између божанског и људског. Овакво схватање симболике шатора/павиљона над којим је исписана девиза „A MON SEVL DESIR“ у складу је са средњовековном концепцијом двоструке природе срца: оно је истовремено и место куртоазне љубави (*l'amour courtois*) и хришћанског начела *caritas* које имплицира растанак са уживањима овога света.¹³⁰

Наведени пример из позносредњовековне уметности живо илуструје дуго трајање преокупација чулним светом у теоријској мисли и уметно-

129 Посебно је занимљиво поређење теме златних суза у Вијоновој балади (*Loiengre et requête à la court*) са присуством златних суза на шестом пану *Даме са једнорогом*: „Fondez larmes et venez à mercy,/ Com humble cuer qui tendrement souspire“; уп. J.-P. Boudet, *La Dame à la licorne et ses sources médiévales d'inspiration*, *Bulletin de la Société nationale des Antiquaires de France* 1 (1999), 61–78, нап. 56 (о типологији суза). Супротно овом тумачењу, С. Nordenfalk, *Five Senses*, 9 и нап. 43, заступа мишљење да је овде реч о златним сузама као брачном симболу, премда ипак каже како „досад још нико није успео да одгонетне његово значење“.

130 С. Sterling, *La peinture médiévale à Paris* II, Paris 1990, 365; J.-P. Jourdan, *Le sixième sens et la théologie de l'amour. Essai sur l'iconographie des tapisseries à sujets amoureux à la fin du Moyen Age*, *Journal des savants* 1 (1996), 137–159.



Дама са једнорогом,
таписерија

сти, које свој процват доживљавају у развијеним срединама европског Запада. Посебно је за развој познородњовековних погледа на јединство духовног и телесног бића важна улога која је приписивана срцу, а која се непосредно наслања на Оригенов концепт личности. Коментаришући Оригеново становиште о средишњем месту срца, Кристофер Вер указује на дуго трајање уверења да је „срце тачка сусрета тела и душе, подсвесног, свесног и надсвесног, људског и божанског“.¹³¹ Посматрајући развој места појединачних чула у истраживањима средњовековне перцепције познатог света, предметне стварности и Бога, почев од афирмације чулног света у раном хришћанству, указали смо на значај чула вида и чула слуха у овим процесима. Наша представа о улози чулног света, посебно у литургијским оквирима, не може бити потпуна без осврта на чуло мириса као медијум спознаје Бога током средњег века.

131 K. Ware, *Ways of Prayer and Contemplation, Christian Spirituality*, ed. B. McGinn, J. Mayendorff, J. Leclercq, 401.



Слатки мирис светости

Улогу и значај мириса у културама хришћанског Медитерана ваља посматрати у дијахроној перспективи: нова вера се ширила у свету који је баштинио у много чему посебну и јасно профилисану олфакторну традицију. Доживљавани као невидљиви носиоци космолошких порука и чулних искустава, мириси су непосредно везивани за значења – позитивна или негативна – која су носила, попут својеврсних културних кодова, способност утицаја на човеково физичко и друштвено окружење.¹³² Посматрање пракси хришћанских заједница у светлу проучавања утицаја чулних искустава на настанак посебног, хришћанског идентитета усмерило је пажњу истраживача ка улози чула мириса, посебно ка његовој све већој присутности у сфери ритуала.

Попут аскетске праксе, и литургија је на својеврстан начин истицала телесност као важну компоненту новог религиозног обрасца. Пошто се тајна бића цркве очитује у сједињењу са Христом и у њему самом, то сједињење се најконкретније остварује у евхаристији – литургији цркве. Као што је аскетски захтев за умртвљивањем тела утицао на обликовање укупних схватања о телу, тако је и одвијање литургије у оквирима одређеног недељног и годишњег циклуса деловало као формативно искуство у дисциплиновању чула. У том смислу литургија је давала неопходни оквир хришћанској перцепцији и променама у сфери телесног. Посматрана у таквом контексту, побожност испољена у религиозној димензији коју су мириси и аромати добијали захваљујући својој све значајнијој улози у богослужењу, као и њихова интерпретација у теолошким коментарима, показују међусобне везе између различитих области светог.¹³³

132 Олфакторно искуство разматрано је као посебна категорија у социо-културним анализама. Издвајамо књиге J.-P. Albert, *Odeurs de Sainteté: La mythologie chrétienne des aromates*, Paris 1996; M. Roch, *L'intelligence d'un sens. Odeurs miraculeuses et odorat dans l'Occident du haut Moyen Age (V^e-VIII^e siècle)*, Turnhout 2009, 87–101, 643–650.

133 S. Ashbrook Harvey, *Scenting Salvation. Ancient Christianity and the Olfactory Imagination*, 6.

Хришћанска олфакторна култура развијала се под утицајем две основне парадигме, обе изведене из егзегезе библијског текста. С једне стране, мириси су били знакови међусобног прожимања божанске и људске сфере. С друге стране, опажани су као дистинктивно мерило божанског присуства или његовог одсуства. У том својству доживљавани су као милост и благослов, али и као ђавоље деловање. Према традиционалном хришћанском тумачењу, мирис се сматра обележјем идентитета одређене појаве, њене природе и карактера. Једна од илустрација за ову тврдњу може се потражити већ у текстовима који се односе на време прогоњеног хришћанства.

Добар пример налазимо у посланицама светог Игњатија. Док је као заробљеник осуђен на предају дивљим зверима путовао ка Трајановом Риму, будући мученик свети Игњатије, епископ Антиохије, назван Богносац (Теофорос), саставио је седам писама, неку врсту посланица сабраћи окупљеној у различитим градским средиштима тадашње хришћанске заједнице.¹³⁴ У посланици Ефесцима¹³⁵ он помиње добри мирис Господа (*euodia*), који супротставља лошем мирису затрованом деловањем земаљских господара његовог доба.¹³⁶ Верни ученици препознају Бога по добром мирису – извору богопознања, који делује и без видљивог божјег јављања. Попут апостола који су путујући по свим странама тадашњег хришћанства ширили добру реч, и мирис божји је, ширећи се,

134 Игњатијеве посланице преведене су у делу А. Јевтић, *Дела айосћолских ученика*, Врњци–Требиње, 2005³.

135 „Добром мирису“ посвећена је необјављена докторска дисертација: В. Caseau, *Euodia: The Use and Meaning of Fragrances in the Ancient World and their Christianization (100–900 AD)*, PhD. diss., Princeton University (1994).

136 *The Apostolic Fathers*, ed. and transl. K. Lake, New York 1912: „For this end did the Lord suffer the ointment to be poured upon His head, that He might breathe immortality into His Church. Be not ye anointed with the bad odour of the doctrine of the prince of this world“. Наведени цитат односи се на епизоду описану у Мт 26:6–7, у којој жена из Витиније излива скупоцено миро на Христову главу („А она изливши мирис овај на тијело моје, учини то за мој погреб“). На овај цитат скреће пажњу S. Ashbrook Harvey, *Scenting Salvation*, 19. Уп. W. Schoedel, *Ignatius of Antioch: A Commentary on the Letters of Ignatius of Antioch*, Philadelphia 1985.



наговештавао вернима његово стварно присуство. Игњатије, међутим, изричито помиње и лош мирис (задах) који одаје зло деловање моћника овога света, наговештавајући својим речима читаву касније развијену олфакторну културу хришћанства у којој мириси означавају дубљу природу одређене појаве.

Ранохришћански извори по правилу помињу мирисе као метафору врлине и светости, незаменљив атрибут божанског.¹³⁷ Било да је реч о добром или о лошем мирису, чињеница да се у књижевности епохе сусрећемо са квалификативима различитих мириса којима се дефинише природа светог, односно пропадљивог, показује да је у средњовековном друштву „сфера олфактивног функционисала не само као метафора, већ и као мерило разликовања“.¹³⁸ Идеја да се Бог препознаје олфактивним чулом као угодни мирис *par excellence* преузета је у хришћанској пракси и литератури из Старог завета, а потом се ширила пре свега захваљујући Павловим посланицама. Најчешће, реч је о преузимању неколико познатих мотива везаних за „слатки мирис светости“, почев од слављења „доброг мириса Господњег“ у псалмима,¹³⁹ преко познатих стихова из *Песме над њесмама* (1,3: „Мирисом су твоја уља прекрасна; име ти је уљем разлито“), све до најутицајнијег, Павловог проповедања које се односи на природу апостолске мисије. Павле говори о добром мирису Христа који је за оне који се спасоше мирис живота док је за оне који падоше мирис смрти (2 Кор 2:14–16: „А хвала Богу који нам свагда даје побједу у Исусу Христу, и кроз нас јавља мирис познања својега на свакоме мјесту; / Јер

137 О улози мириса у ранохришћанској култури в. D. Howes, *Le sens sans parole: vers une anthropologie de l'odorat*, *Anthropologies et sociétés* 10:3 (1986), 29–45. За шире сагледавање културне историје мириса в. *Aroma: the Cultural History of Smell*, ed. C. Classen, D. Howes, A. Synnott, New York 1994.

138 В. Caseau, *Syméon Stylite l'Ancien entre pauteur et parfum*, *Revue des études byzantines* 63 (2005), 71–96.

139 У многим псалмима концепт сладости повезан је са изговарањем имена Господњег. Уп. Пс 119:103: „Како су слатке језику мојему ријечи твоје, слађе од меда устима мојима!“, Пс 19:10: „(Судови Господњи) бољи су од злата и драгог камења, слађи од меда који тече из сата“. За тумачење Пс 34:8 в. M. Carruthers, *The Experience of Beauty in the Middle Ages*, Oxford 2013, 97–98.

смо ми Христов миомир Богу међу онима који се спасавају и међу онима који пропадају; / Једнима мирис смрти за смрт, а другима мирис живота за живот“).

Тумачење наведене Павлове посланице које читамо у беседама Јована Златоустог на више начина је занимљиво за нашу тезу о употреби чула мириса као особеној категорији у раносредњовековном друштву.¹⁴⁰ Јован Златоусти посвећује посебну пажњу „олфакторном језику“ посланице, указујући на нејасну, чак двосмислену моћ коју су имали мириси.¹⁴¹ У исти мах лек и отров, мириси су спасавали и уништавали. Својство божанског мириса била је, међутим, увек његова сладост, као што је и сама природа његова непроменљива. То, међутим, значи да од примаоца мириса зависи какво ће бити његово деловање; мирис је дакле само „знак“ присуства, делимично откривење. Апостоли су сматрани „Христовим угодним мирисом“. Они су то били пре свега због своје мученичке жртве – страдања за веру. Такође и захваљујући томе што су били сведоци Христове смрти на крсту и истину о њој ширили по екумени. Иста својства имају и мириси: они се шире као добра реч апостола, као што учествују у евхаристији, као саставни део сублимираног обреда жртвовања.

Од 4. века екстракти који су загревањем производили мирисе, као и ароматична уља разних врста, почињу да се користе широм светих простора хришћанске вере. Крајем 4. и почетком 5. века употреба мирисних уља већ је усвојена у литургијским ритуалима као знак божанског присуства.¹⁴² Устаљивање ове праксе везује се за постепену кодификацију обреда, када су разрађена питања везана за тренутке употребе тамјана током литургијског кађења у цркви, за постављање књига Јеванђеља на часну трпезу, као и уопште за улогу аромата и светог мира у црквеној традицији. На Истоку – у сиријској и византијској пракси – стављан је

140 *Hom.* 5 (2 Cor.2): PG 61:9–61. J.-P. Migne, PG t. XLIII (S. Joannes Chrysostomus), Paris 1862, *Homilia V*, col. 486–487.

141 S. Ashbrook Harvey, *Scenting Salvation*, 114–115.

142 Најпре се коришћење уља уобичајило приликом обреда крштења, да би се потом пренело и у ритуале освећивања храма и посебно, олтара. О томе в. В. Caseau, *Le parfum de Dieu, Parfums et odeurs au Moyen Âge. Science, usage, symboles*, ed. A. Paravicini Bagliani, Firenze 2015, 2–22, 4.



далеко већи акценат на улогу мириса у литургији но што је то био обичај на оновременом Западу.¹⁴³ Појава литургијских коментара на Истоку везана је за дело Дионисија Псеудо-Ареопагите, који почетком 6. столећа сведочи о постепеном отварању хришћанства ка физичком свету, посебно о значају искуства до којег се долазило чулима као средствима сазнања. У том смислу он придаје посебну важност олфакторним аспектима литургијске праксе.¹⁴⁴

Унутар области колективног имагинарног „сладак мирис“ је доживљаван као атрибут савршенства, за разлику од задаха као симбола коруптности, трулежи и смрти, као и опште кварљивости људских бића. Пошто Бог у себи садржи све рајске миомирисе, не чуди директна веза између доброг Бога и доброг мириса коју препознајемо у ранохришћанској књижевности. Извори јасно сведоче да аромати почињу већ врло рано да симболизују самог Христа у његовој функцији заштитника верника од зла.¹⁴⁵ У хришћанској литургији успостављена је пракса паљења мирисних уља која асоцирају божанско присуство; ова пракса добија на значају у контексту црквених ритуала, почев од позног 4. века.

Схватање литургије као извора и показатеља теолошких истина, посебно увиђање олфакторне димензије литургијског искуства, дошло је до изражаја у византијском свету током 8. столећа, у коментарима цариградског патријарха Германа.¹⁴⁶ Његово тумачење свете литургије блиско

143 S. Ashbrook Harvey, *Scenting Salvation*, 135–136.

144 У *Небеској хијерархији* Дионисије Псеудо-Ареопагита посебно се бави неопходношћу спознаје божанског света чулима. У *Црквеној хијерархији*, коментаришући обреде и службе у цркви, он говори о доживљеним сакралним симболима као видљивим обележјима концептуалних ствари који воде ка разумевању божанске реалности. О томе детаљније: нав. дело, 137.

145 E. Palazzo, *L'invention chrétienne des cinq sens*, 334; уп. нап. 42 на с. 431.

146 Прелаз од ставова Дионисија Псеудо-Ареопагите ка Германовим тумачењима може се сматрати прелазом од аисторичног ка историчном схватању литургије. О томе в. R. Taft, *The Liturgy of the Great Church: An Initial Synthesis of Structure and Interpretation on the Eve of Iconoclasm*, *DOP* 34–35 (1980/81), 45–75 (Germanus, *On the Divine Liturgy* 37, trans. P. Mayendorff 87). О развоју овог тумачења у српској традицији в. В. Вукашиновић, *Српска барокна теологија*, 185 и даље.

је повезано са теологијом иконе, тако што се сама литургија тумачи као „циклус икона које осликавају – речју, гестом и литургијским окружењем – одређене догађаје, просторе, предмете ... из живота Христовог. Литургијске радње и гестови, као и сама структура службе, почињу да се третирају као сликовни симболи, својеврсни облици свештених призора, односно икона“.¹⁴⁷ Анализирајући праксу помазања и употребе аромата, посебно важних у византијској пракси, Герман их види као динамичне симболе који активирају живо сећање на библијску причу. Захваљујући служби бојој верник као појединац али и црква као целина стичу знања о сфери божанског, и то посебно преко телесног искуства везаног за оне аспекте литургије који се односе на њен елаборирани церемонијал, на ритуалне предмете, гестове, покрете у којима верник учествује. Правећи паралелу између сазнања до којег се долази читањем библијског текста и самим чином службе боје, он увиђа њихово синхроно дејство. Јасна артикулација ове традиције видљива је у делу Симеона Новог Богослова у којем расправља о светом причешћу.¹⁴⁸ Објашњавајући претежно монашкој публици значај светла, свећа, мириса, светог уља и музике у литургији, он их доживљава као симболе духовне истине која се може досегнути само овим, спољним изразима. Иако монаси Бога виде пре свега путем унутрашњег созерцања и просветљења, која се постижу молитвом, Симеон настоји да објасни да је заједничко учествовање у литургијском животу и свем богатству његових садржаја, доживљено кроз протумачено и правилно схваћено свештенодејство, неопходно искуство које истински верник досеже чулима током службе боје.¹⁴⁹ Наведено место из *Друје њосланице Коринћанима*, као и потоња егзегеза подржавају идеју да Христос одаје добри мирис који производи из његове дубинске природе.

За средњовековне писце *сладости* није била само теоријска категорија лепоте, већ се односила на сасвим одређен чулни феномен. Као што су у доживљају уметности учествовала сва чула, људско искуство преношено

147 В. Вукашиновић, *Српска барокна теологија*, 186, са литературом.

148 Користан осврт на ова питања представља увод у В. Fraigneau-Julien, *Les sens spirituels et la vision de Dieu selon Syméon le Nouveau Théologien*, Paris 1985.

149 А. Golitzin, *St. Symeon the New Theologian, On the Mystical Life: The Ethical Discourses I*, New York 1997, 174, 176.



је у естетички суд.¹⁵⁰ Вероватно најчешће коришћен термин да означи позитиван суд, сладост је била сложен појам. Он се пре свега односио на речи – „слађе од меда“, али и на самог Христа који је мед у устима, музика за уши, радост у срцу.¹⁵¹ Начин на који је овај појам схватан у средњем веку показује да у првом плану није било одређивање лепоте или задовољства као теоријских категорија, већ да се појам сладости најпре односио на сасвим одређен чулни феномен. Антитеза горко-слатко (*amarus-dulcis*) односила се такође на афективне ставове.¹⁵² Средњовековни аспект сладости, као што је то случај и са неким другим естетичким терминима, не односи се само на једну ствар, већ укључује и супротне укусе – горко, слано и кисело.¹⁵³ Ипак, појам сладости, још од *Књиге њосѡања*, може да се односи и на нешто рђаво, као што се иста библијска асоцијација односи и на двојни концепт укуса/(по)знања.¹⁵⁴ Без своје супротности – сланости, ниједна сладост није потпуна, као што сувоћа и влажност представљају неопходне компоненте које омогућују живот. Сладост се дакле у средњовековним текстовима јавља пре свега као са(знање), базирано на *Књизи њосѡања*, која варира познату везу између пробања и знања. На овај начин, људско знање настаје комбиновањем природног психолошког процеса и чулног искуства, као што је, према прихваћеном тумачењу псалма, искуство различитих укуса легитимни пут богосазнања.¹⁵⁵ Оба

150 M. Carruthers, *Sweetness, Speculum* 81:4 (2006), 999–1013.

151 Исто, 1000.

152 Исто, 999.

153 Пс 34:8: „(Испитајте) Окусите и видите како је добар Господ...“ (Gallican Psalter: „Gustate et videte quoniam suavis est Dominus“; уп. превод на енглески у KJV/ NIV: О taste and see that the Lord is good: blessed is the man that trusteth in him/ blessed is the one who takes refuge in him).

154 Нагласак на суштинској вези између пробања и познања (*sapio/sapere*), који на европском Западу води општеприхваћеним размишљањима о сладости Бога, проиходи из коментара средњовековних теолога на *Песму над песмама*, посебно чувених коментара Бернара из Клервоа. О овој теми в. нарочито код M. Carruthers, *The Experience of Beauty in the Middle Ages*, 89–99.

155 Овде је важна дистинкција између израза „испитати“ у српском преводу Старог завета (Пс 34:8: „Испитајте и видите како је добар Господ“) и употре-



Миројомазање,
Морача

концепта – сладост и сланост – препознатљиви су састојци суза, које се такође јављају као дистинктивно обележје светог.¹⁵⁶

У свим црквама у којима су неофити крштавани помазивањем уљем оно је служило да, као дар Христов, пренесе Свети дух на новокрштенога по изласку из крстионице; пренос се одигравао додиром – помазивањем

бе глагола *gustare* (*пробати, to taste*) коју срећемо и у латинском и у енглеском преводу.

156 За разлику од церебралних чула попут вида, слуха и мириса, укус и додир директно су повезани са срцем, као што су и неопходни за узимање хране, које у крајњој инстанци омогућава живот. О дару суза као милости Господњој в. Р. Nagy, *Le don des larmes au Moyen Age. Un instrument spirituel en quête d'institution* (V^e-XIII^e siècle), Paris 2000, 157–164.



чула посвећеним уљем.¹⁵⁷ Припрема катихуменског уља и светог мира неопходног за помазање у прецизно дефинисаним церемонијама попут освећивања цркава и олтара или пак инвеституре световних и духовних лица, била је, на Истоку као и на Западу, привилегија епископа. Временом, у православној цркви, ови прерогативи припадају само патријарху; средином 13. столећа посвећење мира је посведочено као искључиви домен првосвештеника. Искористивши нестабилне прилике у цркви после пада Цариграда 1204. године, охридски архиепископ Димитрије Хоматин употребио је свето миро са гроба св. Димитрија у Солуну како би крунисао епирског цара Теодора Анђела Дуку 1227. године. Патријарх Јероним II (1223–1240), који је столовао у Никеји, жустро је протествовао против оваквог начина извођења обреда, затраживши објашњење о разлозима због којих је Хоматин употребио свето миро за чин миропомазања новог цара, за који је канонски било предвиђено литургијско миро. Наведена расправа показује да је у позном средњем веку питање избора мира постало политичко питање, односно у којој мери су порасли значај и улога аромата у церемонијама од државног значаја.¹⁵⁸

Говорећи о мирису као мерилу према којем су квалификоване појаве као добре, односно лоше, морамо се на тренутак задржати на комплексном примеру аскетских пракси. У житијима пустињских отаца и радикалних аскета, као и у раној сиријској хагиографији, сусрећемо различите манифестације телесних одрицања, трпљења бола, рана и патњи различитих врста.¹⁵⁹ Ипак, донекле посебан случај представља пример

157 Ово је свакако случај почев од Цариградског сабора 381. године. О почецима мешања аромата са уљем за крштавање в. В. Caseau, *Le parfum de Dieu*, 6.

158 За изворе и литературу о овом питању в. нав. дело, 19–20; уп. М.-Н. Congourdeau, *Le patriarche Kallistos, les moines bulgares et le myron, Le patriarcat œcuménique de Constantinople et Byzance hors frontières (1204–1586)*, Actes de la table ronde organisée dans le cadre du 22^e Congrès International des Études Byzantines, Sofia, 22–27 août 2011, éd. М.-Н. Blanchet, М.-Н. Congourdeau, D. I. Mureşan, Paris 2014, 187–202.

159 За ове случајеве детаљно в. D. Burton-Christie, *The Word in the Desert. Scripture and the Quest for Holiness in Early Christian Monasticism*; R. Murray, *Symbols of Church and Kingdom. A Study in Early Syriac Tradition*, London-New York 2004².



Свeйи Симeон Стилитиа, |
Грaчaницa

Симeонa Стилитe Стaријeг и њeгових јoвoвских рaнa; рeч јe o прихвaтaњу личнoг стрaдaњa кaо спeцифичнoг путa кoји јe Симeон oдaбрaо у придруживaњу телeсним патњaмa свих стрaдaлникa, пoстaвши нa тaj нaчин њихoв зaступник.¹⁶⁰ У дeлу хaгиoгрaфскe трaдицијe вeзaнe зa Симeонoв живoт oписи њeгoвe екстрeмнe aскeзe прaћeнe вoљним сaмoкaжњaвaњeм илустрoвaни су извeштajимa o стрaшнoм зaдaху кoји сe ширio из Стилитoвих гaнгрeнoзних рaнa, изaзивajући oтпoр и гнушaњe, пa и стрaх oд зaрaзe мeђу сaбрaћoм.¹⁶¹ Несумњивo, вeрoвaњe дa лoш мирис нијe сaмo

160 S. Ashbrook Harvey, Olfactory knowing: signs of smell in the *Vitae* of Simeon Stilites, *After Bardaisan. Studies on Continuity and Change in Syriac Christianity in Honour of Professor Han J. W. Drijvers*, ed. G. J. Reinink, A. C. Klugkist, Leuven 1999, 23–34.

161 Симeонoвa сaбрaћa смaтрaлa су oвaj зaдaх неиздржљивим, стрaхујући дa он мoжe бити узрoчник бoлeсти и oпaснoст зa зaјeдницy, кaо штo јe тo биo и зaрaзни



непријатан већ и опасан, односно да је преносилац болести, ушло је у ранохришћанску књижевност из медицинских приручника. Поређење са старозаветним Јовом давало је, међутим, теолошки оквир и смисао актуелној причи. Њена поента следила је у опису ароматичног мириса који је почео да се шири из мртвог Симеоновог тела, као јасан наговештај његове светости.¹⁶² Са сродним примерима доброг мириса као очигледне објаве светости пред сведоцима сусрећемо се и у српској житијној књижевности.

Реч је најпре о описима мироточења у наших старих писаца. Можда их све најбоље сажима Сава у *Служби Светиом Симеону* када пева: „С вишњим силама оче, / стојећи пред живим Богом, / његовом славом украсив се, / распалив се, блажени, огњем Духа, / кал сласти омивши / постао си кадило мириса благоухана / Господу благопријатно, / богоносни Симеоне!“¹⁶³ Као што описи садејства чула у српској житијној књижевности исходе из Савиног *Житија Светио Симеона* и из пратећих оснивачких повеља манастиру Хиландару, тако се поређења везана за сферу олфактивног као слатког мириса светости позивају на ране песничке метафоре.¹⁶⁴ На сродан начин, описи мироточења, почев од Стефанове хагиографије светог Симеона, везани су за молитвено обра-

(„кужни“) ваздух карактеристичан за велике епидемије попут епидемија куге које су потресале оновремени свет. Уп. нав. дело, 92; R. Palmer, *Bad Odour: Smell and its Significance in Medicine from Antiquity to the Seventeenth Century*, *Medicine and the Five Senses*, ed. W. F. Bynum, R. Porter, Cambridge 1993, 61–68.

162 В. Flusin, *Syméon et les philologues, ou la mort du stylite*, *Les saints et leur sanctuaire à Byzance: textes, images et monuments*, éd. С. Jolivet-Lévy, М. Kaplan, J.-P. Sodini, Paris 1993, 1–23.

163 *Србљак: службе, канони, акаџиџи* I, Београд 1970: Сава Немањић, *Служба светиом Симеону*, песма седма, 22–23.

164 Примера ради, наводимо Савино поређење светогорских монаха са „добромирисним цветовима који цветају у светој пустињи“ (Сава, 179; на српскословенском: 178) или његов помен Симеонових последњих речи као „слатког гласа“ који „изрекао јеси при изласку душе своје“ (Сава, 183, на српскословенском: 182); уп. Теодосијеву слику „сладоности језика и сили речи благодати Божје“ која се односи на Савину саборску поуку која је уследила после чуда мироточења (Теодосије, ЖС, 169; на српскословенском: 92); на другом месту, говорећи о „чудесима и си-

ћање гробу светога. Први опис мироточења у Стефана везан је за долазак тела Симеоновог – „светила отачаства“ у Студеницу.¹⁶⁵ Рака Симеонова убрзо је, на празник смрти светога, источила „миро чудно и добромирисно, које исцељује болесне и разна страдања, и, просто рећи, прогони и бесне духове“.¹⁶⁶ Приповест о чудима Симеоновим потврђује правило да се свети, призван молитвом, по правилу јавља као брзи помоћник отачаства. Тако се, у часу угрожености земље од непријатеља, помоћу Светог духа „добромирисном машћу“ испунила студеничка црква, „и изли се добромирисно миро“.¹⁶⁷ Реку исцељења која је потекла из раке и из портрета изнад гроба Стефан доводи у директну везу са описима похода против непријатеља и одбраном земље од „многих народа“ што непосредно следи у наставку приче.¹⁶⁸

Савини хагиографи, Доментијан и Теодосије, још су исцрпнији у описима благоуханих мириса мироточења. Настојећи да у своме спису нагласи садејство у чуду свештене двојице, до којег долази мироточењем светог Симеона и молитвама Савиним, Доментијан приповеда о симфонији духовне и световне власти у време Савиног игумановања у Студеници. Да би потврдио како се сва земља отачаства испунила милошћу Христовом пошто је Сава пренео мошти светога у отачаство, наш писац користи једну необичну слику. Он, наиме, вели како се, када је Сава „хтео однекуд да дође у манастир“ (Пресвету Богородицу Студеничку) „пре тога доласка долажаше велика благодат Светога духа и испуњаваше сав манастир незамисливим миомирисом, и сви који су у манастиру ... препознаваху долазак богоноснога и пре но што су га спазили; не само сâм манастир већ и горе и брежуљке и сва поља весељем дожаственим испуњаваху се, и свекрасна и богохвална песма појаше се Господу на свакоме

лама светих“ (Симеона и Саве), Теодосије вели да Савина „реч сладошћу меда све је наслађивала“ (исто, 172; на српскословенском: 96).

165 Стефан Првовенчани, *Сабрана дела*, прир. Љ. Јухас-Георгиевска, Т. Јовановић, Београд 1999, 77; на српскословенском: 76 (даље: Стефан).

166 Стефан, 77; на српскословенском: 76.

167 Стефан, 101; на српскословенском: 102.

168 Стефан, 103; на српскословенском: 102.



месту ... непрестаним гласовима славословљаше се¹⁶⁹. Наведени редови представљају изврсно сведочанство да је учење о мирису као најави светости, својеврстан топос божанског присуства у старој хагиографској књижевности, било познато нашим писцима на Светој Гори Доментијановог доба. Такође, ово место из житија илуструје развијену употребу песничких слика о садејству мириса и звука као комплементарних чула која учествују у слављењу Бога.

У науци је одавно утврђена веза између Теодосијевог *Житија Светиої Саве* и његовог узора, *Житија Светиої Саве Јерусалимскої* од Кирила Скитопољског. Када читамо Кирилове редове испуњене похвалом двојице његових јунака – Евтимија и његовог ученика Саве, постају нам јаснији посредни и непосредни извори сазнања о садејству чула које налазимо у Теодосијевом тексту. Кирило наине описује како је отпочињању његовог рада на писању два светитељска житија претходила визија Евтимија и Саве; старији светитељ дао му је да куша три капи уља, укуса слађег од меда, неописаног миомириса који му је подарио снагу да састави житија светих.¹⁷⁰ Реч је, наравно, о метафоричном опису присуства Светог духа као вези између писања и светости неопходној у настанку хагиографије. Кирило, као и Теодосије столећима после њега, размишља о чуду као правом узроку настанка житија светих. За њега, хагиографија није само опис једног религиозног света него и дело које у том свету реално учествује. Употребом утврђених реторичких образаца, попут топоса скромности, Кирилов исказ одражава репертоар хришћанских вредности, али и снажна лична уверења.¹⁷¹ За њега, као и за Теодосија много касније, писање је пракса надахнута аскетским идеалима, облик молитве који је могућ тек уз помоћ божанске зраке светлости која монаху што живи „у сиромаштву знања“ дарује неопходну „реч што знањем тече и језик јасан из неоскудних ризница“.¹⁷² Употребљеном песничком сликом Кирило је

169 Доментијан, 162, 164; на српскословенском: 163, 165.

170 *Euth.* 83–84; алузија на Јез 3:3 („И рече ми: сине човјечији, нахрани трбух свој, и црева своја напуни овом књигом коју ти дајем. И поједох је, и беше ми у устима слатка као мед“).

171 D. Krueger, *Writing and Holiness*, 77–79.

172 Теодосије, ЖС, 101; на српскословенском: 1.

желео да настанак двају житија стави у везу са деловањем аскетских култова популарних у јудејској пустињи и да нагласи сопствену зависност од светитељеве моћи да твори чуда. Светост се у том контексту „јавља“ у визији, посредством чула укуса и мириса, сведочећи још једном о њиховом садејству у настанку чуда.

И код Теодосија, описи светости која се најављује мирисом односе се пре свега на приповест о мироточењу. Када пише о првом, хиландарском мироточењу Симеоновом, Теодосије вели како се „наједном, сва црква благодаћу Светога Духа као неким благовоним ароматима испуни, насладивши све душом и срцем, и учини све веселима и тихима“.¹⁷³ Пошто се догодило чудо, светогорски прот „светим и благоуханим миром, образом крста помазујући знаменова сва своја чула. Тако и светога [Саву] помазујући знаменова. После овога прот је све који су ту били помазао светим миром, и освештавани биваху као од оца, а који су трпели од нечистих духова и који су боловали од сваке болести, додиром гроба и помазањем светим миром, исцељење и здравље сви изненада примаху“.¹⁷⁴ Приповедајући о другом, студеничком мироточењу Симеоновом, Теодосије најпре описује дочек моштију на граници српске земље. Уприличен као церемонија сведржавних размера, овај *adventus* праћен је ритуалом у којем је важно место заузимала, сва је прилика, већ устаљена олфакторна пракса: церемонију дочека реликвија пратио је „кадионицама и благоуханим мирисима [испуњен] ваздух“ као и појање псалама и прикладних песама за спомен на светога, клањање „са сузама и радошћу“, целивање моштију с љубављу. Карактеристичан је опис верника који су у обреду учествовали тако што „хотећи очима и лицима осветити се дотицаху се [моштију] ... и на својим рукама уздижући их ношаху“.¹⁷⁵ У другој прилици, када је Сава, после извршеног чуда, „сав огњен“ излазио из олтара, он је помазао „сва своја чувства“ светим миром – благоуханим ароматима.¹⁷⁶ Теодосије помиње аромате заједно са појавом божанске светлости као најаву светости, карактеристичну у његовом *Житију Свѣтої Пейѣра*

173 Исто, 154; на српскословенском: 71.

174 Исто, 154; на српскословенском: 72.

175 Исто, 163; на српскословенском: 83.

176 Исто, 166; на српскословенском: 88.



Коришкој. Предосећајући смрт, Петар је отпустио братију и послао их у њихову пештеру да почину. Када су устали за поноћну и јутарњу службу, пустињаци су зачули „неизрециве песме и гласове који сладошћу ум и срце у умиљење одводе“.¹⁷⁷ Из Петрове пештере светлела је светлост као од многих упаљених свећа: реч је овде, очигледно, о анђеоској светлости и слатком појању анђела. Кад је свануло, ученици су затекли пештеру Петрову пуну „благоуханих мириса“, а у њој покојника који је „лицем светло сјајио“. Ускоро по упокојењу светог пустињака, „исушене часне и свете мошти“ његове Бог „као миром аромата благоухањем обогати и дарова им благодат да исцељењем чудеса творе“.¹⁷⁸

Из наведених примера видели смо да је и у раној српској хагиографији живо књижевно и религиозно наслеђе олфактивне побожности. Побојна пракса почивала је на молитви, чија су снага и непосредно учешће верника у њој дубоко повезани са улогом чула. Како је усрдна молитва непосредно повезана са чулом додира и нераскидиво везана за дар суза који је често прати, о овом облику активирања чула у чину литургијског прослављања говорићемо у следећем поглављу, посвећеном телу и гесту и присно везаном за постулате тактилне побожности.

177 *Жиџије Свѣтога Петра Коришкога*, у: Теодосије, *Жиџија*, прир. Д. Богдановић, Београд 1988, 37, 286; на српскословенском: И. Шпадијер, *Свѣти Петар Коришки у старој српској књижевности*, Београд 2014, 346–347 (даље: Теодосије, ЖПК).

178 Теодосије, исто, 40, 287; на српскословенском: 350.

ТЕЛО, ГЕСТ И ЧУДОТВОРЕЊА

Ритуализација тела

Средњовековни теоријски трактати о политичкој и религиозној власти у којима је расправљано о садржини и функцији церемонија у друштву настајали су под окриљем теолошких расправа, одражавајући базичну идеју о јединству религије и *societas*.¹ У контексту великих промена у освит Француске револуције, у списима мислилаца позног 18. века, церемоније почињу да се посматрају претежно у односу на ефекте које су имале на обичне, необразоване или мање образоване људе, као резултат укорених аналогичности између обичаја (ритуала) и слика (*imagines*). Сагледане у оквирима овако постављених категорија, церемоније наглашавају два аспекта религије који произлазе из међусобног прожимања духа и тела: с једне стране култна пракса почива на спиритуалној суштини, а са друге на

1 У модерним тумачењима ових питања посебно су назначене разлике између ритуала и церемонија. Уп. К. Leyser, *Ritual, Ceremony and Gesture: Ottonian Germany, Communication and Power in Medieval Europe. The Carolingian and Ottonian Centuries*, ed. T. Reyter, London 1994, 189–213; G. Althoff, *Inszenierung verpflichtet. Zum Verständnis ritueller Akte bei Papst-Kaiser-Begegnungen im 12. Jahrhundert*, *Frühmittelalterliche Studien* 35 (2001), 61–84; H. Keller, *Ritual, Symbolik und Visualisierung in der Kultur des ottonischen Reiches*, *Frühmittelalterliche Studien* 35 (2001), 23–59. За компаративан приступ традицијама ритуала уп. M. Sahlins, *Islands of History*, Chicago 1985, 136–156.



ритуалу који неизбежно укључује телесно. Задатак церемонија је да средствима која припадају сфери чулне перцепције уједине вернике, учеснике у ритуалу, и на тај начин постану кохезивни чинилац унутар друштва.²

Класична концепција активне, живе побожности подразумева пуноћу верског искуства како на теоријском нивоу мишљења и уверења, тако и на практичном нивоу редовног укључивања верника у молитвени живот цркве. Стога верник учествује у молитви и црквеним ритуалима као биће по природи саздано за култни живот и ритуалне радње, спремно за богослужбени, лични однос са светошћу. Символи и ритуали као неопходни спољни показатељи политичке и духовне моћи везани су за телесно: пошто су људска бића по својој природи физичка, а како ништа не може постати истински друштвено ако није јавно, уједињење физичког и духовног огледало се током средњег века најпре у области култа. Природно, ритуалност геста неодвојива је од његовог суштинског значења. Дobar пример представља обичај хришћана да сваку радњу започињу зазивањем божјег имена и крсним знаком, а завршавају речју „амин“ коју ваља разумети као својеврсну потврду настојања да учињено или забележено буде благословено.

У жељи да концептуализују очигледне промене у доживљају култног, натприродног и чудесног, посебно да одреде природу односа између ритуала, политичке моћи и идентитета групе, теоретичари друштва средином 19. века закључују да је у доба позног средњовековља дошло до „прелаза од ритуала ка праву“. Поменути прелаз показује промене религиозног осећања у јесен средњег века, постепено напуштање области култног која, чинило се, све више поприма одлике празних церемонија које нису изнутра оживљене истинском вером, церемонија чије су изворно значење људи постепено заборавили. Овакво разумевање дејства и природе култа, посебно занимљиво у случају изучавања фестивала, какво је предложио Фистел де Куланж (1830–1889) у класичној студији о античком граду, имало је велики значај у формирању социолошких модела у крилу друштвених наука крајем 19. столећа. Религија се тако тумачи као душа друштвеног тела (*corps social*), а култ, са својим спиритуалним и мате-

2 О томе в. опширно код Ph. Buc, *The Dangers of Ritual: Between Early Medieval Texts and Social Scientific Theory*, 204 и даље.

ријалним странама, као основна нит социјалних веза унутар тога тела. Теоријске поставке Фистела де Куланжа у битним тачкама су надахнуле антрополошку науку, чије закључке касније разрађују медијевисти, посебно они везани за наглашено интердисциплинарни покрет нове културне историје. Светитељи су били идентитетске фигуре раних хришћанских заједница, а њихови култови постали су најважнији кохезивни чинилац у друштву почев од 4. века. Епископи, као вође градова и припадници нове елите, преузели су постепено контролу над „светим телима“ и преко култа реликвија настојали да обезбеде јединство римског света.³

Диркемова социологија религије,⁴ и, касније, дела антрополога попут Мери Даглас (посебно овде мислимо на њену књигу о природи симбола), Виктора Тарнера, донекле и Клифорда Герца, подстакли су трагање за оним што се налази иза симбола, што представља њихово право значење. Свет архаичне средњовековне политичке културе – означен појмовима попут литургијског краљевства, евхаристијских традиција или друштвеног тела – био је погодан тле за антрополошка поређења и тумачења.⁵ И у области истраживања ритуала фокус се померио ка објашњавању њихове функције која постоји иза појавног, иза репрезентације. За Клифорда Герца, церемоније су те које обликују друштво; оне прате различите праксе које одражавају политичку моћ. Тако препознајемо начине на које ритуали функционишу као облици друштвене контроле у смислу у којем доприносе осећању заједништва/равнотеже и одржавању успостављеног друштвеног поретка.⁶ У средишту на тај начин схваћеног „театра вла-

3 Р. Brown, *The Saint As Exemplar, Representations 2* (1983), 11–14. О могућем посредном утицају Фистела де Куланжа, преко функционалистичке антропологије, на Брауна указује Филип Бук: Ph. Buc, *The Dangers of Ritual*, 220, 223.

4 О развоју социологије религије у Диркемовом нараштају уп. R. Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris 1967, 345–361.

5 Начелно о теорији ритуала в. С. Bell, *Ritual. Perspectives and Dimensions*, Oxford 2009² (за историју интерпретације ритуала, 3–21); уп. Ph. Buc, *Political ritual: medieval and modern interpretations, Die Aktualität des Mittelalters*, ed. H.-W. Goetz, Bochum 2000, 255–272.

6 О том питању в. разматрања С. Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice*, Oxford 2009² (за однос ритуала и моћи, 169–223), посебно образложење становишта да „ritu-



Христова проповед,
Дечани

сти“ налази се иконишна слика, по својој природи супериорна у односу на обичну реалност. Као централна фигура „државних“ церемонија, владар функционише попут иконе – слике „суштине“ краљевства (царства).⁷ У том контексту јасно се испољава прави карактер ритуала: они служе као *exemplum*, модел који обликује друштво. Сасвим у складу са темељним

alization is a strategic arena for the embodiment of power relations“ (170, 172). Овде треба нагласити да следбеници Диркемових теорија истичу улогу ритуала као интегративног чиниоца у друштву који делује и на појединачној (унутрашњој) и на колективној (спољашњој) равни.

⁷ С. Geertz, Religion as a Cultural System, *The Interpretation of Cultures*, New York 2006, 87–125 (repr.). Уп. С. Geertz, *Centers, Kings and Charisma: Reflections on the Symbols of Power, Local Knowledge*, New York 1983, 120–123.

уверењем да литургијским чином вечити догађаји Христово живота и свете историје постају део садашњице, литургијска прослављања постају присни, нераздвојни део владарског церемонијала.

Способност државе, оличена у симболици церемонија и ритуала, да библијски наратив преточи у ефикасне моделе владарске пропаганде посебно је била жива у Византији.⁸ Према сведочењу списа *De Ceremoniis*, видимо да се постепено усталио обичај царских крунисања у дане великих верских празника – о Божићу, Богојављењу, Васкрсу и Педесетници, а да је долазак на власт новог василевса пратило више традиционалних манифестација. Оне су се завршавале свечаним обредом у којем би представници различитих друштвених група полагали заклетву над честицама Часног крста; заклетва је понекад и писмено потврђивана, а тако настао документ је полаган на жртвеник (часну трпезу) и чуван у цркви. На овај начин симболично је потврђивано да је гарант заклетви изговорених над најпрестижнијом реликвијом страдања сâм Христос, као што се и сценарио крунисања плански поклапао са програмом одвијања литургије. Брижљиво одабран, сваки такав церемонијал носио је сопствено обележје, са акцентима који је требало да послуже као „историјска и политичка препорука“.⁹

Дубину везе између церемонија и обредних заклетви потврђује пракса објављивања свечаних даровних докумената (посебно црквама и манастирима); она је по правилу уклопљена у важне државне ритуале у којима је узимао учешћа сâм владар. Ова околност је посебно значајна, јер се комуникативни потенцијал повеље у великој мери заснивао на ауторитету ауктора, о чијем присуству и улози сведоче печат и потпис. О правој функцији те везе на најбољи начин сведочи „сакрални“ језик документа, оспољен у избору писма, високом тону и бираном стилу наратива, као и у садејству његове поруке и посебних, церемонијалних околности које су по правилу пратиле јавну промоцију документа. Стога не чуди околност да је хрисовуља у византијском свету имала карактер сакралног пред-

8 Уп. S. MacCormack, *Christ and Empire, Time and Ceremonial in Sixth-Century Byzantium*, *Byzantion* 52 (1982), 287–309, овде 297 (о драматичким хомилијама насталим у част царских церемонија).

9 Ж. Дагрон, *Цар и њрвосвешћеник*, 100–102.



мета.¹⁰ Попут књига престоних јеванђеља, и повеље су имале карактер „проскинитоса“, односно предмета пред којим се присутни клањају.¹¹ О поседбном карактеру и намени уводних текстова свечаних даровница сведочи и околност да су повеље понекад исписиване и на зидовима храмова, добијајући на тај начин нову, апотропејску функцију. Речити примери, преузети из Византије, забележени су и у српском наслеђу.¹² Потребно је нагласити да је у наведеним случајевима реч о владарским даровницама: представљање монарха на свечаним портретима како држе свитке са повељама носило је додатне импликације, симболизујући акт даривања црква и манастира као владарев пут ка спасењу.

У периоду између два рата важан подстицај модерном изучавању средњовековних политичких ритуала и њихове везе са гестом дали су Марк Блок својим делом *Краљеви чудотворци* (1924) и Перси Ернст Шрам (1898–1970). Шрамово целокупно дело, несумњиво најважнији допринос немачке историографије проблему церемонија, отворило је својеврстан пут проучавању метафизике власти, те односу геста и ритуала у средњем веку. Владарска служба, према Шрамовим закључцима, уједињује све друштвене и политичке снаге, а њена *maiestas* пружа заједници егземпларни симбол хијерархијског поретка, чинећи на тај начин видљивим моралне идеје које удахњују живот држави. Владар је слика (*Abbild*) Бога који је изједначен са поретком (*ordo*).¹³ Са друге стране, дела конзервативне правне и политичке мисли попут *Политичке теологије* Карла Шмита (1922), истичу концепт *политичке репрезентације* као кључне категорије власти сконцентрисане у личности владара који оличава јединство на-

10 Н. Fichtenau, *Arenga*, 23.

11 Н. Hunger, *Prooimion. Elemente der byzantinischen Kaiseridee in den Arengen der Urkunden*, Wien 1964, 213.

12 Уп. В. Ј. Ђурић, Портрети византијских и српских владара с повељама, *Есфименска повеља десјоџа Ђурђа* (П. Ивић, В. Ј. Ђурић, С. Ђирковић), Смедерево 1989, 20–54; S. Marjanović-Dušanić, „La charte et l’espace sacré. Les actes royaux transcrits dans les peintures murales serbes (XIII^e–XIV^e siècles) et leur contexte symbolique“, *Bibliothèque de l’École des chartes* 167:2 (2010), 391–416.

13 О владару као „знаку“ државе Шрам пише у својој тротомној студији Р. Е. Schramm, *Herrschaftszeichen und Staatssymbolik* III, Stuttgart 1956, 1067.

рода. У том смислу шмитовска *рејрезенијација* није само пасивна форма – слика власти, већ функционише као креативни агенс политике.¹⁴ Ова истраживања посматрана из другог угла наставио је како сам Шрам тако и низ других научника попут Ернст Хермана Канторовица. Његова књига *Два краљева тела. Студија из историјске теологије* алудира на Шмитово дело.¹⁵ Канторовиц анализира поларитете средњовековне политичке мисли који су утемељили појам владара као отеловљења политичке заједнице, показујући да се краљевство, легитимизовано најпре језиком литургије, постепено утемељује као правна категорија, у крилу политичких корпорација. Кључни концепти модерне државе на тај начин представљају само секуларизоване теолошке концепте, а трансфер од цркве ка држави утемељен је на појму заједнице као мистичког тела. И поред ученог утицаја Шмитове мисли на Канторовица, *Два краљева тела* нуде другачија решења, прекретничка за шира интересовања историчара, социолога и антрополога. Са различитих полазишта покренута су систематска изучавања геста и ритуала краљевства у предмодерним и раним модерним друштвима.¹⁶

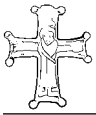
За наше разматрање можда су најподстицајнији закључци историчара-медиевиста; најпре они до којих су дошли Жак Ле Гоф у свом утицајном раду о симболичном ритуалу вазалства, Жан-Клод Шмит у студији о гесту у средњем веку и Филип Бук у књизи о средњовековним политичким ритуалима.¹⁷ На основама ових проучавања данас је могуће са више

14 К. Šmit, *Politička teologija, Norma i odluka – Karl Šmit i njegovi kritičari*, izbor i predgovor S. Samardžić, Beograd 2001, 85–123.

15 Ову комплексну везу уочио је Ph. Buc, *The Dangers of Ritual: Between Early Medieval Texts and Social Scientific Theory*, 233.

16 Веома користан преглед најважнијих истраживања симболике геста даје Жак-Клод Шмит у раду посвећеном гестовима: *Gestures. Introduction and general bibliography, Gestures, History and Anthropology* I, 1, ed. J.-C. Schmitt, Paris 1984, 1–23.

17 Ж. Ле Гоф, *Симболички ритуал вазалства, За један дрући средњи век. Време, рад и култура Зајуга* [*Pour un autre Moyen Age*, Paris 1977], 252–339; J.-C. Schmitt, *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Paris 1990. О истраживањима ритуала инспиративно је писао Ph. Buc, *The Dangers of Ritual*, са корисним прегледом ра-



Рујање Христју
Старо Нагоричино

прецизности говорити о вези између ритуала, геста и политике, као што је могуће утврдити генеричке подударности између политичке ритуализације власти и њеног сакралног утемељења.

нијих научних резултата. За наше истраживање занимљива је Букова теоријска и историјска перспектива на основу које је анализирао интелектуалне традиције уткане у модерна схватања политичких и других ритуала, посебно однос ових традиција према исказима самих средњовековних извора.

Средњовековно друштво налазило је у симболичном систему ритуала и репетитивних гестова неопходну снагу која је на више равни обезбеђивала његову унутрашњу кохезију и пружала поуздано сведочанство о утврђеном поретку ствари. Различити гестови постепено су обликовали системе невербалног, ритуализованог преношења порука заснованог на „језику тела“. Уобличени као церемоније ширег значаја, они представљају својеврсне кодове друштвене праксе, у којој тело служи као знак којим се преноси жељена слика. Та слика је композитна; део свечаног чина сакралног и општедржавног значаја, она може служити као *memoria* савсим профилисаних прослављања. Било да је реч о порукама које садрже херојске или молитвене слике владара или ктитора, о представама „ругања“ побеђеном непријатељу, или пак о обредној размени дарова, важна одлика свих ових слика је њихов ритуални карактер, чињеница да је свако ово прослављање било засновано на сакрализованом чину понављања одређених гестова као носиоца пренесеног значења. Неретко названо „цивилизацијом геста“, средњовековно друштво је *gestus/motus* пре свега доживљавало као препознатљиве покрете тела; њихов скуп посведочен у званичним церемонијама творио је систем друштвено релевантних знакова. Ритуализацијом читавог тела омогућаван је физички контакт између људи, односно између људи и предмета који су по себи имали симболичну вредност или су били носиоци препознатљиве сакралне ауре. Из тих веза и конкретних додира извођен је и видљиво истицан не само друштвени положај појединца, његова припадност одређеној групи унутар система у којем појединац није могао постојати као изолована индивидуа ван успостављеног друштвеног поретка, већ и читав систем политичких асоцијација који је, преко ритуала, обезбеђивао функционисање заједнице. Сваки ритуал заснован је на симболичној, репетитивној форми, којом се „учитава“ непрекидна потреба једног друштва да посредством ритуала препознаје себе као јединствено тело, њиховим понављањем обнавља традицију и тиме, у датом историјском тренутку, учвршћује постојећу политичку моћ.

У српској хагиографској традицији, својом стилизацијом исказа и последицама по наше укупно разумевање обреда инвеституре и политичке функције, те симболичког значења ритуализације тела унутар ових церемонија, издваја се Данилов опис сабора у Дежеву, којим је Милутину даровано краљевство. Реч је о исказу који је много пута коментарисан;



уочен је изразито феудални карактер овог преноса власти, са елементима ритуала вазалитета.¹⁸ Данилов опис церемоније предаје престола, са становишта наше теме одликује неколико неуобичајених појединости. На „тајном саветовању“ на које је Драгутин позвао млађег брата после пада са коња и задобијених рана које је протумачио као заслужену божју казну за грех што је силом отео престо родитељу зажеливши пролазне славе, краљ је предложио, уз плач и ридање, одређени договор. Његови се елементи у Данила недовољно прецизирају, што је изазвало различите коментаре историчара.¹⁹

Не улазећи на овом месту у детаље расправе о свим елементима претпостављеног споразума, нас овде занима пре свега реконструисање обредне стране дежевске инвеституре. Даровање престола које је уследило после саветовања („после овога...“) окончало се, по обичају, неком врстом славља („и како треба прославише...“). Новом владару наздрвило се на уобичајен начин, певањем „Многа лета нека даде Бог Благочастивому и христољубивому и самодржавному све српске и поморске земље Стефану краљу Урошу“ према правилима церемоније предаје власти и свим оним „што је потребно иза овога“.²⁰ У опису церемоније, Данило наводи шта је Драгутин обредом даровао: „свој престо царски/престо родитеља ... царску круну (венац), драгоцене дарове и злато и хајине (златоткане) скупочене царске, коња свога и оружје своје, које сам на себи, на своме телу ношаше“. Опис предаје у Даниловом тексту пропраћен је, између осталог, непрецизно (највероватније по сећању) наведеним цитатом *Пс.* 45,3 „опаши се оружјем овим, око бедара својих, силни“.²¹ После ових

18 И. Ђурић, *Дежевски сабор у делу Данила II, Архиепископској Данило II и његово доба*, Београд 1991, 169–195 са прегледом претходних истраживања и упоредном библиографијом.

19 Најдетаљнији преглед релевантних извора даје М. Динић, *Однос између краља Милутина и Драгутина, ЗРВИ III (1955), 49–82; уп. ВИИИЈ VI, Београд 1986, 44–45 (Љ. Максимовић).*

20 Данило, 24; на српскословенском: 26.

21 Реч је о псалму који се певао у славу божјег помазаника уз одговарајућу музику. Његов прецизан навод гласи: „Припаши, јуначе, уз бедра своја мач свој, част своју и красоту своју/ И тако окићен похитај, сједи на кола за истину и кротку

догађаја, опхрван свешћу о греху и аскетским традицијама надахнутим осећањем света као места у којем је све таштина над таштинама, Драгутин се вратио у сремско краљевство, имајући „свагда страх Господњи у срцу своме“.²² Молитвено се обраћајући Господу, као у „страној земљи чекајући обећање наде“, он је проводио живот одричући се многих овоземаљских радости, „одбацивши далеко од себе своју одећу, царске хаљине и златни појас“ и заменивши их поцепаним и искрпљеним хаљинама, опасан уже- том од сламе по нагом телу као да је „обучен у ризу спасења“.²³

Даљи Данилови описи Драгутиновог подвизавања („подвига и страдања“) припадају карактеристичној топици којом се описује тело у аскетском житију и ми ћемо их анализирати на другом месту у овом раду. Овде су поменути, јер су рите покајника и кострет замишљени као очекивани контраст топосима „владања“ (прецизно набрајање инсигнија власти заједно са симболима којима припадају коњ и оружје)²⁴ за које се наглашава да их краљ „на своме телу ношаше“. Посебно је у томе контексту занимљива симболика појаса, односно супротност између сцене са опасивањем оружјем миропомазаника и помена појаса од сламнатог ужета који се урезује у тело богољубивог аскете. Данилове речи, у целини посматране, ваља сагледати у перспективи коју нуди изабрана телесна метафорика као карактеристична за разумевање како спољашње форме тако и симболичке суштине ритуала. У исти мах, ове речи одражавају свет феудалне реалности, у којој је потврда добијања, односно губљења власти видљиво исказивана преко ритуалног даровања предмета и драгоцености (скупоцене тканине, венац, материјално и симболички

правду, и десница ће твоја показати чудеса“. Несумњиво, овај псалм је пратио церемонију краљевског миропомазања, па је његово навођење у сцени описа предаје власти посредно сведочанство да је после саветовања одржан сабор на којем је по правилима изведено крунисање и миропомазање новог краља.

22 Данило, 63; на српскословенском: 29.

23 Данило, 64; на српскословенском: 32.

24 И. Ђурић, нав. дело, 171 и нап. 6 претпоставља да се иза помена коња и оружја крију два ритуала – церемонија владарске инвеституре и ритуал вазалитета, односно симболичког изражавања феудалне подређености ступањем у везе зависности – сједињена у исту свечаност.



Крунисање
Грачаница

изражене вредности краљевског оружја и бојног коња) који су присно везани за краљево тело.

У позном средњем веку читаво хришћанско друштво се дефинише као *corpus Christi mysticum*. Унутар тог композитног тела сва појединачна тела граде везе међусобне припадности, реалне или симболичке. Оне се манифестују на више планова, изражене кроз лако препознатљиве знакове – од имена, грба, језика, до разгранате амблематике. На симболичкој равни на којој телесно постаје носилац „поруке“, ове везе припадности су видљиво представљене у низу црквених и лаичких церемонија, као и у пракси „литургизације“ рата.²⁵ Овде је реч о типолошкој реактуализацији библијског, најчешће старозаветног чуда (попут обавезне молитве којој претходи пост, уздржавање и ритуалне заклетве пре битке) које одређени догађај чини егземпларним у односу

25 На ово питање посебно се осврће МекКормик у својој познатој студији о идеологији ратничке победе, М. McCormick, *Eternal Victory. Triumphal Rulership in Late Antiquity, Byzantium and the Medieval West*, Cambridge-Paris 1986; за литургију рата посебно види његов рад: М. McCormick, *Liturgie et guerre dès Carolingiens à la première croisade, „Militia Christi“ e Crociata nei secoli XI–XIII*, *Miscellanea del Centro di studi Medioevali* 13 (1992), 209–240.

на библијску прошлост и подложним литургизацији. На сродан начин, посебне молитве уприличаване су и у обредима везаним за прослављање инсигнија – попут Светог копча – чији је значај на сакралној равни нарочито видљив; по правилу, ритуални карактер тих, посебних молитава је наглашаван низом радњи, као и праксом према којој је проливање суза саставни и неопходни део молитве пред симболичним и стварним знацима Христова страдања.²⁶ Наведене праксе почивају на поступцима којима се гестом – неопходним како у његовој ритуалној функцији тако и у очекивањима заједнице – исказује пренесено значење којим је регулисан систем односа унутар лаичког друштва, као и систем односа према оностраном.²⁷

Различити ритуали представљају кохезивни чинилац унутар заједнице, учвршћују њен идентитет и њено сакрално устројство. Био је то читав низ свечаности – од обреда крштења и крунисања владара, посебних обреда везаних за прилике у којима је било одређено да носе круне или друге инсигније власти, увођења у звање унутар прецизно одређене друштвене хијерархије, различитих ритуалних процесија, литургијских прослава великих хришћанских празника, парада и свечаности, укључујући јавна суђења, витешке игре, банкете, полагања заклетви, свечане пријеме са проскинезом, акламације и *laudes*, преко сахрањивања, па све до свечаног адвентуса владара или високих достојанственика у град или манастир и преноса светитељских моштију. Поред обреда који се одвијају унутар цркве и имају јасан литургијски карактер, посебну групу чине искључиво профани ритуали попут светковина као што су лов или пир који су били обавезни завршни део одређених церемонија.²⁸

26 О томе више в. Ph. Buc, *The Dangers of Ritual*, 47.

27 Кључна књига за разумевање улоге и симболике геста у средњем веку је J.-C. Schmitt, *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, у којој је наведена обимна литература везана за средњовековно схватање геста. О овде поменутих начелних питањима в. нарочито уводне напомене, 13–23.

28 За значај церемоније лова в. J. L. Nelson, *Carolingian Royal Ritual, Rituals of Royalty. Power and Ceremonial in Traditional Societies*, ed. D. Cannadine, S. Price, Cambridge 1987, 137–180, посебно 166–169.



Сцена из лова, Шестоднев
и Хришћанска топографија
Козме Индикойлова,
Света Тројица код
Пљеваља



Посебан карактер политичког ритуала имао је царски (краљевски) свечани улазак у град или манастир.²⁹ Објашњења природе и начина функционисања ове церемоније у средњовековном друштву приближава нас разумевању његове политичке културе. Фазе адвента добро су познате и проучене у медијевистици.³⁰ Дуго трајање овог обичаја може се објаснити међусобним преплитањем два ритуала. С једне стране, реч је о понављању, те сталном обнављању у оквиру годишњег циклуса успомене на Христов улазак у Јерусалим током празника Цвети; а с друге, о реалности свечаних дочека владара и других достојанственика или реликвија у градску/манастирску заједницу, који су обележавани посебним ритуализованим процесјама (*occursus*). Управо претапање ових догађаја у јединствени амалгам који је представљала литургијска процесја поводом свечаних дочека, допринело је кодификацији ових ритуала у оквирима

29 E. Peterson, *Die Einholung des Kyrios*, *Zeitschrift für systematische Theologie* 7 (1930), 682–702; E. H. Kantorowicz, *The King's Advent and the Enigmatic Panels in the Doors of Santa Sabina*, *Selected Studies*, Locust Valley, NY 1965, 37–75; L. Bryant, *The Medieval Entry Ceremony at Paris*, *Coronations*, ed. J. Bák, Berkeley 1990, 88–118.

30 M. Heinzmann, *Translationsberichte und andere Quellen des Reliquienkultes*, *Typologie des sources du Moyen Age Occidental* 33, Turnhout 1979, 72–74. За трансформацију римског адвента у позној антици в. М. McCormack, *Art and Ceremony*, 40–42.

ordines, установљеним у релативно фиксираном облику током 10. века, као и састављањем посебних химни које су певане током процесија. По правилу, све ове ритуале пратили су за њих састављани књижевни текстови; резултат наративних интерпретација, они представљају мање или више субјективне описе из којих историчари настоје да ишчитају природу ових церемонија, као и политичке поруке које се крију иза субјективности самих тих текстова.³¹



Цвети,
Дечани

31 Ph. Buc, *Rituel politique et imaginaire politique au haut Moyen Âge*, *Revue Historique*, 303:4, 620 (2001), 843–883. Уп. Ph. Buc, *Political rituals and political imagination in the Medieval West from the fourth century to the eleventh*, *The Medieval World*, ed. P. Linehan, J. Nelson, London and New York 2001, 189–213.



Проучавање историје тела у средњем веку блиско је повезано са питањем шта стоји иза ритуала. Одговор на ово питање, у широком распону од увида у реалност политичких односа, у симболичке стратегије власти или пак идеолошке конструкте који надахњују свест о себи једног друштва и свест о његовом односу према другом, омогућава јаснији увид у сложеност улоге коју је имало телесно у „друштву геста“, концептуално супротстављеном „друштву речи“. У науци већ одавно препознате разлике између различитих категорија – између ритуала и шире сагледаних церемонија, те између црквених и лаичких ритуала као носилаца преваходно религиозних, односно политичких значења која се не морају увек поклапати и међусобно допуњавати, представљају „аналитичке категорије“, разумљиве само унутар њиховог средњовековног контекста.³²

За разлику од њих, ритуали везани за средњовековну



*Краљ Марко са ројом миројомазања,
Марков манастир*

32 Ph. Buc, *Rituel politique et imaginaire politique au haut Moyen Âge*, 846.



Кршћење,
Дечани

политичку културу и област политичког уопште јавно су обликовани као носиоци јасно дефинисане сакралне ауре. По правилу, за њиховим моделима и сликама које их утемељују трагало се у библијском тексту. Псалми су у великој мери надахнули форме хришћанске молитве, као што је и сама средњовековна хришћанска литургија своје корене налазила у старозаветној традицији, из које су „извођени“ гестови, односно радње попут молитве, заклетве, полагања руку или миропомазања. Јеванђеља су са своје стране понудила читав низ гестова везаних за самог Христа, који су послужили као иконографски модел на који је примењиван поступак угледања. Знак крста јавља се у хришћанском имагинарном као симбол *par excellence*, који се у свакодневном ритуалном молитвеном гесту сваког појединачног хришћанина непрекидно понављао и евоцирао слику Распетога.

Од свих поменутих гестова изведеног и пренесеног значења највећи део припада покретима руке. Посебност људске руке, тог – да се послужи мо изразом Томе Аквинског – *organum organorum*, огледала се у директној вези њеног геста са говором и разумом, али и са низом радњи везаних за литургијски обред. У западној традицији се однос према гесту дефинише



почев од 10. века, и то у непосредној вези са развојем реторике: покрети руком (*gestus*) имају другачије вредносно значење у односу на покрете тела (*gesticulatio*) који се везују за жонглере и глумце, постајући носиоци негативне конотације, понекад повезане са деловањем демона.³³ Процеси признавања моћи или силе (попут исцелитељске) и њеног преношења с једног човека на другог, обележавани су додиром, пре свега додиром руком. Већ у римској традицији ови покрети имали су јасно одређен правни значај. Реч је о низу гестова, почев од оног у којем је Римљанин јавно признавао очинство новорођеног детета тако што би га узео у руке и подигао увис, преко обичаја везаних за склапање брака, до легалног трансфера власништва (*mancipatio*).³⁴

Основни узор из којег је током средњег века извођена симболична снага додир је већ у псалмима слављени „модел“ моћне руке дојке (*dextera Domini*) која је субститут невидљивог Бога Оца.³⁵ Из Старог завета ови појмови селе се у Нови завет, задржавши своја симболичка значења, тумачени као префигурације јеванђелске типологије. У начелу, реч је о покретима Христове руке, по истом принципу пресликаним у сферу ритуалних гестова свештеника, светих људи и владара.³⁶ Најважнији од свих тих покрета били су везани за евхаристијски обред. Средишње место сједињења Бога и човека, света тајна евхаристије, којом се унутрашња вера оспољава, састојала се већ од самих почетака живота хришћанске цркве од многих симболичних гестова. Пре свега помињемо благослов, чија једна форма може бити обред „полагања руку“, као и молитве које прате подизање руку и очију к небу, клечање, падање лицем на земљу, свети пољубац, те посебно осветљавање места на којем су се верници окупљали на молитву.³⁷ Наведене радње јасно сведоче о стварности те-

33 M. Clouzot, *Le jongleur en images*, *Pastel* 34 (1997), 26–31; J.-C. Schmitt, *La raison des gestes*, 263–272.

34 J.-C. Schmitt, *La raison des gestes*, 100.

35 О дојкој десници у хришћанској иконографији писао је исцрпно М. Kirigin, *La mano divina nell' iconografia christiana*, Vatican 1976, са библиографијом.

36 J.-C. Schmitt, *La raison des gestes*, 101.

37 Л. Мирковић, *Православна литургија или наука о дојослужењу православне источне цркве. Први ошћини гео*, Београд 1982, 3.

лесног испољавања вере. Такође, давање свете тајне јелеосвећења болеснима, која се врши помазивањем уљем и молитвом ради очишћења душе од грехова и исцељења телесних и душевних болести, подразумева низ покрета који припадају ритуалним гестовима везаним за свете тајне у надлежности клира: епископи, презвитери и ђакони увођени су у звање да би проповедали реч божју, вршили свете тајне и управљали црквом на основу обреда који се у основи састојао од молитве и полагања руку. Када је, од Константиновог времена, црква престала да буде прогоњена секта, богослужење је добило сву ону пуноћу и украс, сав сјај који приличи невести божјој.³⁸

Све већи значај богослужења и његове симболичке интерпретације пратимо на Западу почев од каролиншког доба.³⁹ Нову литургијску културу карактеришу везе између промена у структури политичких ритуала које иду у корак са ширим променама друштвених и политичких структура. Јасно сведочанство тих промена пружају закључци читаве серије истраживања које дугујемо углавном савременој немачкој медијевистици. Можемо их илустровати указивањем на фазе у постепеном обликовању једног од најважнијих владарских ритуала попут церемоније крунисања.

Нова истраживања сведоче да је тек од времена Каролинга круна постала најважнији симбол средњовековне монархијске власти. У следећој, отонској фази, иконографска представа крунисаног Христа представља репрезентативни корелат царској *maiestas*.⁴⁰ На сличан начин као у обреду крунисања, краљевско миропомазанье, које се везује за Каролинге и њихову политичку потребу да одсуство наследне харизме надокнаде „позајмицом“ из старозаветне праксе освештаније библијским текстом, премда има своје прецеденте у визиготском краљевском обреду, постаје тек тада прихваћени део церемоније крунисања. Важност и дуго трајање ритуала почива на чињеници да га је иницијално промовисало Карлово царство, које је имало несумњив политички престиж и реалну власт у тадашњем

38 Исто, 5.

39 J. L. Nelson, *Carolingian royal ritual*, 137–180.

40 R. Deshman, *Christus Rex et Magi Reges: Kingship and Christology in Ottoman and Anglo-Saxon Art*, *Frühmittelalterliche Studien* 10 (1976), 367–405, посебно 374–377 и 388–390.



свету. Наведени пример јасно сведочи о суштинској вези која је у средњем веку постојала између монархијских ритуала, културне политике и реалне моћи. У исти мах, он сведочи и о начину на који су поменути ритуали са своје стране уобличавали владајућу праксу, утичући на успостављање и трајно прихватање, и то на свим друштвеним нивоима, онога што би могли назвати „поруком власти“.

Ритуали освећења и крунисања владара од краја 8. столећа су спојени у јединствен обред, који се постепено кодификује током 9. века, а потом и у 10. веку за потребе отонских царских церемонија. Сложени обред краљевског крунисања је настао као спој различитих церемонија, уједињујући старозаветно, а касније и германско наслеђе са византијским традицијама, служећи као прецедент познијим краљевским крунисањима код „младих народа“; разуме се, ови обреди, који код Срба почињу обредом краљевског крунисања Стефана Првовенчаног, настали су сједињавањем различитих традиција, и представљају студију за себе. Ритуални гестови који чине срж и дају валидност овим обредима овековечени су на Западу у правилима увођења у звање – *ordines*, који чине јединствени књижевни жанр чији се најстарији сачувани пример везује за састав настао из пера Хинкмара, архиепископа Ремса, поводом славног крунисања Карла Ђелавог 869. године у Мецу.⁴¹ Поменути правила предвиђено је краљевско миропозмазање светим уљем, крунисање и инвеститура свим инсигнијама власти, као и различите врсте благослова. Прецизно су дефинисани покрети које чини сам владар као и првосвештеник који обред обавља. Обиље сачуваног изворног материјала на европском Западу, као и у Византији, олакшало је научни увид, како у пажњу која је придавана ритуалним гестовима тако и у потребу тадашњих друштава да их прецизно одреде.

Сродне процесе пратимо и у дефинисању литургијских обреда. Символичка тумачења култне праксе почивају на разрађеним правилима и значењима која добија сваки покрет, предмет, гест или реч који узимају учешћа у обреду. Према оваквим схватањима литургије, сви њени аспекти понављају Христов живот; њихов основни задатак није само ритуално подсећање и поновно проживљавање, посебно страдања и васкрса,

41 J.-C. Schmitt, *La raison des gestes*, 117.

већ сваки чин унутар литургије има морализаторски карактер оличен у функцији *edificatio*. Процес „морализације“ односи се и на све покрете тела: сваки део и став тела има одређен симболички значај, откривајући читав морални живот верника тако што постаје носилац позитивног или негативног значења. Тако, на пример, глаголи који означавају стајање (имплицирајући усправан положај тела), ходање (које подразумева напор да се усходи ка Богу) или седење (које пак оличава смерност у односу на Свевишњег) постају носиоци позитивног значења, док су негативно одређени они који означавају лежећи положај или силажење. Пењање може бити протумачено и као охолост, односно понос који је за осуду, али у неким случајевима може симболизовати усхођење на лествици врлина. Наведени примери сведоче о све већој улози не само тела, него и геста у оквирима литургије – било да је реч о епископалном, краљевском или манастирском контексту у којем се она одвијала, увек одражавајући славу небеса.⁴²

У византијском друштву најчешћи симболични гестови који су, јавно испољавани и сједињени, творили ритуале царства обележавају тренутке сматране најважнијим моментима у животу како појединца тако и заједнице, на свим друштвеним нивоима.⁴³ Најбоље су посведочене оне церемоније чија је позорница био Константинопољ, а везане су за царски култ. Током 5. и 6. века још сасвим несталан, што нам потврђују протоколи о крунисању из пера Јустинијановог царског чиновника Петра Патрикија,⁴⁴ церемонијал царског двора временом се донекле устаљује, посебно од Ираклијевог доба, да би се до 10. века оформио као својеврстан модел, слично ситуацији на Западу.⁴⁵ Тај модел ваља, међутим, сасвим условно схватити јер, како наглашава Жилбер Дагрон у својој студији о *Цару и њрвосвешћенику*: „не постоји јединствен, поступно утврђиван церемонијал који допушта неколико варијанти, већ само неколико делова обреда које сваки цар организује у церемонијал који носи сопствено обележје

42 J.-C. Schmitt, *La raison des gestes*, 124.

43 M. McCormick, *Analyzing Imperial Ceremonies*, *JÖB* 35 (1985), 1–20.

44 Петар Патрикије, *magister officiorum* цара Јустинијана I у периоду између 539. и 565. године, оставио је дело о управи које познајемо само преко сачуваних фрагмената из *De Ceremoniis*.

45 Ж. Дагрон, *Цар и њрвосвешћеник*, Београд 2001, 97.



или се надахњује неким од старијих протокола, одабраним да послужи као историјска или политичка препорука.⁴⁶ Церемоније су обликовале јавни живот као својеврсна пројекција царске идеје и јавна потврда легитимитета власти, истовремено званично обележавајући односе између цара, цркве, војске, сената и народа.⁴⁷ Дворски церемонијал, као и јавне процесије које су везиване за поједина места у граду, бременита посебном симболиком, попут Хиподрома, цркве Свете Софије, одређених палата и споменика, били су прецизирани посредством посебних, за ту сврху састављаних трактата; њихов ритуални аспект, као и укључивање различитих социјалних група у зависности од природе церемоније, чинили су јавни живот Царства у којем се огледала природа саме власти, идеал поретка (*taxis*) и утврђена веза између небеског и земаљског.⁴⁸ Зависан од епохе, описан како у поменутиим трактатима самих Византинаца тако и у саставима из пера дипломата и других страних посетилаца Града, садржај ових ритуала обухватао је различите церемоније – од акламације, уздицања на штит, проскинезе, прецизних правила крунисања са полагањем инсигнија од којих је свака носила посебну симболику, преко позног увођења миропомазања, као и низа других церемонија попут благослова, царског адвентуса, прослава војних тријумфа, различитих градских процесија и церемонија везаних за мајестетично појављивање цара пред народом, па све до литија и периодичних понављања обреда у којима је цар показивао своје достојанство, скрушеност пред Богом и своју улогу изасланика Христа на земљи.⁴⁹ Гестови који су пратили ове ритуале, као и литургијске обреде укључив духовну и лаичку инвестиру (хиротонију и хиротезију), указују на читаву палету различитих утврђених радњи: на позадини коју је чинио фронтални став непомерљиве, мајестетичне христолике фигуре, јаче се истицао идеолошки значај посебних знакова чињених руком или главом. Статуескни положај тела био је у Византији

46 *Исџо*, 102.

47 Уп. G. P. Majeska, *The Emperor in His Church: Imperial Ritual in the Church of St. Sophia, Byzantine Court Culture from 829 to 1204*, ed. H. Maguire, Washington D.C. 1997, 39–51.

48 Ж. Дагрон, *нав. дело*, 92–108.

49 Ch. Walter, *Art and Ritual in the Byzantine Church*, London 1982.

канон наслеђен из римске баштине; њиме је јавно прокламован идеал мира и достојанства, који је подразумевао избегавање непотребних покрета за које се сматрало да нарушавају царско достојанство. У том контексту треба разумети и осуду јавног исказивања емоција и драматичних осећања. Истовремено, екстремни положаји тела попут оног у ставу проскинезе били су део обавезно прописаног церемонијала којим је исказивана покорност у поштовању царског чина, као видљиви израз успостављене земаљске хијерархије. Велике церемоније попут крунисања или проглашавања законика по правилу су уприличаване, кад год је то било могуће, на неки од великих празника Господњих или у недељни дан.

Ова околност подсећа нас на потребу архаичних друштава да важне датуме у историји заједнице вежу за неки симболичан датум као гарант сакралности изабраног политичког догађаја. Снага таквог датума почива, између осталог, и на вери саме заједнице у магичку везу између празника и његовог дејства. Тако је хришћански писац Лактанције, описујући Диоклецијанову одлуку да отпочне са прогоном хришћана, забележио да је цар одабрао за почетак прогона дан празника *Terminalia*, како би симболично прогласио крај (*terminus*) њихове религије. Коментаришући царев чин, Лактанције вели да је Диоклецијан чекао пригодан и делотворан датум.⁵⁰ Лактанцијева прича нас уверава, из једне друге перспективе, да је пажња поклањана симболичким датумима, осим начелне потребе старих друштава да на препознатљив начин структурирају време, почивала на дубоком веровању у делотворност оваквих избора. Преведено на значењско поље које нас овде занима, видимо да церемонијал сам по себи не доноси сакралност, већ да она извире из сложених контекста у којима средњовековна друштва схватају ритуале.⁵¹

50 У своме делу *De mortibus persecutorum* (J. L. Creed, ed. and tr., Oxford 1984), Лактанције каже: „Iniquiritur peragenda rei dies aptus et felix ac potissimum Terminalia deliguntur, quae sunt a.d. septimum Kalendas Martias, ut quasi terminus imponeretur huic religioni“ (Тражен је одговарајући/делотворан и срећан дан за извршење и као најбољи [од свих] изабран је дан Терминалија, које падају 23. фебруара. Тај дан је одређен за крај те [хришћанске] вере), *Lact. mort. pers* 12.1.

51 Током позног средњег века донекле сродни процеси схватања церемонија и њихове улоге у идеологији власти – световне и духовне – који су се одвијали на



И поред релативно великог броја празника и прослава у Византији праћених акламацијама поводом догађаја световне природе – попут трка на хиподрому, прослављања царских рођендана, датума оснивања градова, дочека царских тријумфалних процесија – највећи број јавних церемонија и процесија био је религиозног карактера.⁵² Оне су укључивале све друштвене групе, црквене и лаичке. Највише празника и литургијских прослава било је посвећено датумима везаним за Христов живот, посебно за његова страдања, али и за најважније светитеље. Најчешће,



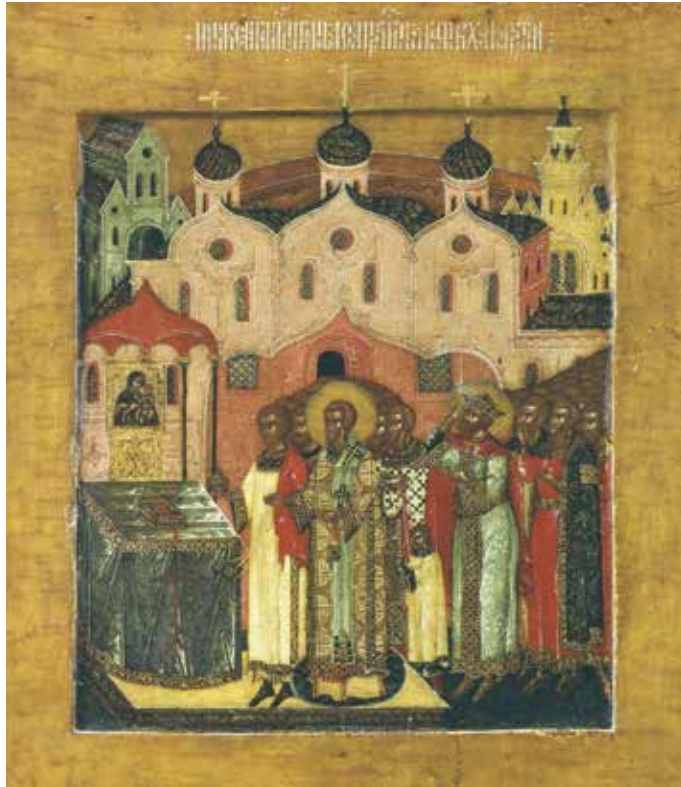
Полајање Бојородичине ризе у цркву
Бојородице Влахерне у Цариграду,
руска икона

реч је о свечаним обележавањима дочека престижних хришћанских реликвија; то значи да се на годишњем нивоу прослављао датум освећења храма, односно трансације моштију у дату средину. Од самих почетака хришћанске традиције један њен део се везивао за „мистику реликвија“ и њихову делотворност у реалном животу – од схватања светих остатака као гараната *tyche* самог Града до њиховог дејства у крилу приватне побожности. Свештенички карактер царске службе и присна веза цара са оностраним пружали су контекст за укључивање највреднијих реликвија у корпус царских знамења, као потврду политичког

Западу и у Византији, почињу да се све више разликују. Релативно опадање идеје о сакралности церемоније у односу на право наслеђа по крви које бележимо у западним друштвима, у Византији узима другачији ток, где улога цркве у обреду добија све више на значају. О томе в. Ж. Дагрон, *нав. дело*, 108.

52 A. Cameron, *The Construction of Court Ritual: the Byzantine Book of Ceremonies, Rituals of Royalty. Power and Ceremonial in Traditional Societies*, ed. D. Cannadini, S. Price, Cambridge 1987, 106–163.

ауторитета и духовног престижа самог цара и Цариграда као Новог Јерусалима.⁵³ Реликвије су представљале политичку предност за оне који су их поседовали; о значају који им је придаван сведоче напори улагани



*Полањање Бојородичиној њојаса у цркву
Бојородице Халкојрајијске у Цариграду,
руска икона*

53 S. Mergiali-Sahas, Byzantine Emperors and Holy Relics. Use, and misuse, of sanctity and authority, *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 51 (2001), 41–60, овде 43; I. Kalavrezou, Helping Hands for the Empire: Imperial Ceremonies and the Cult of Relics at the Byzantine Court, *Byzantine Court Culture from 829 to 1204*, ed. H. Maguire, 53–79, овде 55. Уп. и В. Flusin, Construire une nouvelle Jérusalem: Constantinople et les reliques, *L'Orient dans l'histoire religieuse de l'Europe. L'invention des origines*, ed. M.-A. Amir-Moezzi, J. Scheid, Bruxelles 2000, 51–70.



у набавку знаменитих моштију.⁵⁴ Даривање цркава и манастира, као и стварање царске ризнице светости, било је витално за учвршћење појединачне владавине и, шире гледано, династичког престижа.⁵⁵ Посебно се то односило на честице Часног крста,⁵⁶ које су као најчешћи дипломатски поклони служиле грађењу политичких савеза, како унутар византијске „породице владара“ тако и у односима са Западом.⁵⁷ Значај реликвија за војну победу цара и Царства посебно је важан у њиховој улози доносилаца победе, светих заштитника владара и његове војске, извора божанске заштите и инструмената победе, посебно надмоћи хришћанског оружја.⁵⁸ Осим тога, приметна је улога моштију и других реликвија у царској политици и церемонијалу, попут крунисања, дворских пријема када су свечано излагане реликвије у царској палати, званичних инвеститура, венчања припадника царске породице, или већ поменутих тријумфа и литургијских обреда током којих су сви учесници у служби бојној причешћивани преосвећеним даровима. У свакој од ових прилика, византијски извори инсистирају на личној вези василевса са „опипљивим делићима светости“. Та веза доживљавана је као јавна манифестација царског једин-

54 P. Guran, *Invention et translation des reliques – un cérémoniel monarchique?*, *Revue des études sud-est européennes* XXXVI, 1–4 (1998), 195–229.

55 K. Holum – G. Vikan, *The Trier Ivory, Adventus Ceremonial and the Relics of St. Stephen*, *DOP* 33 (1979), 127–131.

56 Реликвија Часног крста повезана је са утврђивањем владарског легитимитета. Уп. A. Frolov, *La relique de la Vraie Croix. Recherches sur le développement d'un culte*, Paris 1961; J. M. H. Smith, *Rulers and Relics c.750–c.950, Treasure on Earth, Treasure in Heaven, Relics and Remains*, Oxford 2010, 79. Делићи Часног крста уклопљени у различите ставротекe по правилу су ношени у битке и над њима су полагане заклетве. О томе в. Н. А. Klein, *Sacred Things and Holy Bodies: Collecting Relics from Late Antiquity to the Early Renaissance, Treasures of Heaven*, 56, 60.

57 A. Kazhdan, *The Notion of Byzantine Diplomacy, Byzantine Diplomacy*, Papers from the 24th Spring Symposium of Byzantine Studies, ed. J. Shepard, S. Franklin, Cambridge 1992, 3–21; за Запад в. N. Herrmann-Mascard, *Les reliques des Saints. Formation coutumière d'un droit*, 143–165.

58 M. McCormick, *Eternal Victory: Triumphal Rulership in Late Antiquity, Byzantium, and the Medieval West*.



Цар Роман Лакајен целива мандилион,
Хроника Јована Скилице, Мадрид

ственог духовног статуса, као знамење посредништва између василевса Ромеја и божанске силе.⁵⁹

По правилу, завршна свечаност као својеврсни врхунац дочека реликвија одигравала се у цркви, осветљеној мноштвом свећа и уљаних лампи, испуњеној нарочитим ароматима и мирисима, са хором достојанственика који је свечано дочекивао реликвије као поклон с небеса, нарочити благослов који се изливао на град и заједницу. Религиозни живот, мешавина јавних литургијских прослава и приватне побожности, био је у начелу усредсређен на цркве и светилишта позната по чудесним исцељењима, која су поседовала престижне реликвије и била одредишта ходочашћа.⁶⁰ Њихова привлачност за многобројне ходочаснике

59 S. Mergiali-Sahas, *Byzantine Emperors and Holy Relics*, 53.

60 Као пример за праксу чудесних исцељења може се узети веома раширен и изворима посведочен култ цариградског патријарха Атанасија I из друге половине 13. века. Издање текста *logos*-а који му је посветио Теоктист Студитски, са



крила се у потрази за излечењем, физичким или духовним, у трагању за правдом, вођством и саветом, најчешће у нади у посредништво преко директног физичког додира са реликвијом, било да је реч о даривању реликвијара, гестовима додиривања и целивања или поступку инкубације. Посетиоци ових светилишта – „складишта божанске енергије“, како их је назвао Јован Дамаскин – враћали су се са различитим еволуцијама (благословима), опипљивим и преносивим предметима којима је светост даље ширена.⁶¹

Међутим, за разумевање геста као додира није довољно осврнути се само на церемоније и ритуале који су укључивали сакралну вредност одређених гестова. Та вредност је у пуној мери долазила до израза у односу средњовековног друштва према реликвијама као опипљивим остацима светости, сведочанствима њеног реалног деловања унутар заједнице и агенсима њеног чудотворног дејства. Да бисмо то деловање разумели, морамо се вратити почецима ходочасничке праксе у раном хришћанству.

предговором и коментарима: А.-М. Talbot, *Faith Healing in Byzantium: The Posthumous Miracles of the Patriarch Athanasios I of Constantinople by Theoktistos the Stoudite*, Brookline 1983. За чудесна исцељења в. и R. Schroeder, *Sealing the Body, Saving the Soul. Viewing Christ's Healing Ministry in Byzantium, Holistic Healing in Byzantium*, ed. J. T. Chriban, Brookline 2010, 253–275.

61 Јован Дамаскин, *Тачно изложење ѱравославне вере* IV, 88, у: Свети Јован Дамаскин, *Исѿочник знања*, 323–326; уп. J. Skedros, *Shrines, festivals, and the „undistinguished mob“*, *Byzantine Christianity*, ed. D. Krueger, 91. За српске примере в. D. Popović, *Eulogiae Terrae Sanctae of St Sava of Serbia, Balcanica* 45 (2014), 55–69.

Додирљива светост

Модерна проучавања тела као историјске категорије посебну пажњу обраћају на промене у доживљају телесности Бога до којих долази са коначном победом хришћанства током друге половине 4. века. Опипљиви, материјални изрази побожности, посебно реликвије, различити предмети који су били у додиру са светитељем, његови ликовни и хагиографски образи, од друге половине 4. века постају својеврсна „увеличавајућа оптичка стакла“ кроз која су хришћани посматрали и увиђали значења светости.⁶² Посебно се то односило на телесне остатке мартира и њихове гробове као изворе сакралне енергије, који ступају у средиште религиозног искуства.⁶³ Присно везани за концепт целовитости и васкрса, подухвати сакупљања костију светих мученика били су важан аспект раног хришћанског идентитета групе, дајући одсудан импулс настанку култова светих.⁶⁴ „Кумулативни ефекат“ који су имале колекције реликвија служио је учвршћивању ауторитета нових светитеља.⁶⁵

62 P. Cox Miller, *The Corporeal Imagination. Signifying the Holy in Late Ancient Christianity*, 3.

63 N. Herrmann-Mascard, *Les reliques des saints: formation coutumière d'un droit*; D. Appleby, Holy relic and holy image: saints' relics in the western controversy over images in the eighth and ninth centuries, *Word & Image*, 8 (1992), 333–343.

64 За везу сакупљања остатака светих људи, мучеништва и васкрса тела у раном хришћанству в. С. Walker-Bynum, *The Resurrection of the Body in Western Christianity*, 108–114.

65 О значају придаваном колекцијама реликвија упечатљиво сведоче бројни примери, од којих они из Бобиа и Монце представљају класична сведочанства „акумулације“ видљивих и невидљивих драгоцености. У Бобиу, сахрана тела будућег светог уз реликвије из Свете земље, додатно наглашена поступком *evocatio Terrae Sanctae* у иконографији реликвијара, учинила је светост доступном верницима, као „додирљиво подсећање“. У Монци, статус цркве и ауторитет новог светитеља били су учвршћени, уз помоћ папе Григорија Великог, видљивим излагањем ходочасничких ампула из Палестине; у оба случаја, ефекат сакупљања реликвија био је постигнут уз помоћ евлогија освештаних физичким искуством



На граници између области материјалног и духовног, реликвије као *spirantis pulveris*, како их назива у једној од својих песама Паулин из Ноле, постају спона неба и земље, захваљујући пре свега фокусу побожности на *passio* мученика и телесне патње.⁶⁶ У познатој похвали светитељима (*De Laude Sanctorum*) Виктриције, епископ Руана с краја 4. века,⁶⁷ сажима тадашње схватање реликвија као делова негдашње целине коју верник досеже очима срца, превазилазећи ограничења телеснога вида: „Sed nos nunc totum in parte dicendo non corporalium luminum obices, sed cordis oculos aperimus“.⁶⁸ Виктриције покреће и једно од фундаменталних питања када је реч о дејству реликвија – оно о односу делова и целине. У основи, питање се своди на недоумицу да ли исцелитељска и посредничка моћ светитеља задржава своје дејство у сваком делићу преосталом од његовог негдашњег, нетљеног тела. Одговор руанског епископа је недвосмислен: сваки делић реликвије чини истоветну супстанцу са духом. За питање функционалности реликвија, које је несумњиво лебдело у ваздуху Виктрицијевог доба, и први пут је начелно постављено у његовом делу, важно место представља одељак у којем говори о перцепцији реликвија које су

библијског наратива. О томе в. J. Elsner, Replicating Palestine and Reversing the Reformation: Pilgrimage and Collecting at Bobio, Monza and Walsingham, *Journal of the History of Collecting* 9 (1997), 117–130, овде 121–123. Уп. H. Klein, Sacred Things and Holy Bodies. Collecting Relics from Late Antiquity to the Early Renaissance, *Treasures of Heaven*, 57.

66 P. Brown, *The Cult of the Saints*, 78; P. Cox Miller, „The little blue flower is red“: relics and the poetizing of the body, 216 и даље, указује на полемику коју се водили хришћански писци поводом трансформације телесних остатака у реликвије као предмете култа.

67 Victricius de Rouen, *De laude sanctorum* 10.1–5 (CCL 64:84), превод: G. Clark, Victricius of Rouen: Praising the Saints (Introduction and annotated translation), *Journal of Early Christian Studies* 7 (1999), 365–399 = *Body and Gender, Soul and Reason in Late Antiquity*, Farnham 2011 (Variorum collected studies series), XII. Уп. такође G. Clark, Translating relics: Victricius of Rouen and fourth-century debate, *Early Medieval Europe* 10 (2001), 161–176 = *Body and Gender, Soul and Reason in Late Antiquity*, XIII.

68 P. Cox Miller, „The little blue flower is red“, 217.

за њега „светлије од сунца“. Он ту разликује варљивост простог опажања у односу на опажање разумом: „Oculorum est ista deceptio. Clariora sunt lumina rationum. Cernimus parvas reliquias nonnihl sanguinis. Sed has minutias clariores esse quam sol est, veritas intuetur, Domino in evangelio dicente: Sancti mei fulgebunt sicut sol in regno Patris. Et tunc sol amplius quam nun clariusque lucebit“.⁶⁹ Слично пише и Паулин из Ноле саветујући свога пријатеља Сулпиција Севера у вези са честицама Часног крста: треба их гледати унутрашњим оком како би се осетила целина моћи Часног крста у његовом маленом делу.⁷⁰ Носиоци нове побожности најпре су били они повлашћени ходочасници – активни учесници и сведоци успостављања концепта свете земље – којима је био допуштен физички додир са светињом.⁷¹ Они су реликвијама прилазили као и живим светитељима које су сусретали током својих путовања доживљавајући их „свим чулима“, судећи на основу различитих сведочења на која ћемо се касније осврнути.⁷²

69 Victricius de Rouen, *De Laude Sanctorum*, CCL 64, ed. R. Demeulenaere, J. Mulders, Turnhout 1985, 67–93, овде 86 (превод G. Clark, нав. дело, 393). Уп. Н. Klein, *Brighter than the Sun: Saints, Relics, and the Power of Art in Byzantium*, *Knotenpunkt Byzanz. Wissensformen und kulturelle Wechselbeziehung*, ed. A. Speer, Ph. Steinkrüger, Berlin 2012, 635–654, овде 638.

70 Paulinus de Nola, *Epistulae, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 29, ed. W. von Hartel, Vienna 1894, Ep. 31, 268.11–19 (*The Letters of St. Paulinus of Nola*, trans. P. G. Walsh, Maryland 1966–7, vol. 2, 126); уп. Н. Klein, *Brighter than the Sun: Saints, Relics, and the Power of Art in Byzantium*, 639.

71 R. Wilken, *The Land called Holy*, 65–72, 115; B. Bitton-Ashkelony, *Encountering the Sacred*, 6–7, 184–203 ; P. Maraval, *Lieux saints et pèlerinages d’Orient*, 23–60.

72 Потребно је, међутим, на овом месту подсетити на важну разлику између западне и источне цркве која се касније јавила у односу на фрагментацију моштију: сложено питање односа делова и целине, присно везано за евхаристијски обред, природно се поставило на Западу јер се на деобу честица гледало друкчије него на Истоку. О овом питању в. текст у *Католичкој енциклопедији* посвећен реликвијама. Посебно скрећемо пажњу на следећи његов део: „Можемо исто тако приметити, упркос томе што ово и друга места говоре да на Истоку није било посебно негативног односа према деоби и комадању тела светаца, на Западу је, с друге стране, а поготово у Риму, указивано највеће поштовање мртвим светитељима. Само разодевање или додиривање тела мученика сматрано је изузетно



Било да је реч о самим реликвијама схваћеним у дословном смислу – као материјални предмети обдарени сакралном енергијом – или пак еволуцијама, амулетима, деловима текстила (*brandea*) и другим предметима освештаним у додиру са светитељем или његовим гробом који је сматран посебним извором божанске моћи, сви су они као објекти побожне праксе били део концепта „преносивог хришћанства“.⁷³ Преношење светитељских остатака и њихово похрањивање у гробове да буду знамења вишње заштите постојећих заједница део је новог концепта хришћанског пејсажа премреженог светим местима под контролом епископа и складно оркестрираног преко црквених ритуала.⁷⁴

опасном ствари, коју би могло предузети само најсветије свештено лице, и то после молитве и поста. Ово веровање трајало је све до позног средњег века и налазимо га, рецимо, у животу св. Хуберта од Линколна, који је изненадио епископе свог времена тиме што је без устезања испитивао и преносио реликвије које се његова сабраћа нису усуђивала да дотакну. Теодосијев кодекс изричито забрањује преношење, деобу или комадање остатака мученика (*Nemo martyrem distrahat*, Cod. Theod., IX, xvii, 7), а нешто касније Григорије Велики недвосмислено сведочи о виталности исте ове традиције. Он је крајње скептичан у погледу наведеног 'грчког обичаја' преношења тела мученика с једног места на друго; на читавом Западу, каже он, сваки покушај да се нешто чини са часним остацима мученика сматран је скрнављењем, што су показали многи случајеви чуда којима су били страховито застрашени чак и добронамерни људи који су покушали нешто слично. Отуда је он, мада га је сама царица Константина замолила да јој да главу или неки део тела св. Павла, тај захтев сматрао немогућим, објаснивши јој да је, како би се добиле реликвије неопходне за освећење цркава, било уобичајено спустити у гроб апостола (како сазнајемо из једног писма папи Хермиздасу 519. године [Thiel, *Epist. gen.*, I, 873]) кутију са делићима свиле или тканине, такозваним *brandea*, и та су *brandea*, пошто би неко време била у контакту са остацима светих апостола, била после тога сматрана реликвијама“.
(Уп. <http://www.newadvent.org/cathen/12734a.htm>).

73 J. Smith, *Portable Christianity: Relics in the Medieval West (c.700–1200)*, *Proceedings of the British Academy* 181 (2010) 143–167.

74 За улогу епископа у новом концепту хришћанства и епископску светост в. С. Rapp, *Holy Bishops in Late Antiquity*, Berkeley and Los Angeles, 2005.



*Реликвијар
Барбаре Франкојан,
Фрањевачки
самостан,
Трсат крај Ријеке*

Колекције реликвијара у поседу цркава и манастира по правилу су смештане у ризнице или крипте; драгоцене шкриње у којима су чуване честице светости могле су бити преношене, у складу са „перформативним карактером средњовековног хришћанства“.⁷⁵ Део јединствене за-

75 О реликвијарима в. Н. Klein, *Brighter than the Sun: Saints, Relics, and the Power of Art in Byzantium, 635–654* (са старијом литературом).



мисли, и сами реликвијари се доживљавају као видљива сведочанства и показатељи божје милости, гаранти негдашње целовитости и аутентичности делова, као и друштвеног статуса њихових власника или дародаваца. Преношење светих честица, које су у себи садржале укупност моћи целовитог тела попримало је различите видове: реликвије су у дане великих празника и пригодом литургије излагане на олтару, ношене су у ритуалним процесијама, похрањиване или излагане унутар црквеног здања или пак јавно изношене и показиване ван цркве.⁷⁶ Понекад су монаси и клирици носили мошти у „писанију“. Реликвије које су биле у поседу владара најчешће су чуване на дворовима, односно у дворским капелама, јер су по правилу учествовале у тренуцима важним по државу.⁷⁷ Њихова улога у реалној политици испољавала се у приликама попут дипломатских преговора, полагања заклетви или склапања мировних споразума, када су поштоване као материјални знаци присуства светости, гаранти њене заштите и сведоци прожимања небеске и земаљске сфере.⁷⁸ Могле су бити излагане погледу и додиру верника зарад својих исцелитељских својстава или као молитвени посредници, посебно у тренуцима великих ратних опасности по заједницу или епидемија; могле су, такође, бити дариване као дипломатски поклони великог престижа, у адекватним мисијама, као обележја патроната и ширења верског или политичког утицаја.⁷⁹

Политичка улога реликвија и значај који су добијале у државном церемонијалу порасли су током 11. столећа. Својеврсни врхунац, када је реч о европском Западу, „политика реликвија“ добија у време цара Карла IV Луксембуршког (1355–1378), који је по подобију Светог Луја у близини своје престонице Прага подигао капелу у дворском комплексу

76 Нав. дело, 642 и нап. 27.

77 E. Bozóky, *La politique des reliques de Constantin à Saint Louis*, Paris 2006, 15–72.

78 О улози Часног крста као гаранта заклетви в. Н. Klein, *Byzanz, der Westen und das 'wahre' Kreuz. Die Geschichte einer Reliquie und ihrer künstlerischen Fassung in Byzanz und im Abendland*, Wiesbaden 2004, 83.

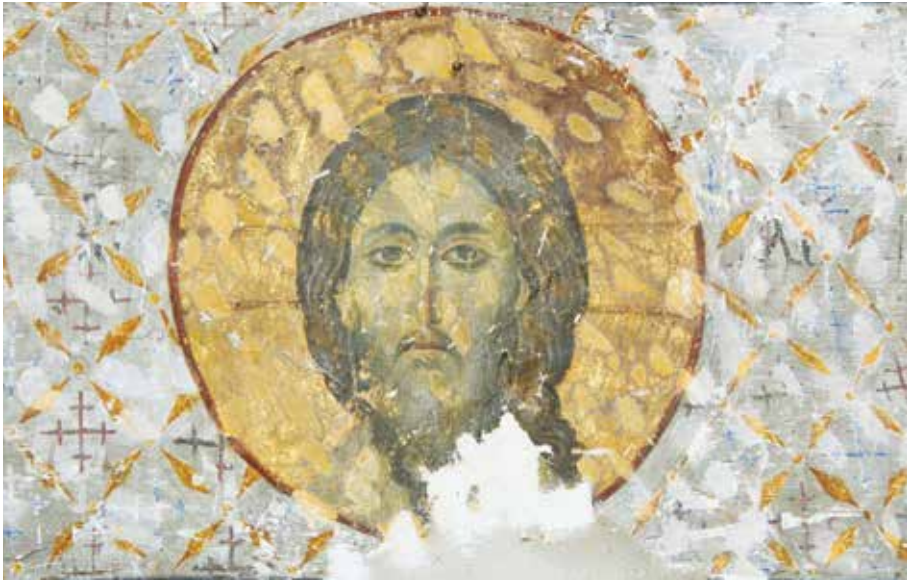
79 A. Angenendt, *Relics and Their Veneration, Treasures of Heaven*, 19–28. За циркулисање реликвија в. Н. Klein, *Eastern Objects and Western Desires: Relics and Reliquaries between Byzantium and the West*, 283–314.

Карлштајн, назвавши је Капелом Светог крста. Она је замишљена као својеврсна емулација византијских и капетских ризница, која је драгоценим садржајем и дометом замишљеног реликвијарног програма представљала круну хришћанског обожавања реликвија. Такође, увођењем владарских инсигнија у репертоар државних светиња, као и нагласком на улози светих драгоцености у државном церемонијалу, царска пракса 14. века означила је крајњи домет средњовековних представа о значају реликвија, како у практичној политици тако и у представама о сакралним основама политичке власти.

Средишта колекција реликвија налазила су се у најважнијим верским и политичким престоницама средњовековног света: то су током раног средњег века несумњиво били Рим, Цариград и Ахен, а после 1204. њима се придружују Париз и Карлштајн, свакако најзначајнији по амбициозности укупне владарске замисли светог средишта. Папска реликвијарна капела у Латерану *Sancta Sanctorum* – названа по табернаклу Соломоновог храма у Јерусалиму у којем су се чувале најважније јеврејске светиње попут Ковчега Завета и Таблица Закона – наследила је традицију посведочену у *Liber Pontificalis*, према којој је још Константин Велики послао Часни крст у базилику, касније по њему названу *Santa Croce in Gerusalemme*. Шкриња од кедровог дрвета из времена Лава III (795–816), затворена иза бронзаних врата постављених у време понтификата Инокентија III (1198–1216), смештена испод олтара капеле, садржала је највредније светиње папске ризнице.⁸⁰ Са њом је упоредив *locus sanctus* Византијског царства – царска ризница у Константинопољу, смештена у цркви Богородице Фарске где су већ од средине 7. века биле похрањиване реликвије страдања, којима је средином 10. века додати мандилион и Претечина десница.⁸¹ Са много разлога, Пол Магдалино је претпоставио да је управо капела Богородице Фарске послужила као модел за најдрагоценију шкрињу преносиве светости – Свету капелу у Паризу, архитектонски осмишљену као драгоцени реликвијар највеће

80 E. Thunø, *Image and Relic. Mediating the Sacred in Early Medieval Rome*, Rome 2002, 17–51.

81 B. Flusin, *Les reliques de la Sainte Chapelle et leur passé impérial à Constantinople, Le trésor de la Sainte Chapelle*, éd. J. Durand, M.-P. Laffitte, Paris 2001, 20–31.



Мандилион,
Радослављева припрага, Студеница

светости, подигнуту у дворском комплексу капетских владара, у време Луја IX Светог.⁸² *Grande Châsse* као срце краљевске капеле, декорисана рељефима са представама Христових мука, Распећа и Васкрса, била је смештена иза олтарa капеле, и садржала је Трнов венац, део Часног крста и низ реликвија Христовог страдања које је француски краљ сакупио четрдесетих година 13. века.⁸³

Какав год да је био њихов материјални састав, реликвије су представљале опипљиву форму светости, „оуховљена телесна пребивалишта

82 P. Magdalino, *L'église du Phare et les reliques de la Passion à Constantinople (VII^e/VIII^e – XIII^e siècles)*, *Byzance et les reliques du Christ*, éd. J. Durrand, B. Flusin, Paris 2004, 15–30. О реликвијарној политици од Константина до Светог Луја исцрпно је писала, са одличним прегледом извора и литературе, E. Bozóky, *La politique des reliques de Constantin à Saint Louis*, нав. дело.

83 За *Grande Châsse* в. *Le trésor de la Sainte Chapelle*, éd. J. Durand, M.-P. Laffitte, 107–137. Уп. Н. Klein, *Eastern Objects and Western Desires*, 306–308.

Божја“, како их назива Јован Дамаскин.⁸⁴ Као остаци светости – „оно што је преостало“ иза негдашњег светог тела, реликвије најчешће нису биле сачуване као целовита, нетљена тела.⁸⁵ Стога су фрагментарност⁸⁶ и преносивост њихове важне карактеристике.⁸⁷ Предмет као такав и сâм је стицао светост фактичком близином присуства реликвије, што је најочигледније показивано у исцелитељским поступцима додиривања, целивања реликвије, сахрањивања *ad sanctos* и у поступку инкубације. Реликвијама се сматрају сачуване мошти светитеља, у целини или деловима, потом ствари и предмети са којима је светитељ долазио у контакт за живота, од одевних предмета, преко *instrumenta martyrii*, до физичких остатака као сведочанстава библијског наратива (вода из Јордана, камење са Голготе, „делови“ Свете земље итд.). Њихова основна функција је била да библијске приче учине опипљивим, да материјализују митове и да апстрактно претворе у конкретно.⁸⁸ Оно што је пак сâмо тело покојника чинило реликвијом пре свега се тицало његовог непорочног, христообразног живота и, посебно, појаве доказивих чуда за живота или на гробу.⁸⁹ Додир

84 Информативан преглед извора и литературе о реликвијама и реликвијарима, сабран је у недавно објављеном зборнику радова *Saints and Sacred Matter. The Cult of Relics in Byzantium and Beyond*, ed. C. Hahn, H. A. Klein, Washington D.C. 2015.

85 A. Angenendt, *Corpus incorruptum: ein Leitidee der mittelalterlichen Reliquienverehrung*, *Saeculum* 42 (1991), 320–348; D. Krueger, *The Religion of Relics in Late Antiquity and Byzantium*, *Treasures of Heaven, Saints, Relics and Devotion in Medieval Europe*, 5–17.

86 Оличавајући разлику између целовите личности светитеља и његовог дела, реликвијари и реликвије које су садржали били су истовремено агенс и предмет на који се делује, субјект и објект, одолевајући свакој класификацији у једну концептуалну категорију. О томе в. В. Brown, *Thing theory*, *Things*, ed. V. Brown, Chicago 2004, 1–16, овде 4–5.

87 C. Hahn, *Metaphor and meaning in early medieval reliquaries*, *Seeing the Invisible in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, ed. G. de Nie, K. F. Morrison, M. Mostert, Turnhout 2005, 239–263, овде 243–251.

88 J. M. H. Smith, *Portable Christianity: Relics in the Medieval West (c. 700–1200)*, 143.

89 J. Geary, *Living with the Dead in the Middle Ages*, Ithaca NY 1994, 201.



са реликвијама по себи је био чулно и тактилно искуство, које је Григорије из Нисе сажео у искуство физичког прилажења извору светости које је описао као *приближавање* путем свих чула, са сузама чистог осећања снажне вере и снажних емоција.⁹⁰ Реч је о начину да се изрази исто оно осећање које помиње и његов брат, Василије Велики, када каже да они који додирују кости мученика *учествују* у њиховој светости.⁹¹ Управо из тих разлога, реликвије се јављају и као свети паладијуми градова: сетимо се описа из пера Паулина из Ноле који вели да је цар Константин имао ваљане разлоге да пренесе кости апостола Андреја из Грчке и Тимотеја из Азије како би њима, као двоструким кулама, утврдио Град, по подобију Рима који је утврђен заштитом апостола Петра и Павла.⁹² Познато веровање да свете мошти представљају „утврду отачаства“ посебну улогу добија у временима промена династија, када важне државне драгоцености које су гарантовале небеску заштиту шире схваћене заједнице прелазе у руке нове владајуће породице као нека врста наследног добра вишег реда. Рано сведочанство овакве праксе представља пример Каролинга који преузимају реликвије својих меровиншких претходника, попут огртача (*sarra*) св. Мартина из Тура.⁹³

Улога материјалних предмета као посредника између сфера светог и профаног постала је део хришћанске праксе у атмосфери верског плурализма 3. и 4. века. За пореклом оваквог погледа на вредност како светиљских остатака тако и материјалних предмета повезаних са местима

90 Григорије из Нисе: *Laudatio S. Theodori* (PG 46:737, 740). Уп. Gregory of Nyssa, *Homily on St. Theodore*, trans. „Let Us Die that We May Live“: *Greek Homilies on Christian Martyrs from Asia Minor, Palestine and Syria* (c.AD. 350 – AD. 450), ed. J. Leemans et al., London 2003, 85; D. Krueger, *The Religion of Relics in Late Antiquity and Byzantium*, 5.

91 Хомилија за Пс.115, PG. 30:112; уп. D. Krueger, нав. дело, 5.

92 Paulinus de Nola, *Carmina, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 30, ed. W. von Hartel, Vienna 1894, 19.338–342; *The Poems of St. Paulinus of Nola*, trans. P. G. Walsh, 142.

93 Израз се касније пренео на дворске свештенике који су реликвију чували, као и на само место на којем је похрањена (*capella*). О томе в. Н. Klein, *Sacred Things and Holy Bodies*, 60.

комејорације ваља трагати у контексту преокупација епохе: био је то свет окренут ка оностраном, у којем су прослављање светих и њихова *тетиориа* имали важну улогу у процесу самоидентификације хришћана, па и у сфери њиховог разликовања од других, пре свега од пагана и Јевреја.⁹⁴ Поменућа питања покренула су различита истраживања односа светости и сећања, односа у којем су реликвије, чији је значај нагло порастао са успостављањем културе и праксе ходочашћа, играле посебну и многозначну улогу.⁹⁵ Хришћански ходочасници су већ током прве половине 4. века почели да пристижу у Јерусалим и у Свету земљу „да би видели својим очима, додирнули сопственом руком и целивали својим уснама“ предмете и места која су сведочила о Христовом присуству на земљи.⁹⁶ Сведочанства о Егеријином путовању и Јеронимов опис Паулине посете светим местима стављају нагласак на физички контакт остварен са реликвијама, посебно оним везаним за страдања.⁹⁷

У средиште култа ходочашћа ставља се однос према светитељевом телу као повлашћеној реликвији. Тиме се формулише став о телу као суштинском виду репрезентације Христа, према важећем принципу угледања на узор.⁹⁸ Он се најпре исказује у хагиографији као релативно новом књижевном жанру. Постепено, индивидуални портрет светог човека се повлачи пред праксом књижевног преобликовања појединачног светитељског идентитета према образу његовог библијског прототи-

94 J. Smith, *Portable Christianity: Relics in the Medieval West* (c.700–1200), 143–167, 145.

95 C. Barber, *Writing on the body: memory, desire and the holy in iconoclasm*, 112.

96 H. Klein, *Sacred Things and Holy Bodies*, 56.

97 За Егеријино путовање уп. Egérie, *Journal de voyage (Itinéraire)*, trans. P. Maraval, Paris 2002. Уп. поглавље „Видљиви и невидљиви свет: синестезија чула“.

98 E. D. Hunt, *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire (A.D. 312–460)*, Oxford 1982; P. Maraval, *Lieux saints et pèlerinages d’Orient. Histoire et géographie des origines à la conquête arabe; The Blessings of Pilgrimage*, ed. R. Ousterhout, Urbana and Chicago 1990; A.-M. Talbot, *Byzantine Pilgrimage to Holy Land from the Eight to the Fifteenth Century, The Sabaitic Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present*, ed. J. Patrich, Leuven 2001, 97–110; в. такође, тематски блок радова у *DOP* 56 (2002).



па.⁹⁹ Основни циљ присвајања овако прихваћених модела доживљава се као оживљавање светог текста у очима савременика.

У истом смислу деловали су и описи чуда: *miracula* су добијала функцију типолошких слика увођењем читаоца/слушаоца житија у библијску, свету прошлост. Тим поступком, хагиографија је непрекидно реактуализовала библијски наратив, чинећи га реално присутним у актуелној животној стварности. Исти принцип важио је и за симболичне визуелне представе светитеља. Из постулата према којем се слика схвата као одраз физичке реалности и темељ сећања обликованог као званична *memoria*, изведено је начело да су свети људи заслужили ову врсту сећања не само због својих подвига за живота (и после смрти) већ и стога што њихова тела, као и њихове слике, остају носиоци божанске милости која је у корену њиховог светитељства. На тај начин, остаци светог човека, као и његове иконе, обезбеђују присутност светости унутар заједнице.¹⁰⁰ Рана хагиографија, култ реликвија и предиконоборачко сликарство постају носиоци профилисаних функција: они сведоче да се *praesentia* светог на посебан начин артикулише директним додиром.

Добро увиђајући многе импликације ових закључака, Лиз Џејмс с правом указује да је друштвена историја додиром у византијском свету остала још ненаписана. Ипак, покренута су питања на која се овде морамо осврнути.¹⁰¹ За поимање важности и улоге чула у хришћанској религиозној пракси неопходно је стога посебно се задржати на категорији тактил-

99 B. Flusin, *Miracle et histoire dans l'oeuvre de Cyrille de Scythopolis*, 85, 102; S. Ashbrook Harvey, *Women in Early Byzantine Hagiography: Reversing the Story, „That Gentle Strength“: Historical Perspectives on Women in Christianity*, ed. L. Coon, K. Haldane, E. Sommer, Charlottesville 1990, 36–59.

100 О овом питању расправљано је, како у изворима, тако и у секундарној литератури, посебно поводом иконоборства. Cf. C. Barber, *The Body within the Frame: A Use of Word and Image in Iconoclasm*, *Word & Image* 9 (1993), 140–153; C. Barber, *The Truth in Painting: Iconoclasm and Identity in Early-Medieval Art*, *Speculum* 72 (1977), 1024–1033.

101 L. James, „Seeing’s believing, but feeling’s the truth“: Touch and the Meaning of Byzantine Art, *Images of the Byzantine World. Visions, Messages and Meanings. Studies Presented to Leslie Brubaker*, ed. A. Lymberopoulou, 10–11.

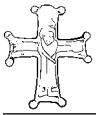
не побожности. Она почива на истраживању функције додира, посебно оног који „није само приватни чин, већ основни медијум преко којег су одређене друштвене вредности и хијерархије изражаване, оспораване или преношене у колективном искуству”.¹⁰² Овде пре свега мислимо на додир којим је преношена власт или ауторитет, као и на додир којим је даван благослов или исцељење. Посебност религиозне димензије додира била је у томе што је њиме јасно успостављана хијерархијска граница између лаика и клирика, као и између различитих категорија свештених лица.

Тактилна побожност имала је кључну улогу у животу хришћана. Религија отелотворења, хришћанство је остало пријемчиво за приватну побожност која се, осим појединачног учешћа верника у литургијском животу, испољавала и кроз различите гестове као специфичне облике молитве којима су они у свакодневном животу ступали у непосредан додир са божанским. Непрекидна потреба да се Бог досегне, да се оствари лични контакт са Христом, по себи је била стуб религиозног живота сваког појединца; она је подразумевала различите гестове побожности, покрете, чулна искуства попут односа према боји, сјају, звуку, мирису, додиривању светих предмета или делова храма, које је црква контролисала како би сачувала и заштитила светиње. Један од упечатљивих примера који сведочи о улози додира у исказивању побожности су сведочења руских ходочасника који су посетили византијске цркве Цариграда. Тако се Игњатије из Смоленска који је 1389. посетио цркву Свете Софије сећа реликвија које је том приликом целивао, сведочећи како је пољубио олтар на којем су стајале реликвије страдања, свето „тело“ патријарха Арсенија, трпезу Аврамовог гостољубља, као и гвоздено постоље на којем су спаљивана тела мученика.¹⁰³

Без обзира је ли реч о гестовима који су се одвијали унутар литургијског ритуала или о манифестацијама афективне побожности, посебно у контакту са иконама, тактилна димензија побожне праксе пружала је

102 C. Classen, „Fingerprints. Writing about Touch“, *The Book of Touch*, ed. C. Classen, Oxford – New York 2005, 1.

103 G. Majeska, *Russian Travelers to Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth centuries*, Washington 1984, 92.



неопходни оквир активном учешћу верника у религиозном животу. Као неопходни оквир за развој тактилне побожности испоставља се жеља да се додиривањем и целивањем предмета који су припадали светима, односно њихових реликвија, чулима пренесе и на тај начин присвоји део светости. Унутар религиозне културе хришћанског света додир је био на више начина „институционализован“, као привилегија припадника духовног staleжа – почев од високих црквених ауторитета, преко клира и монаха, до „светих људи“ који су полагањем руку на главу верника преносили благослов и тиме делић сопствених духовних моћи. И код тактилне побожности и код свештеничког *manus impositio* реч је о физичком контакту – гесту који је означавао духовне реалитете. Веровање у моћ додира и његова вишеструка значења хришћанство је наследило из Старог завета заједно са идејом да се божји благослов преноси свештеничким додиром. Покрет полагања руку на главу је у том смислу схватан као старозаветни благослов, који је по правилу праћен молитвама зазивања Бога, с молбом да благослови, заштити и излечи. Захваљујући описима Христовог крштења, чин полагања руку укључен је у црквено посве-



Причешће Марије Еџиџајске,
Богородица Одигитрија, Пећ

ћење и обред рукоположења, као својеврстан знак преношења дарова Светог духа, кључан у обредима увођења у власт, како архијереја тако и унутар лаичке инвеституре.¹⁰⁴

Говорећи о моћи коју има додир са светињом, поставља се најпре питање ко „контролише“ додир у средњовековном друштву, коме је додир са реликвијом дозвољен, односно које су разлике између приступа затвореној владарској ризници у односу на јавно изложене реликвије у цркви, какав је значај тренутка у којем се реликвије посебно износе како би их верници додирнули, какво је дејство додира по себи, као и какав све може бити ефекат додира на онога који дотиче. Веза реликвије са телом одражава истоврсно парадоксално својство иконе: оба „предмета“ указују на божју отелотвореност, откривајући преко материјалног реалност божанског. Нагласак на телесности Бога који опажамо од 4. века ваља посматрати у културном контексту тог времена, јер тек у позном средњем веку Христово тело долази у посебан фокус хришћанске побожности.¹⁰⁵ Такав развој био је омогућен растућим значајем сфере индивидуалног искуства у доживљају Бога, посебно значајем личног доживљаја страдања.¹⁰⁶

Тумачења симболике и значаја додира током средњег века позивала су се на библијски узор, пре свега на познате сцене Исусовог јављања ученицима из Јеванђеља.¹⁰⁷ Међутим, за већину верника појам додира није био непосредно везан за описе мистичних искустава на која се односе речи светог текста. Појам и симболично значење додира за њих су били садржани у низу ритуалних гестова којима је исказивана побожност као саставни део свакодневне религиозне праксе. Додир са светошћу укљу-

104 Уп. М. Радујко, Благослов и венчање великог жупана Стефана Немањића: структура, извори, симболичка и идеолошко-политичка стратегија обреда, *Византијски свејт на Балкану II*, Београд 2012, 265 са литературом.

105 За однос према материјалности у позном средњем веку в. С. Walker Bynum, *Christian Materiality*; веровање у магијско дејство предмета које прати хришћанство од самих његових почетака може да се тумачи и на другачији начин – као суштинска потреба човекова за телом спасења.

106 С. Classen, *The Deepest Sense*, 29, 34–35, 43.

107 Јн, 20:17; Јн 20:24–29.



чује гестове чији симболични „језик“ ангажује читаво тело – клечање, клањање и проскинезу.¹⁰⁸ Важан његов елеменат је целивање – улаза у храм, његових стубова, реликвија и икона; појам додир укључује низ гестова којима се верник приближава реликвији тако што је грли као да је живо светитељево тело, приступајући јој свим својим чулима.¹⁰⁹ Ови препознатљиви елементи тактилне побожности, описани у хагиографској књижевности почев од 4. века, живе у хришћанској пракси кроз читав средњи век.

С обзиром на многозначност порука свих ових гестова, тактилно постаје најважнија одлика како шире схваћеног обреда тако и конкретне церемоније унутар храма.¹¹⁰ Од урањања тела у свету воду крштења све до недељне службе евхаристије, додир свештеникове руке, примање причесног хлеба и вина из путира, молитвени гестови, паљење свећа, целивање иконе и размена пољупца, постају моћна средства којима светост „дотиче“ сваког верника и испољава се кроз оптику тактилне побожности. Њене видљиве манифестације пратимо од тренутка када се верник прекрсти улазећи у храм, када се клања пред иконама, клечи или се моли у проскинези, када целива реликвије, крст и руку свештеника, када прима крв и тело Христово у причести, дотиче симболичне просторе храма, када склапа руке у молитви или додирује руке других верника, када даје и прима пољубац мира. Свим овим гестовима он учествује у низу обреда у којима је додир важан део исказивања побожности. Најважнији тренуци попут евхаристије, обреда излечења полагањем руку или дотицањем делова тела оболелог, до церемоније рукоположења, заснивају се на молитви коју прати додир као њен нераздвојиви део.

108 Како то показује Лиз Џејмс у студији посвећеној улози додир у византијској уметности, разумевање места и функције додир у источнохришћанској побожности један је од предуслова за разумевање функционисања византијског света: L. James, „Seeing’s believing, but feeling’s the truth“: Touch and the Meaning of Byzantine Art, 1–14.

109 *Laudatio S. Theodori* (PG 46:737, 740); уп. P. Cox Miller, „The little blue flower is red“, 218 и нап. 18.

110 E. Harvey, The „Sense of All Senses“, *Sensible Flesh*, 1–21.



*Рукојоложење свејої Саве за јеромонаха,
Хиландар, трпезарија*

Као што смо видели из примера руских ходочасника, највећу вредност имало је додиривање/целивање реликвије, као вид директног физичког контакта верника са светошћу. У временима у којима су видљиви и додирљиви симболи имали јаче дејство од писане речи, реликвије су имале улогу најважније материјалне споне са божјом силом. Верник је имао приступ њиховој моћи пре свега додиром, посебно целивањем светог предмета, било да је реч о самој реликвији, реликвијару или светитеље-



вом гробу. Приступ светињи био је социјално условљен, зависан од места верника у друштвеној хијерархији.¹¹¹ Заштитничка улога реликвија као извора из којег је црпена потврда и учвршћење вере преношењем својстава (*virtus*) светитеља, као и могућност чудесних излечења и натприродне, вишње заштите од болести, опасности путовања или ратовања, била је персонализована. Делом, реч је била о избору личног заштитника или пак о уверењу да се додиром са реликвијом светог део његових својстава преноси на онога ко је додирује или носи на своме телу неки њен део или честицу.

Као што је већ речено, перцепција божанског путем чула отворила је врата ширењу религиозне праксе култа моштију. Заснована на веровању у делотворност светитељских остатака, изведеном из догме према којој делови по себи садрже честице негдашње целине, ова пракса је свој посебан симболички смисао налазила у крилу тактилне побожности, усредсређене на додир верника са реликвијом.¹¹² Термин „тактилна побожност“ употребљава Пјер Маравал у својој познатој студији о светим местима и ходочашћима у византијском свету, у којој указује да су реликвије постепено постале признати носилац божанских моћи, а да је физички додир са светињом временом постао важнији од визуелне перцепције. Функцију тактилног чула можемо пратити у широком распону од додира као видљивог показатеља и одраза друштвене хијерархије, до сложене функције коју има у служби божјој. Како је хришћанска литургија у својој суштини колективни чин, у њеној мистерији упоредо учествују сва чула, у својеврсном сагласју.¹¹³ Развој побожности везане за сферу тактилног и сферу моћи, посебно исцелитељске, придаване гестовима додиривања и

111 Поред Јерусалима и Рима, најчешћа дестинација ходочасника био је Цариград, где су, у цркви Богородице Фарске чуване најважније реликвије везане за Христа и Богородицу. О томе в. Р. Magdalino, *L'eglise du Phare et les reliques de la Passion à Constantinople*, 15–30.

112 А. Р. Bagliani, *The Corpse in the Middle Ages: the Problem of the Division of the Body*, *The Medieval World*, ed. P. Linehan, J. L. Nelson, London-New York 2003, 327–341.

113 G. Frank, „Taste and See“, 641. Уп. поглавље „Видљиви и невидљиви свет: синестезија чула“.

целивања, омогућили су верницима истински, аутентичан и непосредан приступ конкретним манифестацијама светости.¹¹⁴ Додиривање светих предмета или светих тела било је ефикасан начин, заснован на бројним потврдама из Новог завета, да се верници увере у реалност и делотворност духовних истина.

Српска житијна књижевност, однегована на источнохришћанским традицијама, преузима штовање светих моштију као део прихваћене богослужбене праксе. О томе сведоче бројна места из српских хагиографија, која на различите начине анализирамо. У том смислу је карактеристичан и лични доживљај реликвија који је забележио Никон у *Повести о јерусалимским црквама*, спису који припада путописном жанру и на једнако уверљив начин као и житије, дочарава утисак који је директни сусрет са светошћу имао на средњовековне људе. Преносећи снажан утисак који су ове светиње оставиле на њега, Никон каже: „Видех часне мошти светих отаца, од чијег виђења се оснажисмо“.¹¹⁵ Када је реч о личном доживљају моштију светих, посебну пажњу привлачи једно место из аренге повеље краља Душана за манастир Св. Петра и Павла на Лиму,¹¹⁶ где се сусрећемо са краљевим исказом наведеним у првом лицу, као аутентичним сведочанством онога што је он лично видео и доживео. Одабрали смо да у низу исказа наших старих писаца у којима су улога и дејство чудотворних моштију детаљно описани, у контексту каталога чуда или појединачно, издвојимо карактеристично место из лимске повеље из више разлога, верујући пре свега да оно сумира, на ефектан начин, многобројне сличне исказе; други и донекле важнији разлог за овај избор је поменуто прво лице приповедача, које даје додатну снагу описима тактилне побожности везане за светитељске мошти. У том смислу избор исказа аренге између многих и честих исказа које читамо у хагиографијама, представља егзем-

114 P. Maraval, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient*, 144–145. О истим питањима расправља G. Frank, *The Memory of the Eyes*, 118–121. За дискусију о тактилној побожности уп. R. Wilken, *The Land Called Holy*, 115.

115 Т. Јовановић, *Сѣара срѣска књижевности. Хресѣомайѣија*, Београд 2000, 123.

116 Критичко издање повеље са детаљном дипломатичком анализом и старијом литературом: Ж. Вујошевић, Хрисовуља краља Душана манастиру Св. Петра и Павла на Лиму, *Сѣари срѣски архив* 3 (2004), 45–69.



пларно и директно сведочење о начину на који је у средњовековних Срба доживљавана моћ светих честица.¹¹⁷

Ауктор наведене хрисовуље посебан акценат ставља на мотив чудотворних моштију предака. Сматрамо да је овај мотив актуелизован у тексту документа бар из два разлога. Први пут, у аренги повеље, краљ Душан помиње своје свете претке и њихову делатност подизања задужбина, посебно оних које су постале гробне цркве Немањића – светиње. У том контексту, прилагођеном чињеници да се издавање повеље подудара са почетком градње његовог маузолеја крај Призрена (пролеће 1343), ауктор варира познати топос о двострукој улози „светих честица“ казавши како „њихове свете мошти дарују исцељења, лече многе различите болести и у ратовима са иноплеменцима доносе победу своје отачаству“.¹¹⁸ Поменувши „блажену смрт“ својих претходника, а потом поредећи ову благодат са царским достојанством, Душан вели „а и наше су очи виделе што је Бог даровао онима који Га воле“.¹¹⁹ Чини се као да тим речима он уводи читаоца повеље у „поуку“ коју ишчитава из житија сопствених предака („поучен њиховим житијима, трудим се да сачувам њихове заповести неизмењено и непоколебиво“),¹²⁰ повезујући њихов пример и врлине са онима хришћанских царева. Најава универзалног концепта и овде је јасна. У истом контексту везе са светим прецима, Душан и други пут уводи тему светих моштију, овога пута у непосредној вези са познатим и актуелним догађајем који се збио током пролећа–лета 1343. године – објављивањем светости Дечанског. На тај догађај краљ алудира речима „и пошто сам видео нову благодат на мом родитељу, светом краљу Урошу ... прилажем и потврђујем...“¹²¹ Поредећи, дакле, владавину својих предака са примерима и врлинама хришћанских ца-

117 Ову аренгу анализирали смо у раду С. Марјановић-Душанић, Повеље за лимски манастир Св. Апостола и српски владар као *рејник айосџолима*, *Периволос*, *Зборник у част Мирјане Живојиновић I*, Београд 2015, 167–175, овде 174.

118 Ж. Вујошевић, нав. дело, 47, редови 15–17.

119 Исто 47, ред 18.

120 Исто 48, редови 29–30.

121 Исто 49, редови 68–69.

рева,¹²² уједно истакавши њихово светитељство, нарочито објављивање моштију свога оца, „син светог краља Уроша трећег“,¹²³ „у Христу Богу верни и самодржавни господар свих српских земаља и поморских и грчких“,¹²⁴ најављује нова идеолошка и политичка кретања, која у овом документу препознајемо преко увођења мотива „хришћанских царева“.¹²⁵ Карактеристично је што је краљ Душан изабрао да своје политичке планове, посебно оне који се односе на идеолошки осетљив прелаз на царство, на својеврстан начин „најави“ уклапајући свој исказ у приповест о чудотворном дејству светих моштију. Наведено место где краљ вели „а и наше су очи виделе што је Бог даровао онима који Га воле“ може се протумачити као изјава сведока чудотворења испољеног миракулозним дејством светих моштију богоизабраних предака.

У складу са правилима жанра и основним хришћанским учењем, у српским хагиографским изворима помен реликвија и њихових чудотворних својстава је не само очекиван већ и неопходан елеменат светитељског прослављања. Као изванредан пример готово дословног усвајања древних постулата учења о телесним остацима мартира – носиоцима „додирљиве светости“ – издвајамо завршне формуле Цамблаковог Житија Стефана Дечанског. Оне се, уосталом, односе на исти *locus* у којем је сублимирана предачка светост Немањића: мошти светог краља похрањене у дечанском кивоту, којима се обраћа и краљ Душан у наведеним формулама своје даровнице. Образован теолог, игуман Дечана зналачки обликује текст похвале светитељу. Позивајући на прослављање светог краља, он вели: „Загрлимо и овај свештени ковчег, у коме је ризница божјих чудеса, дотичући га се побожно уснама и очима, окропимо сузама радости његове свете стопе, које су згазиле до конца непријатеље и њихову за зло вешту моћ, која се истањила као паучина. Целивајмо руке мирисније од скупоченога нарда, које се често уздигаху Богу, и увек пружаху ка ништима, тј. када се мољаше и руке уздизаше, и када умну молитву чињаше, опет руке милост чињаху. О доброга делања најкраснијих руку! Мислим да су ове

122 Исто 49, редови 52–54.

123 Исто 48, ред 28.

124 Исто 48, редови 24–26.

125 Исто 47, ред 2 и 49, ред 53; уп. 7, редови 17–18.



руке најсветије биле, чак више и од оних које су пружене на [синајској] Гори ради примања таблица закона. Ижљубисмо прси, ризницу многих добара ... и сву бригу за нас поверисмо њему.¹²⁶ Нимало случајно, Цамблук ставља посебан акценат на чудотворно дејство светитељевих руку; и до данас очувана Стефанова рука – „нетљени“ део Стефановог тела – ова је реликвија, на основу бројних сведочанстава, потврђена као сакрално средиште активног светитељског култа.¹²⁷

Видели смо на изнетим примерима на које начине, у српским изворима, исказ који се превасходно односи на моћ додиривања светих моштију предака може добити јасну и профилисану политичку димензију, постајући средство да се преко позивања на општепрепознатљиви хришћански оквир саопште конкретне идеолошке поруке, применљиве у датој, српској средини. У наставку овог поглавља неопходно је да се осврнемо на још нека својства „телесне реторике“, пре свега на поступке којима се преко ње представљају основни атрибути светитељства. Реч је о пракси угледања (мимезе) и о способности чудотворења која се одвија активним учешћем телесног, посебно додиром и призивањем моћи чула да спознају онострано.

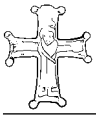
126 *Животи краља Стефана Дечанског од Григорија Цамблук*, у: *Синајска књижевност* III, прир. Д. Павловић, Нови Сад – Београд 1970, XXI, 166; на српскословенском: *Житије на Стефан Дечански од Григориј Цамблук*, прир. А. Давидов et al., Софија 1983, 136 (даље: Цамблук)

127 Осим као сухе кости, мошти су се могле сачувати и као благоухана, цела тела. Такав је случај са остацима појединих српских средњовековних владара (Стефан Првовенчани, краљ Милутин, Стефан Дечански, кнез Лазар) и неких архиепископа (Арсеније, Јоаникије, Јевстатије I). О моштима сачуваним у виду целог, непропадљивог тела в. А. Angenendt, *Corpus incorruptum. Eine Leitidee der milienaliterlichen Reliquienverehrung*, *Saeculum* 42:3–4 (1991), 320–348. За телесне остатке српских владара в. Д. Поповић, „Одуховљена телесна пребивалишта Божја“ – реликвије и реликвијари у средњовековној Србији, *Сакрална уметност српских земаља у средњем веку*, 140–142.

Мимеза и чудотворење

Поступак уподобљавања Христу, који на многоструке начине прожима светитељско деловање, основни је импулс и оперативни чинилац чудесног дешавања. Тај процес подражавања посебно је очигледан у широкој области мимезе чуда Христових. У домену светитељских чуда изведених за живота (*miracula in vita*) реч је, понајпре, о пракси чудотворних излечења која се одвијају а) додиром или б) полагањем руку. Подсетимо да је гест полагања руку неопходан део обреда инвеституре, што ојачава хипотезу о заједничкој сакралној основи и из ње изведеном значењу наведених ритуалних радњи. Сви покрети руком који се у хагиографијама описују као исцелитељски гестови светитеља, попут додира, узимања за руку или полагања руку, у основи проистичу из угледања на Христа, а њихово лековито дејство постигнуто је трансмисијом Христових чудотворних моћи. Разуме се, ефекат излечења било је могуће постићи и самим додиром предмета који је поседовала света личност. Дешавању чуда, међутим, по правилу претходи светитељева молитва, која се у хагиографији јавља као најважнији посредник ка божјем деловању. Молитва и чин полагања руку, праћени знаком крста, спајају се у описима чуда, већ од 2. века, у јединствену церемонију, неку врсту ритуалног благослова. У источнохришћанској хагиографији, овакве описе светитељских чуда пратимо у коптској традицији почев од 4. века, а потом их срећемо у делу Теодорита Кирског, где се уобличавају као део традиције освештане дугим трајањем. Међусобно прожимање дејства које има дар суза као одлика светог човека и додира реликвија који прати његову молитву јављају се као важна компонента описа светог у хагиографском наративу. Такође, за нашу анализу важно је истаћи околност да се победнички карактер реликвија „активира“ додиром, сузама и молитвом.

У претходном делу овог поглавља настојали смо да укажемо на суштинску везу између култа реликвија и сакралне утврде краљевства, каква је потврђена у западноевропским монархијама средњег века. Ова пракса утемељена је на царском обрасцу Константиновог доба; развијана у Византији, она је са извесним изменама пренета у државу Каролинга, да би потом била прихваћена код свих наследника царских претензија на Западу, све до Карла IV Луксембуршког. Када је реч о односу реликвија,



Јерусалим, црква Гроба Господњеј,
Пушовођа њо свејим месѣима, рукопис

краљевства и праксе тактилне побожности коју анализирамо у овом поглављу, настојаћемо у даљем тексту да покажемо њену примену у српској средини. Препознатљиви елементи тактилне побожности описани у хагиографској књижевности од 4. века живе у хришћанској пракси током читавог средњег века, о чему сведоче и српски хагиографски извори 13. столећа.¹²⁸

Наша анализа примера из српске хагиографске књижевности који сведоче о познатој и устаљеној пракси почиње многоструким доприносом светог Саве теоријским и практичним начелима учења о реликвијама и њиховом усвајању у Срба. Да је пракса тактилне побожности имала своје утемељење у Срба Савиног нараштаја најбоље сведочи Доментијанов опис Савиног ходочашћа у Јерусалим. Хагиограф овде пружа речито сведочанство истоврсности теолошких предлога учења о реликвијама. Он изричито каже да је Сава, ушавши у цркву Светог гроба, преклонио (душевна и телесна) колена, да је целивао гроб устима својим, „слатко милујући и гледајући“ Христа „као да је ту“, оросивши гроб ридањем и сузама.¹²⁹ Наведено место из Доментијана може послужити као добар показатељ да је приближавање Богу преко додирљивих честица светости и њихова веза са утемељењем отачаства била знана светом Сави и светогорским монашким круговима. До времена када Сава примењује концепте тактилне побожности у религиозној и политичкој реалности младог српског краљевства раног тринаестог века, ова пракса увелико је уобличена као нераздвојни део досезања божанског. Спона култа моштију и њиховог дејства у успостављању сакралне ауре отачаства настала је захваљујући делотворном усвајању учења о улози и функцији реликвија у религиозном животу, као делу стратешког настојања да се обезбеди сакрализација политичке и архијерејске власти. Са друге стране, набавка цењених општехришћанских реликвија била је подстакнута веровањем

128 О пракси тактилне побожности код Срба писали смо у раду: Добропобедно тело родоначелника, *Владар, монах и светишћел: Сџефан Немања – ирејодобни Симеон Мироточиви и српска историја и култура (1113–1216)*, Зборник у част 900. годишњице Немањиног рођења „Стефан Немања – преподобни Симеон Мироточиви“, Беране–Београд 2016, 375–382.

129 Доментијан, 281–283; на српскословенском: 280–282.



у њихова апотропејска својства, као небеских заштитника и помоћника у овоземаљским борбама. На крају, реч је о настојању да се осигура легитимитет политичког и верског ауторитета.¹³⁰

Трагове наведеног концепта пратимо у српској хагиографској књижевности. Према Теодосијевом сведочењу, светост се његовом јунаку читовала на различите начине, учествовањем свих чула у доживљају светости. Несумњиво, додир реликвије имао је пресудну важност. Теодосије имплицитно говори о томе чак на два места (која су својеврсне реплике поменуте сцене са гроба Христовог), где се Сава моли на очевом гробу „пришавши светоме гробу свога преподобнога оца, и грлећи га целиваше, и многе сузе са миром његовим раствараше, приносећи срце и усне и очи, а уједно и мажући сва своја чула освештаваше“;¹³¹ нешто доцније у житију, изгледајући „сав огњен“ док је излазио из студеничког олтара, Сава прилази гробу светог Симеона, „часну раку преподобнога свога оца целивајући окропи многим сузама, и тако сва своја чувства миром помаза, освештавајући се“.¹³² Пример није случајно одабран, јер хагиограф непосредно после наведеног описа каже да су се исцељења дешавала „дотицајем светог гроба и помазивањем светим миром“.¹³³ „Јављање“ светих остатака или насликаних ликова светих људи верницима – мироточењем, изливањем суза или пак чудесним дејством – било је видљиви знак светитељског присуства. Још једна сцена у Теодосијевом *Житију Свѣтој Саве* у том смислу привлачи пажњу. У часу када се спрема за одлучујући корак устројавања архиепископије, свестан својих дужно-

130 Први пут о овој теми у нас је писала Д. Поповић, *Sacrae reliquiae* Спасове цркве у Жичи, *Манастир Жича. Зборник радова*, ур. Г. Суботић, Краљево 2000, 17–33 (= *Под окриљем свѣтосѣи*, 207–232). Теми реликвија жичког трезора иста ауторка се враћала више пута, сагледавајући је из различитих углова у низу радова које наводимо у овој књизи, а последњи пут у синтетичком приказу историје реликвија и реликвијара у Срба: „Одуховљена телесна пребивалишта Божја“ – реликвије и реликвијари у средњовековној Србији, 133–143 (са литературом).

131 Теодосије, ЖС, 156; на српскословенском: 74.

132 Теодосије, ЖС, 166; на српскословенском: 88.

133 Теодосије, ЖС, 167; на српскословенском: 89.

сти према отачаству, Сава „размишљаше и о пређашњем свом животу“. Пред неизвесношћу новог које је представљало својеврстан искорак у непознато, Сава се нашао на изласку из Свете Горе, опхрван сумњама. У том часу у сан му је дошла визија – обратила му се Богородица-гора, „гора зелена... гора небу слична, гора виша од небеских гора, свима анђелским силама подобна“ која га је испунила надом: „после овога свети сабра све достојно што је потребно Великој цркви ... и оде у земљу народа свога“.¹³⁴ Премда је Теодосијева хронологија непоуздана, не чини се случајним да он бира да после приповести о Савиној тренутној сумњи и неодлучности, као јасну илустрацију да је добио „знак“ из оностраног којим је одобрено његово деловање, помене сабирање свега што је потребно жичкој цркви. Недуго потом, наш писац прецизира да је тада Сава осветио жички храм, украсивши га и утврдивши светим моштима.¹³⁵ Одлука да напусти пустињу и крене путем практичног деловања у отачаству („вас ради, саплеменика ми, свету и слатку ми пустињу оставих“),¹³⁶ непосредно је везана



Реликвијар Прејечине деснице,
Капела Светог Јована Крститеља, катедрала у Сијени

134 Теодосије, ЖС, 201; на српскословенском: 136.

135 Теодосије, ЖС, 204; на српскословенском: 139. Уп. М. Чанак-Медић, Д. Поповић, Д. Војводић, *Манастир Жича*, Београд 2014, 44–63 (Д. Поповић).

136 Теодосије, ЖС, 205; на српскословенском: 142.



са преносом честица светости у новоподигнути храм. Наведено место из Теодосија јасно показује значај реликвијарног програма за сакрално утемељење отачаства, као и улогу које су реликвије имале у доживљају светости његовог јунака.

Сава Српски ходочастио је у Свету земљу у два наврата, 1229. и 1234/5. године.¹³⁷ Тим ходочашћима у српској средини није успостављена само пракса поклоничких путовања која су укључивала одлазак у Свету земљу и боравак на Светој Гори као један вид незаобилазног итинерера српских црквених поглавара, већ и канон „странствовања“ као идеалног пута у духовном самоусавршавању. Уосталом, реч је о добро познатим обрасцима које препознајемо у побожности епохе, посебно у славним ходочашћима крунисаних глава, црквених великодостојника и живих светитеља по просторима библијског света. Сачувани писани извори, посебно Савини животописци, дају исцрпна сведочанства о настојању првог српског архиепископа да са ових путовања донесе у отачаство различите драгоцености и „светиње“ – реликвије, иконе и скупоцене црквене сасуде и украсе.¹³⁸ Ова пракса је процветала после пада Цариграда 1204. године и успостављања великог промета реликвија и других драгоцености са Истока. Савини животописци бележе скупоцене поклоне које је током својих ходочашћа Сава примао приликом дипломатских сусрета

137 Тема Савиних знаменитих ходочашћа и хагиографских извора који нас о тим путовањима обавештавају обрађена је, из различитих углова, у две значајне и акрибичне студије: Б. Миљковић, *Житија светиої Саве као извори за историју средњовековне уметности*, Београд 2008; М. Марковић, *Прво путовање светиої Саве у Палестину и његов значај за српску средњовековну уметности*, Београд 2009.

138 Према Теодосијевим речима, „... ако би налазио што свето и часно, свети архиепископ куповаше, хотећи донети у своје отачаство“. Доментијан помиње „разне источне свештене дарове, апостолске части и патријаршијска одејанија, добромисне кадионице“ (Доментијан, 363, 397; на српскословенском: 364, 398). Теодосије даје детаљније податке: говори о „часним црквеним потребама“, „часним црквеним сасудама“, „часним одеждама“, „златокованим свећњацима, драгим камењем и бисером украшеним“ (Теодосије, ЖС, 246–248; на српскословенском: 198–201). Поседну репутацију имале су светитељске мошти.

с најугледнијим световним и црквеним званичницима.¹³⁹ Међу њима треба на првом месту поменути највреднији поклон, део Часног крста, који је добио од цара Јована III Ватаца.¹⁴⁰

Свестан религиозног и идеолошког значаја сакупљања реликвија и других драгоцености, као и њиховог излагања у светом простору храма, Сава је плански настојао да се ова блага пренесу у отаџбину, што сведочи и његов својеврсни „тестамент“ изговорен ученицима у Трнову, пред лицем смрти. Прецизно одредивши Студеницу и Жичу као места преноса, Сава је јасно оцртао сопствени државно-династички програм. Несумњиво, круна идеје да се уз помоћ реликвија нагласе сакралне основе немањихке власти био је реликвијарни програм Жиче, којим је било предвиђено излагање најважнијих светиња византиј-



Ставроијека,
Хиландар

139 Теодосије, *ЖС*, 242; на српскословенском: 192. О обичају даривања и његовом церемонијалном смислу: А. Cutler, *Gifts and Gift Exchange as Aspects of the Byzantine, Arab, and Related Economies*, *DOP* 55 (2001), 247–278.

140 Теодосије, *ЖС*, 227; на српскословенском: 171. Б. Миљковић, Хиландарски Часни крст и стара манастирска ставроотека, *ЗРВИ XXXVIII* (1999/2000), 287–297.



ског света, управо оних везаних за Христа, Богородицу, Јована Претечу и друге истакнуте личности библијске историје.¹⁴¹ Како је с правом истакла Даница Поповић, били су то различити видови „транслације светости“, настали у функцији потврде владарског идентитета, династичке репрезентације, као и истицања легитимитета нових држава насталих на рушевинама РOMEЈСКОГ ЦАРСТВА.¹⁴²

О реалностима ових процеса и идеолошким конструктима који су јој давали дубљи смисао сведоче и други обреди који су укључивали гест, а у начелу припадали области тактилне побожности. Реч је о међусобној вези између начина на који су устројене поједине церемоније, попут поменуте церемоније увођења у звање (венчања) српског великог жупана, односно касније установљене церемоније краљевског крунисања. На основу до сада спроведених истраживања у српској историографији, са довољном прецизношћу је установљено да је ритуал предаје власти – венчања у звање великог жупана – укључивао, поред обавезног причешћа, три акта: постављање на стол, венчање и устаљене форме благослова крстом у оквиру литургије, сва три праћена утврђеним вербалним симболима.¹⁴³ Следило је венчање инсигнијама и на крају процесуални симболи који

141 Из обимне литературе о том питању издвајамо: B. Flusin, *Les reliques de la Sainte-Chapelle et leur passé impérial à Constantinople, Le trésor de la Sainte-Chapelle*, 20–31; S. Mergiali-Sahas, *Byzantine Emperors and Holy Relics*, *JÖB* 51 (2001) 41–60; A. Eastmond, *Byzantine identity and relics of the True Cross in the thirteenth century*, *Восточнохристманские реликвиин*, ed. A. Lidov, Москва 2003, 204–216; H. Klein, *Byzanz, der Westen und das „wahre“ Kreuz*, на више места; E. Bozóky, *La politique des reliques de Constantin à Saint Louis*, 120–169.

142 Д. Поповић, *Sacrae reliquiae* Спасове цркве у Жичи, *Пог окриљем свейоcтiи*, 207–232; Иста, Реликвије Часног крста у средњовековној Србији, *Конcтaнтин Велики у византијској и српској традицији*, Београд 2014, 99–121.

143 Тешкоћу у коначном одређењу главних карактеристика овог ритуала представљала је недовољно одређена терминологија, пре свега сложена семантика израза „благослов“ који у целини спада у искључиве прерогативе првојерарха. Утврђено је да освећење владара укључује крунисање и благослов, тј. осењивање крстом и полагање руку на главу изабраника. За гест полагања руку в. R. Peter, *L'imposition des mains dans l'Ancien Testament, Vetus Testamentum* 27:1 (1977), 48–55.

прате устоличење, попут поклоњења поданика новом владару. И замисао церемоније и поједини делови ритуала устројени су у складу са познатим обичајима, препознатим као топоси црквене инаугурације средњовековних владара преузетих још из старозаветне праксе.¹⁴⁴

Реликвијарни програм Жиче и његово значење за државну и династичку идеологију Немањића детаљно су проучени у нашој науци.¹⁴⁵ На овом месту, намеравамо да поменемо оне његове аспекте који показују поменути везу идеолошких аспеката реликвијарног програма са оним елементима које налазимо у хагиографским изворима, а који илуструју значај чулних аспеката побожности. Придруживање светог тела првог српског краља ризници светости жичког трезора и његово јавно излагање у новом кивоту после транслације из Студенице, имало је, видели смо, идеолошки значај. Свети краљ, пошто је објављен као светитељ, свечано је пренесен у Жичу, према предвиђеним поступцима елевације и транслације моштију. Његово тело тиме је постало драгоцену национална реликвија која је нашла своје место међу општехришћанским реликвијама највишег значаја. Стога није случајност што Доментијан наглашава да чудо које се на краљу догодило „видљиво би целом његовом отачаству“.¹⁴⁶ Домет овако спроведеног програма светог Саве био је далекосежан, јер је тек овим чином читаво племе отачаства светог Симеона постало део свете историје. Погледајмо стога на који начин Савини хагиографи описују чудо које се испоставило као кључно за концепт наследне светости Немањића. Из тих описа јасно можемо сагледати преображај тела у рели-

144 У низ шире практикованих појава спадају и симбиоза сакралног (место радње, литургија, акт освећења) и лаичког чиниоца (учешће владара сениора у освећењу и крунисању). О томе детаљно пише М. Радујко, *Благослов и венчање великог жупана Стефана Немањића: структура, извори, симболичка и идеолошко-политичка стратегија обреда*, 253–283.

145 Д. Чанак-Медић, Д. Поповић, Д. Војводић, *Манасџир Жича*, 13–20 (Д. Поповић).

146 Старозаветни предложак овог догађаја наш писац налази у Пс. 33, 20–21: „Многе су жалости праведницима, од свих ће их избавити Господ, и сачуваће све кости њихове, и ниједна од њих неће се сломити“. Уп. Доментијан, 275; на српскословенском: 276.



*Прећечина десница,
Жича, ризница*

квију, као и слојевитост чуда које се дешава у садејству молитве, огњених суза и додира.

У средишту наше пажње је тренутак који се у хагиографији јасно означава као предуслов будуће Стефанове светости. Чудотворним дејством Савине молитве Стефан је накратко оживео да би примио монашки образ и предао краљевство наследнику престола. Према Доментијановом опису, Сава целива уста самртника и кваси његово лице топлим сузама, а затим га светим рукама „облачи“ у анђелски образ.¹⁴⁷ Теодосије је експлицитнији у свом опису Савиног чуда. И он вели да је Сава огњеним сузама окропио лице покојника, потом се молио тајним речима, положивши своју десну руку на његово срце и по нагом телу исписао слику крста.¹⁴⁸

147 Исто, 273–275; на српскословенском: 274.

148 Теодосије, ЖС, 221; на српскословенском: 163.

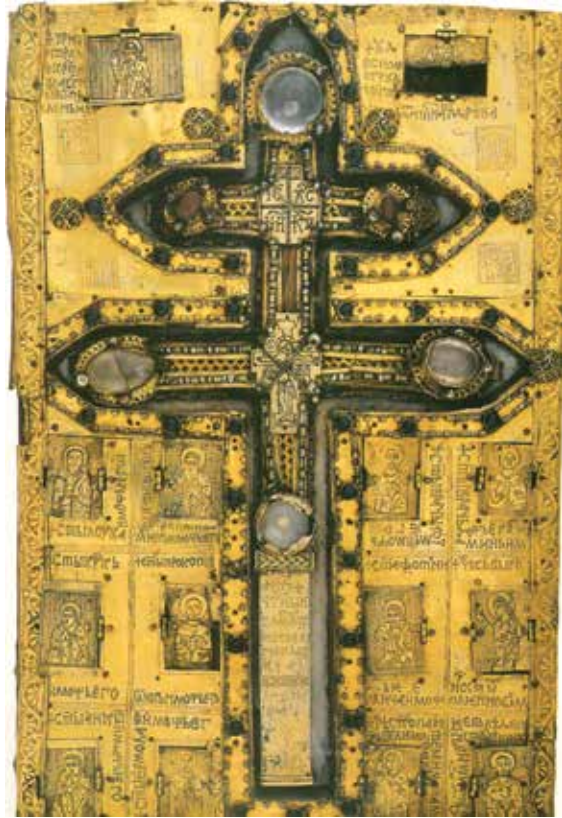
Исцелитељска акција живог светитеља одвија се, дакле, у хагиографском нарративу у складу са прописаним постулатима чудотворног деловања молитве. Овде је реч о класичном топосу житијне књижевности, у којем се позива на симболику два карактеристична геста: *manum imponere* и *signum crucis imponere*.¹⁴⁹ Стефанова молитва упућена моштима светог Симеона, како смо видели, праћена је обилним сузама. Посредством дара суза као препознатљивог својства светитеља, тело поново постаје поље додира божанског и људског. Наслеђен из светоотачке традиције, постулат о дару суза као предуслову светости постао је општеприхваћен у православној побожности. Већ у делу Јована Лествичника постављени су теолошки основи којима се прославља видљиви додир телесног и духовног; лествица божанског усхођења се у том смислу једино и може схватити као позив на путовање („кренимо са радошћу и страхом Божијим на овај дивни подвиг“).¹⁵⁰ У српској хагиографској књижевности „обилне сузе“ често прате молитву или чудотворење; оне су по правилу знак божанске љубави и припадају посебној категорији светитељеве харизме, његовој способности да најави предстојеће чудо („да човекољубље Божије није људима даровало сузе, стварно би били ретки, и тешко да би се и могли наћи, они који се спасавају“).¹⁵¹ Мотив суза и мотив огња наглашавају харизматска својства јунака, са истим циљем са којим се и сâм доживљај смрти заодева атмосфером чудесног као класичним хагиографским средством наговештаја милости божје и будућег колективног спасења.

Као што смо видели, у садејству са молитвом (тајним речима) учествује и гест. Његова ритуална снага има посебан значај за разумевање разлога због којих хагиограф инсистира на овако детаљном опису. Реч је о гесту полагања десне руке на краљево срце и исписивању знака крста по њему и потом о огњеним сузама којима свети окропи лице покојника. Употребивши на тај начин дарове Господње (дар суза, дар исцељења) и

149 О значењу ових гестова в. Р. Sigal, *L'homme et le miracle*, 20, са изворима и секундарном литературом.

150 Свети Јован Лествичник, *Лествица божанственој усхођења*, поука прва: О одрицању и одвајању од сујетног живота, 14 (641).

151 Јован Лествичник, *Лествица божанственој усхођења*, поука седма: О плачу који доноси радост, 55 (804).



*Реликвијар
браће Мусића*

сопствену светитељску силу, Сава оживљава мрвог у складу са праксом угледања на Христа. Описани догађај, идеолошки многозначан, добија пуни смисао када, после повратка са ходочашћа и надавке реликвија за жички храм, Сава, највероватније на годишњицу Стефановог упокојења, стиже у Студеницу. Пошто се поклатио гробу светог Симеона, помазао своја чула светим миром које је источено у цркви, те поучио игумана, братију и све који му долажаху речима „сољу зачињеним и сладошћу раствореним“, ¹⁵² Сава је отворио Стефанов гроб и нашао његове мошти целе и неразрушене. Тек после тога, према устаљеној пракси, извршена је транслатија у Жичу и написана служба преносу.

152 Кол 4:6; Теодосије, ЖС, 229; на српскословенском: 174.

Сцена чуда наведена у оба Савина житија илуструје начин на који је тело првог српског краља постало драгоцену реликвију краљевства. До тога је дошло интеракцијом деловања тројице првих српских светих. Савина улога у томе чину била је пресудна, јер он делује као исцелитељ – живи чудотворац. Средишње место у наведеној сцени припада чуду – открићу Стефановог тела као целог и неразрушеног – којим је потврђена краљева светост, а његово тело постало нова национална светиња. Наведеним чудима оживљавања првовенчаног краља и јављању његових моштију као целих ваља додати и реафирмацију Симеоновог мироточења, која је била поуздани знак заштитничког присуства светог родоначелника у отачаству. Нимало случајно, приповедајући о владавини Стефана Првовенчаног и садејству Савиних молитви, његових чудотворења и мироточења из раке светог Симеона, Доментијан вели да они беху „три светила Богом изабрана на чување народа свога“.¹⁵³ У чувеној похвали Тројици, која следи после описа Стефановог крунусања у Жичи, Доментијан вели: „И три вољу Тројице сатворише на земљи, отац са два чеда вазљубљена, свети Симеон са богоносним кир Савом, и са њима помоћник Божји кир Стефан, првовенчани краљ, вољу Божју сатворише на земљи, и јавише се као небесни грађани на небесима.“¹⁵⁴

На тај начин у хагиографији је приказана идеална владавина коју чини богодарована власт, небеска и земаљска, помогнута молитвама светог родоначелника и „чудесима“ којима се дивљаше „сав збор народа Божјег“ (односно, „Богу спремљен савршен народ“).¹⁵⁵ Саставни део Савине молитве чини садејство ритуалних гестова и додиривање реликвија. Оно је било својеврсна потврда кључног значаја који је имала тактилна побожност у чудесном дешавању. Тиме се манифестација чуда, посведочена у хагиографији, испоставља као идеолошки кључан чин у настанку оних творевина – краљевства и архиепископије – које су поставиле темељ српској средњовековној моћи.

153 Доментијан, 185; на српскословенском: 186.

154 Исто, 251; на српскословенском: 252.

155 Исто, 223, 247; на српскословенском: 222, 246.

Треће појавље



КОНЦЕПТИ ТЕЛА У СРПСКОМ
ХАГИОГРАФСКОМ НАРАТИВУ

Особености хагиографског портрета: „тајне скривене у телу“

Сагледано у контексту своје основне намене – да служи светитељском прослављању, житије је по правилу састављано на две комплементарне равни. На историјској равни *vita* приповеда о животу и деловању јунака. Друга функција таквог текста је да прославља чуда, за живота и после смрти светог. Најчешћи вид испољавања светости припада чудима на гробу. Сагледано у таквом контексту, житије велича деловање јунака на плану небеско/земаљско, односно подвиг/чудо. На обе ове равни средњовековни текст у фокус ставља телесни аспект светости, било да је реч о различитим облицима порицања пропадљивог и грешног тела, или пак о његовом уздицању, испољеном деловањем чуда. Тела светитеља, приказана у текстовима, на иконама, у сновима и визијама, постала су видљива слика оностраног света, његова спона са земаљском реалношћу верника.¹ У средишту наше анализе је хагиографски наратив, у којем се преко приповести о егземпларном јунаку-светитељу постављају основе препознатљивог система односа видљивог света и невидљиве реалности. Разумевање тог односа кључно је за анализу начина на који се, преко текста, успоставља систем вредновања телесног унутар друштва. С једне

1 Н. Maguire, *The Icons of their Bodies*, 3.



стране текст се обраћа друштвеној елити, а с друге, реч је о односу између ње саме и остатка заједнице која учествује у прослављању светог.²

Управо та слика, било да је реч о иконичној представи, визији или о слици која допире до верника посредством текста житија, била је средство да се невидљиви свет интегрише у средњовековно друштво. Стога је, једнако као и друге слике светитељских тела, хагиографски портрет настао из потребе да омогући комуникацију двају светова. У контексту тако схваћене функције текста посебан је значај *miracula*, јер се преко описа чуда и његовог деловања на свет оних који се моле успоставља непосредна веза са реликвијама – целовитим телом или његовим деловима. За нашу тему посебно је значајно својство хагиографског текста да, служећи се одабраним топосима – попут *ἰσοῦσα чудесне сличности* и *ἰσοῦσα ἱρεῖσιν*, успостави неку врсту контроле над простором колективног имагинарног.³ На тај начин се суштински заснива консензус прослављања који почива како на иконичној представи тако и на хагиографској слици. Такав консензус пружа темељ типологији средњовековних схватања о телу, заснованој на релевантним текстовима.

2 Прегледан приказ развоја жанра у византијској књижевности са детаљном библиографијом даје М. Hinterberger, *Byzantine Hagiography and its Literary Genres. Some Critical Observations*, *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography*, vol. II, ed. S. Ephytiadis, 25–60; М. van Uytvanghe, *L'origine, l'essor et les fonctions du culte des saints. Quelques repères pour un débat reouvert*, *Cassiodorus* 2 (1996), 143–196.

3 G. Dagrón, *Holy Images and Likeness*, *DOP* 45 (1991), 23–33, 30. Истраживања употребе топоса у хагиографској књижевности, као и идеје угледања, односно сличности, дала су, свако за себе, темељне резултате. Уп. Т. Pratsch, *Der hagiographische Topos. Griechische Heligenviten in mittelbyzantinischer Zeit*, Berlin-New York, 2005; А. Cutler, *The Idea of Likeness in Byzantium*, *Wonderful Things: Byzantium through its Art*, ed. А. Eastmond, L. James, Farnham 2013, 261–281. За истраживање мимезе у византијској књижевности користан је зборник *History as Literature in Byzantium. Papers from the Fortieth Spring Symposium of Byzantine Studies* (Birmingham, april 2007), ed. R. Macrides, Farnham 2010 (посебно радови М. Hinterberger, *Envy and Nemesis in the Vita Basilii* and *Leo the Diacon: literary mimesis or something more?*, 187–203; А. Simpson, *From the Workshop of Niketas Choniates: The Authority of Tradition and Literary Nemesis*, 259–268).

Концепти тела исказани супротностима свето/пропадљиво, односно смртно/бесмртно, припадају општим местима житијне књижевности. Полазећи од ове, најпрепознатљивије топике, предлажемо да се концепти телесног у српским средњовековним житијима сагледају управо на та два основна плана: као концепт светог и као концепт пропадљивог тела. У оба случаја однос према телесном препознатљив је већ у структури житијног текста: почев од приповести о животу од рођења до смрти светитељеве, преко нагласка на телесном одрицању и/или страдању, до каталога чуда, хагиографија посматра тело светитеља у специфичном „корпоралном“ контексту. Подобећи се правилима жанра, српске хагиографије на самом почетку бележе знаке најављене светости јунака. Пратимо их преко употребе различитих књижевних топоса. Осим у ретким изузецима, будући светитељ је најављен бојом промишљу почев од самога рођења (зачећа); писци житија прате његову изузетност која се манифестује као различитост у односу на околину, приповедају околности његовог васпитања, посебно његову одлуку да се замонаши или да напусти свет и оде у пустињу. Највећи део житија представљају описи аскетске праксе и подвига, а код светитеља који творе чуда за живота, њиховог миракулозног деловања. Свети човек је, и то је његова најважнија карактеристика, обдарен способношћу посебног односа према Богу, на којој се заснива дар посредовања и, из њега изведен, дар чудотворења. Он је обдарен и унутрашњим видом захваљујући којем по правилу успева да предосети сопствену смрт, праћену чудесним знамењима попут светлосног озарења лица и јављања анђеоских хорова. Као што смо већ истакли, најважнија одлика светог тела је његова способност да за живота и/или после смрти твори чуда.⁴ С обзиром на природу књижевног жанра, тело које се налази

4 О разлозима састављања светачких житија а посебно каталога чудеса, А.-М. Talbot, *Old Wine in New Bottles: The Rewriting of Saints' Lives in the Palaeologan Period, The Twilight of Byzantium. Aspects of Cultural and Religious History in the Late Byzantine Empire*, ed. S. Ćurčić, D. Mouriki, Princeton 1999, 15–26; Иста, *Hagiography in Late Byzantium (1204–1453)*, 173–180 (са изворима и библиографијом); М. Kaplan, *Les normes de la sainteté a Byzance (VI^e–XI^e siècle)*, *Mentalités* 4 (1990) 15–34. (= М. Kaplan, *Pouvoirs, église et sainteté*, 53–73).



у средишту пажње житија је свето тело.⁵ У зависности од хагиографског контекста обратићемо пажњу на неке аспекте односа према светом телу у српским житијима.

У текстовима српског житијног корпуса разликујемо неколико типова светости; предложена подела сачињена је према критеријуму који у први план ставља однос житија према телу светитеља. Аутори ових састава заузимају различит однос према телесном, који се мења у односу на тип светости коју прослављају. Пратимо га почев од карактеристичних описа светих тела мученика и аскета, преко слике владара-светитеља која представља посебност српских житија, до нагласка који текстови овог жанра стављају на типологију чудесног. У односу на критеријум чудесног, може се предложити подела на описе *miracula in vita* и на *miracula post mortem*. Увођење ове дистинкције, с обзиром на телесно као основно мерило разликовања, чини се неопходно: док се први тип чуда најчешће реализује директним додиром (ређе молитвеним зазивањем имена светог),⁶ у другом случају по правилу се ради о култној пракси која своје природно средиште налази у прослављању светих моштију. У српским житијима највише пажње поклоњено је чудесном својству мироточења, пре свега исцељењима које доноси контакт са светим миром преко помазивања чула. Осим овога, пракса тактилне побожности заснована на веровању у чудотворно дејство које изазива додир реликвија, укључив поступак инкубације, омогућавала је вернима непосредни контакт са светошћу.⁷ Када је реч о српским житијима, ваља указати на специфичност заједничког прослављања двојице првих светитеља – Симеона и Саве;

5 За питања жанра в. М. Van Uytvanghe, *L'hagiographie: un „genre“ chrétien ou antique tardif?*, *Analecta Bollandiana* 111 (1993), 135–188, посебно 148–149; G. Philippart, *L'hagiographie comme littérature: concept récent et nouveaux programmes?*, *L'Hagiographie, textes réunis par E. Gaucher et J. Dufournet, Revue des sciences humaines* 251 (1998), 11–39.

6 Овај случај забележен је у описима чудотворења св. Саве („и сатвори многа чудеса ... и то не само њим самим него и именом његовим“: Теодосије, *ЖС*, 186; на српскословенском: 114).

7 За паралеле в. С. Freeman, *Holy Bones, Holy Dust. How Relics Shaped the History of Medieval Europe*, New Haven 2011.

метафразе првих житија, које прате настанак њиховог здруженог култа, јасно су сведочанство да је нараштај млађих хагиографа наследио читав разрађени скуп представа о телесном. Сва значења ових представа чини се да постају јаснија када их посматрамо у контексту развијеног хагиографског наратива који укључује описе исцељења, оживљавања мртвих и транслације светитељских остатака у нову средину.

До времена када у српској хагиографској књижевности наилазимо на препознатљив систем схватања телесности, тај се систем већ увелико био уобличио, како у католичкој тако и у православној пракси. Прихватање књижевних модела освештаних дугом хришћанском традицијом, постало је посебно видљиво у избору књижевних узора који су утицали на обликовање аскетског идеала према захтевима и правилима хагиографског жанра. Прихватајући ове књижевне конвенције, Срби прихватају једну суштински већ формирану традицију. Схватања о телу у српским хагиографским изворима дубоко су надахнута хришћанским наслеђем, посебно преписима и преводима дела ранохришћанске, византијске и делимично ритерске књижевности. Развој тих схватања показује, било да је реч о одбацивању или о уздицању телесног, да оно никада није вредносно неутралан појам. Типологија помена светог тела коју ћемо овде изложити заснива се на критеријуму произашлом из самих текстова житија. Трагајући за улогом која је унутар хагиографског сценарија дата телесним представама јунака, уочили смо неколико карактеристичних слика. Најпре, реч је о концепту тела као тропеофорног знака. Као такво, светитељско тело и мошти испољавају чудотворна, „патриотска“ својства, као доносиоци ратничке победе и штит одбране отачаства. Тело као знак победе носи многа значења, од којих смо у српским житијима препознали три основна тока. Први се односи на сплет симбола везаних за оснивача државе и династије, који смо обележили синтагмом *добройодедно ѿело*. Други, на *нейодедиво ѿело* краља, у српским житијима посебно наглашено у Даниловом зборнику, у портрету краља Милутина. Трећи ток везан је за концепт мучеништва, који је исплетен око Лазарева погидије на Косову и тријумфа његовог *сїрадалничкої ѿела*. Овај важан хагиографски образац на српским просторима добија специфичну функцију у крилу позносредњовековне побожности. Друга велика група слика односи се на тело аскете, а трећа на схватања телесног у контексту односа према греху и казни, посебно према телу непријатеља.



Настанак концепта тела у српској хагиографији везује се за ране житијне текстове посвећене прослављању првог династичког светитеља. Синтагма „добропобедно тело“ коју срећемо у житију Симеона Немањe од великог жупана Стефана, односи се на тело родоначелника државе и династије. Она носи у себи више слојева значења и генерише низ метафора које одражавају пре свега блискост монашког и аскетског принципа. Посредством првих владарских хагиографија посвећених прослављању родоначелника Немањића обликован је канон идеалне владавине светородне династије.⁸ Независно од измена које је донело ново време или промена династије, наведени образац је послужио као трајни оквир прослављања начела идеалне владавине „доброплодне лозе“. Оквири схватања телесности постављени у раним прославним саставима у важним тачкама су одредили типологију и специфични карактер потоњих модела. Реч је о различитим схватањима о телу која произлазе из природе хагиографског жанра; она су условљена личношћу самог јунака наратива, његовим хијерархијским положајем на друштвеној лествици, односно када је реч о владарској светости *par excellence*, положајем владара као посредника између земаљске и небеске сфере.

Поред скупа представа који творе сложени појам тела родоначелника, заштитника отачаства и доносиоца победе, развија се у српској хагиографији и низ других светитељских карактера који следствено утичу на настанак специфичних концепата телесног. Високо постављена вредност аскетског узора одредила је већ у првим српским хагиографским текстовима критеријуме за прослављање тела које симболише одрицање од овоземаљских, плотских уживања. Пресудан за литерарно уобличење ликова хероја, у наведеним текстовима обликован је својеврстан узор српског светитељства: пратимо га у низу житијних слика, које готово увек варирају мотив различитих телесних уздржавања, подвига у посту и молитви, као и дела милосрђа. Житија светих писана на старом српском језику представљају низ састава насталих у различитим временима; у складу са променама у схватању и доживљају побожности, мења се и однос према телесном. Посебну карактеристику позних састава, нарочито оних у којима се славе неомартирски култови (попут *Житија Стефана*

8 С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића*, 274–286.

Дечанској од Григорија Цамблака), чини нагласак на телесности; уочавамо га чак и када је реч о типичним описима милосрђа, попут подизања манастира и болница („клањајући се, грлио је усрдно ова састрадатељна тела, целујући их са сузама...“).⁹

Мотив телесног уздржавања – неопходан део слике идеалног светог, јавља се као карактеристика српских житија у развијенијим текстовима посвећеним архиепископима српским, у којима срећемо израз „богољубиво тело“.¹⁰ Ова синтагма сажима више телесних искустава. Односи се како на пустињаке тако и на различите видове аскетске праксе применљиве на светитеље из редова високих личности клира. Такође, и на испуњавање начелног аскетског захтева који пратимо готово без икаквог изузетка у српским житијима када је реч о прослављању чланова владарског дома. Стога се изразом „богољубиво тело“ вероватно на најбољи начин може предочити динамичан развој прихваћеног „корпоралног“ обрасца у описима светости, који настаје већ у приказима Симеоновог студеничког и светогорског искуства. Поред устаљеног репертоара аскетских подвига које срећемо у свим текстовима који прослављају тип светог пустињака, несумњиво је ипак да је са Теодосијевим *Житијем Светиој Петра Коришкој* трајно утврђен канон отшелништва у српској средини.

Као антипод светом телу средњовековни текстови истичу пропадљиво, коруптно тело.¹¹ Тој великој категорији припадају не само тела грешника већ и стандардни прикази тела непријатеља. Реч је о негативним концептима који функционишу као обрнута, контрастна слика светог тела; писци средњовековних житија и прославних текстова непрекидно су свесни пропадљивог као неопходног корелата нетљеног. Крајње веристички у том смислу делује опис телесног пропадања као видљивог „знака“ грешника који налазимо у Цамблаковом житију посвећеном Стефану Дечанском. Реч је о епизоди са насилником Јунцем – „грешником“ који је скрнавио краљеву задужбину, манастир Дечане, због чега га је стигла заслужена казна. Цамблаков опис је потресан и опомињући: „Јер

9 Цамблук, XV, 154; на српскословенском 113.

10 Тако у житију архиепископа Арсенија, Данило Други вели за његово тело да је „богољубиво тело“: Данило, 172; на српскословенском: 262.

11 J. Le Goff – N. Truong, *Une histoire du corps au Moyen Age*, 11.



не испусти прво душу по реду природе, а затим да је тело подлежало својственој распаљивости, но је тело прво грозно и необично сагнило, а душа је унутра била насилно држана, за поуку другима¹². Поред слике праведно кажњеног негативног јунака, у српским житијима често срећемо, по правилу у описима ратних сукоба, слику непријатеља који, ђаволом подстакнут, жели да „озлоби отачаство“. Слика непријатеља готово увек је супротстављена слици праведника – правога јунака наратива, носиоца идеалних хришћанских особина и/или чудотворног деловања. Хагиографски портрет пораженог владара, што је посебно занимљива околност, најчешће наглашава телесне аспекте ратног пораза, инсистирајући на представи мртвог, пораженог тела. Овакав избор хагиографских слика сугерише другу, вишу реалност победе, која као контраст пропадљивом телу побеђеног грешника истиче милосрђе победника, наговештавајући на тај начин сублимацију ратничке победе у непропадљиви венац славе. Сродан је случај са класичним обрасцем ове књижевности у Срба, Настављачевим описом пораза бугарског цара код Велбужда, у којем победнички српски краљ речима „По жестини твојој и непокајану срцу, хотећи наследити туђе, ево постао си лишен свога“ сажима читаву палету књижевних мотива, цитата из псалама и других библијских образаца којима се служе писци српских житија да на фону представе непобедивог тела будућег светог ратника осликају пропадање зломислених, ђаволових слугу.

Међу појмовима које сматрамо кључним за однос средњовековног српског друштва према телу, издваја се топоним „непобедивог“ тела. Увођење овог појма у хагиографски наратив сведочи о процесу настанка витешког концепта јунака, који пратимо и у другим типовима историјских извора. Сви они указују на симболички и идеолошки контекст у којем се обликовао идеал непобедивог ратника, будућег светитеља¹³. Када је реч о српским житијима, појавом *Даниловој зборника* успоставља се не само нови вид сводног прослављања сабора српских светих

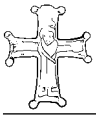
12 Цамблак, XX, 165; на српскословенском, 134.

13 О концепту непобедивог тела расправљали смо у раду С. Марјановић-Душанић, Краљево тело у српској хагиографији и настанак концепта непобедивог јунака, *ЗРВИ* L (2013), 693–704.

већ и специфичан житијни образац светитељске биографије владара. У свом класичном облику овај концепт је настао под утицајем преводне књижевности, посебно средњовековног ритерског романа који постаје популаран у српској средини са преводима и адаптацијама *Александриде*. Данилово *Житије краља Милутиина* сматрамо, међутим, преломним текстом за успостављање витешког канона у српској хагиографији, иако мотив *invictissimus rex*-а, односно слављење ратничких врлина владаревих срећемо од самих почетака развоја овог жанра у нас. Посебност српског хагиографског корпуса која се огледа у прослављању династичке светости и промовише различите типове светих владара, условила је придруживање концепта ратничког тела великој групи светих тела која се издваја као доминантна у сваком разматрању о историји телесног у текстовима српских житија.

Осим наведених концепата светог тела (у оквиру којих смо издвојили *добројобедно њело* родоначелника, *дојољубиво њело* аскете, *страдалничко њело* мученика и *нејобедиво њело* ратника), као и пропадљивог тела грешника и непријатеља, у српском хагиографском материјалу посебну пажњу привлаче и схватања о телу која га сагледавају у односу на топику пролазности и уобличавање колективног сећања. Такво схватање је у српским житијима можда на најбољи начин сажето у похвали светом краљу Стефану Дечанском од Григорија Цамблака. На крају житија, хагиограф каже: „... његова света душа настани се у неизреченој слави, а свештено његово тело би остављено као неко многоцено наслеђе његову отачаству“.¹⁴ Управо ове речи сведоче о спрези између светог тела, реликвије која доноси исцељење и посебности српског односа према династичкој светости. Од страдалничког тела мученика, та веза ствара „многоцено наслеђе“ читавом отачаству. Као и нешто касније, у случају светог страдалника кнеза Лазара, она постаје неопходна спона између земаљског и небеског плана. У даљем тексту настојаћемо да анализирамо сваки од наведених концепата. Пре него што пређемо на њихову детаљну анализу, морамо се осврнути на две важне карактеристике јунака српских житија које чине особена својства хагиографског портрета српског светитеља:

14 Цамблак, XIX, 161; на српскословенском, 128.



реч је о односу харизме и ауторитета светог човека, као и о дару суза, позданом знаку његове богоизабраности.

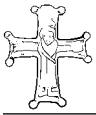


Свети Сава,
Милешева

Харизма и ауторитет: „Бог га постави на велики свећњак да просветљује многе“

Покушај типологизације представа о телу у српским житијима суочава се са тешкоћама које прате свако свођење сложеног феномена телесности који је прожимао читав поглед на свет средњовековног човека на неколико једноставних концепата. Посебну специфичност српског хагиографског корпуса чини феномен владарске светости, којем се придружује галерија ликова светих архијереја. Представа тела светих архијереја укључује прослављање специфичног типа аскетског тела. Без обзира на умножавање оваквих портрета које доноси *Данилов зборник*, сложени књижевни лик светог Саве, обликован у Доментијановом и Теодосијевом делу, представља почетак трајања једног специфичног обрасца. Иако је у битним аспектима остао непоновљив, он је служио као узор и модел за прослављање чудотворачког и пастирског тела. Посматрани из угла српске житијне књижевности, поменути концепти телесног настају у делу светог Саве. Стога је неопходно анализирати сложен књижевни лик светог Саве, односно оне његове аспекте који су од одлучујућег значаја за разумевање концепта харизматског тела чудотворца, монаха и аскете. У основи, овај концепт тела ће опстати у читавом српском хагиографском опусу, јер Савин светитељски лик остаје на различите начине присутан кроз целокупно трајање овог књижевног жанра у Срба. Трансформација улоге ове светитељске фигуре објашњава се околношћу да је Сава и активни учесник у настанку концепта династичке светости, и аутор житија, и светитељ којем су посвећене посебне хагиографије. У тој вишеструкој улози књижевни лик светог Саве испоставља се као пресудно важан за разумевање настанка концепта тела у српској књижевности: обликован је најпре у житијима и сродним саставима култне намене, да би потом, донекле измењен, ушао у популарне представе.¹⁵

15 Овај концепт анализирали смо у раду С. Марјановић-Душанић, Харизма и ауторитет: скица за хагиографски портрет светог Саве, *ЗРВИ* LII (2015), 277–290.



Свeйи Варлаам,
Богородичина црква
у Студеници

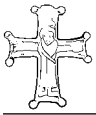
Савина хагиографска слика састављена је према типичном обрасцу харизматског светитеља-чудотворца. Писци Савиних житија прослављају двоструке моћи јунака, које одговарају његовим донекле различитим улогама – монаха и архијереја. Са становишта анализе представа тела у наративу житија, крајње је интересантна ова двострука функција Савиног лика, поготово ако се посматра у светлу његовог чудотворачког дара, који се исказује додиром и молитвом. Наши стари писци створили су иконичну слику светитеља уткавши у њу све ове „ликове“ свога јунака.

Анализа житија из пера Доментијана и Теодосија открива два међусобно блиска феномена, кључна за разумевање сложеног Савиног лика – светељску харизму и пастирски ауторитет. Први се тиче личних врлина, односно Савиног посебног односа са Богом као извором харизматског дара. Тај, посебан однос са оностраним прати описе Савине личности и његовог деловања кроз читав текст житија, али се у великој мери односи и на могућности, односно чудотворачки капацитет испољен како за живота светог човека тако и после смрти, везан за његов први, а потом и други гроб. Други феномен важан за анализу Савиног књижевног лика је индивидуални ауторитет вође који делује у садејству са ауторитетом саме институције на чије је чело постављен. Низ описа у текстовима житија тиче се Савине улоге у литургији и у организацији црквених институција, као и у посебним церемонијама и гестовима које прате његову пастирску функцију. Обе врсте ауторитета – назовимо их харизматским и институционалним – сусрећу се у Савином лику, али носе и своја појединачна обележја.

Термин *харизма* употребљен за светог човека ваља разумети у контексту његових показаних моћи, као и његове улоге посредника; као таква, харизма постепено постаје репрезентативна, прелазећи са изабраног појединца на читаву заједницу.¹⁶ По Брауновом мишљењу, ваља је посматрати не толико као изузетну, неочекивану појаву која се налази ван друштва, већ најпре као убедљиво, згуснуто деловање институције или појединца, у контексту одређеног догађаја, са осећањем за поредак ствари, њихову сврху и виши смисао.¹⁷ Карактеристичан за харизматску индивидуу, аскетизам припадника друштвене елите, посебно чланова владарског дома, додатно је оснаживао традиционалну идеологију и престиж највиших слојева. Посматрано на веома широком плану и у перспективи дугог трајања аскетског позива у редовима духовне и социјалне елите, тешко да је наћи „жизн“ или надгробни натпис неког од светих епископа у којем се не наглашава одрицање од телесних страсти или топика скромности, до тачке у којој се може говорити о *stylisation ascétique* као одлици текстова

16 R. Markus, *The End of Ancient Christianity*, 25, 193.

17 P. Brown, *The Saint as Exemplar*, 9; Уп. E. Shils, *The Centre and the Periphery*, Chicago 1972, 188.



Чудо светіої Саве на мору,
Хиландар, трпезарија

овог типа.¹⁸ Ауторитет првосвештеника није по себи укључивао индивидуалну харизму, али су оба ова квалитета неспорно могла бити комплементарна у оквиру јединствене иконичне слике светитеља.

Несумњиво, то је био случај са житијима посвећеним Сави Српском. Житија, бележењем каталога чуда, осигуравају трајну потврду посвећених врлина. Самим чином састављања хагиографије посведочена је харизма светог човека, која произлази из његових нарочитих способности; на тај

18 R. Markus, *The End of Ancient Christianity*, 201. Уп. М. Heinzelmann, *Bischoffsherrschaft in Gallien*, Munich 1976, 235.



*Рукојоложење светиої Арсенија за архиепископа српскої,
Богородица Одигитрија, Пећ*

начин његов дар је „зауостављен у вечности“ и обнавља се молитвама и прославним саставима. Аутори Савиних житија, подобећи се утврђеној хагиографској традицији, користе још једно књижевно средство: они укључују у наратив описе спољашњег изгледа свог јунака, посебно његовог лица, да би открили „тајне скривене у телу“. ¹⁹ Савино „хагиографско тело“ изричито је најављено већ у првој заједничкој похвали Симеону и

19 G. Frank, *The Memory of the Eyes*, 168 и нап. 117. Уп. J.-M. Fontanier, Sur une image hiéronymienne: Le visage sidéral de Jésus, *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 75 (1991), 251–256.



Сави, када Доментијан каже како „идући од истока ка западу ... ови небески грађани, одбацивши пропадљиву материју на земљи, још у телу бише сатворени равни анђелима“.²⁰

Две главне линије се сусрећу у Савиним житијима – прва која се односи на потврду личне харизме светитеља и друга којом се конструише слика ауторитета. Овај специфичан модел никада није могао постати прави *exemplum* у српској хагиографској баштини, у смислу обрасца према којем су обликовани други хагиографски портрети, јер представља неповљив случај, који је сам за себе постао композитан концепт. Управо из разлога његове самосвојности, потребно је да укажемо на хагиографске поступке стварања Савиног лика, посебно узевши у обзир однос писаца житија према светитељевом телу и његовој сложеној функцији унутар наратива. Наведени хагиографски поступци *уילהдања* – од поређења јунака са библијским узорима до приповести о чудима као понављању чуда Христових и чуда најважнијих светитеља – припадају стратегијама грађења Савиног портрета као харизматске личности.

Осим поменутих начина, овој слици у великој мери је доприносио и водећи мотив његових житија у којем се инсистира на Савиној монашкој биографији. Најважнијим својством Савине харизме можемо сматрати његово богоизабрање које се истиче на разне начине, још од најраније младости, а најефектније испољава у способности чудотворења. О Савином „дрзновенију“ (смелости) у приступу Богу као врхунском сведочанству посебног статуса „светог човека“ јасно сведоче карактеристичне речи којима призива чудо: „Са овом вером се и он уздаше да ће му Бог дати све што буде молио, и као што је у Светој Гори чудотворењем и изливањем мира учинио чудесним оца његова, тако се и у српској земљи пред синовима и народом његовим смело надао да ће га Господ опет прославити и учинити чудесним“.²¹ Друга важна карактеристика Савиног харизматског деловања исказана је синтагмом *homo viator* и уткана је у модел светитеља као ходочасника, чест у житијним представама монашких подвига. Посматрана кроз оптику тела, посебно у његовој функцији исказивања

20 Доментијан, 145–147; на српскословенском: 146.

21 Теодосије, ЖС, 161; на српскословенском: 81. Уп. Д. Поповић, Чудотворења светог Саве Српског, *Под окриљем светости*, 97–118, 98.

тактилне побожности везане за света места ходочашћа, у Савином случају та карактеристика подразумева низ представа познат као „чу-да на путу“ која су била саставни део предвидивог каталога чудеса у оквиру текста житија.

Као и његов узор, св. Сава Јерусалимски, Сава Српски је посветио део свога живота организацији монашких институција.²² Разумевање двоструког легитимитета – првог који извире из моћи институције, а огледа се у звању игумана, и другог који се везује за првосвештенички ауторитет добијен увођењем у звање архиепископа – неопходно је за разумевање ове важне компоненте коју сусрећемо у оба житија. Харизматски ауторитет и институционална моћ подударају се у Савином свету, јер његов лични ауторитет добија на тежини ауторитетом установе на чије га је чело Бог поставио.²³ Том двоструком легитимитету – монаха



Свети Сава Јерусалимски,
Богородичина црква у Студеници

22 Уп. В. Flusin, *Miracle et histoire*, 137–153.

23 О питању двоструког ауторитета светитеља код Кирила Скитополског в. В. Flusin, *Saint Sabas: un leader monastique à l'autorité contestée*, ed. A. Camplani and G. Filoramo, *Foundations of Power and Conflicts of Authority in Late-Antique Monasticism*, Proceedings of the International Seminar Turin, December 2–4, 2004, Leuven–Paris–Dudley MA, 2007, 195–216, 206.



и првосвештеника – ваља додати још једну компоненту: као творац монашких институција, писац манастирских типика, изгонитељ јереси и законодавац, Сава оличава спој изабраних вредности које дају трајан печат организацији коју је створио. Теодосије поклања посебну пажњу овим изабраним вредностима, нарочито када описује како „сам свети пролажаше и обилажаше целу земљу својега народа, вером православља утврђујући и учећи, и предајући им врлине и добре обичаје. У манастирима сабираше зборове инока и предаваше им да држе уставе законске и службе црквене“.²⁴ Важна компонента Савиног архиепископског лика била је његова директна веза са промишљу бојје премудрости која се показивала као „премнога човекољубиво Божје старање за нас... [којим Бог Сави] припремаше узлажење одоздо навише“, односно којом је припреман Савин долазак у отачаство пошто је Бог хтео „да га постави на велики свећњак да просветљује многе“.²⁵

Управо у деловима житија у којима се описује Савино деловање са позиције институционалног ауторитета, ваља уочити неке од многобројних сличности између Теодосијевог житија и његовог хагиографског узора, Житија св. Саве Јерусалимског. Као и његов палестински имењак, и Сава Српски у више наврата напушта своју околину. Овај позив карактеристичан за монашку праксу извори најчешће називају „странствовање“, које подразумева још од светоотачких примера познат позив ка пустињи, али и поменути праксу ходочашћа. Приликом једног од таквих „одлазака“, палестински монах подигао је себи кулу, погодну да из ње посматра службу бојју.²⁶ У њу је сместио своју келију, где се бавио административним пословима везаним за живот лавре. Та кула, јасно је, представља симбол његовог ауторитета као вође монашке заједнице, стратешко место одакле Сава Јерусалимски организује живот манастира и надгледа своје ученике, посебно начин на који се одвија служба. Асоцијације на „горње место“ са којег Сава Српски посматра богослужење у Жичи, као и на његову улогу у организацији црквеног живота и устројству архиепископије, не могу бити случајне. Такође, описи које читамо у Кирила Скитопољског сведоче

24 Теодосије, ЖС, 213; на српскословенском: 152.

25 Теодосије, ЖС, 171; на српскословенском: 95.

26 *Vita sancti Sabae*, ed. E. Schwartz, Leipzig 1939 (V. Sab), 102.

о Сави Јерусалимском као градитељу манастира и устројитељу лаври-отског живота; он подиже конаке, пекаре, гостопримнице и киновије за смештај искушеника.²⁷ У исто време, Сава Јерусалимски је чудотворац, обдарен посебном харизмом и смелошћу у сусрету са Богом. Попут Саве Српског који изводи чудо са ледом, његов јерусалимски имењак познат је по чуду са кишом.²⁸ Обојица светитеља делују у својим срединама као прослављене дипломате. Они остварују своју мисију на земљи и преко амбасадорских посланстава: први као представник јерусалимске цркве пред царем у Цариграду, а други као представник свог отачаства у бројним контактима са страним државницима и црквеним поглаварима. Том својом вештином, светитељ, и у једном и у другом случају, осигурава просперитет царства/цркве, односно своје земље, захваљујући свом харизматском дејству. Стога не чуди што се Теодосије у опису Савиног првог ходочашћа по светим местима у околини Јерусалима задржава на архиепископовој посети великој лаври св. Саве Јерусалимског, а потом и пештери и свим местима његовог пребивања у пустињи. Ту се Сава сусрео са светим мужевима што „скоро бестелесно живе“.²⁹ Описана светитељска својства сусрећу се и подупиру институционалним моћима које обојица оличавају. На крају, код оба писца, Кирила Скитопољског и Теодосија, сусрећемо се са темељном везом између ортодоксије и ауторитета њихових јунака.³⁰ Наведена места, изабрана с погледом на сличности у грађењу слике ауторитета, јасно су сведочанство односа светитељског портрета и његовог освештаног прототипа.

Из поглавља у поглавље обају житија, Сава Српски се успиње на лествици врлина у досезању светости. Етапе духовног усавршавања и задобијања харизме прате његову монашку биографију. Корени Савиног личног ауторитета су вишеструки. Пошто га је Бог позвао, он одлучује да следи свој пут. Син светитеља, он се јавља као наследник његових изабраних својстава; реч је о путу монашког живота којем последују обојица

27 *V. Sab*, 110, 112, 113, 115–116.

28 *V. Sab*, 168–169.

29 Теодосије, *ЖС*, 225; на српскословенском: 168.

30 *V. Sab*, 144; уп. В. Flusin, *Saint Sabas: un leader monastique à l'autorité contestée*, нав. дело, 216.



*Св. Евџимије, св. Симеон Српски, св. Сава Српски и св. Јован Бојослов
Поганово*

Немањића, као и о успостављању светитељске харизме посредством заједничког прослављања. Отишавши у „пустињу“ Сава задобија сав престиж пустињског грађанина и анахорете – „светог човека“, који странствује из „света“, побеђује искушења и односи победу над демонима. Његов ауторитет, утврђен житијем, пролази кроз две етапе: увођење у игумански, а потом у архиепископски чин. Задојена љубављу према отаџбини и високим задацима које је себи поставио, Савина делатност „у свету“ се на плану житијног наратива гради преко слике ауторитета. Разуме се, ова се слика преплиће са портретом харизматског вође.

Наведени примери делимично осветљавају процес настанка специфичне мешавине харизме и ауторитета као главних одлика Савиног хагиографског портрета. Посматрали смо их с обзиром на наш главни

задатак – да одредимо место телесних представа које се односе на две функције јунаковог деловања. Посматрано, дакле, из перспективе односа овог типа извора према концептима тела, сусрећемо се са јединственом појавом светитеља који у сопственом окружењу делује преко *miracula in vita*. Та околност неминовно у житијни исказ укључује низ представа тела и топоса чудесног деловања који се преплићу са две функције Савиног хагиографског портрета. Без обзира на многобројне узоре прослављених ликова хришћанске историје који су истовремено били обдарени чудотворачким својствима, анахоретским врлинама, организационим способностима и дрзновенијем у приступу вишем ауторитету, лик светог Саве какав су нам оставили Доментијан и Теодосије остаје јединствен по многим својим одликама, измичући свакој стандардној типологији. Истовремено, непрекинута веза са дубоким коренима велике хришћанске хагиографске традиције чини га снажним сведочанством високих домета српске књижевности друге половине 13. века.

Покушавајући у овом кратком уводу посвећеном начелима хагиографског портрета светитеља да уочимо нека важна својства светих људи унутар српског житијног наратива, издвајамо „дар суза“ који поседују изабрани свети, али који се јавља и као начелна одлика побожности богољубивих и аскетских тела. У даљем тексту настојаћемо да објаснимо порекло, развој и функцију овог књижевног топоса у српском хагиографском наративу, имајући непрекидно на уму да феномен „дара суза“, пореклом из светоотачке традиције, надахњује не само житијни наратив већ и реалност „изузетних“ живота током читавог средњег века. Од времена када се овај мотив јавља у српским житијима говоримо о преузимању једног освештаног теолошког обрасца чији је утицај у религиозном животу свих хришћана, а не само монаха, и на Истоку и на Западу, следио сопствене токове, без обзира на знатне разлике које се јављају унутар два крила некада јединствене цркве. Покушаћемо да, на основу помена у релевантним житијним текстовима, сагледамо значај „милости суза“ за развој схватања о телу и светости у нашим изворима.



Дар суза у хагиографском наративу: „Блажени сте ви који сада плачете“ (Лк, 6, 21)

„Дар суза“ је током средњег века схватан као привилегија изабраних, знак нарочите блискости са Богом. Најчешће га срећемо као одлику светих људи, монаха и аскета. Наши стари писци, доживљавајући овај дар, под утицајем канона образованог у светоотачкој традицији, као нарочиту привилегију, приписују ову способност и неким владарима. Овакав поступак је разумљив с обзиром на специфичност хагиографског жанра у Срба, чињеницу да су књижевни ликови владара уподобљени њиховом светитељском статусу. Анализу „дара суза“ као честе одлике српске житијне литературе заснивамо на изабраним, упечатљивим примерима који показују на који начин ова врлина, изражена као манифестација тела, постаје препознатљива одлика хагиографског портрета светитеља. Управо због значаја обрасца који је добио лик Симеона Немање, почећемо је првим развијеним житијним саставом посвећеном Симеону Немањи из пера његовог сина Стефана.

У Стефановом опису молитве коју је упутио моштима светог Симеона, Симеонов син и биограф вели да је, молећи се, додиривао гроб светог и квасио га обилним сузама. На тај начин призван, свети заштитник реаговао је „одмах ... брзим походом“, спреман да чудотвори. На сродан начин, нешто раније у тексту житија, после описа прославе годишњег празника Симеоновог упокојења и првог студеничког чуда мироточења које из раке истицаше „отачаству“, Стефан помиње исцељења светим миром која су се дешавала после идентичног ритуала: бесовима обузети молитељ обгрли раку с моштима, упућује молитву праћену сузама свих присутних, а свети га „одмах“ исцели.³¹ Наведени опис сведочи о директној вези између дешавања чуда и прецизно наведених ритуалних радњи, неопходних за ефикасност молитвеног обраћања. Да је сродна пракса дуго живела сведочи нам исцрпан Теодосијев опис дешавања везаних за хиландарско мироточење: пошто се црква испунила ароматима, сви су остали ужаснути, молећи се „са страхом и сузама“. Сава је потом загр-

31 Стефан, 77, 79; на српскословенском: 76, 78.



*Исцјеривање демона,
Лесново*

лио свети и мироточећи гроб „као самога оца“ и „окропи га изливањем многих суза“. Потом светогорски прот „светим и благоуханим миром, образом крста помазујући знаменова сва своја чула“, да би потом на исти начин освештао и остале сабране сведоке.³² За нас је на овом месту од посебне важности да укажемо на природу „дара суза“ који у српском хагиографском наративу прати испољавање светости, посебно његову везу са ритуалним гестовима и појавом чуда. У најранијој фази наше житијне књижевности, харизма суза још није искључиво везана за самог светитеља, као јасан знак или пак предуслов његове светости; она се најпре манифестује као израз емоција које се испољавају према области светог, посебно у сусрету са чудесним, да би се потом јавила и као неопходни агенс молитвеног дејства.

32 Теодосије, ЖС, 154; на српскословенском: 72.



Наши стари писци, образовани на утемељеној светоотачкој традицији, веома често наглашавају дар суза као знак нарочите божје милости. У својој *Бесеги на Гори* сам Христос потврђује да су блажени они који плачу, јер ће бити утешени; од тада сузе постају нераскидиво својство оних који су се „одрекли тела“, а способност плакања јавља се као прихваћени аскетски идеал посведочен у монашкој традицији која се исписује током читавог средњег века.³³ Сама дефиниција монаха као „онога који плаче“ (*is qui luget*) открива у којој мери је свет средњег века присан са лакоћом испољавања емоција о којој говори још Хојзинга на класичним страницама дела *Јесен средњег века*.³⁴ Модерни човек, суочен са столећима настојања да контролише сопствено тело и његове емотивне реакције, понекад тешко увиђа разлику која у том погледу постоји у односу на људе средњег века, за које је плач по себи био бременим посебним значењем.³⁵ Читалац који познаје истраживања испољавања емоција у средњем веку не може а да се не сети речи Ролана Барта о потреби писања једне историје суза.³⁶

У средњем веку дар суза је сматран посебним благословом, милошћу коју Бог шаље изабранима као нарочиту способност и извор утехе.³⁷ О

33 J. Le Goff – N. Truong, *Une histoire du corps au Moyen Age*, 82.

34 J. Хојзинга, *Јесен средњега века*, 7–38.

35 Ле Гоф у књизи о Светом Лују каже како је његов јунак, желећи да „задобие“ квалитете светитеља, патио што није повлашћен даром суза, показујући на тај начин да је плач сматран једном врстом мистерије, тајне која сведочи о унутрашњим могућностима бића. Ле Гоф на овом месту парафразира Мишлеове речи о сузама: „Larmes précieuses, elles ont coulé en limpides légendes, en merveilleux poèmes, et, s’amoncelant vers le ciel, elles se sont cristallisées en gigantesques cathédrales qui voulaient monter au Seigneur“ (уп. J. Michelet, *La passion comme principe d’art au Moyen Age*, *Œuvres complètes*, ed. P. Viallaneix, Paris 1971, t. IV, 593 = J. Le Goff, *Saint Louis*, Paris 1996, 875, нап. 2).

36 R. Barthes, *Fragments d’un discours amoureux*, Paris 1977, 214.

37 О дару суза у аскетској традицији в. V. Steidle, *Die Tränen, ein mystisches Problem im alten Mönchtum*, *Benediktinische Monatsschrift* 20 (1938), 181–187; A. Guillaumont, *Le rire, les larmes et l’humour chez les moines d’Egypte*, *Hommages à François Daumas*, Montpellier 1986, 93–104; J. Chryssagis, *Repentance and Confession in the Orthodox Church*, Massachusetts 1990.

изузетности овог дара сведочи чињеница да је током великог дела средњег века сматран једним од предуслова светости. Веза суза и идеје божје милости има дугу традицију, која сеже до монашко-еремитских кругова, остајући превасходно везана за свет цркве и теолошке књижевности; на Западу, овакав развој пратимо све до 13. столећа.³⁸ Према обрасцу угледања на Христа доминантном у читавој хришћанској традицији, за сва потоња разматрања о дару суза најрелевантнији су новозаветни описи Христових суза; они су пружили један нарочит књижевни модел за илустрацију пророчке способности успостављања везе између садашњег времена наратива и предосећане будућности. Према тумачењима егзегета, Христос је плакао пред несрећом наредног века и људским греховима које је као Богочовек јасно видео. Описујући час пред Тајну вечеру када се Христос молио на Маслиновој Гори, апостол Павле у *Посланици Јеврејима* (Јев 5:7) каже: „Он у дане земаљскога живота својега са силним вапајем и сузама принесе молитве и прозбе Ономе који је могао да га спасе од смрти“; ту Павле мисли на сузе бола пред страдањем („...кад би хтио да пронесеш ову чашу мимо мене! Али не моја воља, но твоја нека буде“ Лк 22:42) којима је искупљено вечно спасење. Те сузе/зној/крв Христова постају префигурације страдања, на основу постулата о симболичкој размењивости различитих телесних течности.³⁹ На овај начин, рани текстови везани за новозаветну егзегезу у основи повезују плачеве са пророштвима и визијама које срећемо у потоњој средњовековној књижевности као засебне, самосталне књижевне жанрове. Већ тада се, са најранијим облицима пустињачког монаштва, успоставља чврста веза између суза и прозорљивости као нарочите способности светитеља.

„Дар суза“ се од времена светог Антонија сматра посебном аскетском врлином пустињака, да би у делима сиријских отаца био постављен у средиште духовног живота, као несумњив знак угледања на Христа. По-

38 О ритуалном карактеру „владаревог плача“ в. G. Althoff, *Der König weint: Rituelle Tränen in öffentlicher Kommunikation, „Aufführung“ und „Schrift“ in Mittelalter und Früher Neuzeit*, ed. Jan-Dirk Müller, Stuttgart 1996, 239–252; за Византију уп. М. Grünbart, *Der Kaiser weint: Anmerkungen zur imperialen Inszenierung von Emotionen in Byzanz, Frühmittelalterliche Studien* 42 (2008), 89–108.

39 P. Nagy, *Le don des larmes au Moyen Age*, 47, 69–74.



средством дара суза као препознатљивог својства светитеља, тело поново постаје поље додира божанског и људског. Први текстови који обрађају посебну пажњу на улогу ове нарочите милости у открићу Бога, *Ad Monachos* и *De oratione* Евагрија Понтијског, настали су у миљеу пустиње као својеврсног контрадруштва.⁴⁰ Евагрије наглашава значај суза у телесној и духовној икономији пустињака, према којој сузе као дар божји, који прати молитву, постају легитимни инструмент борбе против демона и видљиви докази духовног успињања. У потрази за врлином, монах мора пре свега да победи тело и умртви страсти своје душе; на путу његове борбе са телом којој правац даје аскетска пракса, сузе имају улогу помоћника.⁴¹ На тај начин се у контексту пустињачке праксе утврдио значај суза као неопходне монашке врлине, заједно са читавим сплетом уобичајених својстава као што су *penitentia, misericordia, humilitas, caritas*. Стога се већ у *Aprophthegmata patrum* монасима саветује потрага за сузама као знаком милости божје. Велика популарност ових изрека и у источној и у западној монашкој традицији осигурала је место суза у каталогу дарова Господњих, у почетку резервисаних за оне који су се повукли из света.

Наслеђен из светоотачке традиције, постулат о дару суза као предуслову светости постао је општеприхваћен у православној побожности. Већ у делу Јована Лествичника постављени су теолошки основи којима се прославља видљиви додир телесног и духовног.⁴² На линији Евагријевих ставова, Лествичник слави духовну аскезу коју одликују одрицање, патња и покајање, у којој сузе постају знак „посете“ Свевишњег: „Ако си достигао плач, потруди се свом снагом да га сачуваш. Он се врло лако губи пре него што се у потпуности не усвоји. Као што се восак топи на пламену, тако и њега лако упропашћују немир, телесне бриге и разуданост, а нарочито многоговорљивост и смехотворство. Извор суза после крштења већи је и

40 V. W. Turner, *Le Phénomène rituel. Structure et contre-structure*, Paris 1983, 161–195.

41 О вези између суза као инструмента унутрашње борбе пустињака и досезања божје милости код Евагрија Понтијског в. Р. Nagy, *Le don des larmes au Moyen Age*, 62–69 са детаљном библиографијом.

42 Уп. поуку VII *Лествице* у којој се говори о плачу који доноси радост: Свети Јован Лествичник, *Лествица божанственог усхођења*, 801–816. Уп. Д. Богдановић, *Јован Лествичник у византијској и старој српској књижевности*, Београд 1986.

од крштења... Крштење нас чисти од оних грехова који су се догодили пре крштења, а сузе нас чисте од онога што смо после крштења учинили.⁴³ У тренутку када настаје *Лествица*, духовним животом и хришћанском праксом на Западу почињу да доминирају погледи Августинови и Григорија Великог, као што се и монашки живот постепено уједначава захваљујући *Правилу св. Бенедикта*. Свесна слабости људске природе и физичких ограничења човекове духовности, западна антропологија наглашава идеал жртвовања, телесне и духовне аскезе спроведене унутар институционалних оквира Цркве, односно монашког живота, у којем се сузе доживљавају у контексту схватања о монашким врлинама, дакле као средство аскетске праксе. Лествичников систем у потпуности се разликује, јер је за источну монашку духовност важно упориште отворена могућност превазилажења ограничења које намеће телесно и досезања Бога одбацивањем овоземаљског; унутар тог система дар суза сматран је посебном харизмом.

Потоњи развој западног учења о дару суза ваља посматрати у контексту позносредњовековне осећајности која акценат ставља на *penitentio* (покајање) као начин живота и практиковања вере. Како се религиозност усредсређује на мотиве попут страдања, њена су испољавања у све већој мери праћена обиљем суза, једном силином емоција, усмереном и периодично оживљаваном како би се света историја учинила проживљеном стварношћу и на тај начин постала свеprisутна у свакодневном животу хришћана. Одлике те побожности – њена аскетска и покајничка компонента, заједно са мистичким моментима који су посебно наглашавани током евхаристије и везивани за страдања Христова, доприносили су извесној театаралности религиозног доживљаја. Према тој пракси, оживљена света историја постајала је „сценарио“ религиозног живота свих хришћана, не само монаха, као што се и лични живот хришћана обликовао према ритмовима и моделима јеванђелске приче.⁴⁴ Дар суза излази из уских оквира монашког света, поставши карактеристичан за женску духовност везану за просјачке редове, посебно за фрањевце. Од 13. века људско тело постаје, по подобију слике Христове, привилеговано место манифестације божанског.

43 Исто, 804.

44 P. Nagy, *Le don des larmes au Moyen Age*, 388.



Фрања Асишки
прима стигмање,
Ћото

Нова побожност – афективна, чулна и театрална – обележена је водећим идеалима епохе, попут покајничке атмосфере и каритативне делатности. Описи суза, у почетку део монашке молитве, прерастају у читаве реке суза које постају видљиви знак живих светаца. За целокупну западну традицију хришћанске емоционалности везане за дар суза, прекретничку појаву представља примање стигмата Фрање Асишког. Промена се односи на шире питање односа према телу, какво пратимо већ са покретом бегина: тело постаје главни извор и директни пут којим се досеже спасење. Средишње место у описима догађаја, како код Томе из Челана тако касније и у хагиографији из пера Бонавентуре, има Фрањин „сусрет“ са Христом, праћен великим плачем. Чудо примања стигмата као божјег знака које га преображава у новог Христа (*alter Christus*) обухвата и светитељеве сузе као део поступка *imitatio*, који од Фрање чини трајан модел нове

побожности везане за евхаристију и прослављање страдања као кључне ослонце. Место тела као активног учесника у процесу санктификације постаје несумњиво: традиционалне праксе које укључују подвиге тела попут постова и других „трошења тела“ везаних за аскетске методе, добијају на интензитету, посебно у контексту досезања пожељних мистичких стања. На том путу мења се улога суза, које од ранијег концепта суза као знакова који прате молитву и покајање постају знакови непрекидне емотивне егзалтације. Видљиви свима, ови сведоци прочишћења душе уводе божју милост у садашњицу читаоца, односно онога ко се моли. Сузе више нису доказ духовног успона већ средство преображаја покајања у активну љубав, а горчине суза бола у сладост, пут да се из телесности овоземаљског пређе у лакоћу небеског. На тај начин сузе, доживљене као знаци духовне врлине, постају учесници у процесу сублимације – превазилажења телесног у његовој припреми за примање дожанских знакова који преображавају још живо тело светитеља у тело славе.⁴⁵

У каснијим временима, пораст броја мушкараца и жена чија је тела на карактеристичан начин Бог „додирнуо“ сведочи о настајању нових критеријума светости, који високо вреднују способност физичког поистовећења са Христом Страдања. Овакав развој побожности донекле маргинализује посебне вредности које је дар суза какав познајемо из хагиографске књижевности имао у претходним временима, сводећи га на способност, тачније могућност коју тело добија на сложеном путу досезања светости. Изненадна појава натприродног унутар тела – какво представља примање стигмата – јавља се у директној супротности са хијерархијским, постепеним успоном ка Богу, живим у мисли источног неоплатонизма. Православна традиција остала је блиска учењима црквених отаца који препоручују сузе као сигуран пут ка спасењу, задржавајући њихову функцију прочишћења душе и тела. На том путу способност плакања постепено се сусреће и са другим, моћнијим мистичким феноменима који прате појаву обилних суза, попут визија, екстаза, левитација. Већ од схватања да је дар суза лични и унутрашњи *instrumentum spiritualis* који указује на пут монаховог досезања спасења, путем његовог својства неоп-

45 За детаљне референце на изворе в. нав. дело, 406 и даље. Уп. А. Vauchez, *La spiritualité en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge*, Rome–Paris 1988², 618.



ходног елемента у програму духовног усавршавања монаха које обухвата јединство тела и душе (*perfectio*), са рехабилитацијом тела коју пратимо у западној мисли од 13. столећа, дар суза постаје видљиви начин угледања на Христа. Тиме је постепено пређен пут од аскетског одбацивања тела ка доживљају тела славе, у које су утиснути знаци богоизабрања. Са учесталошћу појављивања живих светитеља, сузе постају пратиоци других, моћнијих знакова божјег присуства на земљи.

У српској хагиографској књижевности срећемо често позивање на „обилне сузе“ које прате молитву или чудотворење; наши стари писци их по правилу тумаче као знак божанске љубави и као посебну харизму светитеља којом се најављује предстојеће чудо. Ову традицију препознајемо у синтагми „доброплагни подвижник“⁴⁶ којим се уздиже концепт према којем је дар суза један од битних предуслова светости.⁴⁷ „Обилне сузе“ носе способност чудотворења или прате јавно испољавање емоција публике која долази у додир са чудотворним реликвијама, посебно приликом описа транслација моштију.

У *Житију Светиої Симеона* Стефан приповеда о монашком животу свога оца на Светој Гори и његовом аскетском „труду“ који описује као „трошење тела и умножавање сузнога источника“. Ово место је карактеристично за важну димензију дара суза која се односи на живот у монаштву, у непрекидном посту и молитви, где монах полива сузама сопствено тело.⁴⁸ Реч је о раној фази укључивања суза, вапаја и жалосног ридања у текст житија. По правилу, они се јављају у описима појачаних емотивних стања. Такав је грому подобан плач због жалости који слаби душу, односно громки плач и дажд суза, праћен раздирањем риза и кидањем власи

46 Ромил Синаит (Раванички), светогорски, а касније раванички духовник, био је „неуморан у поукама“: уп. Житије преподобног Ромила од Григорија Синаита: F. Halkin, *Byzantion* 31 (1961), 114–145; уп. Јустин Поповић, *Житија светих за месец јануар*, Београд 1972, 501–517.

47 Од 11. века дар суза се на Западу званично сматра једним од предуслова светости, уп. A. Vauchez, *La Sainteté en Occident aux dernières siècles du Moyen Age*, Rome–Paris 1988, 512–513. За анализу ове појаве у Византији в. E. Patlagean, *Pleurer à Byzance, La Souffrance au Moyen Age, Cahiers de Varsovie* 14 (1988), 251–261.

48 Стефан, 67; на српскословенском: 66.



Смрт Ане Дандоло,
детал, Сопоћани

или плач уз огњене сузе љубави. Такође, то је и плач који прати молитву; срећемо га у изворима у контексту свакодневне праксе живота у монаштву, у описима скрушености срца и смерности душе, уздаха, умиљења, трудова и постова. Плач најчешће прати сцене смрти; у раној фази српске хагиографије, описује се по правилу смрт монаха чији се живот завршава у молитвама и уздасима, у ћутању и плачу. Такође, сузе су пратилац посебних врлина које одликују појаву мучеништва, а својеврстан простор, бремент значењем, добијају у каталозима чудотворења.

Примере каснијег развоја топике суза у српском житијном наративу, изведене у складу са правилима хагиографског жанра, срећемо у Теодосијевом *Житију Светиої Саве*. У овом тексту јасно препознајемо описе суза који се крајем 13. века уклапају у већ завршену фазу формирања житијног наратива у српској књижевности, под утицајем светоотачке традиције. Реч је о класичном опису монаха као онога који плаче; Теодосије на различите начине варира ову тему, која се може сажети упечатљивом сценом Савине молитве на врху Атона „где принесе Богу коленоклањање



Ойлакивање,
Грачаница

и ноћно стојање и многе молитве из дубине срца, и радосним и топлим сузама довољно тај свети врх одаждивши^{.49} Исти писац описује најсуровији живот светогорских испосника: „добри оци, ако због тела и није згодно да се зову анђели, уистину бејаху Божји људи ... него је сва њихова брига – молитве и сузе, и да умом вазда приањају к Богу“.⁵⁰ Тим описом Теодосије понавља познате обрасце монашке праксе и препознатљиве критеријуме монашких врлина какве срећемо у светоотачкој стварности и њој посвећеној књижевности.

Са *Житијем св. Саве* у нашу стару хагиографију уведен је донекле специфичан портрет живог светитеља. Директни сусрет са светим човеком одликује препознавање светости и сведочанство чуда као њеног јасног знака; такав сусрет, ненадан и необичан, по правилу изазива сузе и ужасавање.⁵¹ Живи светитељ обдарен је божанским даром пророштва, „његова смелост и вера задивљује и ужасава“.⁵² Са прослављањем свете двојице, што је основни задатак Теодосијеве похвале, истичу се њихови подвизи и

49 Теодосије, ЖС, 117; на српскословенском: 22–23.

50 Теодосије, ЖС, 117; на српскословенском: 23.

51 Теодосије, ЖС, 122; на српскословенском: 31.

52 Теодосије, ЖС, 152; на српскословенском: 69.

„сугуба молитва“ к Богу.⁵³ Описујући живот свештене двојице на Светој Гори, посебно љубав између оца и сина, наш писац наглашава да „свети старац гледајући како га син служи и негује као анђео, потоцима топлих суза радосном душом због њега к Богу обливаше се, и тако се као штитом молитвама његовим окриљен од бесова сачува“.⁵⁴ Последњи део наведене реченице привлачи пажњу; веза коју писац успоставља између суза светог старца и молитава живог светитеља Саве које делују као одбрамбени штит, односно небеска заштита, суштински нас уводи у читав контекст наговештен Стефановом синтагмом о „добропобедном телу“ родоначелника.

Посебан значај свето тело родоначелника добија чином преноса у Студеницу. Транслација је зналачки приказана: уз пригодне псалме и песме, и благоухане мирисе, одабрани су се са сузама клањали моштима, целивали су их и дотицали, уздижући другог Јакова на својим рукама.⁵⁵ Пример који на најбољи начин илуструје закључак да се унутар наратива дар суза јавља као најава предстојећег чуда такође се односи на Савину молитву којом се обнавља чудотворно, мироточиво дејство Симеонових моштију из студеничког гроба. Живи светитељ ту фигурира као посредник у чуду и поседник универзално препознатљивих одлика светих људи попут дара општења са мртвима и дара суза, описаних у сцени молитве на очевом гробу.⁵⁶ Сцена је значајна за нашу тезу пошто на добар начин илуструје поенте већ наговештене у Стефановом тексту; оне откривају сложеност веза између телесних и чулних елемената у схватању светости. Међусобна повезаност молитве, геста и суза са њиховим чудотворним дејством најбоље се види у опису поступка Савине исцелитељске акције. Он се састоји од молитве над телом, од помазивања врелим сузама, призивања милости полагањем руку, па чак и самим поменом имена светог.⁵⁷ У сцени оживљавања и, потом, обреда замонашења Првовенчаног, Теодосије гради атмосферу чудесног служећи се препознатљивим хагиографским

53 Теодосије, ЖС, 134; на српскословенском: 45.

54 Теодосије, ЖС, 140; на српскословенском: 54.

55 Теодосије, ЖС, 163; на српскословенском: 84.

56 Теодосије, ЖС, 166; на српскословенском: 88.

57 Теодосије, ЖС, 186; на српскословенском: 114–115.



Чудо свейої Саве, Сава оживљава Првовенчаної,
Хиландар, трпезарија

сликама *miracula*: после усрдне молитве и плача у којем моли за братовљев живот „да буде опет жив данашњи дан до ноћи која долази ... у којој ћу моћи украсити га анђелским и иначким образом који је желео“, Сава је братовљево лице омио „огњеним сузама“, молећи се тајним речима. Положивши потом десну руку на срце краљево „написао“ је по његовом нагом телу „слику крста“.⁵⁸ Овде је реч о пракси потврђеној у класичној традицији житијне књижевности, у којој препознајемо карактеристичне гестове: полагање руку и осењивање крстом.⁵⁹ Теодосије зналачки варира мотив суза и мотив огња да би нагласио харизматска својства јунака, а сам

58 Доментијан, 273–275; на српскословенском: 274. Теодосије, ЖС, 219–222; на српскословенском: 160–165; G. A. Maloney, *The Mystic of Fire and Light: St. Symeon the New Theologian*, Denville N. J., 1975; H. Alfeyev, *St. Symeon the New Theologian and the Orthodox Tradition*, Oxford 2005; уп. текстове са симпозијума *Light and Fire in the Sacred Space*, ed. A. Lidov, Moscow 2011.

59 P. Sigal, *L'homme et le miracle dans la France médiévale*, 20.

доживљај смрти заоденуо атмосфером чудесног и тиме представио као наговештај милости божје и будућег колективног спасења читавог народа.

У контексту наше студије о схватањима тела у српским житијима, анализа „дара суза“ природно се везује за прва у нас сачувана хагиографска сведочанства о његовом миракулозном дејству. Сродна пракса настављена је у саставима који славе светост потоњих Немањића на српском престолу. Унеколико посебан случај представљају текстови везани за култ Стефана Дечанског, пре свега житије које је почетком 15. столећа саставио игуман Дечана Григорије Цамблук. За нас је значајан начин на који Цамблук у своју приповест уклапа традиционалне постулате о дару суза – видљивом показатељу, па и предуслову светости који се јавља у садејству са молитвеним обраћањем богоизабраника, али и са његовим аскетским подвизима. Његов спис не само да се надовезује на већ уобличену и широко популарну прославну матрицу већ, пре свега, сведочи о новом типу побожности који се рађа у времену када пратимо успостављање неомартирских култова. Управо да бисмо постигли што потпунију слику о развоју концепта „дара суза“ у српском хагиографском материјалу, ми ћемо обратити посебну пажњу на његову функцију у Цамблаковом тексту, јер то омогућује јаснији увид у нову фазу развоја овог традиционалног постулата у крилу побожне праксе.

Фокус култа Стефана Дечанског било је штовање „ковчега свештеног“ који као „бесмртни источник“ дарује исцељења, „чудеса чини и исцељења точи“, као и његове нетљене мошти, посебно „рука ... (која) и сада даје исцељења/од телесних болести и душевних страсти“.⁶⁰ Цамблук посебно истиче да „гробница [светога] точи исцељења“,⁶¹ „драгоценија од злата и топаза“.⁶² Игуманов опис највеће светиње дечанског храма, као и онај који читамо у молбеном канону испеваном у славу светог краља, експлицитни су у опису светлећих моштију: „мошти твоје од луча сунчевих светлије“⁶³

60 Григорије Цамблук, Служба светом краљу Стефану Дечанском, 318.

61 Исто, 322.

62 Исто, 344.

63 Непознати писац, Молбени канон светоме краљу Стефану Дечанском, у: Србљак. *Службе, канони, акаџисџи*, књига друга, Београд 1970, 360.



*Кивои Свѣйої Сѣефана Дечанскої,
Дечани*

осветљавају цркву,⁶⁴ „озарену страсотрпца лучама“⁶⁵. Ови стихови надахнути су већ наведеним општим местима хришћанског учења о дејству светитељских остатака као „бесцених“ реликвија које заслепљују блештавилем. Из житија сазнајемо да светлосно озарење прати светог краља и за живота; у познатом Цамблаковом опису молитве у шатору, пред битку код Велдужда, краљ који је сву ноћ провео у молитвама излази пред своје војнике „имајући светлост на лицу, као Мојсије у старини када излажаше од шатора сведочанства“.⁶⁶ Та посебна светлост која га је обасјала после молитве јавља се као лајтмотив најављене светости; већ у уводу житија хагиограф истиче како је јунак приповести младост провео „обрадован и светао ... поучавајући се увек страху Господњем“. Управо веза између светости видљиво исказане у постхумном озарењу и њене најаве у аскетским врлинама (страх Господњи), усрдној молитви и светлом лицу најбоље објашњава како су исихастичка начела позног средњег века надахнула хагиографски портрет. Дубока веза између светлости о којој смо говорили и јунакове молитве исказана је преко паралеле са Мојсијем, а суштински се надовезује на успостављену старозаветну топику. Њен врхунац представља поређење гробнице Дечанског која „точи исцељења“ са

64 Исто, 358.

65 Григорије Цамблак, Служба, 324.

66 Цамблак, XIV, 152; на српскословенском: 108.

Силоамом, којим се култно прослављање Дечанског смешта у богословски оквир јерусалимске симболике.⁶⁷

Ковчег с моштима светог краља испоставља се на тај начин као средиште не само хагиографског наратива већ и елабориране литургијске праксе, у садејству са похвалним појањем, додиривањем и целивањем моштију и сузама оних који се моле.⁶⁸ Нагласак на чудотворењу које се испоставља као фокус новог плана прослављања српских светих важан је део креирања јавне меморије и насцентних неомартирских култова који настају у специфичном контексту побожности епохе.⁶⁹ У средишту ове побожности налазило се чудотворно тело мученика. Додир с њим омогућен целивањем моштију и њиховим заливањем обилним сузама, познат у аскетској пракси, добија у освит 15. столећа нова значења. О тим аспектима позносредњовековне осећајности говорићемо у поглављу које се односи на тело светитеља које учествује у настанку идентитета колектива и које постаје „многоцено наслеђе отачаству“.⁷⁰

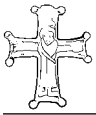
Пошто смо одредили најважније елементе хагиографског портрета светог човека у Срба, изузетан концепт харизме и ауторитета који везујемо за лик светог Саве, и карактеристичну способност „дара суза“ као посебну милост и одлику српских светитеља, прећи ћемо на анализу основних категорија светог и пропадљивог тела. Налазимо их у изворима у широкој амплитуди, почев од тела као тропеофорног знака, преко богољубивог тела отшелника, до места које у српској хагиографској традицији има однос према греху и казни која сустиже пропадљиво тело.

67 О овом мотиву в. С. Марјановић-Душанић, *Свети краљ*, 365–366 са изворима и литературом.

68 Григорије Цамблак, *Служба светом краљу Стефану Дечанском*, 348.

69 С. Марјановић-Душанић, *Свети краљ*, 365; уп. А. D. Smith, *The Glorious Dead, Chosen Peoples. Sacred Sources of National Identity*, Oxford 2003, 218.

70 Цамблак, XIX, 161; на српскословенском: 128.



Енколион,
Плиска

ТЕЛО КАО ТРОПЕОФОРНИ ЗНАК

Добропобедно тело: „уточиште, утврђење и заступљење“

Покушај систематизације концепата тела у средњовековној српској житијној књижевности почећемо анализом сложеног места које је тело родоначелника државе и династије имало у укупном доживљају телесног у српској владарској хагиографији. Ова схватања су представљена у раним прославним саставима који су у важним тачкама одредили типологију и специфични карактер владарског култа.¹ На посебан начин тело светог Симеона – богоизабрано, ратничко, владарско, монашко, подвижничко, чудотворачко, мироточиво – са свим својствима која је имало као тело/ реликвија заштитника отачаства, задржало је посебно место у српској хагиографији.² Ми ћемо се на овом месту преваходно бавити садејством чуда и „патриотског“ аспекта култа оснивача, пресудног за његову све-

1 За почетке настанка култа св. Симеона у раним прославним саставима в. Д. Поповић, О настанку култа светог Симеона, *Под окриљем светосости*, 41–74. Уп. С. Марјановић-Душанић, *Свети краљ*, 100–119.

2 О овим питањима расправљамо у раду Добропобедно тело родоначелника, *Владар, монах и светишћел: Стефан Немања – ирејодобни Симеон Мироточиви и српска историја и култура (1113–1216)*, Зборник са међународног научног скупа, Београд 2016, 375–382.



титељску мисију обновитеља „пресветлог пута ка Јерусалиму“ као чина колективног, народног спасења.³

У књижевним саставима тзв. студеничког круга Симеон је први пут означен као светитељ-мироточац, као што су и његове мошти тада назване светим и чудотворним. Стефан Првовенчани му, у *Похвали* на крају житија, додаје и епитет мученика, по угледу на светог Димитрија.⁴ Ово одличје први национални светитељ међу Србима добија у светлу тумачења појма мучеништва утврђеног већ у делима ране егзегезе, у којима је мучеништво означено као питање вољног избора (учињеног „по својој вољи, без огња и прогона“), односно свесно изабраног пута („јер мученика не чини само смрт већ и хтење“).⁵ У контексту похвале Симеоновим страдањима Стефан начелно истиче светитељеву борбу са демонима, његову аскезу („сасушив тело своје уздржавањем“) и, посебно занимљиво за нашу тему, дар мученичких суза („облив се као крвљу мученичким сузама својим“) које оличавају његово жртвовање без крви, односно „мучеништво савести“.⁶ У акатисту („Радуј се...“), Стефан понавља одређење новог светитеља као марира јер вели „Радуј се, мученицима сретнице и састрадаоче и који си са њима похваљен!“⁷

Из Стефановог исказа јасно произлази суштинска веза успостављена на изабраном примеру, између мучеништва и мироточења, које свети

3 Доментијан, 27, 345; на српскословенском: 26, 346; о јерусалимској идеји у Срба в. Ј. Ердџан, *Изабрана месџа. Констируисање Нових Јерусалима код љавославних Словена*, Београд 2013, 25–55.

4 Стефан, 93; на српскословенском: 92. Уп. 97, на српскословенском: 96.

5 Д. Поповић, О настанку култа светог Симеона, 53, 56, са навођењем извора и широке литературе о овом питању. Уп. и Д. Поповић, *Чуда светог Симеона, Владар, монах и свейишељ: Сџефан Немања – љрејодобни Симеон Миройочиви и срџска исџорија и кулџура (1113–1216)*, Зборник са међународног научног скупа, Београд 2017, 383–394.

6 Стефан, 95; на српскословенском: 94. О концепту мучеништва савести в. Е. Malone, *The Monk and Martyr, Antonius Magnus Eremita*, *Studia Anselmiana* 38, Roma 1956, 201–228; А. Jevtitch, *Le martyre et l'ideal monastique, Etudes hesyhastes*, Lausanne 1995, 122–156.

7 Стефан, 97; на српскословенском: 96.

Симеон „преузима“ од свог пралика – св. Димитрија. Покушаћемо да покажемо како својство Симеонових моштију да мироточе, стављено у специфичан контекст молитве, богонадахнутих суза и ритуалних гестова, производи посебно чудотворно дејство које овог светитеља одређује као доносиоца победе. Анализа Стефанове употребе препознатљивих тописа, попут поступка *преузимања узора* пружа добру основу за закључке ширег домаћаја. Већ смо указали да Стефан у ту сврху користи у свом хагиографском тексту обрасце преузете из различитих прославних састава посвећених заштитнику Солуна: тако, из енкомијума из пера светог Климента Охридског он позајмљује епитете који красе Димитрија као мученика, те „чврсти град отачаства“ постаје, у *Житију Свештој Симеона*, „умни град отачаства“.⁸

У наведеном контексту посебну функцију добија пракса *преузимања хагиографских образаца* у друге књижевне жанрове. Овај поступак посебно је важан код излагања Симеонових чуда, први пут систематски забележених у Стефановом житију: оба епитета која се ту јављају – чудотворац и нови мироточац – односе се на чудесно дејство Симеонових моштију као неопходни предуслов његовог проглашења за светог. Још једно важно поређење јавља се у *Служби свештом Симеону*, која припада кругу раних прославних састава – својеврсних етапа у грађењу родоначелничковог култа. Ово поређење утемељено је на Јн 2:19–22, где се говори о Христовом поистовећењу сопственог тела и храма. У складу са Јовановим речима („...а он говораше о храму тијела својега...“), у стихирама гласа осмог свети Сава пореди преподобног оца Симеона са „храмом светим“ („Преподобни оче, / храм свети јавио си се / постом и молитвама ... благодат ти се даде / и света гробница моштију твојих / миро благоухано точи“).⁹ На крају стихира гласа осмог Сава упућује молитву свом оцу у његовом својству светилника отачаства да се „непрестано моли за стадо своје“,¹⁰ молитву сасвим разумљиву у контексту прослављања чуда мироточења. Почетак стихире привлачи посебну пажњу: метафора храма као пандана светитељским моштима понавља чувено поређење које наводи Јован

8 Стефан, 95; уп. С. Марјановић-Душанић, *Свешти краљ*, 109.

9 *Србљак* 1, 28 (29); 30 (31).

10 Исто, 30 (31).



Јован Дамаскин,
манастир Пива

Дамаскин у делу *Тачно изложење њравославне вере*.¹¹ Говорећи о поштовању живих храмова божјих, односно одуховљених телесних станишта божјих, Дамаскин објашњава теологију апостола Павла експлицитно изложену у *Првој њосланици Коринћанима*.¹² Када каже „Или не знате да је тијело ваше храм Светога Духа који је у вама, којег имате од Бога и нисте своји? Јер сте купљени скупо. Прославите, дакле, Бога тијелом својим и духом својим, јер су Божији“, Павле сведочи да Духом светим свако тело може да постане храм божји. Прихватајући и даље тумачећи Павлову мисао, Дамаскин метафору тела као храма божјег на посебан начин примењује на тела мученика у која се Бог уселио. Неоспорно инспирисан споном између мучеништва и мироточивих остатака која је у основи култа св. Димитрија, Сава у *Служби*

свѣтом Симеону подвлачи још једну имплицитну, али не мање важну везу са заштитником Солуна: реч је о чудотворцу, новом мироточцу, мученику без крви и доносиоцу победе.

11 Јован Дамаскин, *Тачно изложење њравославне вере* IV, 88, у: Свети Јован Дамаскин, *Источник знања*, 323–326, овде 324.

12 1 Кор 6:19–20.

Поменућа метафора доводи у јасну везу мошти светог као извор чудесног по себи и њихову делатну везу са отачаством. На сродан начин, и концепт „добропобедног тела“ у српској хагиографији се везује за прве прославне саставе посвећене родоначелнику и односи се на корен лозе – тело светог Симеона. Управо аскетска компонента везана за Симеонове монашке године (монашки подвиг схваћен у општем контексту аскетског „труда и трошења тела“) постављена је као предуслов његове светости, сходно захтевима жанра на којима почивају прва српска династичка житија.¹³ Независно од монашења као предуслова специфичног вида српске владарске светости, права снага Симеоновог култа почива на његовом својству новог мироточца. Иако је реч о чудима *post mortem*, мироточиво својство Симеонових моштију остаје најважнији вид испољавања његове светости. Сцена дешавања аскетског подвига омеђена је двома манастирским целинама, Хиландаром и Студеницом, и шире гледано, простором Свете Горе; она је темељ познате трочлане формуле према којој је обликована идеолошка матрица династичког идентитета Немањића.¹⁴

Синтагма која је подстакла нашу анализу – „добропобедно тело“ – помиње се у *Житију Симеона Немање* из пера његовог сина и наследника Стефана.¹⁵ Овакво одређење Симеоновог тела наводи се у карактеристичном контексту описа светитељевог чудотворења.¹⁶ Говорећи о чудима светог Симеона, Стефан описује напад угарског краља Андрије и „цара грчког Јериса Филандра“ на сопствено краљевство. Суочен са двоструком и чинило се судбоносном опасношћу, видевши озлобљење своје земље, владар је призвао вишњу заштиту светитеља, „брзо [потекав] раци триблаженога господина мојег, дрзога у бедама помоћника“.¹⁷ Српски краљ се

13 Стефан, 67, 69; на српскословенском: 66, 68; на ово место указује Д. Поповић, О настанку култа светог Симеона, 58.

14 С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића*, 274–286 (са прегледом старије литературе).

15 Стефан, 101; на српскословенском: 100.

16 За упоредна разматрања везе између чудотворења као „моћи светитељевог тела“ и „утемељујућег мита“ в. J. Gélis et O. Redon, *Les Miracles, miroirs des corps*, Publications de l'Université de Paris VIII, Saint Denis, Paris 1983.

17 Стефан, 101; на српскословенском: 100.



тада молитвено обратио чудотворним моштима свога оца, називајући га „уточиштем, утврђењем и заступљењем“ својим. Молитва је била праћена одговарајућим гестом и сузама: „обгрлив раку моштију његових, где лежи добропобедно тело његово, вапијох с премногим сузама к њему“.¹⁸ Свети је услишио синовљеву молбу, „брз“¹⁹ да учини ново чудо мироточењем из раке и из сопственог „исписаног лика“, тако да се сва црква Богородице Студеничке испунила „пречудном реком“.²⁰ Израз „добропобедно тело“ који овде срећемо уједињује у себи два важна аспекта доживљаја чудотворних моштију. Несумњиво, употребљен је да означи шири контекст мироточења; оно се испоставља као исцелитељска помоћ и као видљиви знак светитељске заштите. Хагиографски портрет светог Симеона какав срећемо у раним саставима садржи похвале његовом аскетском подвигу у монашењу; поступак је очекиван с обзиром на то да је Симеоново монашење главни предуслов његове будуће светости. Да бисмо боље разумели однос према телу родоначелника, морамо се вратити неким особеностима Стефановог текста посвећеног светом Симеону.

У структури житијних састава анахоретског типа препознајемо схему вертикалног успона јунака наратива који „осваја“ светост потчињавајући сопствено тело. Како Стефанов састав не припада типу анахоретског житија, његово инсистирање на Симеоновој монашкој врлини функционално је уклопљено у наратив чији су циљеви другачији. Карактеристично је да се мотив Симеоновог светог, „добропобедног“ тела јавља у вези са изразима „уточиште, утврђење и заступљење“, у опису тренутка када се владајући краљ, у првом лицу, молитвено обраћа раци његових мошти-

18 О дару суза у хришћанској теологији исцрпно расправља Р. Nagy, *Le don des larmes au Moyen Age*, са библиографијом.

19 Стефан, 101; на српскословенском: 102: „... брзим његовим посећењем приспе Свети Дух, и испуни се добромирисне масти сва црква, и изли се добромирисно миро“.

20 Реч је о хагиографским сведочанствима о раној фази угледања на Христову божанску журбу. О моделу *rex prosperans* у српској владарској идеологији обликованом према Христовом узору, надахнутом топицом византијске књижевности и пренетом у српску средину управо у делима Стефана Првовенчаног в. С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића*, 254–264.

ју. Молитвени говор тела праћен је карактеристичним гестом („обгрлив раку ... где лежи добропобедно тело“), као и обилним сузама, неопходним у очекивању чуда мироточења. Како наш извор изричито потврђује, чудотворење се јавило као „пречудна река“ из раке и из насликаног лика. Наведено чудо се несумњиво дешава посредством Савиним као живом везом владајућег краља са облашћу оностраног.²¹ Веза је видљива у сцени у којој се аутор житија и носилац радње обраћа Сави („учитељу и наставнику“), пошто је Сава „примио глас од светог господина“ и заповест да прати Стефана на његовом походу против непријатеља. Својеврсно чудо које се потом дешава једно је од типичних патриотских чуда која настају тако што свети Симеон, призван молитвама из оностраног, објављује мироточењем своје присуство и заштиту отачаства из оностраног, а непријатељи се преобраћају у пријатеље посредством Савиним. Карактеристично за наведене редове је што се изразом „добропобедно“ ставља акценат на „победно“ својство светитељског тела, испољено кроз мироточење које функционише као духовни штит отаџбине. „Патриотски“ карактер Симеонових, као и касније Савиних, чуда описаних у српској житијној књижевности, пажљивом анализом открива нам колективни менталитет доба, његов социјални, психолошки и духовни аспект.²²

Победни смисао светитељевог чуда односи се на победу над спољним непријатељем отаџбине, а не само, како је уобичајено у хришћанској традицији, над јеванђелски схваћеним злом. Да је нашим средњовековним писцима та неслаганост била јасна, па и да им је донекле могла изгледати чудна, сведочи сам Теодосије, експлицитнији од других наших хагиографа, када пише о Савином чуду везаном за напрасну Стрезову смрт. Стављајући приповест о „убиству које се догодило молитвом светог“ у контекст каталога Савиних чуда, Теодосије, осетивши деликатност приче, додаје читав реторички увод с намером да оправда Саву од кривице, а самог себе као приповедача од могућег укора за зазорну клевету јунака. Стога, Теодосијево увођење у наратив „анђелског копља“ којим је Стрез прободен у сну, молитвом и сузама Савиним, несумњиво показује начин

21 О вези живог светитеља са светом мртвих расправља Ј.-С. Schmitt, *Les Revenants. Les Vivants et les morts dans la société médiévale*, Paris 1994, на више места.

22 J. Le Goff – N. Truong, *Une histoire du corps au Moyen Age*, 73.



на који је проблем превазилажен.²³ Сублимација коју видимо код Теодосија била је начин да се оде корак даље у односу на Стефанов приказ истог догађаја. У Стефана, уклањање Стреза као непријатеља отачаства изведено је „силом светог Симеона“ и оно је уклопљено у каталог светитељевих чудеса, као још једно у низу патриотских миракула у којима Симеон „крепким дланом подржава отачаство своје“.²⁴ На сасвим карактеристичан начин, директније но Теодосије после њега, Стефан чудо са Стрезом убраја у подвиге свог јунака, те сходно пореди убиство цара Калојана које се приписује чудима св. Димитрија, са Симеоновим посредовањем у уклањању Калојановог рођака Стреза који је претио да „озлоби“ његово отачаство. Стефан изричито каже да свети Симеон „прободе овога злотвора“ као што „добропобедни и онај који помаже и отачаствољубац Димитрије страстотрпац прободе цара“.²⁵ Идентичност епитета – оба светитеља се називају „добропобедним“ – стављених у функцију одбране домовине (града) и помоћи владајућем наследнику престола, јасно указује на праслике Симеоновог култа.

У светлу последње наведене врлине *јомоћника* важно је нагласити да је даривање победних својстава телу светог Симеона на раније наведеном месту у Стефановом житију у непосредној вези са владаревом молитвом. Обратићемо пажњу у даљем излагању на два аспекта ове молитве који, узети заједно, ближе одређују поимање сложене функције родоначелничког светог тела унутар хагиографског наратива. Реч је о два феномена која прате молитву и оба се односе на личност онога ко моли, а имплицитно и на његову везу са светитељем и посебну заштиту коју ужива: први се односи на гест који молитву прати, а други на дар суза, неопходни агенс молитвеног дејства.

С погледом на постављена питања, чини се да помен светог тела као „добропобедног“ није случајно одабран. Томе у прилог сведочи карактеристичан контекст описане молитвене сцене из житија: владајући краљ и

23 С. Марјановић-Душанић, *Владар као ратник. Прилог изучавању немањихке идеологије*, Зборник Филозофског факултета, серија А: Историјске науке, књ. 16 (Београд 1989), 130–132.

24 Стефан, 87; на српскословенском: 86.

25 Стефан, 87; на српскословенском: 86.

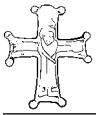
аутор текста гестом додиривања („обгрлив раку“) зазива мошти назвавши их „добропобедним телом“. Тиме он алудира на посебну моћ тзв. „патриотских чуда“ светог Симеона као заступника отачаства, моћ која се испољавала способношћу светог тела да, попут тела св. Димитрија, точи миро. Свето миро је овде поменуто због његовог својства доносиоца победе и бранитеља града, односно краљевства. У контексту приповести о чуду важно је уочити симболику краљевог геста, који није само део описаног догађаја већ и посредни код невербалне комуникације са сопственим симболичким значењем.

Истраживања Жан-Клод Шмита јасно су показала да у средњем веку „говорити о гесту, значи пре свега говорити о телу“.²⁶ Значење које се у датој епохи изводи из симболике покрета и геста кључ је целокупне средњовековне антропологије: како је човек посматран као јединство душе и тела, тај „савез“ се показује као „антропоморфни принцип једне опште важеће концепције о друштвеним редовима и поретку света, ослоњене на дијалектику спољашњег и унутрашњег принципа“.²⁷ Та дијалектика огледа се у човековом телу и његовим гестовима који откривају дубоко запретане трептаје душе. Као што сопствено спасење човек задобија милошћу и покајањем, традиционално представљеним преко одговарајућих гестова, тако на земаљском плану, израженом преко чврсто успостављених и хијерархијски кодираних друштвених односа, читање симболике геста нуди одговор на многа питања везана за средњовековно поимање односа унутар заједнице.

У овом поглављу анализирамо хагиографску слику тела као знака ратничке победе. У српској житијној традицији, како смо видели, тропеофорно својство се превасходно односи на тело родоначелника свете династије. Поредићи хагиографски развијене описе који припадају трећем нараштају писаца српских житија са раним саставима попут Савине *Службе Светиом Симеону*, можемо лако пратити развој идеје о родоначелниковом телу. Певајући у славу свога оца, Сава прави уочљиву разлику између духовног живота који је Симеон као монах одабрао и „света“, односно „плоти“ којој припада пре замонашења. Управо одбацивање телесног (плотског)

26 J.-C. Schmitt, *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, 18.

27 Исро, 18.



Лоза Немањића,
Дечани

постаје предуслов његовог уласка у „вечну заједницу“.²⁸ У тим околности-ма, како Сава наглашава, тело светог Симеона процветало је као клас од којег се напајају љубављу његови наследници („Тело твоје, преподобни, у болестима / добродетељи зрео процвета клас, / од кога се напајају љубављу божанствена ти чеда / што божанствени ти спомен творе.“).²⁹ Акцент којег аутор службе ставља на тело родоначелника и његову непосредну везу са класом – потомством, сасвим је близак разгранатој симболици корена, лозе и грозда која је нашла свој познати израз у житијној књижевности, службама и иконографији каснијег времена.

Наведена поређења сведоче о комплексној природи схватања телесног. У српском случају, тело првог светитеља наставља свој сложени живот. С једне стране, посредством способности да твори чуда мироточењем, тело светог функционише као утврђење и обрамбени штит отачаства. Ово његово својство, како смо нагласили, добија нова значења током позног средњег века, о чему ће касније бити више речи. С друге стране, то је плодно тело које се пореди са доброплодном виновом лозом која рађа благословене потомке способне да управљају рашком земљом; тако схваћено, тело родоначелника се аскетским подвигом, али и важним наговештајем будуће светости, даром суза који описују житија, откупило од рана грехова и испунило се, као корен изабране и свете лозе, новим и дубоким смислом.

28 *Србљак 1*, Београд 1970, 15.

29 *Србљак 1*, 15.



Непобедиво тело: „Као небопарни орао посред непријатеља пролазећи јављаше се јасно“

*C'est joyeuse chose que la guerre ... On s'entr'ayme tant à la guerre.
Quant on voit sa querelle bonne et son sang bien combatre, la larme
en vient à l'ueil...³⁰*

Преко широко схваћеног књижевног топоса *непобедивој јунака* популарног већ у класичној традицији, у српску хагиографску баштину уводи се, пре свега захваљујући наслеђу средњовековног романа, концепт владаревог тела као тропеофорног знака.³¹ Овај концепт се обликовао под непосредним утицајем преводне књижевности, током читавог 13. столећа – времену које претходи настанку *Даниловој зборника*, једног од најзначајнијих извора за тумачење хагиографске слике савршеног ратника. *Житије краља Милутина* сматрамо преломним текстом за успостављање витешког канона у српској хагиографији, иако мотив *invictissimus rex*-а, односно слављења владаревих ратничких врлина, срећемо од самих почетака развоја овог жанра у нас. Остављајући тренутно по страни ранија сведочанства – документарне изворе, нумизматички и сфрагистички материјал – овде пре свега обраћамо пажњу на исказ житија, у којима је у првим деценијама 14. века на развијенији начин него у дотадашњој пракси истакнута ратничка топика. Потребно је, међутим, разликовати мотив непобедивог владара који је у књижевности 13. века постављан у

30 У животној исповести написане у лето 1465. године, витез каже: „Рат је дивна ствар. Толико се људи међусобно воле у рату. Када видимо да је ствар за коју се боримо добра и када се наши другови храбро боре, суза сама навире из ока“: „*Le Jouvencel*“ *Lebensgeschichte der Ritters Jean de Bueil II*, ed. C. Favre & L. Lecestre 1887–1889, 20.

31 О овој теми писали смо у раду Краљево тело у српској хагиографији и настанак концепта непобедивог јунака, *ЗРВИ L* (2013), 693–704.

старозаветни оквир прослављања владарске светости, од профилисаног концепта владара-витеза, какав се јавља у житијима краља Милутина или деспота Стефана Лазаревића.

Ваља истаћи, када је реч о српским житијима, да се појавом *Даниловог зборника* успоставља не само нови вид сводног прослављања сабора српских светих већ и специфичан житијни образац светитељске биографије владара. Ова појава значајна је за нашу тему, јер уводи нови однос према светом телу унутар већ познатих оквира житијне фабуле. Усвајање шире препознатих византијских узора и стварање нових, специфично српских облика, литерарно је уобличено настанком прославних састава у којима се реализује сложена идеја о *beata stirps*. Она следи еволуцију од модела сакралног краљевства ка моделу династичке светости коју препознајемо у политичкој пропаганди европских дворова тога доба.³² Потреба за обрађавањем темељне идеје о светој лози и симфонији духовне и световне власти објашњава и однос који се у новом типу житија успоставља спрам светости јунака. Акцент није и не може више бити стављен искључиво на традиционалне атрибуте прослављања: стога се у житију краља Милутина суштински успоставља једна нова равна прослављане светости. Такво посматрање наративне целине доводи у питање претпоставку Гордона



Свети рајинци,
Дечани

32 G. Klaniczay, *Holy Rulers and Blessed Princesses: Dynastic Cults in Medieval Central Europe*, Cambridge 2002, 323.



Мак Данијела да је архиепископ Данило творац појединачних живота, „писаних у нарочите и неизвесне сврхе“,³³ док би замислио зборничке целине настала касније, као део сложених захтева Душановог доба да се забележи заокружена историја династије и цркве. Ако начелно прихватимо да су интерполације у житијима настале са политичким мотивима, та чињеница ипак не успева да порекне јасну унутрашњу повезаност Данилових хагиографија. Напротив, мишљења смо да њих не би требало примарно разумети као политичке текстове већ, пре свега, као промишљену и кохерентну слику о светој лози унутар које се успостављају различите врсте светости јунака. На тај начин посматрани, ови текстови откривају значајно место које има однос хагиографа према светом телу, почев од „добропобедног тела“ родоначелника, преко „богољубивог тела“ црквених поглавара, до „непобедивог тела“ хришћанског витеза.

Стога је било неопходно да *Житије краља Милутиина* буде сасвим различито, и по типу и по функцији, од претходних састава *Даниловој зборника*. Новина се препознаје на равни поруке наратива: овде је реч о делу које је по свему једна врста *gesta*, приповест о подвизима смештена у оквир канонизоване биографије идеалног хришћанског владара.³⁴ Јуначка повест са елементима стандардне приче о непобедивом, богоизабраном потомку светог корена, сасвим јасно је надахнута штивом попут *Александриде*, као и популарним владарским огледалима која славе владара као ратника, заштитника цркве, милосрдног пастира повереног му стада, заштитника нејаких и бранитеља правоверја. Сви ови елементи срећу се у Даниловом тексту, у којем је „свето тело“ аскете из житија краља Драгутина трансформисано у тело непобедивог ратника, Христовог војника који побеђује невернике. Данилов Милутин, премда отачаствољубац као св. Димитрије, не твори чуда налик светим Симеону и Сави нити, попут њих, краља Драгутина или краљице Јелене, другује са монасима. Уместо тога, његов хагиографски портрет наликује канонима успостављеним у другим књижевним жанровима. Ваља, међутим, истаћи да се већ његов отац, краљ Урош I, назива непобедивим краљем, па се са тим атрибутом

33 Г. Мак Данијел, Данило Други, *Данило Друи, Живоји краљева и архиепископској сријских; Службе*, Београд 1988, 24.

34 С. Марјановић-Душанић, *Свети краљ*, 166.

чак јавља и у званичном документу – уговору о пријатељству између Дубровника и Котора склопљеном 26. децембра 1257.³⁵ Извори 13. века сведоче да је епоха краља Милутина наследила идеал непобедивог краља-светитеља, уобличен на основама старозаветних поређења.³⁶

Ипак, аналитичари хагиографског жанра јасно могу уочити различитост, односно новину у формирању идеала владара као хришћанског витеза, који постаје разрађен тек у Даниловом спису. Аутор житија наглашава како се краљ Милутин поданицима јавља као најхришћанскији краљ, али и као Нови Александар узвеличан силом на земљи, већи од свију силних царева, који се могао видети „у часној слици својој и мушкости и доброты и царској пратњи“.³⁷ Чак и у случајевима када се краљ ноћу преоблачи, свукавши са себе царске хаљине, те одевен у худу одећу и прекривена лица како га нико не би препознао, раздељује своје благо убогим и гладнима, он то чини како би ревновао Христу, следећи начела христообразне владавине. Када се молитвено обраћа Свевешњем „пошаљи ми кишу суза, да угасим страсни пламен тела мога“,³⁸ српски краљ пре свега то чини у трагању за правим путем („Господе, наведи ме на пут твој, и поћи ћу у истини твојој“), свестан својих грехова пред лицем смрти. Извор краљевих „чуда“, која су по правилу витешки подухвати, је његов „бол за отачаство“ који га надахњује да се „посред непријатеља свога краљевства јави јасно, као небопарни орао“.³⁹ Наоружан божјом помоћи и спасоносним молитвама својих претходника, светих Симеона и Саве, краљ Милутин каквог слика Данило Пећки није традиционални хришћански светитељ, још мање аскета или мученик, чудотворац или становник пустиње. Пре се чини као да молитве његових светих претходника делују преко њега као наследника њихове династичке светости. Пред нама се први пут у српској хагиографији јавља представа светости

35 С. Новаковић, *Законски сџоменици српских гржава средњеј века*, Београд 1912, 24–25 („*de mandato domini Urosii invictissimi regis*“).

36 В. Ј. Ђурић, *Нови Исус Навин, Зоџраф* 14 (1983), 5–15 ; С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеолоџија Немањића*, 217–233.

37 Данило, 135; на српскословенском: 141.

38 Исто, 127; на српскословенском: 129.

39 Исто, 137; на српскословенском: 144.



као комплексне појаве: то је сада наслеђена, од предака изведена, „здружена“ династичка светост. Она црпе своју чудотворну моћ из светог, харизматског корена. Управо стога молитве краљевих светих претходника, Симеона и Саве, обједињене њиховим заједничким култом који добија подстицаје за свој настанак управо током Милутинове владе, постају својеврсни предуслов краљевог чудотворења, односно оних квалитета који непобедиво тело уздижу у „добропобедно“.⁴⁰

Треба истаћи, када је реч о српској хагиографској традицији, да се појавом *Живија краља Милутина* унутар *Даниловој зборника* успоставља нова слика краљевог тела у битним елементима различита у односу на очекиване образце. Почетком 14. столећа у српској држави већ готово читав век цвета преводна књижевност, представљена, између осталих жанрова, и витешким романом, посебно популарном приповешћу о Александру Великом. Овај роман је у српској средини сматран, како сведоче речи из његовог пролога, „корисним“ штивом, намењеним „да [га] прочитају и саслушају сви који се за војевање спремају“, пре свега стога што живот и историја славног освајача света и непобедивог ратника пружају дидактичку слику његових „врлина“.⁴¹ Да би читаоцима и слушаоцима ових *gesta* наговестио бојњу промисао која се остварила преко јунака романа, аутор посеже за каталогом врлина општеприхваћених као канон идеалног средњовековног, хришћанског владара, јер је само такав јунак могао импоновати оновременој публици. „Изабраник“ је „снажан, врло леп и благообразан“, он има „прав суд у говору, веру непоколебиму, дарожљиву руку; земаљска блага сматрао је трудежним и пролазним, безмерно је стрпљив према онима који греше“.⁴² Физичка лепота остаје важан атрибут његове изузетности током читавог романа, као на пример када

40 За посебне аспекте здруженог култа светих Симеона и Саве в. С. Марјановић-Душанић, *Молитве светих Симеона и Саве у владарском програму краља Милутина*, *ЗРВИ* ХLI (2004), 235–250.

41 *Роман о Александру Великом (Александрида)*, у: *Сћара српска књижевност* II, прир. Д. Павловић, Београд – Нови Сад 1970, 9; на српскословенском: *Српска Александрида*, изд. Р. Маринковић – В. Јерковић, САНУ, Критичка издања српских писаца, свеска 2, Београд 1985, 1r, 3 (даље: *Александрида*).

42 *Александрида*, 9–10; на српскословенском: 1v–2r, 5–6.



Александрида

убица одустане од првог покушаја тровања Александра јер „погледавши на лепоту лица његова не учини то“.⁴³

Побројане четири „душевне и телесне врлине“ монархове биле су одлучујуће да он завлада на сва четири краја света, како потврђује приповест „о његовом рођењу и храбрости“.⁴⁴ Симболика броја четири пратила је романеског јунака до краја живота. Тада му се у страшном сну привиђа сопствени крај, кроз злокобне речи пророка Јеремије, који му се у једном ранијем значајном тренутку у роману јавио у сну проричући му победу над персијским царем Даријем.⁴⁵ У дугачком екскурсу који потом следи, посвећеном односу душе и тела, Александар излаже схватања о чети-

43 *Александрида*, 119; на српскословенском: 260г, 585. О „лепоти тела“ јунака као општем месту хагиографије сведочи и спис Константина Филозофа. Пишући о животу деспота Стефана, надахнут класичним традицијама, он вели: „И по лепоти тела и снаге био је међу вршњацима као сунце посред звезда“ (Константин Филозоф, VI, 198; на српскословенском: 265).

44 *Александрида*, 10; на српскословенском: 2v–3г, 7.

45 *Александрида*, 52–53; на српскословенском: 103v, 233. Уп. опис Јеремијиног јерусалимског поклона Александру: „И нареди Јеремија да донесу камен лихантар, на коме је било записано име Бога Саваота, и који је на своме шлему носио Исус Навин кад је излазио у бој на туђинце“ (*Александрида*, 46–47; на српскословенском: 89г, 200). За додатак повести о Јеремији тексту *Александриде* на јужнословенском простору в. С. Новаковић, *Пријовейка о Александру Великом у сѣјарој срѣјској књижевности*, Београд 1878, XXXI–XXXII. О акценту који текст *Срѣјске Александриде* ставља на ратничке мотиве, посебно честе помене шлема, в. С. Марјановић-Душанић, *Владар као ратник*, 135–138.



ри точка, стихије, која у основи преносе старо веровање да је човеково тело састављено од четири елемента, те да само њихово сагласје омогућава спој тела са душом.⁴⁶ Разматрања о пролазном и непролазном, односно вечном и пропадљивом у односу телесног и спиритуалног, оденута су у хришћанско надахнуће, према којем се душа и тело коначно састају на Страшном суду.

Сви истраживачи се слажу да се Данилова поређења сопственог јунака са Александром не могу схватити као случајност, посебно с обзиром на околност да почетком 14. столећа увелико постоје популарни преписи и прераде *Александриде* у српској редакцији. Контекст поређења чини се, међутим, посебно занимљив. Описујући војничку славу краљеву, Данило вели да се сви цареви и варвари бојаху на сам спомен Милутиновог имена, те српски краљ, „као Александар, македонски цар, узвеличан силом на земљи, тако исто се и овај узвелича у Богом дарованој својој држави, као што се могао видети у часној слици својој и мушкости и доброти и царској пратњи ... већи ... од свију силних царева, дорбени и непобедиви ... твој живот прича се“.⁴⁷

Наведено место јасно показује да је топоним непобедивости, заједно са канонским сликама победе писац житија пренео у свој текст на основу профилисаних лектура које су чинила дела витешке књижевности.⁴⁸ Убрзо после ових описа, када говори о борбама краљевих витезова у далекој Анатолији, Данило ту слику победе предочава читаоцу/слушаоцу служећи се препознатљивом топонимом: „...и заступством доброга Бога ... добивши снаге, победише их, секући њихова нечастива тела као траву пољску. И сасвим уништивши њихов спомен, све њихово богатство и славу уградише у своје руке ... и градове њихове ... до основа порушивши и испунивши сву вољу и жељу господина свога превисокога краља, вратише се у своју државу са великом славом“.⁴⁹

46 *Александрида*, 109–110; на српскословенском: 238r–240r, 533–536.

47 Данило, 135; на српскословенском: 141.

48 Уп. стихове Службе светом краљу Милутину од Данила Бањског (писано око 1380), у којој краљ показује „у храбрости стаменост,/ у боју крепост,/ у победама непобедивост“ (Србљак 2, Београд 1970, 102–103).

49 Данило, 140; на српскословенском: 147–148.

Imitatio Christi као основни оквир наратива прилагођава се у Даниловој интерпретацији витешком декору, чак и у ретким секвенцама у којима се описују краљева „чуда“. Такав је случај са описима Милутинових борби против безбожних Персијанаца, које аутор житија најављује као „страшно и дивно чудо“.⁵⁰ После очекиваног пролога у којем српски краљ, у маниру савршеног побожног витеза који пружа милостиње светим црквама, уочи почетка борбе против неверника говори како се не узда у свој лук но у божју помоћ, Данило прелази на опис самих борби. Милутина слика као непобедивог владара који „није пазио ни на своје тело од њихова нападаја тврдим градом или местом, но као небопарни орао посред њих пролазећи, јављаше се јасно“.⁵¹ Данилов коментар на краљеву победу у овим борбама „видите и дивите се, како се људи уподобише боговима“ асоцирао је тадашњу публику, сва је прилика, на популарне романе о подвизима, посебно на *Александриду*.⁵²

Међу стандардним врлинама јунака који се узвисио богоугодним делима – као онај ко „сабира расточено од државе његова отачаства“, као добри пастир умних оваца, учитељ и наставник, зидатељ и обновитељ црква – Даниловог Милутина, попут Александра, краси „телесна лепота и леп изглед“. Са добрим разлозима, које слушалац житија убрзо сазнаје, хагиограф већ на почетку састава цитира речи пророка Исаије „И даћу мач у руке његове и сасећи ће тела својих противника“ (*Јез.* 30, 24), наговештавајући на тај начин оне особине јунака које ће добити средишње место у причи. Такође, описујући смрт краљевих непријатеља, архиепископ је представља као тријумф хришћанске правде. Због тога није случајност што се смрт Михајла Палеолога, који „одлучивши се од вере хришћанске, узе веру латинску“ описује као „чудна смрт“, она која изазива чуђење свих јер изгледа као божје провиђење, а његов леш као „непотребно тело“; на тај начин аутор житија сутерише својој публици да је неверник кажњен у склопу недокучивог божјег плана („погибоше због свога безакоња“).⁵³ Читав приказ Милутинових ратовања представљен

50 Исто, 136; на српскословенском: 142.

51 Исто, 137; на српскословенском: 144.

52 Исто, 138; на српскословенском: 144.

53 Исто, 114–115; на српскословенском: 110–112.



*Инвестиција мачем,
Старо Нагоричино*

је у форми витешког подухвата, са наглашено хришћанском потком: хришћански ратник, обраћајући се директно Свевишњем у својим молитвама, поуздаје се у име божје, у помоћ „да процвета тело моје“ и досегне велику силу. Управо та веза краљевог тела са небеским силама, оличена у победама које је извојевао захваљујући молитвама светих Симеона и Саве, праћена је натприродним знацима, попут огњеног стуба који силази са неба и огњених ратника који су се привиђали краљевим непријатељима, као велико знамење страха.⁵⁴ Очекивано, на крају житија, свето краљево тело нађено је нетљено, очуваних власи, јавивши се као страшно знамење једном монаху из Бањске током треће године по упокојењу. Тиме се, у очима аутора житија, као и оних којима је текст био намењен, испуни-

54 Исто, 119; на српскословенском: 117–118. Овим се молитвама, из посебних разлога и у посебном часу, придружују и молитве св. архиепископа Арсенија.



Бишка код Велбужда,
Лонгин

ло очекивано знамење којим је и у Милутиновом нараштају потврђена светост династије.

Данилов Настављач у *Жиџију Сџефана Дечанског* даље развија исту матрицу која слави у Милутиновом житију јасно одређен канон владарско-светитељских врлина најхришћанскијег краља. Христова помоћ српском краљу да, попут предака, победи све непријатеље и ратне противнике који су желели да озлобе његово отачаство, добија посебно место у Настављачевом опису битке код Велбужда. Не само да су молитве христољубивог краља, пре битке упућене св. Георгију и св. Јоакиму Сарандапорском крај чијих светилишта је војска пролазила, а ноћ уочи боја самом Владици Господу, учиниле победу достојном предачких тријумфа, него је хагиограф, сликајући ратничку славу краљеву, употребио још једну значајну метафору. На два места током описа победе Настављач пореди Дечанског са Александром, а рат против бугарског цара Михаила са вој-



Јован Оливер,
Лесново

ном славног македонског јунака на персијског цара Дарија. Експресивни изрази којима писац дочарава битку („И тада затрубише убојне трубе, судари се оружје с обе стране, и коњи фрком зарзаше, и био је велики вапај“)⁵⁵ и херојство младога краља као Новог Исуса Навина што „млад беше телом, но велики ратоборац“, нарочито су јаки у сликама побеђеног непријатеља. Контраст светом и непобедивом телу хришћанског витеза пружа слика пропадљивог, рањеног тела цара Михаила. Поражено тело, положено под ноге победника, описује се као тело „без сваке почести и славе царске, и поруган[о] високом гордошћу свога ума ..., и тако рећи смешн[о]“. Његове војске су поражене јарошћу краљевих трупа „јер бише

⁵⁵ Настављачи, 43; на српскословенском: 183–184.

трупови њихових телеса храна земаљским зверовима, и њихова нечиста телеса храна небесним птицама, јер не беше ко да их сахрањује. Ови постадоше на презир својим околнима и на подражање и поругу многим народима“.⁵⁶ Наведени редови сведоче да писац непрекидно има на уму контраст светог и пропадљивог тела који наглашава телесни доживљај светости. Однос према мртвом непријатељу надахнут је већ поменутиим поређењима са витешким романом, што потврђују и завршни делови Настављачевог житија који се односе на знаменити дој на Велдужду.

Наведена поређења јасно сведоче о појави новог типа јунака, као и о књижевним узорима који су га обликовали. Како је у средишту нашег интересовања однос према телесним аспектима светости у хагиографском наративу, важно је да уочимо преломне тренутке у настанку и обликовању новог концепта краљевог светог тела. Показани примери у делима Даниловим и Настављачевим указују да је на самом почетку 14. века сазрела слика о најхришћанскијем ратнику, а да је упоредо са њом концепт пропадљивог и грешног тела добио у експресивности израза, баш као што је то био случај и у оновременим европским хагиографијама. Иста тенденција наставља се, са извесним изменама, и у делима позног 14. и раног 15. столећа. У то доба пратимо настанак два нова хагиографска обрасца јунаковог тела – реч је о страдалничком телу мученика, концепту надахнутом узором кнеза Лазара, и витешком телу ратника-аскете какво слика Константин Филозоф приказујући нови модел владања оличен у деспоту Стефану Лазаревићу. У наставку овог поглавља посвећеног телу као тропеофорном знаку анализираћемо новомученички образац, настао у Лазаревим житијима и низу прославних текстова писаних у служби новог култа.

56 Исто, 44, 45; на српскословенском: 185, 186.



Тело мученика: „Смрћу дужности послужимо“

Суочавање хришћана са непосредном турском опасношћу на позно-средњовековном Балкану, а потом и страдања под османском влашћу, створили су услове за рађање новомученичких култова. Њихова генеза и даљи живот постају јаснији ако се сагледају у специфичном историјском контексту, односно у светлу чињенице да су настајали поступком апропријације већ постојећих мученичких образаца на овом тлу. Матрица за прослављање светих владара-мученика створена је у преднемањихко доба; о њиховој раној фази сведочи велика популарност култа св. Јована Владимира (†1016). Друга, важнија етапа везује се за доба стварања првог националног култа св. Симеона, који је, како је већ речено, обликован у непосредном угледању на широко распрострањени култ мученика и митроточца св. Димитрија. Прихватање специфичног модела *мучеништва без крви* сведочи, како смо већ раније истакли, о зналачки изведеним књижевним поступцима *преузимања модела* као легитимној пракси у обликовању култова светих људи. Пре него што отворимо специфичну тему места и функције тела нових мученика у култовима раширеним на просторима предосманског и османског Балкана, потребно је да обратимо пажњу на корпоралне аспекте светости у раним концептима мучеништва у Срба.

Језгро мученичког култа краља Јована Владимира чини класична прича о чудесном детету које, поставши краљ, влада обузет страхом Господњим и праведно.⁵⁷ У њој је доследно спроведен хагиографски образац

57 Издање извора: *Gesta regum Sclavorum*, ed. Т. Živković, Belgrade 2009, XXXVI – XXXVII (124/125 – 138/139). Уп. S. Marjanović-Dušanić, Patterns of Martyrial Sanctity in the Royal Ideology of Medieval Serbia. Continuity and Change, *Balkanica* XXXVII (2006), 69–79 (= Patterns of Martyrial Sanctity in the Royal Ideology of Medieval Serbia: Continuity and Change, *Major Philosophical Texts in Medieval Serbia, The Christian Heritage of Kosovo and Metohija, The Historical and Spiritual Heartland of the Serbian People*, Belgrade: Sebastian Press, Institute for Balkan Studies, Serbian

популаран у Европи 11. и 12. столећа,⁵⁸ који подразумева описе чистог и непорочног краљевог живота у посту, уздржавању и непрекидним молитвама. „Украшен“ даром суза, он већ за живота показује способност чудотворења, сублимирану топосима о чуду са змијом, о чудесном спасавању из тамнице и анђеоској заштити од заседе непријатеља. Уобичајени репертоар врлина прате две важне одлике светог мученика: у причи се наглашава његов девствени живот у браку и вољно прихватање смрти („својевољно дајем своје тело ... да га убију“) које кулминира препознатљивом сценом одсецања главе на прагу цркве. Смрт праведника наглашена је описом дрвеног крста који он држи на грудима. Наведени примери из легенде само су неки од традиционалних атрибута карактеристичних за савремене мученичке култове светих владара на европским просторима.⁵⁹ Популарност аскетских и мартирских елемената у покушајима успостављања култа цара Никифора Фоке добро илуструје пријемчивост побожности епохе за мотив мученичке смрти „најхришћанскијег“ владара.⁶⁰ Традиција о краљевом непорочном телу које „издише“ на дрвеном крсту на каквом је Христос страдао, и које, нетљено, производи исцељења захваљујући чудима на гробу, добија свој природни завршетак у слици наоружаног витеза – измењеном телесном обличју у којем се краљ јавља као *athleta patriae* и праведни осветник.

Друга фаза мартирских култова у Срба обликована је на специфичан начин у саставима тзв. студеничког круга насталим почетком 13. века. У њима је, употребом нарочитих епитета, утврђена светост светог Симеона. Њене одлике су више пута истакнуте: означен је као свети мироточац, његове мошти проглашене су за свете и чудотворне, а у *йохвали* на крају

Academy of Sciences and Arts, Belgrade, The Episcopal Council of the Serbian Orthodox Church in North and South America, Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade, *Serbica Americana* 2015, 289–295).

58 G. Klaniczay, *Holy Rulers*, 62–113.

59 С. Марјановић-Душанић, *Свети краљ*, 43–56; уп. 94.

60 Cf. S. Marjanović-Dušanić, L'écho du culte de Nicéphore Phokas chez les Slaves des Balkan, *Le saint, le moine et le paysan. Mélanges d'histoire byzantine offerts à Michel Kaplan*, éd. par O. Delouis, S. Métivier, P. Pagès, Paris 2016 (*Byzantina Sorbonensia* 29), 375–393.



првог опширног житија mineјског типа Стефан га први пут назива мучеником, по подобију светог Димитрија.⁶¹ Ово одличје првог српског националног светитеља представља карактеристичан топос аскетике, што смо већ напоменули излажући концепт добродобедног тела родоначелника. Када је о Симеону реч, овај топос треба разумети у светлу појма мученишта утврђеног у раним егзегетским саставима, попут списа Василија Великог и Јована Златоустог, добро познатих српској ученој публици. У њима, мучеништво је доживљено као вољни, свесно одабрани чин, јер истинити мученик се не постаје само чином изузетне, насилне смрти, већ пре свега вољом да се жртвује за веру. Задобијање престижног атрибута мученика савести постиже се аскезом и монашењем, као добровољним страдалништвом којим почиње заједничарство с Богом.⁶² У Стефановим описима монашких дана Симеонових посебно место заузима епизода у којој он шаље свој пекторал који је у себи садржао честице Часног крста сину и наследнику да буде чувар и утврђење његово у борбама против видљивих и невидљивих непријатеља.⁶³ Поводом празника доласка уприличена је посебна служба крсту као тропеофорном знаку који као лајт-мотив прати Немањине различите победе.⁶⁴ У похвали, Стефан пореди Крст са Кивотом заветним, позвавши народ верника да му се поклони. Том приликом он изједначава ово знамење са *блајословом* претходног владара, тада монаха Симеона, назвавши га утврђењем монасима и симболом

61 Стефан 94 (превод, 95).

62 С. Марјановић-Душанић, *Свети краљ*, 108.

63 Детаљније о овој епизоди код С. Марјановић-Душанић, Немањин напрсни крст: из наше старе инсигнологије, *Зборник Филозофској факултету*, Серија Б. Друштвене науке 17 (1991), 203–215; Иста, Владарски знаци Стефана Немање, Међународни научни скуп *Стефан Немања – Свети Симеон Мироточиви. Историја и предање*, ур. Ј. Калић, Београд 2000, 80–84; Уп. Д. Поповић, Реликвије Часног крста у средњовековној Србији, нав. дело, 99–121.

64 Посебно је занимљива епизода у којој Немања на сабору изгони јеретике. Мотив тропеофорног крста као Немањиног специфичног оружја, поново се јавља, овог пута у речима кћерке једног од правоверних велможа: „порази крстом оне који се боре с нама, да науче нечастиви непријатељи како је моћна вера твоја, господине“ (Стефан, 34, 36; на српскословенском: 35, 37).

„мученичког победног венчања“ – видљивим знаком сједињења са Христом оних који се крсту моле, као и оних који га на свом телу носе (реч је о самом Симеону, али и о његовом наследнику Стефану којем је пекторал намењен).⁶⁵ Асоцијацијом на Часно дрво као поништење уговора човека са ђаволом, речима „јер на теби Христос Бог наш прикова и рукопис нашега греха“, Стефан додатно наглашава посредне поруке које се односе на слику Симеона као крстоносног мученика. Овај низ реторичких похвала имао је јасан циљ да утврди различите претпоставке светости јунака и мартирски карактер његовог прослављања. Инструмент преко којег се преноси епитет мученика је симболично одабран, посебно с обзиром на везу напрсног крста („који је сам, владајући, носио о свом врату и којим је побеђивао своје непријатеље“⁶⁶) са телом носиоца.

Наведене похвале Симеону као мученику указују на специфичности ране матрице мартирског култа у Срба. У битним тачкама ова традиција је одредила облике које су преузели потоњи мученички култови, чији је настанак везан за доба после боја на Косову. У науци је одавно уочена суштинска веза између „косовских списа“ насталих непосредно по косовској трагедији и састава осмишљених за потребе новомартирских култова – светог кнеза Лазара и светог краља Стефана Дечанског. Они су прославно уобличени коришћењем проверених књижевних образаца, већ утврђеног хагиографског профила који у српској традицији средњег века обележавају два мотива – мотив небеске круне као оностране награде за смрт у боју против непријатеља отаџбине и мотив тријумфа православља пред исламском опасношћу. Пред очигледним поразом хришћанских снага у реалном животу, ови књижевни мотиви постају носиоци новог значења. Реч је о значењима изведеним из паралелних процеса: транслације пораза и смрти у онострано преко мотива небеске награде и њихове сублимације преко идеје вишње заштите коју мученици као повлашћени посредници и праведни страдалници пружају читавом страдалом народу.

Истраживање позносредњовековних култова мученика на Балкану отвара два посебна круга питања. Први се односи на књижевне оквире прослављања и подразумева шире истраживање књижевних жанрова

65 Стефан, 63; на српскословенском: 62.

66 Стефан, 61; на српскословенском: 60.



који су учествовали у процесу њиховог обликовања, прилагођавајући се основној функцији новог текста. Реч је на првом месту о популарним саставима типа *йлача*, који се придружују већ утврђеним облицима прослављања. Са друге стране, битно својство нове побожности је да се у средишту новонасталих култова налази тело мученика. Било да је реч о телу чудотворца, попут Стефана Дечанског у његовој улози „праведно страдалог“ Христољупца, или пак мученика страдалог у битки (свети кнез Лазар), анализа текстова посвећених њиховом прослављању попут хагиографија, служби, плачева или похвала, зависна је од контекста. Примарно, тај контекст је одређен везом између житија светитеља и његовог гроба, чије чудотворно дејство даје додатну димензију како конкретном прославном саставу тако и самој култној пракси.

Из овог разлога питање везе између текста, реликвије и меморије светитеља остаје кључно у покушају разумевања дугог трајања и специфичне улоге светитељских култова на Балкану. Те посебности произлазе из политичких оквира у којима су ови култови настајали и ширили се. Владари су, у потрази за легитимитетом, у наглашеном штовању реликвија као знамења вишње заштите проналазили начин да се оправда конкретна политичка акција и сакрализује њихова власт. У томе смислу важан аспект наше теме представљају промене у контексту и функцији ових култова, пре свега промене у идентитету светости.

Обликован под непосредним утицајем постојеће хагиографске традиције, култ светог мученика Лазара представља први целовит модел светог ратника – страдалника за веру. Прослављање хероја и битака показује да је начелно гледано пораз чешће транспонован у небеску награду него ратнички тријумф.⁶⁷ Добар пример за овакав однос према мученичкој жртви која води искупљењу а потом васкрсу схваћеном као обнова и коначна победа над смрћу је схватање према којем се права битка суштински преноси са бојног поља на други план: она се испоставља као мученички подвиг за веру и отаџбину. Мотив смрти владара у одсудној битки додатно је обogaћен телесном метафориком оличеном у чину усековања главе. Непропадљиви венац мучеништва – небески еквивалент страдалничког

67 О томе в. детаљно код А. Asman, *Duga senka prošlosti. Kultura sećanja i politika povesti*, Beograd 2011; уп. С. Todorov, *Strah od varvara*, Beograd 2010, 95.

тела, фигурира као симболична награда у оностраном. Писац *Похвалној слова о кнезу Лазару*, насталог између 1392. и 1398. године, антиципира мученички култ светог кнеза већ описом тренутака који претходе битки, у часу када он „примивши за себе онај мученички глас“ позива своје саборце на подвиг. Свестан приближавања смрти, кнез је вољно прихвата речима „смрћу дужности послужимо, пролијмо крв нашу, искупимо живот смрћу и дајмо удове наших тела непоштено на сечење за част и отачаство наше, а Бог ће се свакако смиловати на остатке наше и неће истребити до краја род и земљу нашу“.⁶⁸ У овој похвали, свети кнез се назива новим мучеником, који је „следовао примеру Христа, проливши крв своју њега ради ... и приведе сабор велики мученика Христу Богу својем у вишњи Јерусалим, као некада Исус Навин људе божије у обетовану земљу“.⁶⁹ Кнежевно часно тело било је откопано по обичају и, пронађено нетљено и цело, и сво мирисно, пренесено је у нови раванички гроб, где је наставило да врши исцељења.

И монахиња Јефимија у својој *Похвали кнезу Лазару* инсистира на његовом својству мученика, тј. онога који је примио од Бога венац мучеништва, наводећи да он „као мученик има слободу према Господу“.⁷⁰ Позивање на Лазарево дрзновеније у приступу Свевишњем ваља овде разумети као наду у његову способност молитвеног заступства за „вазљубљена чеда“ и „да православна хришћанска вера неокрњено стоји у ... отачаству“. Молитве светог мученика, палог у боју, посебно ваља да допринесу победи кнежевих синова над невидљивим и видљивим непријатељима. Прави смисао ове молитве, као и Лазаревог епитета мученика је у новом својству које његов култ поприма: када Јефимија поручује светом да „сабере збор својих сабеседника, светих мученика“, поименце набрајајући Георгија, Димитрија, оба Теодора, Меркурија, Прокопија и четрдесеторицу севастинских мученика, „у чијем мучеништву војују“ кнежеви наследници, она не само да овом хору светих придружује самог кнеза већ га директно зове да испуни своју светитељску функцију и дође

68 *Повесно слово о кнезу Лазару*, у: *Сѣара срѣска књижевности* III, 117–118.

69 Нав. дело, 118.

70 Монахиња Јефимија, *Књижевни радови* (приредио Ђорђе Трифуновић), Крушевац 1983, 47 (превод, 49).



свом роду као помоћ у биткама. За себе саму она очекује малу награду: да својим заступством „утиша буру љуту душе и тела [мојега]“.⁷¹ Лазарево тело у Јефимијиној молитви постаје тропеофорни знак – инструмент спасења.

Посебан књижевни жанр везан за прославно обликовање мученичког светитељског обрасца представља *йлач* – до краја 14. века сразмерно ретко коришћена наративна форма у српској хагиографској традицији. Карактеристика *йлача* је његова драмска функција, потенцирана околношћу да га изговара кнегиња Милица у унапред одређеном тренутку. Час је психолошки уверљиво изабран, тако да се време збивања наратива поклапа са реалним временом ефемерног спектакла дочека моштију. Приликом дочека свечане поворке која је Лазарево тело испратила из Приштине у Раваницу, поворка се зауставља пред кнегињом која пада преко мртвог тела и казује *йлач*. Овакав редослед дешавања посведочен је у неколико косовских списа.⁷² Сачуван у форми дијалога са мртвим кнезом у *Слову о свейом кнезу Лазару* из пера Данила III (Бањског), први запис Миличине тужбалице (крај 1392, почетак 1393) праћен је познатим топосом „Плачите, поља и долине, која овим телима саучесници бејасте“; овакво зазивање „гора, хумова, удолина, мора и земље на плач“ често је у духовној поезији.⁷³ Сâм кнез и његови пали војници „који се на крају свог подвига крвљу својом обagriше“, поднели су непорочну жртву и добили као награду венац мучеништва, „као изданци прелепи, красни и сјајни телима показиваху унутарњу светлост духовну и свима дивни указиваху се“.⁷⁴ Спремни да окончају своје животе „у крви подвига“, Лазареви војници пали су свесни „да је свако тело трава и свака слава људска као цвет биљке. Када трава

71 Нав. дело, 48 (превод, 50).

72 О томе детаљно пише Ђ. Трифуновић, *Српски средњовековни сѝиси о кнезу Лазару и Косовском доју*, Крушевац 1968, 372–384. У *Слову о свейом кнезу Лазару* од Антонија Рафаила (1419/20), у опису преноса моштију испеван је заједнички плач Милице са синовима.

73 Ђорђе Трифуновић (нав. дело, 381) указује на мотивске паралеле са *Службом йредйразансѝиву Хрисѝова рођења и свейој десетйорици мученика*.

74 *Сѝара српска књижевност. Хресѝомаѝија* (приредио и превео Т. Јовановић), Београд–Крагујевац 2000, 87.

усахне и цвет отпада.⁷⁵ Данилово *слово* о врлинама у основи представља поетски помен новим мученицима, настао из његовог уверења да свако „чудесно страдање праведних“ ... „подиже на исправљање живота“ и на корист до које се долази ишчитавањем подвига.⁷⁶ Ово прослављање има свој виши смисао: јер, као што сваки уморни путник пронађе хлад одморишта, тако су и Лазаревим путевима страдања дароване молитвене сени – повести светих мужева, које крепе душу пићима слађим од меда.⁷⁷

Независно од Данила, Миличин *йлач* овековечио је и Непознати Раваничанин у *Слову о светом кнезу Лазару* (између 1391. и 1398), највероватније и сам очевидац догађаја – учесник свечаног празника преноса моштију. Он понавља неке од реторских фигура Даниловог исказа, изриком потврђујући нови статус Лазаревог тела: „и архијереји из оближњих тамо градова изиђоше са свим свештенством својим и блаженог и новог Лазара тело са великом чашћу у цркви сахранише“.⁷⁸ Плетући похвалу као „тужну повест“ новом мученику, непознати монах даје кнезу престижни епитет новог Израиља, пре свега истичући својство његовог светог тела да дарује исцељења („нека се сви освештају додиром светога тела“).⁷⁹ Раваничанинов опис Миличиног *йлача*, изговореног у „заносу ума“, дрe-менит је драматиком. Она рида, раздире лице и трза власи, зазива горе, хумове и дрвета дубравна да плачу са њом: „Од сада точите, очи моје, суза потоке окрвављене“.⁸⁰

Почетком следећег века (1403/4. године) настало је *Похвално слово светом кнезу Лазару*, реторско дело непознатог писца, компоновано у част празника („већег од свих летњих празника“) новом мученику.⁸¹ У том делу Лазар се експлицитно назива „војницима оружје непобедиво“, чиме је јасно указано на основни концепт његовог култа: тело страдалника/

75 Нав. дело, 88.

76 Нав. дело, 74.

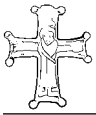
77 Нав. дело, 73.

78 Нав. дело, 68.

79 Нав. дело, 71.

80 Нав. дело, 71.

81 *Сийнији сийси Ђуре Даничића III*, 358–368. Уп. нав. дело, 93–100 (овде 95).



*Жийијна икона свејої Сїефана Дечанскої,
Лонгин*

неомартира овде је доживљено као тропеофорни знак. Тиме се акценат прослављања помера са искључиво исцелитељске функције моштију на неке важне елементе које садржи и култ светог Симеона као „оснивача“ државе и династије – Лазарев ковчег је Давидова скинија („гледамо пред лицем ковчег, а у њему уместо таблица мошти мученика“⁸²), а он сам долази у помоћ своје роду. Непознати писац, имајући на уму својства овог светитеља као доносиоца победе, позива га да се „лати оружја“, да устане и не окасни.⁸³ Култ новог мученика „који земљу онебеси ранама подвига као звездама“⁸⁴ устројен је, налик Симеоновом култу и другој фази култа Јована Владимира, као прослављање светог ратника. У томе смислу, тело светог кнеза постало је знак његове непосредне везе са отачаством (*athleta patriae*), својеврсни симбол хришћанске победе над неверницима.

Следећа фаза обликовања неомартирских култова у Срба везана је за специфичан модел светог краља Стефана Дечанског, тачније, за прославне саставе које је саставио игуман Дечана Григорије Цамблак. *Живоїи и ѿдвизи светиїоїа великомученика међу царевима Сїефана срїскоїа који је у Дечанима. Найисао Гриїорије монах и ѿрезвиїтер, дивши иїуман иїїе обийїели*, представља у многим елементима нарочит хагиографски текст. Настојаћемо да покажемо како се у овом саставу на очигледан начин показује промена концепта светости, која је у директној вези са измењеним доживљајем телесности.

Прво у низу Стефанових страдања захваљујући којима је и постао великомученик било је ослепљење на Овче пољу, поред самога храма Светог Николе. „Неправедна рана“ коју његов хагиограф објашњава демонским наговором – „женском преваром, сплеткама и бестидношћу“, одмах је олакшана јављањем светог Николе, који је, обасјан светлошћу светитељства, на длану држао Стефанове извађене очи, као наговештај будућег чуда. Изручење византијском цару и заточење у цариградском манастиру Христа Пантократора, Стефан је, манифестацијама сопствене побожности и мудрости, видљиве као „благодет која сијаше на лицу му-

82 Нав. дело, 99.

83 Нав. дело, 100.

84 Нав. дело, 118 (из службе преносу моштију која је саставни део *Слова* из пера Андонија Рафаила).



*Јављање светјој Николе
Дечанском,
Лонгин*

жа“,⁸⁵ убрзо претворио у посебан однос са старим царем Андроником II Палеологом којег је посећивао у двору „због користи које је [цар] имао да с њиме говори“.⁸⁶ Будућу светост Стефанову најављује светлосно озарење лица и дар суза који се овде наговештава. Чудо са даровањем вида дешава се после Стефанове усрдне молитве: епископ мирилицкијски поново му се јавио у сну, овога пута додирнувши му очи и благословивши га крсним знаком. Захвалан и ужаснут пред манифестацијом чуда, Стефан је пао на земљу, дијући прси у афективној молитви и проливајући многе сузе.

Саставни део будућег мученичког обрасца био је Цамблаков опис Стефановог даљег живота: пошто га је упоредио са старозаветним Товитом, којем је арханђел повратио вид, ток хагиографског сведочења које

85 Цамблак, VI, 138; на српскословенском: 82.

86 Цамблак, IV, 135; на српскословенском: 76.

следи кулминира поређењем јунаковог живота са животом монаха, које је превазилазио у усрдности молитве, сузама и подвизима. Овај опис, којим се дефинише Стефанов квазимонашки статус, важан је предуслов његовог будућег светитељства. Поседна његова одлика је нагласак који писац ставља на дар суза – „свакога дана савест омиваше сузама“⁸⁷ – као суштинску карактеристику мученика. Зато не изненађује Цамблаков приказ битке код Велбужда, различит од свих других приказа ове славне битке. Наш писац наглашава Стефанове молитве и сузе као пресудан удео у српској победи, јер силни (бугарски цар) „би побеђен са војском својом, као некада Амалик, дејством молитве“.⁸⁸

И други краљеви подвизи носе печат његовог посебног статуса, односно живота који је највише наликовао монашком. Препознајемо га у описима милосрђа и „сабирања страдалника“ подизањем болнице при манастиру, у нагласку на „усамљеној постељи“ краљевој, на крају, у начину на који с радошћу прима најаву сопствене смрти у опису трећег јављања светог Николе („сузама радост мешаше, и себе бацивши на земљу, благодараше Бога и весника доброга пресељења“).⁸⁹ Сви ови описи у служби су Стефанових припрема за смрт коју хагиограф приказује као вољно жртвовање праведног страдалника. Мученичка смрт јавља се овде као истинска најавна светитељства. Чекајући је „често је био у скрушености срца и сузама, и по обичају тражио је ниште“. Цамблаков опис саме смрти носи посебна значења, јер „како би био савршен мученик, ако не овако? Јер један је удео мучеништва, а многи су начини смрти“.⁹⁰ Најављујући чудотворења свога јунака, јављањем светог у сновима изабраних монаха дечанске обитељи, односно јавним очитовањем исцелитељског својства његових моштију, игуман дечански назива Стефаново тело епитетима „многострадално и часно тело“.⁹¹ Мотив писца житија је јасан; он жели да „изнесе на јавност ... онима који су ... мученикољубиви“ све што се

87 Цамблук, XI, 147; на српскословенском: 100.

88 Цамблук, XIV, 152; на српскословенском: 110.

89 Цамблук, XVI, 154; на српскословенском: 114.

90 Цамблук, XVII, 156; на српскословенском: 118.

91 Цамблук, XVII, 156; на српскословенском: 118.



„Најiрча смртi удављења“
Лонгин

дешавало на гробу светога, пошто је његово „свештено и страдалничко тело“ седам година остало „сачувано цело по заповести онога који га је створио, које према томе није никако имало да по природи иструне“.⁹²

За разлику од других хагиографских текстова насталих у крилу српске житијне традиције (са изузетком житија светог Саве), повест о новом мученику Стефану Дечанском посебан нагласак ставља на *miracula* која имају својство да застраше и задиве. То удивљење почело је „слатким мирисом светости“ који се, пошто је скинут камен са гроба, раширио по свој цркви и „по целој обитељи“, као јасан знак непропадљивости краљевог тела. Ово часно тело лежало је пред свима „према свачијој вери, као исцељење које се не купује златом, но које се добија усрдношћу“.⁹³ Описи чудотворних излечења по правилу садрже гласно изговорену молитву и клањање пред кивотом. Оно је праћено топлим сузама, ударањем у груди, директним обраћањем мученику и полагањем оболелог дела тела на тело светитеља, после чега следи дешавање чуда. Према експлицитним Цамблаковим речима, чуда су изазвана додиром моштију којима се приступа

92 Цамблак, XVIII, 157; на српскословенском: 118.

93 Цамблак, XVIII, 158; на српскословенском: 120.

са вером у срцу.⁹⁴ У похвали великомученику хагиограф наводи особине које су Дечанског препоручиле за ову високу част. Међу осталим врлинама које срећемо и у другим светитељским похвалама, Цамблак истиче да је свети краљ постао сличан мученицима „честим молитвама и сећањем смрти, свагдашњим сузама и смерним мудровањем“, а посебно делима милосрђа – када је „исупнио сасуде уљем“, а ти су сасуди „утробе ништих, утробе гладних, плећа нагих, сузе удових, невоље сиромашних“.⁹⁵ Краљева страдања, од којих Цамблак истиче ослепљење и заточење, учинила су га сличним старозаветним јунацима, Јосифу и Јову. Иако у свему превазилази своје старозаветне узоре, тек насилна, мученичка смрт учинила је Стефанов подвиг достојним небеског царства, а његовој души даровала је стан у неизреченој слави.

Слава о којој пише игуман дечански блиско је повезана са својством новомученичког тела да служи као тропеофорни знак. С једне стране, реч је о прослављању већ описане улоге Дечанског као Новог Мојсија који је молитвама изборио победу на Велбужду. Међутим, ово позносредњовековно житије носи и додатна обележја посебног односа према телесном и материјалном која одликују побожност 15. столећа. Наглашавајући да се душа Дечанског настанила у неизреченој слави, писац истиче да „свештено његово тело би остављено као неко многоцено наслеђе његову отачаству“.⁹⁶ На једној равни, помен „наслеђа“ се може разумети дословно: о томе сведочи наставак текста, у којем Цамблак описује како су мошти светог краља чувале манастир од зала и спољних непријатеља. На другој равни, реч је о суштинској спони између светог тела као тропеофорног симбола и успостављања везе између појединачне светитељске меморије и колективног идентитета свег српског отачаства.

У овом поглављу анализирали смо светитељско тело као тропеофорни знак у српској хагиографској књижевности. С обзиром на шире импли-

94 Цамблак, XVIII, 159; на српскословенском: 122.

95 Цамблак, XIX, 159; на српскословенском: 122, 124.

96 Цамблак, XIX, 161; на српскословенском: 128.



кације схватања о телу владара као симболу победе, концепти које смо издвојили – добропобедног тела, непобедивог тела витеза 14. столећа и многострадалног мученика позносредњовековне осећајности – сведоче о постепеној сублимацији идеала ратничке победе извојеване у знаку крсног оружја у слику мученичке смрти којом јунак наратива остварује победу на есхатолошкој равни. Ова промена није ни потпуна нити праволинијска. Одликује је усредсређеност хагиографског исказа на материјалност тела, какву не опажамо у раним саставима с почетка 13. века. Цамблаков нагласак на контрасту између светог и пропадљивог тела резултат је измењеног карактера побожности која се све више везује за физичко тело. Овом променом наглашен је „корпорални“ доживљај светости, а модел пропадљивог и грешног тела добија у експресивности израза. Такав развој хагиографског наратива убедљиво се може илустровати на примеру концепта негативног јунака оличеног у телу непријатеља. Пре него што овим представама тела сагледаног у контексту греха и казне закључимо наше истраживање, морамо се претходно посветити још једном важном концепту – богољубивог тела светог монаха и архијереја.

БОГОЉУБИВО ТЕЛО: „Непоштедан непријатељ бејаше својему телу“

*Ut sciant, inter gladios et inter deserta et bestias pudicitiam
numquam esse captivam.
Vita Malchi, 10*

Хришћански захтев за оспоравањем тела добио је свој најупечатљивији израз у широко прокламованим начелима аскезе. Током првих векова хришћанства на тлу разуђеног медитеранског простора пратимо живо деловање разноликих скупина, почев од монашких насеобина до гностичких заједница, које позивају на телесно уздржавање као вид приближавања божанском.¹ Вољно напуштање света и одбацивање тела постало је знак преовлађујуће духовне климе доба; изникла из искуства странствовања, сазрела је, захваљујући живом остварењу аскезе у пустињи, свест о „неразлучивој међузависности душе и тела“. Кроз какве год мене

1 Генерално о аскетизму в. D. Brakke, *Athanasius and the Politics of Asceticism*, Oxford 1995; E. A. Clark, *The Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Debate*, Princeton 1992; S. Elm, *Virgins of God: The Making of Asceticism in Late Antiquity*; G. G. Harpham *The Ascetic Imperative in Culture and Criticism*, Chicago 1987; P. Rousseau, *Ascetics, Authority and the Church in the Age of Jerome and Cassian*, Oxford 1978; W. Harmless, *Desert Christians. An Introduction to the Literature of Early Monasticism*, Oxford/New York 2004; *Asceticism*, ed. R. Valantasis, V. L. Wimbush, New York 1995.



аскетски покрет пролазио, „осећање заједничког замајца тела и душе“, односно суштинског учешћа тела у преображају душе, остало је његово трајно обележје.² Крајњи исход служења Свевишњем, на равни односа према телесном, састојао се у враћању тела у безгрешно стање у којем се поново среће са душом творећи *corpus gloriosus* – „тело“ спремно за други долазак.³ С друге стране, одбацивање тела имало је још један важан аспект: „контрола“ коју је хришћанство успоставило над телом, његово дисциплиновање, умртвљавање, па чак и мучење, промовишу телесност у оруђе на путу приступања божанском. У том смислу одбацивање се показује као својеврсно уздизање, на супрот ставу о порицању телесног који се, већ од почетних векова хришћанства, чини преовлађујући у аскетској пракси.⁴ Амбивалентност аскетских захтева према умртвљавању тела, али и према области физичког, добро је илустрована речима Јована Лествичника, у чију се *Лествицу*, на самом крају позне антике, улила традиција пустињских отаца, према којој је тело помоћник и непријатељ, савезник и противник, заштитник и издајник.⁵

У првим вековима хришћанства, на почецима аскетског покрета, пре свега захваљујући огромној популарности *Житија светиої Анџонија*, формирао се модел идеалног пустињака, обезбедивши широку попу-

2 Како примећује Питер Браун „у пустињској традицији телу је било допуштено да постане ненаметљиви ментор охолој души“. Уп. П. Браун, *Тело и груштво*, 303–304.

3 D. Lett, *Hommes et femmes au Moyen Age*, 27.

4 C. Walker-Bynum, *Fragmentation and Redemption*, 182, нап. 7.

5 Свети Јован Лествичник, *Лествица Божанскої усхођења*, XV, 901 („На који начин и помоћу којег средства да вежем овога свог пријатеља [тј. тело], и како да му судим по угледу на остале страсти, ја не знам. Пре него што га вежем, оно се одвезује. И пре но што почнем да му судим, мирим се с њим. И пре но што почнем да га мучим, сажалим се на њега. Како да мрзим оно што по природи волим? Како да се избавим од онога с чиме сам везан за навек? Како да убијем оно што са мном треба да васкрсне? Како да начиним непропадљивим оно што је добило пропадљиву природу? ... Оно ми је и сарадник и противник, и помоћник и супарник, и стражар и ухода“). О вези *Лествице* са традицијом пустињских отаца уп. П. Браун, *нав. дело*, 305.

ларност концепту „преображаја пустиње у град“.⁶ Одражавајући сву разноликост хришћанских заједница, овај сложени и променљиви модел – сведочанство о различитим лицима аскетизма – задржао је као примарну и трајну одлику праксу угледања на Христа. Пустињак, столпник или отшелник било које врсте, аскета је пре свега био *alter Christus*, обзнањујући својим телом Христову победу над палом људском природом. Повезујући ту борбу са реалним присуством чуда у сусрету светитеља са божанским, Лествичник, пишући у 7. веку класично дело духовног путовањења источнохришћанског света, вели да „чудо је, међутим, право чудо, што једно телесно биће, у борби са телом као са својим подмуклим непријатељем, побеђује у ствари бестелесне непријатеље“.⁷ На тај начин, својим специфичним животом екстремног одрицања који се по правилу одвијао на ободима настањених простора, подвижници су током столећа аскетске праксе засноване на традицији пустиње настојали да премосте огроман јаз између Бога и овоземаљског света. Ране аскете, укључујући и свете столпнике, као и њихови наследници, служили су својим телима приближавању ове две сфере; с обзиром на то да су представљали нову и многима неразумљиву појаву, видљиво манифестујући „другост“ у односу на свакодневну хришћанску праксу, њихов основни задатак различито је сагледаван у хагиографској традицији. Сведоци аскетских подвига – у првом реду монаси и ходочасници – препознају их као свете људе, а искуство додиром са њима као чулима доступно сазнање о „оствареној светости“.⁸ Различити верници и следбеници су оставили сведочанства о сусретима

6 О формирању хагиографског канона в. рад I. Kuzidova-Karadzchinova, St. Jerome's Lives and the Formation of the Hagiographic Canon, *Scripta & e-Scripta* 12 (2013), 201–210, где је дат преглед новије литературе о питању паралелних утицаја на формирање хагиографског канона аскете. За преображај пустиње у град в. D. Chitty, *The Desert a City*, Oxford 1966; A. Guillaumont, La conception du désert chez les moines d'Égypte, *Revue de l'Histoire des Religions* 188 (1975), 3–21; П. Браун, *Тело и друштво*, 283.

7 Свети Јован Лествичник, *Лествица божанствене усхођења*, XV, 896.

8 Своје првобитне поставке о светом човеку Браун је донекле ревидирао у раду: P. Brown, *Arbiters of Ambiguity: A Role of Late Antique Holy Man*, *Cassiodorus* 2 (1996), 123–142.



са њима, која су временом прерасла у парадигматске слике. Задатак ових хагиографских скица је био да служе као својеврсни примери (*exempla*); они нису у толикој мери нудили образац намењен директном угледању колико су били значајни као фокуси култа.⁹

Постављајући оквире истраживања концепта „богољубивог тела“, важно је поменути још један аспект проблема. Премда је порицање тела опште место у средњовековном схватању телесности, читаво питање показује се као знатно сложеније. С једне стране, порицање тела у почетној фази аскезе у пустињачкој пракси јавља се у облику одбацивања друштвеног статуса, шире гледано, и одбацивања устаљеног поретка античког света. С друге стране, престиж који су у друштву имали свети људи темељио се на њиховој функцији посредника. Сведочанства о положају и улози стилита унутар шире схваћене заједнице илуструју сву сложеност односа између бекства од света праћеног одбацивањем тела и успона појединца и његовог престижа на социјалној лествици. Тела отшелника су у источнохришћанској пракси на својеврстан начин укључена у „свет“. Статус који стилити добијају у оквирима датог друштвеног окружења најбоље илуструје нераскидиву везу између тела и хришћанског концепта светог човека.

Описи аскета позноантичког доба који доминирају класичним делима монашке литературе пресудно су утицали на обликовање потоње аскетске праксе током читавог средњег века. Основна одлика ових наративних слика је да сведоче о процесу током којег се тело светитеља, мучено искушењима, постом и суровошћу природе поново обликује, како би, измењено, постало „проводник“ светости.¹⁰ Колективне биографије светих аскета потврда су деловања два временска плана у обликовању слике светог отшелника. Реч је, с једне стране, о реалном, физичком кон-

9 Другим речима, жестоко отшелништво није ни изблиза сматрано искључивим путем ка Богу. О томе в. М. van Uyfhange, *L'origine, l'essor et les fonctions du culte des saints. Quelques repères pour un débat reouvert*, 143–196.

10 S. Ashbrook Harvey, *Olfactory Knowing: Signs of Smell in the Vita of Simeon Stylites, After Bardaisan. Studies on Continuity and Change in Syriac Christianity in Honour of Professor H. J. W. Drijvers*, ed. G. J. Reinink, A. C. Klugkist, Leuven 1999, 23–34, 25.



Свети Макарије Египћански,
Рамаћа

такту светог човека са сведоцима његове светости, посебно способности чудотворења. Он је у важној својој димензији заснован на додиру и његовој функцији проводника који је активно утицао на чулно искуство доживљене светости.¹¹ С друге стране, реч је о дејству које су имале приповести о тим искуствима. Наративи посвећени физичкој и менталној изузетности изабраних монаха и чудотворном дејству њихових светих тела трајно су утицали на оне који су их читали или слушали постајући на тај начин неодвојиви део „егземпларног доживљаја“.

Вероватно да су у овом процесу највећу популарност широм источних обала Медитерана уживале колекције биографија сиријских аскета које је око 444. године саставио Теодорит из Кира (*Historia religiosa*).¹² У прологу књиге Теодорит каже да жели својим делом да успостави меморије

11 G. Frank, *The Memory of the Eyes*, ch. 1, 4.

12 *Historia religiosa*: Théodoret de Cyr, *Histoire des moines de Syrie*, ed. et tr. P. Canivet – A. Leroy-Molinghen (*Sources Chrétiennes* 234, 257), Paris 1977–1979.



сиријских светих људи како би пружио модел којим их издваја у односу на пагане.¹³ Да би тај контраст јаче истакао, наш писац користи поређење којим у фокус приповести ставља тело аскете; упоредивши сиријске монахе са учесницима оновремених антиохијских Олимпијских игара, Теодорит своје јунаке назива новим бојним атлетима, стварајући тако познати топос хришћанског подвижништва – *athleta Christi*, који ће прво бити примењен на страдалнике за веру раног средњовековља, а потом и трајно надживети своје аскетске узоре.¹⁴ За нашу тему је од највеће важности околност да је тело постављено као средишња тачка Теодоритовог концепта светог човека; управо из свог страдалничког тела, способног за подвиг вере, свети човек је црпао огроман утицај у тадашњем друштву. На исти начин, посредством хагиографског наратива, овај концепт светог тела је овековечио славу стилита и њихову популарност као парадигми аскетског покрета.

Главни јунак Теодоритове приповести несумњиво је св. Симеон Столпник; неке од најубедљивијих страница историје сиријских аскета посвећене су духовној снази којом је зрачило Симеоново тело за живота и после смрти.¹⁵ Жива слика моћи Распетог, ово тело је било послато људима „да подигне свет из дубоке обамрлости сна“.¹⁶ Приповест о судбини

13 *Historia religiosa*, 21–22.

14 Модел светитеља о којем је реч постаје временом применљив и на свете владаре и управо у том контексту појам *athleta Christi* мења своје значење. Трансформација је на више начина занимљива за нашу тему, посебно с обзиром на тумачења на која се осврћемо касније. У доба крсташких ратова, модел светог краља, ослободивши се мученичког обрасца раног средњовековља, почиње да се саображава слици владара као *athleta Christi*, како то добро показује пример трансформације култа св. Вацлава Чешког. Бројни примери националних светитеља канонизованих током 12. века, попут св. Стефана Угарског или св. Кнута Данског, показују тај процес саображавања светитеља лику Христовог витеза. Уп. G. Klaniczay, *Holy Rulers and Blessed Princesses*, 89–95.

15 Св. Симеону Столпнику су посвећене три хагиографије – поред Теодоритове, то су житије из пера његовог ученика Антонија и сиријско житије. Сва три текста издао је и превео R. Doran, *The Lives of Symeon Stylites*, Cistercian Studies Series 112, Kalamazoo 1992 (Foreword by S. Ashbrook Harvey).

16 П. Браун, *Тело и друштво*, 401 и нап. 50 и 51.

Симеоновог тела као реликвије и зрачењу светог стуба као својеврсног симбола његове изузетне светости инструктивна је на више начина.¹⁷ Одавно је примећена извесна театралност Симеоновог аскетизма, везана за његове подвиге у чијем су средишту телесне патње и одрицања. Обратићемо пажњу на два концепта који настају у непосредној вези са Симеоновим култом.

Први се односи на употребу тела као симбола аскетског ауторитета неодвојивог од вазда живе популарности екстремног отшелништва. Харизма којом су ови изабрани монаси зрачили била је неодвојива од њиховог посебног односа са Богом као јединим стварним извором харизматског дара. У том смислу жестоки отшелници раног хришћанства постају парадигматске слике харизматских хероја, као личности које су примиле божју милост. Увођење у причу хагиографског концепта изабраника отвара питање границе између портрета светог човека и његовог библијског прототипа.¹⁸ Реч је о познатој хагиографској пракси употребе

17 Анализирајући сва три житија светог Симеона, Бернар Флизен је указао на различите циљеве због којих су ови текстови написани: док је Антонијево житије настало с намером да промовише култ Симеоновог аскетског тела, сиријско житије имало је циљ да прослави „мандру“ – стуб на којем је он живео, односно Теланисос као место култа. У прилог овом тумачењу свакако иде и чињеница да је градња велике цркве подигнута око стуба као средишта култа започета управо у време настанка сиријске хагиографије. Уп. В. Flusin, *Syméon et les philologues, ou la mort du stylite*, in: *Les saints et leur sanctuaire à Byzance*, 1–23. О значају стуба у потоњој хагиографији ваља указати посебно с погледом на причу – апокалиптичко пророчанство везано за порфирни Константинов стуб у Цариграду – коју читамо у популарном Животу Светог Андрије Јуродивог (*The Andreas Salos Apocalypse. Greek text, Translation and Commentary*, ed. L. Rydén, *DOP* 28 (1974), 197–261, овде 211.

18 Питање библијских прототипова веома је дискутовано у научној литератури. Издвајамо класична дела В. Flusin, *Miracle et histoire dans l'oeuvre de Cyrille de Scythopolis*, 85, 102 и М. van Uytfanghe, *La controverse biblique et patristique autour du miracle, et ses répercussions sur l'hagiographie dans l'Antiquité tardive et le haut Moyen Age latin*, *Hagiographies, cultures et sociétés IV^e-XII^e siècles*, Actes du Colloque organisé à Nanterre et à Paris (2–5. mai 1979), *Etudes Augustiniennes*, Paris 1981, 205–231. В. такође и добар осврт на ова питања у широј студији посвећеној



Аскеџе – љусџињаџи,
Богородичина црква у Студеници

препознатљивих приповедачких техника,¹⁹ која отвара нове могућности
разумевања текста житија, постављајући на другу раван поступке књи-

женским јунацима хагиографије S. Ashbrook Harvey, *Women in Early Byzantine Hagiography* 36–59.

19 Подвизи локалних светитеља стављани су у контекст разумљив читаоцима посредством овако схваћене библијске типологије. За примере архетипских слика в. М. Mitchell, *The Archetypal Image: John Chrysostom's Portraits of Paul*, *Journal of Religion* 75 (1995), 15–43, посебно 19–28.

жевног уобличавања односа јунака и његовог узора.²⁰ Посматран из те перспективе, основни циљ присвајања познатих модела доживљава се као оживљавање светог текста у очима савременика.²¹ Тако се богоизабраност и чудотворачке моћи светитеља истичу на начин препознатљив средњовековним елитама, које обликују сопствени однос према „заједничком сећању“ позивањем на библијске паралеле.²² Употреба типолошких алузија била је уобичајено средство хагиографског наратива: то је био опробан начин да се свет монашке заједнице – оне унутар које се одвија радња приповести, али и оне којој се текст непосредно обраћа – и сам уведе у свети текст. Типолошке слике, које се преплићу са приповешћу о чудима, првенствено имају задатак да уведу публику у библијску, свету прошлост, да ту прошлост учине реално присутном у актуелној животној стварности.

Други концепт важан за нашу тему је хагиографски мотив столпништва као симбола ауторитета који произлази из угледа екстремног аскетизма и његове способности да током читавог средњег века задржи своју изворну харизматску ауру. Како на плану насталих текстова, тако и у различитим видовима визуелне пропаганде, прослављање овог облика аскетске праксе неодвојиво је везано за симболику стуба, који представља најважнију реликвију „сиријске приче“. Дуго трајање оваквог тумачења долази посебно до изражаја, како је показао Ентони Истмонд, током 12. века, када, у изузетним околностима, ова пракса поново оживљава у Цариграду; она се тада испоставља као својеврсни *renovatio* ауре ауторитета, религиозног значења и симболике успона коју су својевремено поседовали царски стубови престонице.²³

20 M. van Uytfanghe, *Le culte des saints et l'hagiographie face à l'écriture: les avatars d'une relation ambiguë, Santi e Demoni nell'alto medioevo occidentale (secoli V-XI)*, Spoleto 1989, 155–202.

21 J. Goehring, *The Encroaching Desert: Literary Production and Ascetic Space in Early Christian Egypt*, *Journal of Early Christian Studies* 1 (1993), 281–286.

22 C. Barber, *Writing on the Body: Memory, Desire and the Holy in Iconoclasm*, 111–120 (овде 112).

23 О преплитању царске и аскетске симболике стуба в. А. Eastmond, *Body vs. Column: the Cults of St. Symeon Stylites*, *Desire and Denial in Byzantium*, 99, где се



Важан аспект различитих хагиографских описа аскетских тела представљале су необично детаљне, готово веристичке слике њиховог физичког изгледа. Сlike отшелника источнохришћанског света какве нам пружају *Historia Monachorum* и други сродни састави настали око 400. године, или пак доцније написан Паладијев *Лавсаик*, можемо упоредити са истовременим описима „скрушених тела“ леринских монаха. Пореклом из племићке елите, ови ликови познати из описа Хиларија из Арла, дочарани су нам речима да „преображавање старог поретка почињало је од тела ... намерно *скрушено* тело [постајало је] спремно за ново, потпуно јавно делање“.²⁴ Поређењем о којем је реч открива се, без обзира на све разлике, изванредан паралелизам тадашњег, разуђеног хришћанског простора. У житијима, у описима страдања (*passio*) или у епископским говорима (*sermones*) до готово гротескних размера наглашена је специфично физичка димензија аскетских патњи и њихове телесне издржљивости.²⁵ У овим текстовима, осим већ истакнутог нагласка на страдањима, као препознатљив знак светости јавља се опис светлећег, озареног лица аскете. Управо та светлост, према исказима хагиографа, откривала је божанске тајне скривене у њиховим измученим телима.²⁶ Овакве „аскетске слике“ нису случајно одабране: на примерима оних који су кренувши путем најстрожег одрицања заслужили светост, сусретала се библијска прошлост са ходочасничком садашњицом. Преко сличности аскете са великим библијским узорима, и сам ходочасник, који је светог човека видео и додирнуо, ступао је у свету прошлост. Овај контакт, посебно премошћење временске удаљености у односу на време свете прошлости коју лик

указује и на податак везан за стилите у Цариграду 12. века, који су за места свог подвизавања бирали царске стубове (уп. Robert de Clari, *The Conquest of Constantinople*, trad. E. H. McNeal, Columbia 1936, 111).

24 П. Браун, *Усион хришћанскиња на Зајпагу. Тријумф и разноликоси 200–1000. јодине*, Београд 2010, 151 (уп. Hilary of Arles, *Life of Saint Honoratus* 1.8, transl. F. R. Hoare: *The Western Fathers*, New York 1954, 253–254).

25 Посебно је у томе смислу снажан утисак који оставља говор Василија Великог посвећен Четрдесеторици мученика. Уп. P. Cox Miller, *The Little Blue Flower is Red*, 215.

26 G. Frank, *The Memory of the Eyes*, 168, нап. 117.

пустињака евоцира, остварује се захваљујући „очима вере“ – поузданом начину да верник види суштину која се налази иза појавног. Сведочанства ходочасника уткана у монашке приче о животу пустињака омогућавају суптилну игру између садашњице хагиографа и библијске прошлости, између отшелничке монашке праксе и њеног приближавања вернику као сведоку, али и вернику као слушаоцу приче.²⁷

Сродна пракса у основи се показала делотворном и на примерима штовања реликвија и у култу икона. Као што је хагиографски наратив – описи ходочашћа и физиогноматски приступ овековечавању подвижничких симбола пустиње – служио да употребом одговарајућих и препознатљивих топоса и библијских слика евоцира монасима иначе недоступан свет, тако су аскетско подвизавање и порицање телесног постајали предуслов за *dynamis* после смрти, неопходан чин у процесу трансформације тела у реликвију. Стуб као симболична реликвија везана за ауторитет пустиње постао је важна метафора у потоњој хришћанској идеологији и пракси. Стога не изненађује што је у Цариграду већ у 8. столећу подигнута капела у бази Константиновог стуба.²⁸ Њена функција била је да, на начин сродан улози коју је имало тело стилите као „живе“ реликвије, на симболичкој равни обележи царски стуб као свето место – *imago* официјелне светости. Царски стуб, као и свети столп означавали су *auctoritas* и његову суштинску повезаност са хришћанском симболиком вертикалног успона ка божанском.²⁹ Штовање тела и/или његове слике потврђивало је вредност врлине праведног суда, особине по правилу приписиване стилитима као прослављеним арбитрима у животу заједнице „изнад“ које су обитавали: делење правде као важан прерогатив царске власти истовремено је происходило и из угледа светог човека – саветника, посредника и градозаштитника.

Наведени примери светитељске харизме задржали су се као преузети и достојни модели – топоси светости у државама које јачају на рубовима византијског света, као једна од многобројних политичких последица првог пада престонице. За нашу тему, разматрање о хагиографским мо-

27 Уп. с. 133–134.

28 C. Mango, *Studies on Constantinople*, Aldershot 1993, IV, 110.

29 A. Eastmond, *Body vs. Column*, 98; M. McCormick, *Eternal victory*, 217.



*Смрт архиепископа,
Хиландар, трпезарија*

делима „богољубивих“ тела изабраних аскета који су утиснули свој печат у обликовање побожности средњовековних Срба, несумњиво почиње житијима посвећеним светом Сави. Писци српских хагиографија прибегавају истим наративним стратегијама којима се традиционално наглашава чудотворна способност јунака. Он служи као посредник између Бога и изабраног народа, као гарант колективног спасења. У том смислу житија светог Саве и светог пустињака Петра Коришког понављају сродна литерарна решења: писци ових састава описују физички изглед јунака, посебно његовог лица. У даљем тексту покушаћемо да објаснимо начине

на које је канон „богољубивог тела“ постао метафора за аскетску фигуру – било да је реч о пустињачкој традицији или о представама тела светих српских архиепископа.

Са синтагмом „богољубиво тело“ срећемо се у Даниловим описима „богољубивих живота“ Савиних наследника на архиепископском трону, на првом месту светог Арсенија.³⁰ Његова хагиографија дочарава нам уобичајени пут монаха-аскете који, примивши постриг, оставља род својих телесних отаца. Ходећи уском стазом, Арсеније је, после преломног сусрета са Савом у Жичи, живео у посту и сузама, сваким делом „ревнујући животу светитеља“.³¹ То је пре свега подразумевало аскетски живот, у најжешћем посту, телесним одрицањима и молитви, или, како вели Данило „предузе подвиг изнад снаге, глад и жеђ, уставе ноћнога пјенија и дневнога“.³² Одмах пошто је предао душу Господу, Арсенијево „непорочно“ тело чланови његове братије оквасили су топлим сузама и „дотицали су слатким устима“, те с горким уздасима положили ово богољубиво тело у камену раку коју је архиепископ сам себи спремио.³³

30 Данило, 172; на српскословенском: 262.

31 Исто, 157; на српскословенском: 240.

32 Исто, 158; на српскословенском: 242. Уп. обраћање Арсенијево ученицима где говори о посту и правилима монашког живота (Исто, 168; на српскословенском: 257): „Вазљубљени, молим вас, проводите у овом веку тешко и скрбно, лишавајући се свакога телеснога покоја, као и непријатеља који завиди нашем телу, имајући у себи пост свесрдачне љубави, напредујући ноћу непрестаним молитвама, да би примили награду за своје трудове и да се удостојите да уђете у радост Господа свога.“ (Мт. 25, 23)

33 Исто, 172; на српскословенском: 262. Веома сличним речима Данило описује и растанак братије од архиепископа Јевстатија: дајући му последње целованије, „многосузне изворе изливаху ... дотичући се његова непорочнога тела и љубазно милујући га“ (Исто, 208 [*Животъ архиепископа Јевстѣиѣија*]); на српскословенском: 314). Неколико година пошто је преминуо и био положен у мраморну раку коју је сам себи спремио у Жичи, око гроба су почела да се јављају пречудна светлосна знамења и јасни гласови многих људи. Свети се јављао у визијама, догађала су се чудесна исцељења у близини гроба, из раке су ницали цветови, а потом се „младић страшан, веома светла изгледа, са пламеним оружјем у рукама“ јаросно



После неколико година, према обичају, из раке се почео ширити „угодан, сладостан мирис“, што је дочекано као предивно чудо – очекивана најава светости; светост је ускоро и потврђена чудесним исцељењима до којих по правилу долази молитвеним додиривањем кивота са моштима.

Пишући житија светих српских архиепископа, Данило на веома сличан начин описује њихове монашке животе проведене у егземпларном одрицању, посту и молитви, њихова ходочашћа у Јерусалим, обилазак светих места и пустињака, њихову делатност као игумана угледних манастира, пре свих Хиландара и Студенице. У житију светога Јевстатија, речима „благообразно и целомудрено живљаше“ хагиограф сажима основни предуслов сваке појединачне светости: извршавање подвига. Ти су подвизи окарактерисани као „ноћна стајања, молбе и молитве и божаствени псалми, глад и жеђ, и пребивање у нагости и легање на голу земљу“. Подвиг сваког од тих светих људи био је у основи понављање подвига њихових светих претходника, „јер слушаше каквим животом живљаху богољубиви првога времена“. ³⁴ У својој основи, начин на који су свети српски архијереји „своје смртно тело ... обукли у непропадљиво“ ³⁵ могао би се дефинисати као угледање на светог Саву – идеални модел монашких и јерејских врлина. Уподобљавање светом Сави као канонизованом узору одвијало се на два плана. Препознајемо овај поступак у начину на који су хагиографи обликовали житија, у складу са оновременим схватањем правила жанра. Такође, исти модел угледања пратимо и у реалном животу самих јунака: строго придржавање аскетских правила и ходочашћа у Свету земљу представљају оквир – и фикционалан и историјски – у којем се развијао концепт богољубивог тела.

Ваља имати на уму да оба Савина житија настају из пера монаха, у атмосфери светогорског манастира чији је он био први игуман и устројитељ. У причи натопљеној анахоретским вредностима, хагиографи обликују и утврђују идеју о личној светости јунака преко наратива *йустииње*. Управо овај мотив постаје кључан за разумевање поменутог два пла-

јавио у сну једном калуђеру, коначно наређујући *elevatio* Јевстатијевог нетљеног тела (Исто, 211; на српскословенском: 317).

34 Исто, 195; на српскословенском: 296.

35 Исто, 197; на српскословенском: 298.

на на којима се одвија како развој његовог књижевног лика тако и стварност његовог деловања. Савино напредовање у врлини симболично је представљено, као и у *Житију святої Антонија* од Атанасија Великог, променама боравишта као степенасто успостављеним „странствовањем“. Први, преломни корак представља бекство у Свету Гору; епизода симболише Савин избор „уске стазе“ напуштања „света“ и успона ка унутрашњој гори анахоретског подвижништва. На истом путу важан усек представљају два знаменита ходочасничка и дипломатска путовања која јунака одводе на света места библијске историје. Сава предузима своја велика ходочашћа тек пошто је стекао харизму која



Свети Антоније, икона,
Лонгин

краси победника над демонима и унутрашњим страстима; тек тада он добија посебну мисију која припада старешини, пастиру и вожду, мисију која има пуни смисао с погледом на његов задатак према отачаству. Надахнут на првом месту *Житијем святої Антонија*, овај поступак преузет је из хагиографских описа великих аскета које су ходочасници походили у пустињи. Сусрет са светим људима, посебно физички додир са њиховим светим телима чији се изглед детаљно описује, по подобију великих библијских узора, за ходочаснике је представљао начин да ступе у свету прошлост и да је досегну. „Проводник“ чуда је тело самог светитеља са којим ходочасник успоставља контакт, било додирива-



њем гроба или, уколико је реч о вернику који је заузимао високо место у друштвеној хијерархији, сахрањивањем *ad sanctos*.³⁶ Својим задатком да евоцира контакт верника са светом прошлошћу хагиографски наратив је имао функцију посебног средства којим је оживљаван публици недоступан свет.

Сличан поступак препознајемо у Теодосијевом опису светог Саве, посебно у снажним сликама светлосног озарења светитељевог лица. Као и на другим местима у житију на која ћемо се посебно осврнути, када описује свог јунака, Теодосије преузима методе свог великог узора, Кирила Скитопољског, писца Житија св. Саве Јерусалимског. Тако у опису учитеља св. Саве Јерусалимског, св. Евтимија, Кирило каже како је овај „прожет светлосним зрачењем“.³⁷ Помен светитељског лица које зрачи светлошћу покреће бројне асоцијације. Светлост и зрачење су по правилу сматрани знацима светих тела. Ова пракса посебно је жива у крилу аксетске духовности, где се помен светлосног зрачења подвижничких тела показује као супротност процесима пропадања, у исто време и као показатељ постепене трансформације тела прослављених пустињака у васкрсло тело славе. Употребом сродних синтагми *озарења* хагиограф указује на харизматичне квалитете светог човека. Посматрајући свет „очима вере“, јунак види иза појавног и омогућава савладавање, па и прескакање временске удаљености у односу на библијску причу. Исти поступак, познат из описа ходочасничких поклоњења светим анахоретима, испољава се и у односу хришћана према штовању реликвија и у култу икона.³⁸ Теодосије наглашава посебна својства свог јунака, „посредника“ у чуду, која припадају универзално препознатљивим одликама светих људи, попут дара општења са мртвима и дара суза. Драматиком исказа он постиже сценски ефекат који делује на публику тако што читаоца/ слушаоца уводи у атмосферу чудесног. Она је најбоље представљена већ

36 Y. Duval, „Sanctorum sepulcris sociari“, *La fonction des saints dans le monde Occidental (III^e–XIII^e siècle)*, 333–351.

37 V. Euth 22, ed. Schwartz, 35.1–3; уп. V. Sab 7, ed. Schwartz 91.1.

38 О овом питању расправљано је како у изворима тако и у секундарној литератури, посебно поводом иконоборства. Уп. С. Barber, *The Body within the Frame*, 140–153; С. Barber, *The Truth in Painting*, 1024–1033.

више пута истакнутом сликом чудотворца који је „изгледао сав огњен“ излазећи из олтара.³⁹ Настојећи још једном да остави речити знак божјег присуства, Теодосије описује како је Сава после хиротоније у чин архиепископа изгледао као да се „светлост небеска излила на њ, и учинила га свега као огњена и светлошћу обасјана“.⁴⁰ Ова слика надахнута је учењем о божанском огњу као извору благодатне енергије који човеку омогућује сједињење с божанским, познато у источнохришћанском мистицизму. Теодосије стога варира тему светлости/огња и са много разлога је уводи у опис Савиног уздизања у чин архиепископа.⁴¹ Разлози за овај поступак хагиографа морају се тражити у његовој намери да нагласи доживљај божанске подршке првосвештеничком ауторитету. Уједно, овим поступцима гради се књижевни канон који је служио као узор будућим архијерејима на њиховом путу ка светитељству.

Други важан модел који су наши стари писци користили у грађењу концепта богољубивог тела аскете био је Теодосијев портрет светог Петра Коришког. Житије овог најпознатијег анахорете српског средњовековља представља књижевни пандан житију светог Саве. Петрово напуштање идиоритмијског монашког живота зарад потребе да следи утврђене обрадце пустињаштва представља одлучујућу степеницу ка доследном упражњавању најригорознијег странствовања, као неопходан пут успињања на лествици врлина.⁴² Процес званичног установљавања светитељског култа почео је од часа када је краљ Милутин даровао келију у Кориши Хиландару, што је био подстицај да се задатак писања житија и службе пустињаку повери најталентованијем хагиографу тога доба.⁴³ Тек у сагла-

39 Теодосије, ЖС, 166; на српскословенском: 88.

40 Исто, 196; на српскословенском: 129.

41 Уп. тему огњеног стуба из Житија св. Саве Јерусалимског (*V. Sab*, 101).

42 J. Patrich, *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism. A Comparative Study in Eastern Monasticism, Fourth to Seventh Centuries*, Washington D.C. 1995, 258–266.

43 Судаћи према тексту *Службе*, изгледа да је Теодосија у Коришу позвао ава Григорије, који је тамо затекао пећинску цркву са гробом (*Србљак 1*, Београд 1970, 500). За судбину рукописа и сачуваном текстуалном наслеђу служби уп. Т. Суботин-Голубовић, *О двама службама светом Петру Коришком, Манасџир Црна Ријека и светиш Пеџар Коришки*, ур. Д. Бојовић, Приштина–Београд 1998,



сју између актуелне краљеве одлуке да обнови пустињачке култове у региону ради стварања симболичног простора Нагоричке пустиње, с једне, и начина на који су обликовани нови прославни састави, с друге стране, могуће је разумети моделовање новог култа према обрасцу понављања подвига првих пустињака древне анахоретске традиције.

Сасвим у складу са тим начелима, пештера коју Петар себи подиже налазила се високо на стени, на коју се успео с муком, „као на стуб“.⁴⁴ Описи пустињакових подвига почињу суровим околностима живота који је вољно изабрао: „Мразом смрзаван и сунцем жежен, подвиге поста извршаваше. Стајања његова на молитви, поклоњења многа и бијење у прса, или сузе и умиљења његова у свеноћним бдењима ... јер потпуно убог и бездоман бејаше ... као да је бестелесан“.⁴⁵ Одолевајући у суровој борби с ђаволским искушењима оличеним у нападима бесова и у књижевно узбудљивим епизодама дијалога јунака са змијом и са демонима, супротставио им се наговештавајући своје светитељске, чудотворне моћи. У приповести о животу Петровом у пустињи Теодосије ставља посебан акценат на његово тело, речима: „Овако живећи, некако немилостив, незгодан и непоштедан непријатељ бејаше својему телу. Беше и телом крепак и неуморан, јер много у поменутих пештерима беси многи и звери дивље отпре настањени унутра бејашу“.⁴⁶ Победа светог над демонима сажета је у његовој јововској похвали Господу у којег се уздао, инспирисана речима светог Павла о васкрсу тела: „Тело моје, ако је иструлело или трули, ника-

211–217. О остацима комплекса в. више код Б. Тодић, Одроз култа св. Петра Коришког у уметности, нав. дело, 191, 197. Изградња цркве и установљење киновије у манастирском комплексу, као и поручивање прославних састава неопходних за живот култа, несумњиво су део шире политичке акције краља Милутина, која је постала могућа тек после његових освајања ове области. О светилишту у Кориши и фазама у настанку култа в. D. Popović, The Cult of St Peter of Korisa. Stages of Development and Patterns, *Balkanica* XXVIII (1997), 181–212, 185. О Житију светог Петра Коришког в. опширније код И. Шпадијер, *Свети Петар Коришки у сјајној српској књижевности*, Београд 2014, 155–176.

44 Теодосије, *ЖПК*, 9, 271; на српскословенском: 315.

45 Нав. дело, 10, 271; на српскословенском: 316.

46 Нав. дело, 11, 272; на српскословенском: 318.



*Исјосница
свѣтој Пѣтра Коришкој*

ква зла ми не чини: ако и труљење поднесе, устаће у нетрулежности; ако је сада неугледно, устаће у слави; ако је сада немоћно и налотом поцрнело, устаће у сјају. Јер ово њројадљиво, рече, ѡреда да се обуче у њројадљивост, и мрѡво ово да се обуче у бесмрѡност⁴⁷. Смрт пустињака, „древнима подобног“, најављена је традиционалним атрибутима: појањем анђeosких хорова, огњеном светлошћу која је обасјала пештеру, светлосним озарењем покојниковог лица и ароматима („благоуханим мирисима“) који

47 1 Кор 15:42, 53; уп. 2 Кор 5:4; уп. Теодосије, ЖПК, 26, 281; на српскословенском: 336.



су испунили његов „стан“ у стени. Пошто су чланови братије стигли до тог усамљеног места, „часно и преподобно лице његово са страхом целиваше“, одајући на тај начин пошту пред лицем светости.⁴⁸ Очекивано, „после не много времена исушене часне и свете мошти као миром аромата благоухањем [Бог] обогати и дарова им благодат да исцељењем чудеса творе“.⁴⁹ Даља слава светог пустињака – исцелитеља преносила се захваљујући поступку деобе његових моштију.

На овај начин уобличен концепт богољубивог тела преузели су настављачи хиландарске хагиографске традиције. Видели смо на примеру житија светих српских архиепископа како је Данило, поштујући освештала начела анахоретских хагиографија, успоставио аскетски образац угледањем на Саву Српског. У *Житију краља Драгутина* лик јунака хагиографије грађен је према популарним аскетским узорима.⁵⁰ Следећи те постулате, Данило је Драгутиново напуштање власти, одрицање од круне и предају подвигу, правдао његовим страхом да ће му тело бити искушано од Господа љутим неисказаним казнама уколико зажели пролазну славу краљевства и земаљске власти.⁵¹ Архиепископово образложење да је крајево тело „трпело велику тугу од тежине оружја“⁵² понавља једну освештану формулу аскетике, премда стоји у супротности са реалностима: као сремски краљ, Драгутин је, наима, водио ратове, иако је у срцу носио „смерну кротост“. „Грешни“ Данило је био „тајни зналац“

48 Нав. дело, 39, 287.

49 Нав. дело, 40, 287.

50 С. Марјановић-Душанић, *Свети краљ*, 131–139. Коришћењем сродних књижевних средстава Данило уобличава и култ краљице Јелене. О томе в. нав. дело, 140–147. За култ краљице Јелене уп. и 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*, éd. B. Casseau, Paris 2012, 125–133.

51 Употребом класичног топоса прелаза Данило описује како је после споразума у Дежеву Драгутин одлучио да се преда „страдањима и телесним боловима“: „Оставивши славу земаљског царства ... од тада сасвим не хтеде ништа од тих пролазних ствари“ (Данило, 62; на српскословенском: 27–28).

52 Исто, 65; на српскословенском: 32.

краљевих подвига и трпљења⁵³ које „чињаше стојећи на тајном месту и мучећи тело своје“.⁵⁴

Иако се чин Драгутиновог замонашења одвија на самртном одру, писац житија је целокупним текстом који следи после описа предаје власти припремио читаоца на такав краљев крај. Суштински, он је описујући Драгутинов живот у сремској земљи као монашки, постигао двоструки политички циљ наратива: било је неопходно, у интересу политике наслеђивања краља Милутина, одлуку сабора у Дежеву приказати као класичну абдикацију, а са друге стране, припремити забрану култа монаха Теоктиста, која је најављена завршним редовима житија. У томе смислу, описи Драгутинове смрти, њеног предосећања и припрема које је „прежде бивши краљ“ чинио у очекивању смртног часа, сасвим су у складу са оваквим, основним одређењем пишчевих намера.

У средишту тог дела текста налази се краљево тело, измучено у монашком подвигу и окајавању његових неименованих грехова. У складу са очекивањима, Данило приповеда о Драгутиновим вољним страдањима која наликују прослављеним монашким узорима. Састављен од аскетских топоса који су најављени као својеврсна чуда и подвизи, почев од помена јунаковог спавања на оштром камењу и трњу које је простирао у ископаној гробној раци, живота са супругом „у целомудрију и чистоти“, изражене жеље да ходочасти ка Јерусалиму, Синају и другим светим местима, као и да ревнује „богоугодним делима великога архијереја Христова кир Саве, трудима његовим и путовањима“,⁵⁵ Данилов спис показује изражене одлике анахоретског житија. Оне су посебно наглашене у опису краљевих припрема за смрт; препознајемо их у оним тренуцима који сведоче о његовој специфичној побожности, посебно о пракси „предосећане и најављене смрти“.⁵⁶ Хагиографски образац којим Данило припрема прелаз краљевог „грешног“ тела у „богољубиво“ тело видљив је у Драгутиновом

53 Исто, 69; на српскословенском: 39.

54 Исто, 69; на српскословенском: 38.

55 Исто, 70; на српскословенском: 40.

56 С. Марјановић-Душанић, *Смрт и светост, Приватни животи у српским земљама средњег века*, ур. С. Марјановић-Душанић и Д. Поповић, Београд 2004, 586–615; S. Marjanović-Dušanić, *La mort et la sainteté du prince serbe*, 61–78.



обичају да свакодневно лежи у унапред припремљеном гробу, у одлуци да прими монашки образ уочи смрти, у пракси опасивања оштрим појасом од сламе по нагом телу. Када су његово тело омили водом, затекли су га „одевена у оштру ланену хаљину, а појас од сламе залепио се дубоко у тело његово, и када су хтели да га скину са тела, нису могли“.⁵⁷ Исти поступак пратимо и у краљевој објави сопствене смрти.⁵⁸ Посебног гласника, старца Атанасија, упутио је своме брату, краљу Милутину, како би му „јавио све о својој смрти“.⁵⁹

Анализа односа према краљевом телу у *Жиџију краља Драгутина* јасно сведочи о Даниловом добром познавању пустињачке и аскетске традиције, као и њених литерарних уобличења. Функционално уклапајући за сопствену наративну нит важне мотиве попут топоса *ојасивања*, хагиограф компоује приповест као аскетски подвиг. Књижевна представа богољубивог краљевог тела достиже врхунац у опису чина радикалне аскезе.⁶⁰ Ова начела препознајемо у страшној клетви којом је краљ још за живота заповедио „ако се јави каква благодет Божја на њему, да не изнесе тела његова од прашњаве земље“.⁶¹ Независно од претпоставке о забрани Драгутиновог култа као важној политичкој поруци овог текста, свакако је најважнији мотив његовог уобличења као аскетског житија припадао сфери настојања да се и он уклопи у „свод српских светих“, промовисањем једног посебног типа династичке светости Немањића.⁶²

57 Данило, 76; на српскословенском: 51–52.

58 Мотив „предосећане и најављене смрти“ јавља се и у Даниловом *Жиџију краљице Јелене*, али је функција овог топоса различита у односу на његову употребу у *Жиџију краља Драгутина*, где је део мотива забране култа. Сасвим супротно, у *Жиџију краљице Јелене*, реч је о припреми култа најавом будуће светости.

59 Данило, 76; на српскословенском: 51.

60 О начелима радикалне аскезе уп. Д. Поповић, Култ краља Драгутина – монаха Теоктиста, *ЗРВИ XXXVIII* (1999/2000), 318 са исцрпним упућивањем на ширу литературу.

61 Данило, 77; на српскословенском: 52. О забрани Драгутиновог култа в. детаљно код Д. Поповић, нав. дело, 309–326.

62 О „своду српских светих“ у Даниловом делу уп. С. Марјановић-Душанић, Свод српских светих у доба краља Милутина: династички култови, *Манастир*

Мотив забране светитељског култа у даљој српској хагиографској пракси јавља се у аскетским житијима, као део традиције која се позивала на велики узор светог Антонија. Тако Марко Пећки у *Житију њаџријарха Јефрема* приповеда о једном карактеристичном догађају. Када је, наиме, сам Марко одлучио да, као веран ученик Јефремов коме се овај по представљењу често јављао у сну, отвори његов гроб и види мошти, имао је „најстрашнију и најсветлију“ визију. Указавши се ученику, Јефрем вели: „Како се усуђујеш да то учиниш?! Или си заборавио реч што ти је рекох још за живота: ‘Крив ће ми бити пред Богом ко се усуди, после моје смрти, моштију мојих да се дотакне’? Или не памтиш како свети велики Антоније ученицима својим запрети, мошти његове да не објаве?“⁶³ Надахнут пустињачким моделом светог Антонија, који је био популаран захваљујући тексту знаменитог житија, аскетски узор овога типа промовисан је преко концепта телесности. Он је оличен, у овом случају, видљивом сликом тела измученог монашким подвигом, која је радикализована забраном *elevatio corporis*, као кључним тренутком у промоцији светости. По правилу, овакви концепти настају у доследном усвајању једне профилисане традиције, коју препознајемо у српској хагиографији као трајно надахнуће *Житијем светио Антонија*, а које, у случају концепта богољубивог тела добија екстремне манифестације.

Ако се у први план истраживања стави однос према телесном у хагиографији, ваља обратити пажњу на средства којима се писци житија служе да би обликовали један специфичан концепт телесног. У поменутом случају богољубивог тела аскете, карактеристичан је Данилов хагиографски поступак, видљив у начину на који употребљава препознатљиве топосе, попут поменутог топоса *ојасивања*. Символика појаса јавља се као нит која повезује почетак и крај приче. Срећемо је најпре у уводним деловима *Житија краља Драгутина*, у опису обреда предаје престола на сабору 1282. године. Помињући инсигније које Драгутин дарује брату, као један од најважнијих знакова власти Данило помиње „оружје своје, које сам на

Студијеница – 700 година Краљеве цркве, ур. Љ. Максимовић и В. Вукашиновић, Београд 2016, 35–60.

63 Марко Пећки, *Житије светог патријарха Јефрема*, у: *Шест њисаца XIV века*, Београд 1986, 170.



себи, на своме телу ношаше“, да би потом, нимало случајно одабрао да уз опис предаје варира стих Пс 45:4: „опаше се оружјем овим, око бедара својих, силни“, испеван у славу помазаника.⁶⁴ Реч је о истом појасу и оружју о којем говори нешто доцније у тексту, контрастирајући ризу спасења коју је краљ оденуо када је одбацио „далеко од себе своју одећу, царске хаљине и златни појас који ношаше“, осећајући да је „велику тугу трпело тело [моје] од тежине таква оружја“.⁶⁵ Мотив појаса као симболичног предмета којим илуструје краљев унутрашњи преображај, Данило „враћа“ у причу на самом њеном крају. Реч је о већ поменутој сцени у којој мртвог краља затичу његови верни „опасана оштрим појасом од сламе по нагу телу његову“.⁶⁶ Свестан хагиографских конвенција у опису тела аскете, Данило приказује као чудо чињеницу да је овај појас од сламе – знак радикалног отшелништва, срстао са краљевим телом толико дубоко да испрва, „када су хтели да га скину са тела, нису могли“.

Наведени описи заокружују концепт „богољубивог тела“ у српској хагиографској традицији, створен у Теодосијевом, а коначно уобличен у Даниловом делу. Касније хагиографске слике, од којих смо поменули описе у делу Марка Пећког, у основи варирају релативно рано настале књижевне мотиве. Утицај аскетске литературе на фомирање канона владарске и првосвештеничке светости и улога светогорских књижевних кругова у овом процесу остају неспорни. У широком распону од житија светог Саве и пустињачког житија светог Петра Коришког, преко Данилових владарских житија краља Драгутина и (делимично) краљице Јелене, до различитих житија светих српских архијереја – да поменемо само најзначајнија остварења – оформљен је специфичан концепт односа према телу које се вољно, по правилу „на тајном месту“, подвргава мучењима у сагласју са позивом за уподобљавањем Христу. У том светлу сагледано, богољубиво тело отшелника спаја различите линије хагиографске традиције у Срба – од династичких до пустињачких култова.

64 Верујемо да је избор да наведе (по сећању) овај псалм потекао из Данилове жеље да нагласи како је крунисање о којем је реч било праћено обредом миропомазања, који експлицитно не помиње. Уп. Данило, 61; на српскословенском: 26.

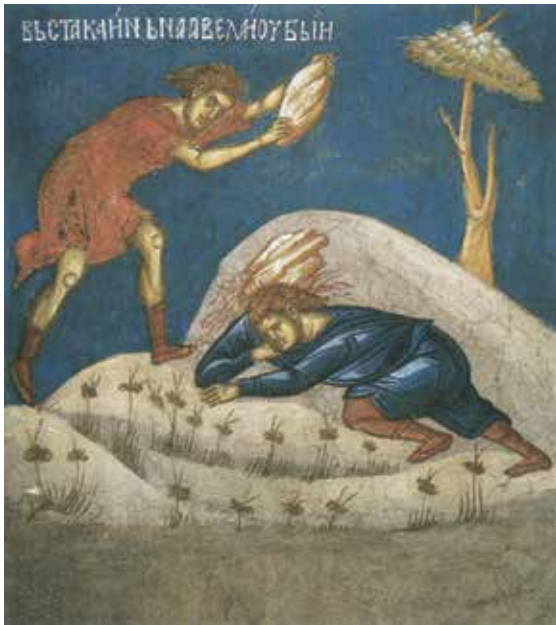
65 Исто, 64–65; на српскословенском: 32.

66 Исто, 76; на српскословенском: 51.

ТЕЛО, ГРЕХ И НЕГАТИВНИ „ДРУГИ“: „По жестини твојој и непокајану срцу, хотећи наследити туђе, ево постао си лишен свога“

Тема овог поглавља су негативни јунаци хагиографских приповести. Посебну пажњу обратићемо на однос наших старих писаца према бинарној супротности између светог и пропадљивог тела; она добија посебну експресивност у контексту супротности између хероја и антихероја, обликованих на различите начине. Тело онога ко је означен као „други“ *par excellence*, односно као непријатељ, по правилу је коруптно, трошно, „непотребно“ тело грешника. У српском хагиографском наративу начелно је успостављена једна врста правилности: контраст нетљеном светитељском телу јунака наратива, тело негативног јунака праведно страда, јер је на његовој страни нечастиви, док се заједно са јунаком боре анђеоске силе, а штите га божја благодат и молитве светих претходника. Овакав концепт другости, усредсређен на телесни аспект пропадљивости, придружује се различитим другим виђењима онога што је изван очекиваног,¹ с тим што схватање о телу непријатеља у контексту хагиографског наратива добија у позном средњем веку веристичке одлике, у складу са нагласком на телесности који опажамо и у другим списима тога времена. Посебан акценат стављен је у овим текстовима на питање греха и казне коју одређује божанска воља. Стога се по правилу негативни јунак представља у

1 О схватању чудесног као „другог“ у односу на обичну реалност у српским житијима, посебно код Теодосија в. S. Marjanović-Dušanić, „L'altérité“ dans le témoignage des récits hagiographiques serbes: l'exemple des *Vies* de Théodose, *ЗРВИ* XLV (2008), 191–203.



Каинов грех,
Дечани

првом реду као грешник, онај ко је у поседу демонских сила – било да је неверник (иноверан), јеретик или жртва ђаволског наговора.²

Као свестан и вољан чин, директна супротност божанској вољи и законима, грех претпоставља решеност грешника да те законе и ту вољу прекрши и тиме се суочи са последицама. Доктрина о греху коју налазимо у светом тексту и отачким списима основ је начина на који је доцније уобличено схватање према којем божанска и људска воља

стоје у оштром контрасту и сталном конфликту. Полазећи од дефиниције греха као речи, чина или жеље којима се човек удаљава од добра и од Бога и његових закона, теолошке поставке о греху интегрисане су у сложени контекст историје спасења. Сагледаван као субјективна категорија, грех се препознаје већ и у самој намери да се одступи од регулисаних хришћанских начела. Као слика Бога, човек поседује способност да, посредством

2 У хришћанском дискурсу о владарској тиранији посебно место заузимају страдања мученика за веру; ова традиција се у средњовековном имагинаријуму уобличила у модел демонског принца. Реторичко и културно наслеђе које се развија на овим основама даље је генерисало нове типове негативних јунака. Уп. W. Parsons, *The Mediaeval Theory of the Tyrant*, *The Review of Politics* 4 (1942), 129–143. За византијске примере уп. F. H. Tinnfeld, *Kategorien der Kaiserkritik in der byzantinischen Historiographie von Prokop bis Niketas Choniates*, München 1971.

Христовим, поново задобије бољју милост и његове дарове, а грех указује на пут одступања од тог циља и задатка. На тај начин, грешно поступање удаљава човека од спасења и приближава га пропасти и коначном крају. Плод погрешног расуђивања и „непокајаног срца“, грехови могу бити духовни и телесни, али су увек плод ђавољег наговора. На врху листе смртних грехова коју је саставио још Григорије Велики краљује охолост, коју прате понос виђен као супротност свакој скромности, празно славољубље, завист, жестина, бес, туга, тврдичлук, прождрљивост и похлепа.³

Управо подобећи се овим начелима, стари српски хагиографи доследно одређују противнике српског отачаства као грешнике, слуге нечастивог, похлепне спрам туђега и вазда спремне да „озлобе“ државу и земље праведног владара – богоизабраног, миропомазаног наследника светородне лозе.⁴ Задржаћемо се у овом поглављу на неколико изабраних



Јудино вешање,
Дечани

3 Овим концептима придружује се и августиновско учење о првобитном греху, који је избрисан захваљујући милости бољјој израженој обредом крштења. Крштењем, захваљујући Христовом посредништву, неофит креће напред, освајајући почетно стање чистоте (*perfectio*).

4 Систем класификације на владаре као носиоце врлина и на негативне монархе као представнике зла, дубоко је укорееен у средњовековној традицији, како у Византији тако и на Западу. Корени ове поделе сежу у античку историографију; на експлицитан начин она је видљива у опозицији између хришћанског и паганског владара. За примере уп. G. Klaniczay, *Representations of the Evil Ruler in the*



Казне грешника,
Дечани

слика, издвојених с погледом на основну тему – специфично место које у житију заузима однос према телу непријатеља. Описи телесних аспеката казне за почињени грех карактеристични су у Теодосијевом спису. Поређење између начина на који он и Доментијан описују исту епизоду (Савино чудо са одметником Стрезом) поучно је за боље уочавање процеса настанка канона негативног јунака у српској хагиографији.

У поглављима посвећеним напрасној смрти Стрезовој, оба Савина хагиографа – Доментијан и Теодосије – смештају овај догађај („убиство које се догодило молитвом светога“) у чуда св. Саве. За Доментијана, карактеризација Стреза као „ђавољег сина“, оправдава борбу Симеонових

синова против њега. Реч је, пре свега, о Савиној борби молитвом да се „одагна непријатељска сила“. ⁵ Реални конфликт у овом житију пребачен је на план сукоба са демонским силама, а Савино уништење непријатеља отачаства се транспонује у победу извојевану (крсном) силом божјом, коју хагиограф упоређује са знаменитом победом Мојсија против Амалика. ⁶ Савино чудо описано код Доментијана састоји се у молитви коју је Бог

Middle Ages, *European Monarchy. Its Evolution and Practice from Roman Antiquity to Modern Times*, ed. H. Duchhardt, R. A. Jackson, D. Sturdy, Stuttgart 1992, 69–79.

⁵ Доментијан, 171–173; на српскословенском: 172–174.

⁶ *Исїѡ*, 175; на српскословенском: 176. За Савину молитву в. *Исїѡ*, 175–179; на српскословенском: 176–178.

ушлишио пославши анђела да невидљивим копљем прободе непријатеља.⁷ Доментијанова слика смрти непријатеља је карактеристична: Стрез „горком смрћу изненада издахну и од својих изабраних мртав наг избачен би на поругу свима“.⁸

Пишући о истом догађају, Теодосије се плашио да читаоци не закључе како клевета свог јунака као убицу. Због тога он наводи низ старозаветних примера (Илија, Јелисеј, Мојсије) из којих се види како свети људи дејством својих молитава „противнике убише“, закључујући ове паралеле за сопствени стил типич-

ном, морализаторском утехом: „Божје је, дакле, све ово што бива преко светих“.⁹ Уједно, његове речи су поуздан кључ за разумевање начина на који су хагиографи решавали противречности између деловања својих јунака и прокламованих хришћанских вредности које надахњују свети-тељско дејство у свету: „Јер понекад Бог, приводећи нас к себи, и туђом



Крадљивац њиве,
Дечани

7 Као и Теодосије, и Доментијан упоређује убиство Стреза са смрћу бугарског цара (Кало)Јована које приписује деловању св. Димитрија. Оба светитеља, Сава и Димитрије, овде поступају у својству отачаствољубаца. Уп. *Исѝо*, 179; на српскословенском: 180.

8 *Исѝо*, 179; на српскословенском: 180.

9 Теодосије, ЖС, 176; на српскословенском: 102.



нас раном застрашује, и оне који му се не приближавају као уздом чељусту срдаца наших страхом притеже к себи“. У епизоди са одметником Стрезом која потом следи, Теодосије уочава правилност божјег деловања. Он наводи да „Бог свете своје свети као своје изабране угоднике, када им се когод руга или им чини пакост или се ко неправедно подиже на њих и тражи да им учини зло“, закључујући уводни део приповести поуком и примером. Управо *exemplum*, који истовремено служи и као извор моралних начела и упутство о добром владању, испоставља се за Теодосија основна сврха писања хагиографије: „...да бисмо се и ми видевши ово постидели, а уједно и убојали, и да се не противимо учењу [светих] о Богу, и не презремо њихова добра савета“.¹⁰

Стављена у такав хагиографски контекст, прича о Стрезу у Теодосијевом житију добија нови смисао. Негативни јунак повести, Стрез је приказан као злоуман, а његово сродство са бугарским царем Калојаном послужило је као непосредан повод приче о Калојановим разарањима по Тракији и Македонији, која су свој врхунац нашла у нападу на славни и богочувани велики Солун, град под посебном заштитом моштију св. Димитрија. И управо у овом сегменту, као и код Доментијана, две приповести почињу да се преплићу, пошто је читаоцу предочено да је и Стрезовог рођака за његова злодела задесила светитељева казна. Калојан „Божјим судом од невидљиве ране у срцу умре и напрасно сконча“, јер „не постидевши се светости светога, не устукну нити од чуда која бивају око њега из свете његове раке мироточењем“.¹¹ Упућеном читаоцу овај увод је био више него довољан да осети паралелу са српским приликама и да буде емотивно припремљен да Стрезову злу судбину доживи као праведну казну светитеља. Брижљив у описима казни које су задесиле оне што се одупиру светитељским молитвама, Теодосије веристички и уз обиље детаља приповеда како Калојанове војводе нису желеле да тело свога цара оставе у непријатељској земљи, „на поругу грађанима или као храну зверима и птицама“, те су, да би његово мртво тело вратили у Бугарску, „разрезали утробу његову и сав дроб избацивши и тело његово

10 Теодосије, ЖС, 177; на српскословенском: 102.

11 Теодосије, ЖС, 177; на српскословенском: 103.



Смрт Сѣрезова,
Хиландар, трпезарија

пресоливши, донесоше (га) својој кући¹². Овај опис стоји у директној супротности са Доментијановим речима којима описује Стрезов крај, тако да верујемо да није реч о случајности: одлика наратива о непријатељском „другом“ је нагласак на ругању мртвом телу непријатеља као највећој казни за злодела. Чини се јасно да су наши стари хагиографи добро познавали књижевне конвенције описивања смрти, иза којих је стајао древан

12 Теодосије, ЖС, 177–178; на српскословенском: 104.



концепт ратних правила о понашању победника према мртвима. Однос према побеђеном телу непријатеља представља део индоевропске традиције коју пратимо од античких времена, укључив и колективно осећање највеће казне – сахране тела побеђеног противника без почаста, у земљи победника¹³ и поруге над „непотребним“ телом које се баца птицама и зверовима.

Стрезова судбина показује да му као рођаку убијеног цара није било више места на двору његових наследника, те је гостопримство нашао у суседној српској земљи. Опис Стрезових непочинстава која се дешаваху упркос свакој вери и љубави коју је велики жупан Стефан према њему показао, садрже важне елементе типичне слике негативног јунака, уобличене према препознатљивим хагиографским стандардима. Они најпре подразумевају промене у физичком изгледу антихероја које се наводе према устаљеној топици („угоји се, одебља и рашири безумљем,



Појред разбојника,
Хиландар

13 Уп. текст из увода у Законик цара Душана: „ Михаилу, цару бугарском, мачем главу његову откинух; њему је и сад гроб његов у нашој земљи.“ (Н. Радојчић, *Законик цара Стефана Душана*), Београд 1960, 143.

и заборави Бога узвисивши се умом¹⁴), за којима следи негативна слика живота који је проводио у Просеку. Теодосије живописно слика „мрско и самотно судиште“ које је Стрез одабрао као позорницу са које је, играјући и веселећи се, сурово бацао у бездан своје противнике, тако да „његово весеље беше смрт човечја“. Изабрана паралела између високог „дома на стени“ и охолости срца која га је узнела до суровости, читаоцу је недвосмислено сугерисала неминовни сукоб између одметника и српског владара. Назвавши Стрезу „свирепомним јунцем“, безумником који је омрзнуо онога од којег је добио благодат, „слугом зависти и злобе“, Теодосије припрема публику за оружани сукоб између Стефанове војске и „мноштва народа“ које је Стрез окупио „са великом гордошћу, као лав ричући“, спреман да „озлоби“ Савино и Стефаново отачаство и сасвим га опустоши. Према хагиографовим речима, противникове намере биле су свирепе, његова осећања каменита, „железни врат несавитљив од безумља“, а срце жестоко.¹⁵

Праведног српског владара, према сведочењима оба хагиографа, спасавају молитве упућене Богу и светом Симеону, тако да „одмах, са својим богодарованим војскама и уздањем од молитве као неким оружјем обложивши се, усрдно се спремаше да изиђе против непријатеља“.¹⁶ У том часу, Сава је одлучио да оде силнику сâм на преговоре, поступајући као Давид у сукобу са Голијатом, како би спречио скрб и узалудне жртве „народа свога племена“; сасвим симболично, Теодосије га, као усталом и Доментијан, али ипак у нешто измењеном контексту карактеристичном за теодосијевски „патриотски“ приступ историји, пореди са Мојсијем, јер Сава „састрадаше и душом за отачаство“.¹⁷ Дијалог Савин са противником кога је обузела јарост безумља Теодосије представља супротстављајући „сладост Савиних речи“ непријатељу који је „горак душом, тешкосрд, глух непослушношћу, као аспида“. Иако су Савине речи слатке и дивне, страшне и ужасне, а он их изговара пророчким уснама, преговори су, као што је и очекивано у сусрету са демонским, остали без икаквог резултата.

14 Теодосије, ЖС, 179; на српскословенском: 105.

15 Теодосије, ЖС, 180; на српскословенском: 107.

16 Теодосије, ЖС, 181; на српскословенском: 108.

17 Теодосије, ЖС, 181; на српскословенском: 108.



Драматика сцене је сасвим налик Теодосијевом експресивном књижевном изразу: дошавши у свој шатор, Сава је подигао руке према Богу и са сузама се молио за помоћ отачаству.

Епилог чувене епизоде – напрасна смрт Стрезова – представља традиционални *exemplum*, моралну поуку коју житије носи на исправљање оних који га с вером слушају. Сава се у лику анђела – страшнога младића – јавио Стрезу у сну, те је он почео да са „страшним криком“ виче на одру и убрзо је скончао, прободен мачем у срце, „задобивши невидљиву срчану рану“.¹⁸ Моралистички крај приче и поука коју Сава даје брату и његовим војницима требало је да нагласи контраст између војски праведног владара и непокајаног непријатеља. Као што смо већ видели, хагиографски портрет светог Саве постао је канон у српској житијној књижевности. Угледање на Саву као вожда отачаства, мудрог архијереја и светог човека обележило је низ нових хагиографских састава. У оквиру тако схваћеног канона, слика непријатеља јавља се у даљој српској традицији по подобију модела о сукобу праведног хришћанског оружја са демонским силама.



Архиепископ Данило,
Пећ

Даљу примену сличне схеме видимо у Даниловим описима Милутинових ратовања. Хагиограф наводи најважније одлике негативних јунака – оних који желе

18 Теодосије, ЖС, 184; на српскословенском: 111–112.

да озлобе благочастивог српског владара и његово отачаство (државу и наследство). По правилу, мотив ђавола, то јест ђаволског наговора, јавља се као основни подстицај злом деловању, као што је, сасвим у складу са поделом на божанско и демонско, такво деловање описано као одступање од светлости у таму. Смрт непријатеља уобичајено се дефинише као „чудна“, а његово мртво тело као „непотребно“.¹⁹ Придеви нису случајно одабрани. Речју „чудан“ средњовековни писци означавају догађај или појаву која је натприродна, страшна (ужасавајућа), несвакидашња или задивљујућа. На сличан начин, „непотребно“ тело је оно којем се свако може наругати, које није достојно да буде покопано на хришћански начин већ се предаје зверима, или којем ни мртвом није било места у родном отачаству. У оба случаја акценат је на нехришћанском карактеру непријатеља, и то је она константа „другости“ којом се на најбољи начин могу обухватити сви типови негативних јунака. Њихова заједничка карактеристика је што их хагиографи најчешће описују као оне који су прешли у власт демонских сила. Због тога Данило и каже: „љута је смрт грешника“.²⁰

Доследно спроведена, оваква карактеризација непријатеља у Даниловом наративу јасно показује неке сродне црте свих противника српског отачаства. У том смислу опис Милутинових борби са татарским каном („нечастивим царем“) Ногајем на добар начин сажима наведене хагиографске моделе.²¹ Иноплемени владар је поганик, разлучен од Владике, у власти нечастивих сила. У већ препознатљивом маниру, српски владар, осећајући „бол за отачаство своје, да га не озлоби нечастиви“, понудио је „доброразумним молбеним речима“ преговоре, поступајући као Сава у епизоди са Стрезом.²² Истовремено, упутио је усрдну молтиву Свевишњем, „вапијући са сузама“, свестан немоћи свога смртног тела опхрваног греховима. Варирајући наводе 22. Псалма о страдању и слави праведниковој, краљ Милутин се моли светим Симеону и Сави као утврдама отачаства говорећи: „Поганици ... који хоће да ме озлобе и да прогутају моје наследство ... ево ме опколише као пси и скуп злобних опседа ме и

19 Данило, 114; на српскословенском: 111.

20 *Истио*; Уп. Пс 33,21.

21 *Истио*, 120–124; на српскословенском: 119–123.

22 *Исто*, 121; на српскословенском: 120.



нападоше на мене крепки“. Милутин се поистовећује са својим прецима, јер молећи их да својом светитељском интервенцијом спрече предају отачаства у руке иноплеменика, он их подсећа да су и они утврдили сопствено наслеђе на истоветан начин – „у телу болујући за њега“.²³

У свом ратовању, помогнут молитвама светог Симеона, односно заједничким молитвама светих Симеона и Саве, краљ Милутин односи победе као богоизабраник, уздајући се у божју помоћ и молитве светих заштитника, делујући на начин о којем пева и Давидов псалом „на њ се поузда срце моје, и поможе ми и процвета тело моје“.²⁴ Управо веза краљевог тела са небеским силама, оличена у победама које је извојевао захваљујући молитвама светих Симеона и Саве, праћена је натприродним знацима, попут огњеног стуба који силази са неба и огњених ратника који су се привиђали краљевим непријатељима, као велико знамење страха.²⁵ Многобројне краљеве победе, посебно оне које је извојевао против спољних непријатеља, прослављене су одговарајућим победничким топосима победе. Међутим, пишући житије краља Милутина, Данило је био вођен личном везаношћу за непобедивог краља, тако да он у опису унутрашњих ратова које је Милутин водио против „телородног“ брата и његових поступака везаних за синовљеву побуну и ослепљење, настоји да краљево деловање прикаже у најповољнијем светлу. За разлику од ових описа, топоси победе против иноплеменика, још од времена Стефановог *Житија Светиој Симеона*,²⁶ подразумевају слику ратовања које владар предузима

23 Исто, 121–122; на српскословенском: 121–122.

24 Исто, 116; ; на српскословенском: 113.

25 Исто, 119; на српскословенском: 117–118. Овим се молитвама, из посебних разлога и у посебном часу, придружују и молитве св. архиепископа Арсенија. Уп. С. Марјановић-Душанић, Молитве светих Симеона и Саве у владарском програму краља Милутина, нав. дело, 235–250.

26 Уп. Стефанов опис Немањиних освајања (Стефан, 39; на српскословенском: 38), надахнут Христовим пророчанством (Мт 24:2): „Све те градове разруши и до самог темеља их искорени, јер не остаде камен на камену који се не разруши. И не подигоше се до данашњег дана“. Немањини противници су или законпреступни (браћа) или пак љути и крвопролитници (византијски цар Андроник Комнин). Он је као прави бранитељ вере устао и на „бестидне јереје, и он обличи њихово

„секући њихова нечастива тела као траву пољску. И сасвим уништивши њихов спомен, све њихово богатство и славу уграбише у своје руке ... и градове њихове и станове до основа порушивши“.²⁷

Слике побеђеног непријатеља са даљим развојем српске хагиографије добијају у веризму исказа и све већој концентрацији на тело негативног јунака. У томе смислу, пажња коју житија (Данилов Настављач и Григорије Цамблак) поклањају описима битке код Велбужда и ратничком тријумфу српског краља, остављају утисак напредовања српског хагиографског наратива у правцу „готичке“ осећајности, надахнуте витешким узорима и усредсређивањем побожности на тело страдалог Христа и његове патње. Контраст светом и непобедивом телу хришћанског витеза пружа слика пропадљивог, смртно рањеног тела цара Михаила. Поражено тело, положено под ноге победника, описује се као тело „без сваке почаст и славе царске, и поругано високом гордошћу свога ума и несмисленог хвалом, и тако рећи смешно“. Бугарске царске војске су поражене јарошћу краљевих трупа „јер бише трупови њихових телеса храна земаљским зверовима, и њихова нечиста телеса храна небесним птицама, јер не беше ко да их сахрањује. Ови постадоше на презир својим околнима и на подражање и поругу многим народима“.²⁸

Наведени редови сведоче да писац непрекидно има на уму контраст светог и пропадљивог тела којим истиче телесни аспект доживљаја светости. Однос према мртвом непријатељу надахнут је већ поменутиим жанровским преузимањима из витешког романа, што потврђују и завршни делови Настављачевог житија који се односе на знаменити бој на Велбужду. Аутор поново посеже за поређењем са Александровим борбама против Дарија и индијског цара Пора, када описује одлуку српског владара да сахрани непријатеља са почастима („имајући у рукама њихова телеса и љубазно оплакавши их, заповеди погрести их са чашћу“),²⁹ а

безбоштво“ кажњавајући их најразличитијим казнама (спаљивање, лишавање земље, раздавање имања лепрозним и убогим, одсецање језика, спаљивање јеретичких књига). Уп. Стефан, 37; на српскословенском: 36.

27 Данило, 114; на српскословенском: 148.

28 Настављачи, 44, 45; на српскословенском: 185, 186.

29 Исто, 45; на српскословенском: 187.



свој говор над телима покојника одржи у свечаном маниру. Тужбалица заробљених велможа над мртвим телом бугарског цара подсећа на мотив пролазности садржан у поукама о сећању на смрт, са карактеристичним реторичким обртима типа „Где је сада...?“, преузетим из погребне химнографије. Њихова молба упућена српском краљу да сахрани „тело овога нашега господина који је јуче био твој ратник, а сада је као недостојни твој слуга“³⁰ такође садржи и мотиве преузете из популарних епских жанрова. Показани примери у делима Даниловим и Настављачевим указују да је на самом почетку 14. века концепт пропадљивог и грешног тела добио у експресивности израза, баш као што је то био случај и у оновременим европским хагиографским токовима.

Исти догађај – тријумф Стефана Дечанског и младог краља Душана на Велбужду – помиње и Григорије Цамблак. Борбе са бугарским царем Михаилом стављене су у контекст класичног сукоба „најхришћанскијег праведника“ са надмоћним непријатељем који „иђаше подобно мору које се таласа“.³¹ Покушавајући да победи над хришћанским војскама припише славу праведног рата, свестан амбивалентности свог задатка, хагиограф подвлачи Стефанове покушаје да, сликама ратних ужаса који неминовно следе, одврати противника од ратовања и усмери његову јарост ка варварима. Тврдокоран и охол, бугарски цар, „чувши ово и рикнувши као звер, испуни великим метежом ... и подизаше језик непобожности и претње“ запретивши да ће српског краља предати најсилнијој смрти.³² Но, пошто се „Бог противи гордима, а смиренима даје благодат“,³³ сузне молитве Дечанског допринеле су да Бог послуша свог угодника и подари краљу победу. Бугарског цара заробила је војска коју је предводио млади краљ Душан, а како он сам тврди у *Речи уз Законик*, лично му је својим мачем одсекао главу.³⁴ Тај чин је „испунио бугарску војску стидом ... и узевши

30 Исто, 47; на српскословенском: 189.

31 Цамблак, XIV, 150; на српскословенском: 106.

32 Цамблак, XIV, 151; на српскословенском: 108.

33 Исто; уп. 1 Пет 5:5.

34 Реч цара Стефана уз Законик: *Законик цара Стефана Душана*, текст повеље 83–86; превод, 142–143; за анализу документа уп. С. Марјановић-Душанић, Еле-

мртво тело тога Михаила и свршивши над њим потребно, спремивши мрвога обичним предовољно ... одоше својим кућама“.³⁵

Цамблаков спис се наставља приповестима о постхумним чудима Дечанског – сведочанствима миракулозног дејства његовог светог тела. За нашу тему посебно је значајан начин на који су у хагиографији представљене одмазде за насиља учињена Дечанима. Приповедајући о невољама у које је манастир упао у време када је челник био извесни Ивоје, „љут, неуместан и идол непобожности“, када „тама начелствоваше светлости и вук беше пастир овцама, и нека велика и неутешна беда покриваше душе свију“,³⁶ писац житија на карактеристичан начин дочарава освету светог заштитника детаљно описујући дрзникову страшну смрт. Када се овај нашао крај врата самог манастира, јавио му се Христов војник „јарошћу сретајући онога који се разјаривао против његових људи, и кажњавајући мучитеља по праведном суду. Јер изгледаше да га је ... збацио с коња и забио му два велика гвожђа у грло, која су прошла чак до груди и до јетара, и ништа се од њега није могло чути ... и у таквим љутим мукама јадну испусти душу“.³⁷

Друго сведочаство било је „још страшније од првога“. Очевидац догађаја, који се осим тога позива и на исказе бројних сведока, бележи у тексту житија многа злодела извесног Јунца, безумног и безбожног управитеља Дечана, кога пореди са зверима.³⁸ Озлобљени игуман манастира тајно је отворио кивот Дечанског и са сузама целивао његове свете руке, обраћајући му се речима „народа твога Христов војниче“ и молећи се за помоћ против разбојника. У истом том тренутку док се игуман молио, Јунац је уснио страشان сан у којем му се посред цркве јавио „неки страشان муж, украшен царском одећом“. Реч је, несумњиво, о икониčnoј представи самог Дечанског краља, јер је прилика изашла из ковчега са моштима, „са

менти царског програма у Душановој повељи уз *Законик, Прилози КЈИФ 45/46:1–4* (1999/2000), Београд 2001, 3–20.

35 Цамблук, XIV, 152–153; на српскословенском: 110.

36 Цамблук, XX, 162; на српскословенском: 128.

37 Цамблук, XX, 162–163; на српскословенском: 128, 130.

38 Цамблук, XX, 163; на српскословенском: 130.



дугом и проседом брадом као што је и насликан³⁹. Свети краљ је ударио крвника ламбадом, „у хрбат посред бедара и у десну мишицу као копљем“. Рикнувши као звер, Јунац је у том часу скочио иза сна „јакo стењући и полагајући често руку на ударена места“. Признавши својим друговима да га је стигла казна светoга, лежао је и „обузет великим пламеном ... страдаше последње дане“, скончавши ужасном смрћу. Цамблaк детаљно описује како је „његово тело гњило и кости прободених места, тако да су се видели и сами унутрашњи органи, који су такође сагнили, тако да је зли смрад оних рана ... досађивао. Језик му је отпао и зуби су се расцепили од велике злољутине, и могао се видети онај који је пре био горд где лежи слично давнашњем мртвацу, као да је сагнио“. Највеће чудо био је сам смртни час, „јер не испусти прво душу по реду природе, а затим да је тело подлежало својственој распадљивости, но је тело прво грозно и необично сагнило, а душа је унутра била насилно држана, за поуку другима. Затим и њу саму најпосле силом испусти“⁴⁰.

Опис смрти непријатеља има функцију поуке унутар хагиографије. *Exemplum* служи као упозорење свакоме ко наруши мир светог места и као претња чудотворним дејством „свештеног ковчега у којем је ризница божјих чудеса“. У похвали светитељу Цамблaк понавља да су свете стопе Дечанског краља „згазиле до конца непријатеље и њихову за зло вешту моћ“,⁴¹ наглашавајући разорно дејство које је носила чудесна заштита светог. Нас превасходно интересује начин на који су, најексплицитније у целокупном српском хагиографском наслеђу, описане страшне телесне муке и застрашујући крај пропадљивог тела. Такав опис није само служио као контраст светости непропадљивог тела светог краља већ је истовремено одраз сложених промена које су се догодиле у концепту телесности и очекивањима публике којој је житије намењено. Једноставно речено, променио се укус читалаца, одражавајући дубоке мене у побожности епохе. Био је то свет у многоме различит у односу на време у којем Доментијан пише своја житија првих српских светитеља.

39 Цамблaк, XX, 164; на српскословенском: 132.

40 Цамблaк, XX, 165; на српскословенском: 134.

41 Цамблaк, XXI, 166; на српскословенском: 136.

У речима „по жестини твојој и непокајану срцу хотећи наследити туђе, ево постао си лишен свога“,⁴² које Стефан Дечански изговара обраћајући се реторичким питањима мртвом телу побеђеног бугарског цара, сажета је основна поука житија Даниловог Настављача. Заробљени бугарски бојари, гледајући царско тело, понављају препознатљиве топосе о пролазности земаљске славе и материјалних вредности. Избор општих места потврђује да је хагиографу била добро позната топка пораза. Једна од најважнијих слика побеђености је смрт изван сопствене државе, што објашњава и молбу бојара српском краљу да „погребе тело“ свога непријатеља „који је до јуче био ратник, а сада је као недостојни твој слуга“.⁴³ Смрт хришћанског владара оправдава сам јунак житија, обузет „тугом и ужасом“: он наглашава да је Михаило бугарски као „злонамерни непријатељ“ дошао у српску земљу „са многим силама иноплемених народа“.⁴⁴ Ове речи у многоме објашњавају како се до краја средњег века у потпуности уобличио концепт непријатеља, који показује три основне одлике: непријатељ је по правилу туђинац (иноплеменник), ђаволов слуга и похлепан на туђе. Казна која стиже за такав грех је немилосрдна, с тим што суседни владари попут православног бугарског цара, без обзира што им гроб остаје у српској земљи, ипак добијају посмртне почести, а јеретици и одметници завршавају бачени зверима. Овакав однос према телу непријатеља надахнут је пророковим речима „према делима неситога ума жеље за туђим, настаде теби дан гнева и дан скрби и туге, да си постао на гажење и грабљење многим, пошто не хтеде окренути гнев на тишину, и јарост срца свога у доброту“.⁴⁵

42 Настављачи, 45; на српскословенском: 187.

43 Исто, 47; на српскословенском: 189.

44 Исто, 47; на српскословенском: 190.

45 Исто, 49; на српскословенском: 192.

*Уместо
закључка*



MEMORIA И ТОПИКА ПРОЛАЗНОСТИ

MEMORIA И ТОПИКА ПРОЛАЗНОСТИ: „Његово тело би остављено као неко многоцено наслеђе његову отачаству“

У знаменитом прологу своје „богољубиве историје“ (*Historia religiosa*) Теодорит из Кира објашњава публици основни циљ свога дела.¹ Он вели да жели да успостави *меморије* одабраних светих људи како би пружио модел који их јасно супротставља паганском свету њиховог окружења.²

1 Théodoret de Cyr, *Histoire des moines de Syrie*, Prol., 124–145. Разлози Теодоритовог писања су сложени. Поред жеље да остави забележене успомене на свете аскете и њихове подвиге у сиријској пустињи, он истовремено пише у нади да тим чином задобије благослов (*eulogia*), односно помоћ и посредовање, завршавајући свако од 28 поглавља – појединачних биографија – молитвом за помоћ упућеном конкретном светитељу. Такође, писац моли да га се светитељ сети пред Богом и моли се за њега као заступник. Уп. D. Krueger, *Writing and Holiness*, 72–74.

2 Théodoret de Cyr, *Histoire des moines de Syrie*, Prol., II, 126–127; 128–129: „Када би, дакле, успомена на приповести које служе уздизању у врлини остала сачувана и нетакунта, и када их заборав који пада као магла постепено не би избрисао, било би сасвим непотребно да се ове приповести пишу, јер би корист која од њих долази веома лако [сама од себе] допрла до будућих нараштаја. Али као што време



Најчешћи мотив сваког писања историје по правилу је да одређени догађај или подвиг „отргне од заборава“.³ Истовремено, сложени појам меморије светог човека успоставља се и сликом: утемељена Христовим оваплоћењем, икона се у православном хришћанству сматра инструментом досезања оностраног. Теологија слике почива, између осталог и на вредности коју она има као носилац сећања на историју спасења.⁴ Унутар хагиографског жанра, који је у средишту нашег интересовања, основни подстицај за настанак наратива функционише на равни *memoria – exemplum*. На овај начин успостављена спона између ове две идеје, било да је реч о тексту или о слици, била је и остала кључна за разумевање специфично хришћанског односа према светом човеку, о којем говори и Теодоритова историја сиријских аскета. Настао процесом уледања на изабране моделе проналаженим у претходним текстовима, читав хагиографски жанр утемељен је у жељи аутора да прослави њога. Постепено, већ од најранијих примера, ови текстови граде хришћански идентитет успостављањем континуитета прославног сећања („...ово чините у мој спомен“). За нашу тему – у чијем је фокусу српски житијни корпус – на-

нарушава тело доносећи му старост и смрт, на исти такав начин оно препушта забраву лепа дела и слаби меморију [μνήμη]. Зато нам не треба замерити што смо одлучили да запишемо приче о животима [светитеља]. Као што они који су власни да лече тело припремају лекове који треба да победе болест и зло, тако је и рад који захтева писање оваквог дела једна врста спасоносног лека, *савезник њога заборава* и помоћник меморији [сећању, успомени: μνήμης ἐπίκουρον]. Зар не би изгледало чудно када бисмо дозволили да падну у забрав људи који су, имајући смртна и пропадљива тела, пружили доказе непролазности и тиме се упоредили са бестелесним бићима? Коју то казну не бисмо заслужили када бисмо успомену на њихове подвиге и борбе достојне дивљења препустили забраву?“ (превод наш)

3 О мотивима писања историје као чувању од заборава постоји обимна литература. На овом месту указујемо на рад Р. Burke, *History as Social Memory, Memory, History, Culture and Mind*, ed. Th. Butler, Oxford 1989, 97–113, који у фокусу има однос између писања историје и обликовања „друштвеног сећања“.

4 Истовремено, теологија слике, у складу са праксом епиклетске анамнезе, укључује и будући век. Н. Belting, *Slika i kult. Istorija slike do epohe umetnosti*, 174.

вод из наслова овог поглавља, који у први план ставља тело светитеља и његову везу са сложеним појмом меморије, носи више значења.⁵

Обраћајући се братији Дечана („Чујте, о љубазни оци...“), којој је хагиографија њиховог светог ктитора превасходно била намењена, бивши игуман Григорије Цамблук у *Похвали светийи* ељу саопштава најважнију поруку свога текста. Варирајући мотив *йревазилажења узора*, веома препознатљив у књижевности овог типа и често присутан у српској хагиографској традицији, он предочава слушаоцима „плодове богољубазне ... свете душе“ свога јунака, која се „настани у неизреченој слави“. Несумњиво, преблажена душа светого краља остаје „невидљиво“ присутна у манастирској заједници коју је створио. Њено присуство, заједно са моштима које почивају у кивоту покрај олтара дечанске цркве, представља гарант спасења, чувара од зала која наилазе, казну за оне који нападају на манастир.⁶ Веза између невидљивог присуства душе и моштију светог је очекивана, као и наведене функције онострани заштите. У Цамблаковим редовима срећемо, међутим, занимљив додатак општим местима везаним за тему пролазности телесног као контраста непропадљивости душе. Речима „а свештено његово тело би остављено као неко многоцено наслеђе његову отачаству и свима, пошто нас Бог воли“,⁷ хагиограф у свој

5 Термин *меморија* преузет је из латинског језика и историографије која највише дугује монументалном пројекту који је у сарадњи са многим угледним научницима водио Пјер Нора. Превод овог термина на српски језик, а посебно његово уподобљавање средњовековној српској пракси, поставља много проблема, пре свега због тешкоћа насталих услед околности да се појам *меморије* данас тешко може одвојити од оних значења које је добио као својеврстан научни конструкт нашег доба. Ако би требало предложити средњовековни термин који би на најбољи начин ујединио многобројне елементе онога што је значила *memoria* светог (од сложене целине светитељског гроба која укључује и надгробни портрет, те његових реликвија смештених по правилу у кивот и постављених пред олтаром, преко визуелног уобличења култа, до прославних састава и других текстова насталих у служби култног прослављања), најближи нам се чини средњовековни термин „памјат“, који и данас живи у црквеној пракси.

6 Цамблук, XIX, 162; на српскословенском: 128.

7 Цамблук, XIX, 161; на српскословенском: 128.



*Мошти святої Стефана Дечанскої,
Дечани*

текст уноси тонове занимљиве за нашу тему. Они излазе из уобичајеног репертоара похвала светитељском, непропадљивом телу и моштима које доносе исцељења. Веза светога тела, наслеђа и отачаства чини потку оних порука овог наратива које га, као што смо то настојали да покажемо и у поглављу посвећеном описима тела, греха и негативног „другог“, чине јединственим у српској хагиографској баштини.

Поменута веза је несумњиво произашла из значаја светог места у којем је тело Дечанског „остављено“ будућим нараштајима. Осећај протока времена, као и потреба за установљавањем ритуалних пракси као периодичног обнављања сећања, битни су чиниоци који стварају свест о значају одређеног места за читаву заједницу. Неумитним променама које представљају измене окружења, смене епоха и тренутних носилаца власти, супротставља се створена меморија. Управо цикличност времена, правилност са којом се дешавају одређени догађаји, помени и празници су они чиниоци који пружају сигурност трајању, као што пружају и свест о јединству заједнице – и то како на локалном нивоу манастира тако и на ширем плану отачаства и, коначно, у непрекинутој вези између земаљских актера и њихових вишњих заступника. Постојање поретка који спаја социјални и темпорални аспект живота друштвених заједница, религиозних група или пак читаве нације, показало се као пресудно за њихово устројство и опстанак.⁸

⁸ Пошавши од анализе живота у средњовековном бенедиктинском манастиру, у ученој социолошкој студији о улози времена у животу заједница Зерубавел

Карактеристичан за средњовековна друштва, такав поредак је заснован на месту које концепт меморије има у хришћанству. Усидрено у историјском, хришћанство се, попут јудаизма, обликовало као религија сећања.⁹ Новозаветна традиција неодвојиво везује искупљење за спомен Христа.¹⁰ Организована око евхаристијског прослављања и на годишњем нивоу богослужбених кругова, око великих празника, меморија хришћана се, на свакодневном нивоу, пре свега испољава кроз везу верника са светитељима остварену посредством икона или непосредним контактом са њиховим гробовима (реликвијама) и са светом мртвих предака.¹¹ Августиново схватање сећања као „огромне сале“ у којој се, као у каквој ризници, налази мноштво успомена похрањених из различитих ствари које смо опазили чулима, у потоњој средњовековној традицији нераскидиво спаја меморију са појмовима *месџа* и *слике*.¹² Кристалисано у простору, телу, гесту, предмету, јавно сећање се у средњем веку испоставља као део вечите афективне садашњости, која је смештена у сферу сакралног.¹³

(E. Zerubavel, *Hidden Rhythms. Schedules and Calendars in Social Life*, Chicago 1981) успоставља везе између времена, друштвених норми, понашања и опажања. Аутор уочава непосредну повезаност између праксе чврсте организације времена, односно прихватања специфичног колективног „календара“ и кохезије друштвене групе о којој је реч. Ритуални аспекти календара остају пресудни за трајност тако структурираних заједница.

9 Сећање, конституисано као званична меморија, представља најважнију дужност верника. Уп. J. Le Goff, *Histoire et mémoire*, Paris 1977, 131 (који јудаизам и хришћанство назива „religions du souvenir“).

10 Уп. опис Тајне вечере: „И узевши хљеб заблагодари, преломи га и даде им говорећи: Ово је тијело моје које се даје за вас; ово чините за мој спомен“ (Лк 22:19). Истовремено, хришћанско учење се успоставља као меморија (сећање), као што је и сам хришћански ритуал комеморација (подсећање).

11 J. Le Goff, *Histoire et mémoire*, 135.

12 *Confessiones* X, 8; уп. X, 17. Уп. P. J. Geary, *Phantoms of Remembrance. Memory and Oblivion at the End of the First Millennium*, Princeton 1994, 16–19.

13 У том контексту је инструктивно размишљање које износи Пјер Нора о вези између историје и сећања. Он супротставља ова два појма наглашавајући разлике које имају у односу према сакралном. Нора историју у види као „делегитимизацију



Тајна вечера,
Свети Апостоли, Пећ

За историчара је истраживање ових питања повезано са темељним аспектима ауторитета и моћи у средњовековном друштву. Ауторитет и моћ се испољавају кроз контролу над процесом конструисања прошлости у датом друштву. По правилу, реч је о елитама које су креирале концепт (златне) прошлости захваљујући којем су славна дела настављала да живе у садашњици.¹⁴ Право да обликује слику о прошлости постало је привилегија уских социјалних група; зависна од начина перцепције и разумевања менталних категорија доба у којем је настајала, та слика

проживљене прошлости“, њену десакрализацију, док меморију ставља у сферу магичког, изван временских континуитета. Уп. P. Nora, *Entre Mémoire et Histoire. La problématique des lieux, La République*, Paris 1984, XIX–XX. Изнета размишљања дугују традицији француске социологије, пре свега радовима Мориса Халбвакса (уп. M. Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris 1955²; M. Halbwachs, *La mémoire collective*, Paris 1968²). Уп. и N. Russell, *Collective Memory before and after Halbwachs, The French Review* 79:4 (2006), 792–804.

14 P. J. Geary, *Phantoms of Remembrance*, 7.

је истовремено одражавала занимљиве начине на које је вредновано наслеђе као потка религиозне и политичке идеологије.¹⁵ У сваком од ових сусрета са сопственом традицијом, слика прошлости је изнова промишљана и мењана, остајући превасходно везана за текст као најважнији посредник између два света. Притом, формална својства текста – од избора профилисаних књижевних техника до употребе карактеристичних реторичких обрта – недвосмислено указују на значај који за укупну слику прошлости и начине на које је слика о њој стварана имају „текстуалне стратегије“.¹⁶ Пажљиво анализирани, оне сведоче о постојању специфичног историјског дискурса који одређује перцепцију, концепцију и структуру наратива унутар датог жанра, у одређеној епохи и социјалном кругу.

Средњовековна друштва функционисала су у присном односу према сопственој прошлости, која је имала својеврсни ауторитет. Овај појам подразумева низ избора – од избора начина на који су ова друштва себе представљала, односно начина на који је конципирана њихова властита историја, до непосредних веза између писања историје и културних, идеолошких, политичких и друштвених модела какви су били у употреби у садашњости настанка наратива. Та садашњост је обликовала њихове представе о прошлости, истовремено служећи и као прошлост будућности коју је чинио наредни нараштај писаца историје.¹⁷ Овакво сагледа-

15 О начинима на које је однос према прошлости илустрован текстом и сликом у византијском свету доба „ренесансе Македонаца“ в. Р. Magdalino, *The Distance of the Past in Early Medieval Byzantium (VII–X centuries)*, *Ideologie e pratiche del reimpiego nell'alto medioevo*, Spoleto 1999, 115–146. Магдалино анализира свест о прошлости у официјелној култури доба македонске династије као свесну „реапропријацију“ позноантичке епохе коју су симболизовали славни владари попут Константина и Јустинијана, као и мотиве који су били у позадини ових процеса.

16 G. Spiegel, *The Past as Text. The Theory and Practice of Medieval Historiography*, Baltimore 1997, 99–110.

17 R. Le Jan, Introduction, in: *L'autorité du passé dans les sociétés médiévales* (dir. J.-M. Sansterre), Rome 2004, 2–6 (и нап. 4–9 са релевантном литературом). Уп. N. Elias, *Du temps* (trad. M. Hulin), Paris 1996, 85.



Свети Јован Златоуст, |
Лесново

вање улоге прошлости за средњовековна друштва важно је не само зато што је прошлост за њих била конституисана као *memoria* и њена слика;¹⁸ истовремено, ауторитет прошлости коришћен је и да би се легитимизовала постојећа власт и ојачао њен ауторитет.¹⁹ Самим тим, ауторитет је одржавао традицију живом, јер су се његови носиоци непрекидно позивали на моделе славне прошлости, пре свега библијске. Меморије везане за оснивачке митове, за наратив „постања“, за славне подвиге (*gesta*) или пак утемељујуће легенде светих места, попут манастира или средњовековних градова, оставиле су трага и у самим начинима „репрезентације“ заједничке прошлости; оне су стварале и уједно одражавале створени

18 O. G. Oexle, *Memoria und Memoriabild, Memoria. Der Geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter*, hrsbg. K. Schmid und J. Wollasch, München 1984, 384–440.

19 *The Uses of the Past in the Early Middle Ages*, ed. Y. Hen, M. Innes, Cambridge 2000; R. Le Jan, Introduction, *L'autorité du passé dans les sociétés médiévales*, 4.

идентитет. Сведочанства која нам пружају краљевски модели указује на чврсте везе и континуитет који су свесно успостављани између ауторитета прошлости и његових тренутних носилаца. Те везе и континуитет су показатељ снаге ритуала; препознајемо свест о моћи ритуалног мишљења у наших старих писаца, посебно у повељама, када употребљавају формуле типа „према обичају; по закону и обичају [манастирском]“ или „као што је записано и утврђено [до века]; као што је записано [од святих ктитора]“.²⁰

Конструисане слике прошлости служиле су као својеврсна сведочанства моћи и као носиоци различитих значења за заједницу којој су биле намењене, било да је реч о манастиру, дворским круговима или народу

20 Наводимо овде неколико карактеристичних примера: Душан дарује Хиландару Мрачки манастир (Хил. 17), аутентичан препис, ССА 2, 55–68, изд. С. Марјановић-Душанић (Тако и краљевство ми приложи оу вблaсть матери Божи Светогорьскои, и да имь нѣ никеѣ силе вь вблaсть краљевства ми, тькмо да си дрѣжи Хиланьдарь што є оу хросоволехь **записано** до вѣка); Душан даје Хиландару цркву Светог Николе у Врању, прерађен препис, ССА 4, 70–75, изд. С. Марјановић-Душанић (у аренги: И паки рече Господь своимь ученикомь: „Вь законе ч`то **писано** єсть какв ч`теши“); Душан даје Карејској келији село Косориће (Хил. 31) аутентичан препис ССА 7, 61–64, изд. Д. Живојиновић (И што єсть **записано** wt светыхь хтиторь да се дае wt манастиря у келію светаго Савіи благословение, моли царство ми и запрѣшта да се исплнѣи и навр`ша); Душан потврђује Хиландару село Потолино (Хил. 32), прерађен препис, ССА 5, 117–120 изд. Ж. Вујошевић (И тому да не забави ни кѣфалиа, ни к`незь, ни севасть, ник`то владушти вь земли тои, ни маль, ни голѣмь, разе да вблада манастирь Хиланьдарь по закону и вбичаю манастирскому); Душан даје поседе цркви Светог Николе у Добрушти (Хил. 29), фалсификат?, Корабљев, *Actes de Chilandar II*, 476–478; опис у Д. Синдик, *Хиландарски зборник* 10, бр. 29 (ныкто же вдь владоуштихь вь земли царьства ми по **вбичаѣамь** српскихь); Ђурађ Бранковић даје манастиру Лаври поседе и приходе у замену за одржавање помена, оригинал, изд. С. Ђирковић, *Хиландарски зборник* 5, 93–96; опис у *Archives de l'Atros, Lavra IV, Actes serbes*, бр. 12 (И єште молише господство ми, ере ако имь іа внози оучинимь, да они мене поменую **како е вбичаѣи** манастира и каконо чине помень светопочившему господину цару Стефану и светопочившему господину и родителю ми деспоту Стефану).



целог отачаства. Овако створено имагинарно сећање, независно од питања да ли су се описани догађаји одиграли онако како су описани, па и да ли су се уопште одиграли у стварној прошлости, имало је сопствену улогу унутар текста, посебно у односу на публику којој се текст обраћао.²¹ У том смислу хагиографски наратив функционисао је на два временска плана: одражавао је како тренутак ауторове садашњости у којем је настао тако и дијалог тог тренутка са прошлошћу – временом у које је смештена радња наратива. Различите епизоде српских житија, смештене у „историзовани легендарни простор“ који чине манастир и његово природно окружење као позорницу радње, односно везане за чуда као својеврсни гарант ктиторове заштите, могу се уједно сматрати и специфичним обликом утемељујућих легенди светих места. По правилу, овакви текстови или делови текстова не припадају искључиво фикционалном жанру, већ осветљавају начин на који су испитиване заједнице конструисале сопствене идентитете.²² Трагање за конкретним историјским подацима у њима

21 За општи поглед на питања значаја заједничке (реалне или имагинарне) прошлости заједнице за њену друштвену кохезију и конструисање идентитета в. А. Р. Cohen, *The Symbolic Construction of Community*, New York 1985, 98–103; Е. Hobsbawm, Introduction: Inventing Traditions, *The Invention of Tradition*, ed. Е. Hobsbawm, Т. Ranger, Cambridge 1983 (= *Izmišljanje tradicije*, ur. Е. Hobsbawm, Т. Rejndžer, Beograd 2011); А. D. Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, New York 1986, 174–208; В. Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, New York 1983 (= В. Anderson, *Nacija: zamišljena zajednica*, Beograd 1988). За поглед на средњовековну праксу поновног откривања прошлости и стварање везе између ње и садашњости занимљив пример пружа улога легенди о св. Мартину из Тура које анализира S. Farmer, *Communities of Saint Martin: Legend and Ritual in Medieval Tours*, Ithaca, N.Y. 1991.

22 Овим питањима посвећена је студија А. G. Remensnyder, *Remembering Kings Past. Monastic Foundation Legends in Medieval Southern France*, New York 1995, заснована на импресивном изворном досијеу. За шире аспекте „утемељујућих легенди“ в. С. Beaune, *Naissance de la nation France*, Paris 1985. За визуелне интерпретације житија светих (посебно сцене преноса моштију св. Симеона у Студеницу) и њихову везу са „регионалним идентитетом“ уп. А. Eastmond, “Local” Saints, Art and Regional Identity in the Orthodox World after the Fourth Crusade, *Speculum* 78 (2003), 707–749, посебно 714–717.

често даје скромне резултате.²³ Због тога је прихватање теоријског оквира који објашњава природу хагиографског жанра и његову праву функцију и циљеве изузетно корисно како би се питања која историчар поставља овим текстовима утемељила на њиховом историјском контексту.²⁴ У том смислу је њихова анализа, када је реч о односу према меморији и топици пролазности, плодотворнија уколико је постављена у шири контекст истраживања културе сећања. Почета крајем осамдесетих година прошлог века, ова истраживања су проширила и систематизовала сазнања о светим местима као местима сећања.²⁵ Истовремено, она су афирмисала концепт јавне меморије.²⁶ Он укључује слике, симболе, ритуале помена и прослављања који творе сакралну основу институционализованог сећања; као конструкт групе која промовише наведену културу, колек-

23 О овом проблему, в. између осталог и рад Н.-А. Théologitis, *La forza del destino: lorsque l'histoire devient littérature, L'Écriture de la Mémoire. La littérarité de l'historiographie*, Actes du III^e colloque international philologique EPMHNEIA, Nicosie 2004, ed. P. Odorico, P. A. Agapitos, M. Hinterberger, Paris 2006, 181–219, са исцрпним прегледом литературе.

24 За конкретна питања везана за тумачење односа између историјске истине и природе хагиографског жанра у српским житијима уп. С. Марјановић-Душанић, Свод српских светих у доба краља Милутина: династички култови, 35–60, са литературом. За општија теоријска размишљања в. S. Knapp, *Collective Memory and the Actual Past*, *Representations* 26 (1989), 123–149; посебно в. различите текстове посвећене овим питањима у књизи G. Spiegel, *The Past as Text. The Theory and Practice of Medieval Historiography* (за конкретно питање „истинитости“ и историјског реализма уп. XII и даље).

25 За везу ритуала и меморије у западној традицији, посебно церемонија попут *adventus*-а уп. D. A. Warner, *Ritual and Memory in the Ottonian Reich: The Ceremony of Adventus*, *Speculum* 76:2 (2001), 255–283; за шире питање метода примењених у истраживањима колективног сећања и њиховом односу према методологији нове културне историје уп. A. Confino, *Collective Memory and Cultural History: Problems of Method*, *The American Historical Review* 102:5 (1997), 1386–1403.

26 „Оно о чему се у политизованим шездесетим и седамдесетим годинама XX века говорило служећи се појмовима какви су 'митови' и 'идеологије', у деведесетим је тематизовано под појмом колективног памћења“: A. Asman, *Duga senka prošlosti*, 31.



*Дочек моштију святой Симеона у Сийуденци, |
Сопоћани |*

тивно памћење не почива на конкретном сећању већ, пре свега, на некој врсти колективне сагласности, прећутном консензусу унутар заједнице.²⁷ Заједничко сећање се у томе смислу испоставља као блиско везано за историјско језгро догађаја, с једне, и подсећања (комеморације), са друге стране. По симболичком значају за друштво у целини колективна меморија превазилази почетни оквир интерпретације појединачног сећања, стављајући га у контекст „репрезентације“ групе која се проучава. Почев од различитих врста текстова, музике, слика (икона), споменичких целина и светилишта, моштију светих и одржавања периодичних помена, суштину створене колективне представе изражава установљени образац, својеврстан конструкт зависан од разумевања сложеног појма *меморије*.²⁸

27 Нав. дело, 30-31. Уп. С. Todorov, *Strah od varvara*, 93. За употребу теоријског термина „социјална меморија“ (друштвено сећање) в. Р. Connerton, *How Societies Remember*, Cambridge 1989; J. Fentress and С. Wickham, *Social Memory*, Oxford 1992.

28 У очувању колективног памћења и анализи његове функције унутар друштва, кључну улогу има дефинисање наслеђа и његовог односа према садашњости. У том смислу нова питања данас покреће веома стара дефиниција Мориса Хал-

Када је реч о средњовековној прошлости, за ово доба је карактеристично читање историје у библијском и пророчанском контексту. Овакв концепт односа према прошлости и садашњости поставио је оквире настанку народног идентитета који можемо пратити кроз неколико развојних корака. Ако те кораке посматрамо из перспективе елита које су стварале репрезентативну слику сопствене садашњости и прошлости, опажамо већ у нараштају светог Саве и нешто доцније, у Доментијановом делу, обликовање концепта народног изабрања. У средишту тада обликованог династичког култа налазило се свето тело родоначелника.

У овом контексту, када се размишља о односу текста, слике и процеса настанка јавне меморије у Срба, занимљиву претпоставку изнео је Ентони Истмонд.²⁹ Он сматра да се одлучујућа фаза у обликовању династичког сећања може пратити у времену осликовања Радослављеве приправе у Студеници. У тој претпоставци кључна илустрација ових промена била би слика преноса моштију светог Симеона из капеле у припрати студеничке цркве, као битна за овековечавање концепције српске монархије засноване на светородном корену. Значај сликања транслације тела родоначелника почива у сагледавању важности везе која је у православној теологији постојала између култне слике и истинске вере. Пошавши од тог увида, Истмонд је закључио да су творци студеничког програма сликањем транслације моштију желели да постигну двоструки циљ. С једне стране, реч је била о наглашавању важности самог светитељевог тела и чина његовог преноса као централног догађаја за читаву династију; с друге стране, слика је требало да потврди Симеонов светитељски статус. Он је истакнут постављањем представе процесионе иконе Богородице испред поворке са телом светог Симеона. На тај начин, стављањем у исту значењску раван светог тела и свете слике, као два паралелна носиоца

бвкса постављена у његовој књизи *La Topographie légendaire des évangiles en terre sainte: étude de mémoire collective*, Paris 1941, 7. Према Халбваксу, заједничко сећање је својеврсна реконструкција прошлости, којом се реалност прошлости измешта из прошлости саме и доводи у непосредну везу са веровањима и духовним потребама тренутка у којем одређена меморија настаје.

29 A. Eastmond, „Local“ Saints, Art and Regional Identity in the Orthodox World after the Fourth Crusade, 715.



„моћи“, показано је да тело и икона функционишу као „ефикасни прозори према светости“.³⁰

Током друге формативне фазе, у епохи краља Милутина настао је концепт пантеона српских светих за који је превасходно заслужан Данило Пећки. Коначно успостављање меморије обликоване као свод националних светитеља постало је могуће када је династичкој слави светих Немањића придружено пустињачко житије св. Петра Коришког из пера монаха Теодосија, а потом и нови тип аскетског житија краља Драгутина и житија светих српских архиепископа. Почетком 15. и у 16. столећу, захваљујући настанку важних хагиографских састава, заокружен је национални мартирологиј. Славни појединац – носилац *exempla virtutis* – придружен је општехришћанском светитељском хору. На тај начин конструисана меморија временом је преточила у историјско сећање сан о златном добу усредсређен на светитеље као хероје наратива. Постепено преовлађујући мученички модел светости усредсређен је на страдалничко тело и на изабрани догађај (попут смрти на Косову пољу), те на прославање испуљујуће жртве као коначне победе над смрћу.³¹

30 Исто, 715 и нап. 24. Не улазећи на овом месту у оправданост свих Истмондових закључака, сликање преноса родоначелниковог тела у Студеницу, када је реч о месту тела у обликовању колективног сећања, био је несумњиво симболичан тренутак за заједницу, тренутак чијег су значаја савременици били свесни.

31 На закључак да тематика „смрти на Косову пољу“ не престаје да буде актуелна – као тема научних, популарних, па и политички мотивисаних анализа – упућује најновија књига посвећена том питању у нас: И. Чолвић, *Смрт на Косову пољу*, Београд 2016. Када је реч о поглављу ове књиге који се односи на средњовековна схватања „косовског мита“, пошто ова материја није у фокусу ауторовог интересовања, нити он о њој има тачна и поуздана сазнања, он се углавном ограничава на опширна, а повремено и сасвим произвољна препричавања секундарне литературе. Појмови из средњовековне историје који нас овде интересују често су тумачени ван историјског контекста: такво је недовољно прецизно разумевање речи „победа“, нав. дело, 43–44 и нап. 9, појма „греха“, нав. дело, 49–50, или тумачење отачаства као „политичке отаџбине“, нав. дело, 48. Ауторово слабо сналажење у материји посебно је видљиво у одељку „Мартир или витез?“, нав. дело, 39 и даље, где се изоставља низ добро познатих сведочанстава да мучеништво и витештво нису два супротстављена концепта, посебно у позносредњовековној

Посматрање наведених модела кроз призму шире схваћеног корпуса српских наративних извора, изоштрава поглед на специфичности у процесу обликовања заједничког сећања. Појам меморије и топику пролазности повезује концепт светог тела који преузима више функција у нашим житијима. На првом месту, помен и прослављање „часног и светог тела“ засновани су на тексту, који по правилу настаје „по отачкој заповести“. У уводу *Житија Свештој Саве* Теодосије изричито каже да

Сѿоменик десѿоѿу Сѿефану,
Црквине код Младеновца



побожности. Књига И. Чоловића јасно показује да је за свако озбиљније бављење овом темом неопходно читаво питање посматрати у компаративном контексту неомартирских култова, кључних за разумевање феномена „смрти на Косову пољу“. Да је читав проблем далеко сложенији но што се чини аутору студије видљиво је на више места, као на пример на стр. 75, где је пренебрегнута улога вечне садашњости библијског наратива као неопходна координата за разумевање извора онога времена. Постављено у кључу „афективног одбацивања властите прошлости“, Чоловићево дело, и поред значајног списка коришћене новије литературе, остаје везано за појмове и идеје шездесетих година прошлог века. За наша разматрања релевантнија је студија Алаиде Асман *Дуја сенка њрошлостѿи*, посебно њено изнијансирано тумачење мита као утемељујуће повести, нав. дело, 44 и даље. Недавно је објављен и веома користан зборник радова посвећен студијама сећања: *Routledge International Handbook of Memory Studies*, ed. A. L. Tota, T. Hagen, London and New York 2016, у којем се поново промишља концепт колективне меморије. У овом зборнику срећемо занимљиву оцену различитих приступа овој теми у савременој науци, која се имплицитно односи и на књигу *Смртѿ на Косову ѿљу*: „...the present state of collective memory scholarship is ... plagued by excessive, sometimes pathological and often paralyzing cynicism“ (B. Schwartz, *Rethinking the Concept of Collective Memory*, нав. дело, 9).



се житија пишу и читају с разумевањем да би се на њих гледало „као на живе стубове што стоје високо, да бисмо видели себе – како и колико заостајемо за њима ... да бисмо савешћу себе осудили због лености у нама ... да бисмо себе подстакли подбодени њима као останом ... да бисмо се макар мало потрудили за добродетел. Једва да ће и многе и велике повести подстаћи срце наше на исправљање живота“.³² Писана сведочанства о подвизима су „наследство отачаству“ и на том темељном схватању аутор текста заснива своје разумевање сврхе и смисла хагиографије. Уједно, писање житија које треба да служи као „стуб“ је и искупљење за „наш последњи, лењиви род“. Поред тога што садржи општа места скромности и есхатолошку димензију ишчекивања краја типичну за монашки поглед на свет у којем се Теодосије као писац обликовао, његова препознатљива употреба топике пролазности на овом месту има функцију неопходне споне између различитих временских планова хагиографије.

Поред већ констатоване чињенице да је свето тело примарно сматрано за *дојомдаровану ризницу*,³³ оно је, што изабрани примери из Теодосија и Цамблака посебно експресивно потврђују, *ујиврда ойјачасїва*. У истом смислу ваља тумачити и друге српске хагиографске текстове. Зауоставимо се на тренутак на Даниловом уводу у животе светих српских краљева и архиепископа. Користећи сродне реторичке мотиве као и његови претходници, Данило почиње свој текст топосима скромности³⁴ који по правилу почивају на телесној симболици („ум слабога самисла худога и смртнога тела мога“) и молитвом свевишњем да му дарује „реч“.³⁵ Својим приповестима, у препознатљивом епиклетском стилу, он жели не само да постави онима којима се директно обраћа („сабрани зборе

32 Теодосије, *ЖС*, 101; на српскословенском: 2.

33 Теодосије, *ЖС*, 254; на српскословенском: 209 (уп. на овом месту Теодосијев исказ да исту исцелитељску функцију има и прах из трновског гроба; на овај начин, концепт тела проширен је на замисао гроба као јединства гробнице, светог тела и гробног праха).

34 Реторика скромности и понизности, честа у хагиографијама, на прикривен начин саопштава поруке које се тичу моћи и ауторитета. Уп. D. Krueger, *Writing and Holiness*, 192.

35 Данило, 45; на српскословенском: 2.

црквени“) „трпезу пуну и украшену књижевним јелима, слађу од меда и саћа“;³⁶ основни циљ његовог писања за које тражи божанско надахнуће састоји се у томе да текстом „покаже пут“ слушањем божаствених списа и успоменом на благочастиве и христољубиве цареве „који су засијали у отачаству своме, у српској земљи“.³⁷ Описани према свим постулатима о идеалној земаљској управи, Данилови јунаци владају у доброј вери и бољују за своје отачаство, као ревнотељи отачаским законима и предањима, испуњени страхом Господњим.³⁸ Обраћајући се молитвено својим прецима, светим Симеону и Сави, Данилов Милутин тражи светитељску потпору отачаству: „и не презрите мољења мога, и не предајте отачаства вашег у руке иноплеменика, које наследивши утврдисте непоколебиво вашим молитвама. Јер у телу сте пре боловали за њега. А сада, и после смрти живи, не оставите мене грешнога раба вашег“.³⁹ Истој богоизабраној двојници моли се и Теодосије у завршним редовима *Житија Светиої Саве*: „не заборавите ... бринући за нас, народ свој. Не оставите, не одгурните, не одреците се нас као туђеродних, јер смо наследство вашег удела ... молите се ... за стадо ваше“.⁴⁰

О значају владаревог светог тела као спони отачаства са оностраним речито сведочи Данилов опис смрти краља Милутина. Пошто је краљ, „пастир добри и чувар наш“, испустио душу, бацивши се на његово мртво тело и заплакавши, архиепископ изговара тужбалицу, варирајући мотив *блаженої ѿела*. Тужбалица има функцију пажљиве и зналачке хагиографске припреме светитељства. Обраћајући се мртвом краљу, Да-

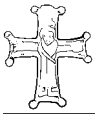
36 Алузија на Пс 19:10.

37 На овом месту наш писац користи у хагиографији веома чест мотив о светом човеку као светлости која је засијала (Данило, 46; на српскословенском: 4). Теодосијев навод истог топоса (о Сави „који је сада поново засијао у нашем роду“) изазвао је, по нашем мишљењу, неоправдано велику расправу у науци, јер су истраживачи губили из вида карактер општег места који има овај навод у хагиографијама, те су из наведеног покушавали да изведу далекосежне закључке.

38 Данило, 48; на српскословенском: 7. Уп. С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића*, 234–246 („Учитељ страха Господњег“).

39 Данило, 122; на српскословенском: 121.

40 Теодосије 260–261.



нило сматра блаженим пресветло лице краљево које је озарио Свети дух видљив у многоразумној светлости која је „нама“ засијала у часу растанка његове душе од тела. Поред озареног лица, блажени су и доброговорни језик његов, златозарне очи, пречисте руке, ноге које су ходиле незаблудним путевима, дан краљева покоја и сам храм у којем је положено његово богољубазно тело.⁴¹ Према очекивањима најављеним у тужбалици – припреми уврштења у свете, Милутиново тело се, када је за то дошло прописано време, показало нетљено и цело, потврдивши на тај начин да

се на краљево тело, а преко њега и на читаво отачаство, излила божја милост.

Наведена места јасно сведоче о начину на који је створена веза између владаревог светог тела и државе оличене у појмовима *наслеђе* и *отачасиџво*. Сличан модел, без обзира на измене у типологији светости и прилагођавању садржаја житија новом, мартирском образцу, примењен је и у прославним текстовима везаним за култ кнеза Лазара.⁴² У *Слову о свейом кнезу Лазару* патријарх Данило III (Бањски) као мотив свог писања наводи да „молитвена сен пићима слађим од меда – дивним повестима светих мужева, упокојава“, смештајући поруке свог списа у есхатолошку равн.⁴³ Сасвим свесно, он интонира



Свѣити кнез Лазар Срѣски,
дрворез

41 Данило, 146–147; на српскословенском: 157.

42 S. Marjanović-Dušanić, Patterns of Martyrial Sanctity in the Royal Ideology of Medieval Serbia: Continuity and Change, in: *Major Philosophical Texts in Medieval Serbia*, 289–295.

43 Т. Јовановић, *Сѣгара срѣска књижевносѣй. Хрѣстѣоматиѣја*, 73.

свој текст као „слово о страдању“, односно о подвигу светог кнеза Лазара („од рана почасти бивају“),⁴⁴ али и његових изабраних Христових војника спремних да умру за свога кнеза, за побожност (веру) и отачаство.⁴⁵ Они то потврђују у замишљеном дијалогу са кнезом, пре но што приме колективно причешће уочи битке, спремни да се жртвују, „и један гроб да нам буде, и једно поље тела наша са костима да прими“.⁴⁶ Речима своје последње молитве Лазар као да жели смрт: „молим ... да ме из веза са веком овим садашњим од живота разрешиш и да у подвигу оствареном крвљу својом у теби окончај се, Христе Боже мој, и мученичким страдања венцем славе твоје овенчати се удостојим А садашње време ово труда и подвига у малом овом и смртном и привременом има се окончај“, јер, „сва су добра у будућем веку“.⁴⁷ Поново, као и у ранијим прославним саставима, тело светог је „богодарована ризница“ за читав народ кнежева отачаства, који чине „скупа мали са великим“.⁴⁸

У складу са измењеном осећајношћу епохе и њеним, више пута у овој студији наглашеним акцентом на телесном, аутор поменутог слова на крају свог текста исписује специфичну поуку упућену „вољеној браћи“.⁴⁹ У похвали изабраним војницима Лазаревим, Данило Бањски их назива изданцима прелепим и добропобедним, који „красни и сјајни телима показиваху унутарњу светлост духовну и свима дивни указиваху се“. Њихова одлука да следе свога господара у смрти и подвигу („једнодушно смрт примише и мученичким венцем у крви подвига свог овенчаше се и у царству небеском блажени и непролазни живот наследише“) вечити је разлог да се за њих моле монаси којима се слово обраћа. Поручујући браћији како да „оружјем правде [и сами] приме венац благодати“, патријарх им вели да „наша борба није у крви и телесно, него против ваздушног мноштва поднебеских власти зла ... нужно је подвизавати се разумева-

44 Исто, 86.

45 Исто, 78.

46 Исто, 79.

47 Исто, 80–81.

48 Исто, 85.

49 Исто, 86–88.



јући да је свако тело трава и свака слава људска као цвет биљке. Када трава усахне и цвет отпада⁵⁰. Другим речима, покајањем и молитвом, следећи патријархове савете, монаси се боре против непријатеља и варвара, чинећи одбрамбени штит отачаства, „јер нам Бог зна одређивати различите узроке рушења противника“. Тим молитвама Бог посрамљује непријатеље, шаље милост на нашу земљу, укрепљује владаре и утврђује православље. Очевидац преноса кнежевих моштију у Раваницу и ретор од умећа, Данило Бањски заступа једно хришћанство борбенога типа, које је у свему одраз смутног времена у којем су његови јунаци живели. Прослављање светитеља који је настрадао смрћу „у крви борбе“, заједно са својим војницима, одсечене главе, подразумевало је измењене прославне оквири. Они су наметнули специфично поимање борбе и славе, али су и сами инструменти обликовања текста морали бити другачији но што је то био случај у хагиографским списима Данилових претходника. Он задржава основне оквири прославног састава као чувара меморије, користећи препознатљиву топику пролазности; применом таквих књижевних поступака аутор настоји да нагласи двоструки темпорални оквир приповедања – сусрет прошлог (време славног догађаја), садашњег (време наратива) и будућег (есхатолошког) времена, као и транспоновање земаљског на небески план изражено преко очекиване, контрастне слике пропадљиве круне и непропадљивог венца славе.

Оно што је писање историје и династичке хагиографије чинило значајним у средњем веку била је способност састава насталих у крилу ових жанрова да се обрате савременом политичком животу. Они су то чинили прилагођавањем појма прошлости, односно његовим смештањем у време вечите садашњице. Без обзира на то да ли је реч о успостављању непрекинутог континуитета са библијском прошлошћу применом препознатљивих књижевних стратегија или са славном традицијом предака преко молитава и чуда „светих претходника“, у оба случаја житија су смештана у контекст историзованог, есхатолошког времена. Тако посматрана, про-

50 Исто, 88.

шлост је служила као идеолошки аргумент похрањен у сакралном, у традицији и ауторитетима, преко којих је тражена легитимизација садашњег тренутка. Разуме се, мотиви писања хагиографије далеко превазилазе на овом месту истакнуту идеолошку димензију састава, што смо показали на више места у овој студији.

У средишту настојања аутора житија да својим списом успоставе трајне светитељске меморије налази се тело светог. Без суштинског јединства које чине текст, слика, ритуали помена и прославе и мошти светога као видљиво, опипљиво и делатно материјално сведочанство о чудесном, немогуће је разумети природу везе између небеског и земаљског плана, између концепта светог и концепта пропадљивог, која је била кључна за људе средњег века. Та веза, парадоксално, подразумева истовремено искључивање и прожимање. С једне стране, свето је потпуна супротност пропадљивом, али тек на позадини тако схваћене супротности могуће је разумети важност, трајање и непрекинуто дејство створитељског модела, оличеног у телу распетог Спаситеља.



Распеће,
Богородичина црква у
Студеници

THE BODY IN SERBIAN HAGIOGRAPHY

Summary

The medieval notion of the body embraced phenomena spanning two extremes – the holy and the corruptible. In seeking to analyze it, we have considered the views of the body and corporeality in medieval Serbia, taking also into account both modern theoretical approaches to the body and the relevant medieval practices. The phenomenon of corporeality in Serbian hagiography has been interpreted in all the variety of its aspects – from the body as a fundamental concept within the Christian plan of salvation to the body seen in its social and historical role, including the ideology of kingship. Previously unexplored in Serbian scholarship, this is a topic involved with the very foundations of the medieval worldview, touching on its religious, anthropological, ethical, and even aesthetic aspects.

To write today on the body and corporeality in the Middle Ages inevitably means to engage with many theoretical studies published during the past decades that offer different views on the subject. But the remarkable recent work on the medieval notion of the body based on both Western European and Byzantine sources cannot be applied in any simple way to hagiographical literature of medieval Serbia, with its quite distinctive genre forms. This is not to say, however, that our analysis ignores the great theoretical debate on corporeality. As we have sought to show, one of its main results – that the notion of the body has a specific historical dimension – is amply confirmed by Serbian sources. Views of the body serve as a direct or indirect source



of knowledge about the changing relationship between the individual and society.

The hagiographies of Serbian saints offer more opportunities for understanding the collective representations of medieval people than may appear at first sight. If we understand the past in Clifford Geertz's terms, as a "place" where people lived in a world of their own imagining, in the midst of a fabric of meanings they wove themselves, then the historian trying to figure out the messages those texts convey is confronted with the utterances belonging to the elusive realm that Jacques Le Goff termed the "medieval imaginary". Although Serbian hagiographical texts are frequently vague about their heroes' emotions, the symbolism of their gestures, their experiences acquired through the senses, and generally the understanding of the miraculous and of the action of holy energy, they are unique in retaining still living evidence of past bodies. Yet, any conclusion that may be reached with their help have to rely not only on the vast body of comparative material, but also on the imagination of the scholar trying to decipher the things left subtly unsaid by the texts. In addition to the hagiographical texts, considerable attention is paid to the visual sources: the role of illustrations, as even a cursory glance shows, goes far beyond that of a "decorative" adjunct. The images reproduced here, belonging mostly to the Serbian artistic heritage, complement the hagiographical and other medieval texts. The words of the *vitae* and the images of the saints were expressions of a single view of the holy, and they still speak to us with a single voice.

To analyze different concepts of corporeality found in Serbian hagiographical narratives, we had first to examine the ways in which the medieval Christians perceived themselves – from their self-identification as a group/community to the significance of corporeality as an instrument in forging a new, Christian identity. This has inevitably led to questions concerning their attitude towards the past, as it was through redefining their own past that Christians searched for their place on the stage of history understood as the history of salvation. Another major question concerns texts and images as signs that reveal to us the medieval attitude towards corporeality, manifested in various forms of the veneration of saints. A third research area concerns the body as a privileged site for displaying affective states, defined here as emotions and collective experiences, and analyzed primarily in the context of public representation.

The fact that our research was restricted to Serbian hagiography – in many ways a unique medieval corpus that requires its own procedures of genre analysis – has determined many important facets of our approach, in particular the insistence on placing the body within the social and cultural context of the time. This is in agreement with anthropo-phenomenological body studies that see the relationship between the body and society as a mutually determined, two-way relationship, the physical body being shaped as much by social as by natural processes. A special place here belongs to the studies of gesture, ritual and ceremonies. This approach to the role and nature of corporeality in medieval societies entails viewing gestures, ceremonies and rituals as outward indicators of the political and spiritual powers that derive from the corporeal. The results of this type of research have raised the question of the role of performativity as an ideologically and religiously important concept for understanding the functioning of medieval societies. Our approach to these questions relies on the idea of representation as one of the key concepts of the “new cultural history”.

The book is divided into five parts. The introduction (*The Body and Society*) is devoted to methodological issues articulated in the light of previous research, particularly the significant work done within the “new cultural history”. The first chapter (*The Place of the Body in Christian Thought and Practice*) is a survey of the notions of corporeality in Christian thought and practice, including Serbian examples, that focuses on the body as involved in the search of medieval Christians for collective identity; on the conception of the body implicit in the holy texts, holy images and holy relics; and on the body as the locus of emotions and collective representations relating both to politics and to the broader public sphere.

The second chapter (*The Body and the Holy Energy*) is concerned with important aspects of the Christian notion of the body. It considers in detail the specifically Christian hierarchy of the senses, and their role in the perception of the holy. Hagiographical and other sources are explored to reveal the operation of the senses in the liturgical rites and the cult of relics. Special emphasis is placed on analyzing the phenomenon of sensory synaesthesia and the way the senses function in religious practices. Since earnest prayer is directly related to the sense of touch and inseparably associated with the “gift of tears” which is its frequent accompaniment, particular attention is paid to the activation of the senses in the act of liturgical worship, and to the so-called tactile piety.



Our analysis shows that there is a fundamental link between the cult of relics and the “sacred shield” of kingdom. Comparison with the Western European kingdoms and the Byzantine Empire itself confirms the important place of these rites, notably those associated with miracle-working, within the royal programmes of medieval Serbia.

Unlike the initial chapters, which consider the Serbian examples in the broader context of related medieval practices and ideas, the third chapter (*Concepts of the Body in Serbian Hagiography*) focuses on the way the body is conceptualised in Serbian hagiography. Serbian hagiographic narratives employ subtly different notions of the holy body or, by contrast, the concept of the “sinner’s” corruptible body. After some general considerations on the saint’s portrait in these texts, with emphasis on the charismatic attributes of holy men and the sources of their authority, we present a typology of the holy bodies in Serbian hagiography. The main role of a holy body, as these texts clearly show, was to be a “God-granted treasury”. It was also seen, as many examples demonstrate, as the “sacred shield of the fatherland”. Our analysis here, as in the preceding chapters, treats the body as a social category: the holy body of the ancestor, who enjoyed secular or spiritual authority, is fundamental to the Serbian ideology of kingship. Thus, the Serbian sources speak of the *body triumphant*, the *body invincible* (which attests to the emergence of the chivalric concept of a hero), the *martyred body*, and the ascetic’s *God-loving body*. This chapter also traces the emergence of an increasingly corporeal notion of sanctity in Serbian hagiography, which finds its fullest expression in the concept of the enemy’s *corruptible and sinful body*, which receives its just punishment.

The concluding chapter of the book is devoted to the significance of the saints’ memory and the motif of transience. The holy body as the material confirmation of the miraculous and the link with the other world becomes the focus for the memory of a saint. It thus serves to establish continuity with the past, which comes to be projected onto the present and to provide lessons relevant to contemporary social and political issues. Our analysis points to the significance of dynastic hagiography, characteristic of the Serbian Middle Ages: narratives belonging to this genre, when properly understood, are seen to address the political realities of their time. They do so by situating the past in the eternal present as understood in the Christian doctrine, so that the past may be used as an ideological justification, grounded in the sacred tradition, which legitimizes the present political order.

This is, of course, not to say that the motivation for writing saints' *vitae* is reducible to this ideological dimension. The *lives* of the Serbian saints, while for the most part remaining dynastic hagiographies, may also be viewed as *gesta* – written testimonies to the dynasty's deeds. The writing of hagiographies also had an important moralizing purpose: it was meant to serve as a “column” and as a redemptive act for “our last, slothful generation”. The writers of the Serbian saints' *vitae* used distinctive literary techniques to emphasize the complex time frame of the narrative, which involved an encounter between the past (the time of the glorious, narrated event), the present (the time of narration) and the eschatological future. Seen from this perspective, the memory of a saint is experienced as a substantive unity of the text, the image, the rituals of commemoration and celebration, and the saint's relics. This unity creates an indispensable link between the heavenly and the earthly, and also between the opposed concepts of the sacred and the corruptible. It is only against this background that it becomes possible to understand the importance and the enduring power of the model offered by the crucified body of the Saviour.

- Actes de l'Athos, Actes de Chilandar I–II*, ed. L. Petit et B. Korablev, Sankt-Peterburg 1915.
- Actes de Lavra, Archives de l'Athos*, ed. P. Lemerle, S. Ćirković, Paris 1982.
- St. Ambrose, *On the Mysteries and the Treatise on the Sacraments* (trans. T. Thompson), ed. J. H. Strawley, New York 1919 (<http://oll.libertyfund.org/titles/219>).
- Архиепископ Данило и други, *Живоџи краљева и архиепискоја срџских*, прир. Ђ. Даничић, Загреб 1866.
- С. Ђирковић, Две српске повеље за Лавру, *Хиландарски зборник* 5 (1983), 91–100.
- G. Dagron, *Vie et Miracles de Sainte Thècle*, Texte grec, Traduction et Commentaire, *Subsidia Hagiographica* 62, Bruxelles 1978.
- Јован Дамаскин, *Тачно изложење ѣравославне вере* (Свети Јован Дамаскин, *Исџочник знања*, Београд–Никшић 2001³).
- Јован Дамаскин, *У одбрану свеџих икона* (*Аџолоџеџска слова ѣроџив оџагача свеџих икона*), превод А. Радовић (http://www.verujem.org/sveti_oci/damas-kin_oikonama.html)
- Данило Други, *Живоџи краљева и архиепискоја срџских. Службе*, прир. Г. Мак Данијел – Д. Петровић, Београд 1988.
- Данилови настџављачи, Данилов Ученик; груџи настџављачи Даниловоџ зборника*, прир. Г. Мак Данијел, Београд 1989.
- Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Fide*, ed. E. Beck Louvain 1955.
- Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Virginitate*, ed. E. Beck, Louvain 1962.
- Die Schriften des Johannes von Damaskos III*, ed. P. B. Kotter, Berlin 1975.
- Доментијан, *Жиџије свеџоџа Саве*, прир. Љ. Јухас-Георгиевска – Т. Јовановић, Београд 2001.
- R. Doran, *The Lives of Symeon Stylites*, Cistercian Studies Series 112, Kalamazoo 1992.



- Egérie, *Journal de voyage (Itinéraire)*, ed. P. Maraval, Paris 2002.
- Ephrem the Syrian, *Hymns*, trans. K. McVey, New York 1989.
- Évagre le Pontique, *Traité pratique ou le Moine*, éd. A. et C. Guillaumont, Paris 1971.
- Germanus, *On the Divine Liturgy*, trans. P. Mayendorff, New York 1984.
- Gesta regum Sclavorum*, ed. T. Živković, Belgrade 2009.
- Grégoire Le Grand, *Regula pastoralis* I, éd. J. Boutel, Paris 1928.
- S. Gregorius Nyssenus, *Poemata Arcana*, ed. C. Moreschini, Oxford 1997.
- S. Gregorius Nyssenus, *Laudatio S. Theodori*, ed. J.-P. Migne, PG t. XLVI, Paris 1863.
- S. Gregorius Nyssenus, *Homily on St. Theodore*, trans. in "Let Us Die that We May Live": *Greek Homilies on Christian Martyrs from Asia Minor, Palestine and Syria (c. AD. 350 – AD. 450)*, ed. J. Leemans et al., London 2003.
- F. Halkin, The Greek Life of St. Romylus, *Byzantion* 31 (1961), 114–145.
- Hilary of Arles, *Life of Saint Honoratus*, transl. F. R. Hoare: *The Western Fathers*, New York 1954.
- Ignatius of Antioch, *A Commentary on the Letters of Ignatius of Antioch*, transl. and comm. W. Schoedel, Philadelphia 1985.
- A. Јевтић, *Дела айосџиолских ученика*, Врњци–Требиње, 2005³.
- Jerome, *Epistullae*, ed. I. A. Hilberg, *Corpus Christianorum Ecclesiasticorum Latino-rum*, Vienna 1910–1918.
- Jerome, *Adversus Jovinianum*, ed. J.-P. Migne, PL t. XXIII, Paris 1883.
- Т. Јовановић, *Сџара срџска књижевносџ. Хресџомаџиџа*, Београд 2000.
- Константин Философ и његов Живот Стефана Лазаревића деспота српскога, по дџвџема српско-словенским рукописима, изновице издао В. Јагић, *Гласник СУД* 42 (1875), 223–328.
- Lactantius, *De mortibus persecutorum*, ed. and trans. J. L. Creed, Oxford 1984.
- „Le Jouvencel“ *Lebensgeschichte der Ritters Jean de Bueil*, ed. C. Favre & L. Lecestre, Paris 1887–1889.
- С. Марјановић-Душанић, Хрисовуља краља Душана о даровању манастира Св. Николе Мрачког у Орехову манастиру Хиландару, *Сџари срџски архив* 2 (2003), 55–68.
- С. Марјановић-Душанић, Повеља краља Стефана Душана о поклањању цркве Светог Николе у Врању манастиру Хиландару, *Сџари срџски архив* 4 (2005), 69–85.
- Монахиња Јефимија, *Књижевни радови*, приредио Ђ. Трифуновић, Крушевац 1983.
- С. Новаковић, *Законски сџоменици срџских држава средњеџ века*, Београд 1912.
- Origen, *Contra Celsum*, transl. H. E. Chadwick, Cambridge 1965.

- Paulinus de Nola, *Epistulae, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 29, ed. W. von Hartel, Vienna 1894.
- Paulinus de Nola, *Carmina, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 30, ed. W. von Hartel, Vienna 1894.
- Ј. Поповић, *Житија светих за месец јануар*, Београд 1972.
- Н. Радојчић, *Законик цара Стјефана Душана*, Београд 1960.
- Robert de Clari, *The Conquest of Constantinople*, trad. E. H. McNeal, Columbia 1936.
- S. Joannes Chrysostomus, ed. J.-P. Migne, PG t. XLIII, Paris 1862.
- Saint John of Damascus, *On the Divine Images: Three Apologies Against Those Who Attack the Divine Images*, trans. D. Anderson, Crestwood NY 1980.
- Д. И. Синдик, Српска средњовековна акта у манастиру Хиландару, *Хиландарски зборник* 10 (1998), 9–134.
- Сићнији сииси Буре Даничића* III, прир. Ђ. Трифуновић, Београд 1975.
- Србљак. Службе, канони, акаџиисти*, I–III, прир. Ђ. Трифуновић, Београд 1970.
- Српска Александрида*, изд. Р. Маринковић и В. Јерковић, САНУ, Критичка издања српских писаца, св. 2, Београд 1985.
- Сџара српска књижевности* II, ред. Д. Павловић, Београд – Нови Сад 1970.
- Сџара српска књижевности* III, ред. Д. Павловић, Београд – Нови Сад 1970.
- Стефан Првовенчани, *Сабрани сииси*, прир. Љ. Јухас-Георгиевска, Београд 1988.
- Свети Јован Лествичник, *Лествица дожансџивеној усхођења*, прев. Д. Богдановић, Манастир Хиландар 1997.
- Свети Сава, *Сабрана дела*, прир. Т. Јовановић, Београд 1998.
- Шестџи џисаца XIV века*, прир. Д. Богдановић, Београд 1986.
- Теодосије, *Жиџија*, прир. Д. Богдановић, Београд 1988.
- [Теодосије], *Живојџ светиоја Саве*, трудом Ђ. Даничића, Београд 1860.
- The Apostolic Fathers*, ed. and transl. K. Lake, New York 1912.
- The Early Church Fathers and Other Works (Anti-Nicene Fathers I, volume 5)*, ed. A. Roberts and J. Donaldson, Edinburgh 1867.
- The Letters of St. Paulinus of Nola*, trans. P. G. Walsh, New York 1967.
- The Poems of St. Paulinus of Nola*, trans. P. G. Walsh, New York 1975.
- The Andreas Salos Apocalypse. Greek text, Translation and Commentary, ed. L. Rydén, *DOP* 28 (1974), 197–261.
- Théodoret de Cyr, *Therapeutica hellenicarum affectionum*, ed. P. Canivet, *Sources Chrétiennes* 57, Lyon–Paris 1958, réimpression Paris 2001.
- Théodoret de Cyr, *Histoire des moines de Syrie*, ed. et tr. P. Canivet – A. Leroy-Molinghen (*Sources Chrétiennes* 234, 257), Paris 1977–1979.
- Ђ. Трифуновић, *Српски средњовековни сииси о кнезу Лазару и Косовском доју*, Крушевац 1968.



- Victricius de Rouen, *De laude sanctorum*, CCL 64, ed. R. Demeulenaere et J. Mulders, Turnhout 1985; превод: G. Clark, Victricius of Rouen: Praising the Saints (Introduction and annotated translation), *Journal of Early Christian Studies*, 7 (1999), 365–399 (= G. Clark, *Body and Gender, Soul and Reason in Late Antiquity*, Farnham 2011).
- Vie de Théodore de Sykéôn* (BHG 1748), éd. et trad. A.-J. Festugière, *Vie de Théodore de Sykéôn*, t. 1, Texte grec; t. 2, Traduction, commentaire et appendice, Bruxelles 1970.
- Vita sancti Sabae*, ed. E. Schwartz, Leipzig 1939.
- Византијски извори за историју народа Јуџославије VI, ур. Ф. Баришић и Б. Ферјанчић, Београд 1986.
- Ж. Вујошевић, Хрисовуља цара Стефана Душана Хиландару о селу Потолину, *Сџари срџски архив* 5 (2006), 115–137.
- Д. Живојиновић, Скопска хрисовуља цара Душана за келију Светог Саве Јерусалимског у Кареји (Хил. 31), *Сџари срџски архив* 7 (2008), 59–70.
- Жиџије на Сџефан Дечански оџи Гриџориј Цамблак*, прир. А. Давидов et al., Софија 1983.
- Живоџи десџоџа Сџефана Лазаревића од Консџтантиџина Филозофа*, у: *Сџара срџска књижевност* III, Нови Сад – Београд 1970.

Литература

- J. Ahearne, *Michel de Certau: Interpretation and its Other*, Cambridge 1995.
- J.-P. Albert, *Odeurs de Sainteté: La mythologie chrétienne des aromates*, Paris 1996.
- H. Alfeyev, *St. Symeon the New Theologian and Orthodox Tradition*, Oxford 2005.
- G. Althoff, Der König weint: Rituelle Tränen in öffentlicher Kommunikation, „Auf-führung“ und „Schrift“ in Mittelalter und Früher Neuzeit, ed. Jan-Dirk Müller, Stuttgart 1996, 239–252.
- G. Althoff, *Family, Friends and Followers. Political and Social Bonds in Early Medieval Europe*, Cambridge 2004.
- G. Althoff, Gefühle in der öffentlichen Kommunikation des Mittelalters, *Emotionalität. Zur Geschichte der Refühle*, ed. C. Benthien, A. Fleig, I. Kasten, Köln–Wien 2000, 82–99.
- G. Althoff, Inszenierung verpflichtet. Zum Verständnis ritueller Akte bei Papst-Kaiser-Begegnungen im 12. Jahrhundert, *Frühmittelalterliche Studien* 35 (2001), 61–84.
- B. Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, New York 1983.
- A. Angenendt, Corpus incorruptum: ein Leitidee der mittelalterlichen Reliquienverehrung, *Saeculum* 42 (1991), 320–348.
- A. Angenendt, Relics and Their Veneration, *Treasures of Heaven. Saints, Relics and Devotion in Medieval Europe*, ed. M. Bagnoli, H. A. Klein, C. G. Mann, J. Robinson, New Haven and London 2011, 19–28.
- D. Appleby, Holy relic and holy image: saints' relics in the western controversy over images in the eighth and ninth centuries, *Word & Image* 8 (1992), 333–343.
- Architecture of the Sacred. Space, Ritual, and Experience from Classical Greece to Byzantium*, ed. B. D. Wescoat, R. G. Ousterhout, Cambridge 2012.
- Ph. Ariès, *L'Homme devant la mort I (Le temps des gisants)*, Paris 1977.
- Aristotle on Mind and the Senses*, Proceedings of the Seventh Symposium Aristotelicum, ed. G. E. R. Lloyd, G. E. L. Owen, Cambridge 1978.
- J. Arnold and C. Goodson, Resounding Community: The History and Meaning of Medieval Church Bells, *Viator* 43 (2012), 99–130.
- Aroma: the Cultural History of Smell*, ed. C. Classen, D. Howes, A. Synnott, New York 1994.
- R. Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris 1967.
- S. Ashbrook Harvey, Olfactory knowing: signs of smell in the *Vitae* of Simeon Stylites, *After Bardaisan. Studies on Continuity and Change in Syriac Christianity in*



- Honour of Professor Han J. W. Drijvers*, ed. G. J. Reinink, A. C. Klugkist, Leuven 1999, 23–34.
- S. Ashbrook Harvey, *Scenting Salvation. Ancient Christianity and the Olfactory Imagination*, Berkeley 2006.
- S. Ashbrook Harvey, St. Ephrem on the scent of salvation, *Journal of Theological Studies* NS 49:1 (1998), 109–126.
- S. Ashbrook Harvey, Women in Early Byzantine Hagiography: Reversing the Story, „*That Gentle Strenght*“: *Historical Perspectives on Women in Christianity*, ed. L. Coon, K. Haldane, E. Sommer, Charlottesville 1990, 36–59.
- A. Asman, *Duga senka prošlosti. Kultura sećanja i politika povesti*, Beograd 2011.
- J. Austin, *How to Do Things with Words*, Oxford 1962.
- M.-F. Auzèpy, L'analyse littéraire et l'historien: l'exemple des vies de saints iconoclastes, *Byzantinoslavica* 53 (1992), 57–67.
- B. Baert, *Interspaces between Word, Gaze and Touch. The Bible and the Visual Medium in the Middle Ages*, Leuven-Paris-Walpole 2011.
- S. Bagge, *The Political Thought of the Kings' Mirror*, Odense 1987.
- A. P. Bagliani, The Corpse in the Middle Ages: the Problem of the Division of the Body, *The Medieval World*, ed. P. Linehan, J. L. Nelson, London – New York 2003, 327–341.
- J. H. Baldovin, *The Urban Character of Christian Worship: The Origins, Development, and Meaning of the Stational Liturgy*, *Orientalia Christiana Analecta* 228, Rome 1987.
- R. Barbaras, *La perception. Essai sur le sensible*, Paris 2009.
- C. Barber, A Sufficient Knowledge: Icon and Body in Ninth-Century Byzantium, *Interpreting Christian Art. Reflections on Christian Art*, ed. H. J. Hornik, M. C. Parsons, Macon 2003, 65–79.
- C. Barber, *Figure and Likeness. On the Limits of Representation in Byzantine Iconoclasm*, Oxford-Princeton 2002.
- C. Barber, Icons, Prayer, and Vision in the Eleventh Century, *Byzantine Christianity*, ed. D. Krueger, Minneapolis 2006, 149–163.
- C. Barber, Notes Towards a Plenary Paper on the Senses, Perception, and the Work of Art, *Proceedings of the 23rd International Congress of Byzantine Studies*, Belgrade, 22–27 august 2016, ed. S. Marjanović-Dušanić, Belgrade 2016, 147–157.
- C. Barber, The Body within the Frame: A Use of Word and Image in Iconoclasm, *Word & Image* 9 (1993), 140–153.
- C. Barber, The Truth in Painting: Iconoclasm and Identity in Early-Medieval Art, *Speculum* 72 (1997), 1024–1033.
- C. Barber, Writing on the body: memory, desire, and the holy in iconoclasm, *Desire and Denial in Byzantium*, ed. L. James, Aldershot 1999, 111–120.
- R. Barthes, *Fragments d'un discours amoureux*, Paris 1977.

- C. Beaune, *Naissance de la nation France*, Paris 1985.
- C. Bell, *Ritual. Perspectives and Dimensions*, Oxford 2009².
- C. Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice*, Oxford 2009².
- H. Belting, *Likeness and Presence: A History of the Image before the Era of Art*, Chicago 1994.
- H. Belting, *Image, Medium, Body: A New Approach to Iconology*, *Critical Inquiry* 31:2 (2005), 302–319.
- H. Belting, *Slika i kult. Istorija slike do epohe umetnosti*, Novi Sad 2014.
- B. F. Benton, *Consciousness of Self and Perceptions of Individuality, Renaissance and Renewal in the 12th Century*, ed. R. L. Benson, G. Constable, C. Lanham, Toronto 1982, 263–295.
- П. Берк, *Француска историјска револуција. Школа Анала 1929–1989*, Сремски Карловци – Нови Сад 2011.
- P. Berk, *Osnovi kulturne istorije*, Beograd 2010.
- S. Biernoff, *Sight and Embodiment in the Middle Ages: Ocular Desires*, Palgrave 2002.
- B. Bitton-Ashkelony, *Encountering the Sacred. The Debate on Christian Pilgrimage in Late Antiquity*, Berkeley – Los Angeles – London 2005.
- The Blessings of Pilgrimage*, ed. R. Ousterhout, Urbana – Chicago 1990.
- S. Blier, *Ritual, Critical Terms for Art History*, ed. R. Nelson, R. Shiff, Chicago 2003, 296–305.
- M. Bloch, *Les rois thaumaturges. Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*, Strasbourg 1924.
- E. Blum, *Byzantinische Fürstenspiegel*, Stuttgart 1981.
- Д. Богдановић, *Јован Лесћивичник у византијској и старој српској књижевности*, Београд 1986.
- D. Boquet et P. Nagy, *Sensible Moyen Âge. Une histoire des émotions dans l'Occident médiéval*, Paris 2015.
- J.-P. Boudet, *La Dame à la licorne et ses sources médiévales d'inspiration*, *Bulletin de la Société nationale des Antiquaires de France* (1999), 61–78.
- O. Boulnois, *Au-delà de l'image: une archéologie du visuel au Moyen Âge, V^e–XVI^e siècle*, Paris 2008.
- P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle*, Paris 1972.
- R. Boyne, *The Domain of the Third: French Social Theory into the 1980s*, *Theory, Culture and Society* 3:3 (1986), 7–24.
- E. Bozóky, *La politique des reliques de Constantin à Saint Louis*, Paris 2006.
- D. Brakke, „Outside the places, within the truth”: Athanasius of Alexandria and the localization of the holy, *Pilgrimage and holy space in late antique Egypt*, ed. D. Frankfurter, Leiden–Boston–Köln 1998, 445–481.



- D. Brakke, *Athanasius and the politics of asceticism*, Oxford 1995.
- S. Brock, *The luminous eye: the spiritual world vision of Saint Ephrem*, Kalamazoo 1992.
- B. Brown, *Thing theory*, *Things*, ed. Bill Brown, Chicago 2004, 1–16.
- E. Brown, *Death and the Human Body in the Later Middle Ages: The Legislation of Boniface VIII on the Division of the Corpse*, *Viator* 12 (1981), 221–270.
- P. Brown, *A Dark-Age Crisis: Aspects of the Iconoclastic Controversy*, *The English Historical Review* 88 (1973), 1–34.
- P. Brown, *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago 1981.
- P. Brown, *The Saint as Exemplar in Late Antiquity*, *Representations* 1:2 (1983), 1–25.
- P. Brown, *The Saint As Exemplar*, *Persons in Groups*, ed. R. Trexler, Bringhampton NY 1985.
- P. Brown, *Le Renoncement à la chair. Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*, Paris 1995.
- P. Brown, *Arbiters of Ambiguity: A Role of Late Antique Holy Man*, *Cassiodorus* 2 (1996), 123–142.
- P. Brown, *Augustine of Hippo. A Biography*, Berkeley 2000².
- P. Brown, *Response to Richard Sorajbi, Emotion and Peace of Mind, Philosophical Books*, Oxford 2010, 185–208.
- П. Браун, *Усїон хришћансїва на Заїагу. Тријумф и разноликосїи 200–1000. югине*, Београд 2010.
- P. Brown, *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, New York 1988; 2008² (=Тело и друштво. Мушкарци, жене и сексуално огрицање у раном хришћансїву, Београд 2012).
- L. Brubaker, *The Sacred Image, The Sacred Image East and West*, ed. R. Ousterhout, L. Brubaker, Urbana–Chicago 1995, 1–24.
- L. Bryant, *The Medieval Entry Ceremony at Paris, Coronations*, ed. J. Bák, Berkeley 1990, 88–118.
- Ph. Buc, *Political ritual: medieval and modern interpretations, Die Aktualität des Mittelalters*, ed. H.-W. Goetz, Bochum 2000, 255–272.
- Ph. Buc, *Political rituals and political imagination in the Medieval West from the fourth century to the eleventh, The Medieval World*, ed. P. Linehan, J. Nelson, London – New York 2001, 189–213.
- Ph. Buc, *Rituel politique et imaginaire politique au haut Moyen Âge, Revue Historique* 303:4 (620), RITUELS MÉDIÉVAUX (Octobre / Décembre 2001), 843–883.
- Ph. Buc, *The Dangers of Ritual: Between Early Medieval Texts and Social Scientific Theory*, Princeton 2001.
- C. Burger, *Aedificatio, Fructus, Utilitas. Johannes Gerson als Professor der Theologie und Kanzler der Universität Paris*, Tübingen 1986.

- P. Burke, *History as Social Memory, Memory. History, Culture and Mind*, ed. Th. Butler, Oxford 1989, 97–113.
- D. Burton-Christie, *The Word in the Desert. Scripture and the Quest for Holiness in Early Christian Monasticism*, Oxford 1993.
- J. P. Butler, *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of „Sex“*, New York 1993.
- J. P. Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York 1989.
- A. Cain, Jerome's Epitaphium Paulae: Hagiography, Pilgrimage and the Cult of Saint Paula, *Journal of Early Christian Studies* 18:1 (2010), 105–139.
- The Cambridge History of Medieval Political Thought, c.350-c.1450*, ed. J. H. Burns, Cambridge 1988.
- A. Cameron, *Christianity and the Rhetoric of Empire: The Development of Christian Discourse*, Berkeley 1991.
- A. M. Cameron, Images of Authority: Elites and Icons in Late Sixth-Century Byzantium, *Past and Present* 84 (1979), 6–15.
- A. Cameron, Remaking the Past, *Interpreting Late Antiquity: Essays on the Postclassical World*, ed. G. W. Bowersock, P. Brown, O. Grabar, Cambridge Mass. 2001, 1–20.
- A. Cameron, The Construction of Court Ritual: the Byzantine *Book of Ceremonies, Rituals of Royalty. Power and Ceremonial in Traditional Societies*, ed. D. Cannadine, S. Price, Cambridge 1987, 106–136.
- M. Camille, 'Seeing and Reading': Some Visual Implications of Medieval Literacy and Illiteracy, *Art History* 8:1 (1985), 26–49.
- J. Canning, *A History of Medieval Political Thought 300–1450*, London 1996.
- M. Carruthers, Sweetness, *Speculum* 81:4 (2006), 999–1013.
- M. Carruthers, *The Experience of Beauty in the Middle Ages*, Oxford 2013.
- B. Caseau, Christian bodies: the senses and early Byzantine Christianity, *Desire and Denial in Byzantium*, ed. Liz James, Aldershot 1999, 101–109.
- B. Caseau, Cultural History of the Senses: Religion and the Senses, *A Cultural History of the Senses in the Middle Ages*, ed. R. G. Newhauser, Oxford 2014, 89–110.
- B. Caseau, *Euodia: The Use and Meaning of Fragrances in the Ancient World and their Christianization (100–900 AD)*, PhD. diss., Princeton University (1994).
- B. Caseau, Experiencing the Sacred, *Experiencing Byzantium*, Papers from the 44th Spring Symposium of Byzantine Studies, ed. C. Nesbitt, M. Jackson, Farnham 2013, 59–77.
- B. Caseau, Le parfum de Dieu, *Parfums et odeurs au Moyen Âge. Science, usage, symboles*, ed. A. Paravicini Bagliani, Firenze 2015, 2–22.
- B. Caseau, Rituels chrétiens et sensorialité, *Proceedings of the 23rd International Congress of Byzantine Studies*, Belgrade, 22–27 august 2016, ed. S. Marjanović-Dušanović, Belgrade 2016, 159–173.



- B. Caseau, Syméon Stylite l'Ancien entre puanteur et parfum, *Revue des études byzantines* 63 (2005), 71–96.
- B. Caseau, The Senses in Religion: Liturgy, Devotion, and Deprivation, *A Cultural History of the Senses in the Middle Ages*, ed. Richard G. Newshouser, London 2014, 89–109.
- M. de Certeau, *La Fable mystique*, Paris 1982.
- M. de Certeau, *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, Paris 2002².
- R. Chartier, Le Monde comme représentation, *Annales ESC* 44 (1989), 1505–1520.
- R. Chartier, *On the Edge of the Cliff: History, Language and Practices*, Baltimore 1997.
- D. Chisterer, Symbolism and the Senses in Saint Augustine, *Religion* 14 (1984), 31–51.
- D. Chidester, *Word and Light, Seeing, Hearing and Religious Discourse*, Urbana 1992.
- D. Chitty, *The Desert a City*, Oxford 1966.
- J. Chrystagis, *Repentance and Confession in the Orthodox Church*, Massachusetts 1990.
- E. A. Clark, *The Origenist Controversy. The Cultural Construction of an Early Christian Debate*, Princeton 1992.
- G. Clark, Translating relics: Victricius of Rouen and fourth-century debate, *Early Medieval Europe* 10 (2001), 161–176; (= G. Clark, *Body and Gender, Soul and Reason in Late Antiquity*, Farnham, 2011, XIII).
- C. Classen, Fingerprints. Writing about Touch, *The Book of Touch*, ed. C. Classen, Oxford-New York, 2005, 1–9.
- C. Classen, *The Deepest Sense. A Cultural History of Touch*, Urbana 2012.
- M. Clouzot, Le jongleur en images, *Pastel* 34 (1997), 26–31.
- K. Cohen, *Metamorphosis of Death Symbol: The Transi Tomb in the Late Middle Ages and the Renaissance*, Berkeley 1973.
- A. P. Cohen, *The Symbolic Construction of Community*, New York 1985.
- A. Confino, Collective Memory and Cultural History: Problems of Method, *The American Historical Review* 102:5 (1997), 1386–1403.
- M.-H. Congourdeau, Le patriarche Kallistos, les moines bulgares et le myron, *Le patriarcat œcuménique de Constantinople et Byzance hors frontières (1204–1586)*, Actes de la table ronde organisée dans le cadre du 22e Congrès International des Études Byzantines, Sofia, 22–27 août 2011, ed. M.-H. Blanchet, M.-H. Congourdeau, D. I. Mureşan, Paris 2014, 187–202.
- P. Connerton, *How Societies Remember*, Cambridge 1989.
- N. Constanas, „To Sleep, Perchance to Dream”: The Middle State of Souls in Patristic and Byzantine Literature, *DOP* 55 (2001), 91–124.
- N. Constanas, Death and Dying in Byzantium, *Byzantine Christianity*, ed. D. Krueger, Minneapolis 2006, 124–145.
- A. Corbin, *Le miasme et la jonquille*, Paris 1982.

- A. Corbin, *Les cloches de la terre: paysage sonore et culture sensible dans les campagnes au XIX^e siècle*, Paris 1994.
- A. Corbin, *Une histoire des sens* (avec Pascal Ory), Paris 2016.
- R. Cormack, *Writing in Gold*, London, 1985.
- J.-F. Cottier, Psautiers abrégés et prières privées durant le haut Moyen Âge, *Recherches augustiniennes* 33 (2003), 215–230.
- Court Ceremonies and Rituals of Power in Byzantium and the Medieval Mediterranean. Comparative Perspectives*, ed. A. Beihammer, S. Constantinou, M. Parani, Leiden–Boston 2013.
- P. Cox Miller, Strategies of Representation in Collective Biography: Constructing the Subject as Holy, *Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity*, ed. T. Hägg, Ph. Rousseau, Berkeley 1994, 209–254.
- P. Cox Miller, „The little blue flower is red”: relics and the poetizing of the body, *Journal of Early Christian Studies* 8 (2000), 213–236.
- P. Cox Miller, Visceral Seeing: The Holy Body in Late Ancient Christianity, *Journal of Early Christian Studies* 12:4 (2004), 391–411.
- P. Cox Miller, *The Corporeal Imagination. Signifying the Holy in Late Ancient Christianity*, Philadelphia 2009.
- J. Crook, *The Architectural Setting of the Cult of Saints in the Early Christian West c. 300–1200*, Oxford 2000.
- T. J. Csordas, Somatic Modes of Attention, *Cultural Anthropology* 8:2 (1993), 135–156.
- C. Cubitt, Narrative and Memory in the Cult of Early Anglo-Saxon Saints, *The Uses of the Past in the Early Middle Ages*, ed. M. Innes, Y. Hen, Cambridge 2000, 29–66.
- O. Cullin, *Brève histoire de la musique médiévale*, Paris 2002.
- A. Cutler, *Gifts and Gift Exchange as Aspects of the Byzantine, Arab, and Related Economies*, *DOP* 55 (2001), 247–278.
- A. Cutler, The Idea of Likeness in Byzantium, *Wonderful Things: Byzantium through its Art*, ed. A. Eastmond, L. James, Farnham 2013, 261–281.
- Д. Чанак-Медић, Д. Поповић, Д. Војводић, *Манасџир Жича*, Београд 2014.
- И. Чоловић, *Смрћ на Косову јољу*, Београд 2016.
- Ж. Дагрон, *Цар и њрвосвешћеник: сћудија о визанћијском „цезарођаиизму“*, Београд 2001.
- G. Dagron, Holy Images and Likeness, *DOP* 45 (1991), 23–33.
- S. J. Davis, *The Cult of Saint Thecla: A Tradition of Women’s Piety in Late Antiquity*, Oxford 2001.
- C. Dagens, *Saint Grégoire le Grand. Culture et expérience chrétienne*, Paris 1977.
- Ж. Делимо, *Сћрах на Зајпагу XIV–XVIII века. Ојсегнући ираг*, Врњачка Бања 1982.
- O. Demus, *Byzantine Mosaic Decoration. Aspects of Monumental Art in Byzantium*, Boston 1955.



- V. Déroche, L'Apologie contre les juifs de Léonthios de Néapolis, *Travaux et Mémoires* 12 (1994), 61–85.
- V. Deroche, Extrait et florilège dans les *Discours contre les calomnieurs des images* de Jean Damascène: une clé pour comprendre leur rédaction, *CCM Morlet Extraits*, 2015, 329–346.
- R. Deshman, Christus Rex et Magi Reges : Kingship and Christology in Ottoman and Anglo-Saxon Art, *Frühmittelalterliche Studien* 10 (1976), 367–405.
- М. Динић, Однос између краља Милутина и Драгутина, *ЗРВИ* III (1955), 49–82.
- Е. Dirkem, *Elementarni oblici religijskog života*, Beograd 1982.
- М. Douglas, *Natural Symbols*, Penguin Books 1973 (= М. Daglas, *Prirodni simboli*, Novi Sad 1993).
- М. Douglas, *Purity and Danger: An analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Penguin Books 1970 (= М. Daglas, *Čisto i opasno*, Beograd 1993).
- J. W. Drijvers, *Helena Augusta. The Mother of Constantine the Great and Her Finding of the True Cross*, Leiden 1992.
- J. W. Drijvers, Promoting Jerusalem: Cyril and the True Cross, *Portraits of Spiritual Authority: Religious Power in Early Christianity, Byzantium, and the Christian Orient*, ed. J. W. Drijvers, J. W. Watt, Religions in the Greco-Roman World 137, Leiden 1999, 79–95.
- Y. Duval, „Sanctorum sepulcris sociari“, *La fonction des saints dans le monde Occidental (III^e–XIII^e siècle)*, Actes de colloque organisé par l'École française de Rome avec le concours de l'Université de Rome „La Sapienza“, Rome, 27–29 octobre 1988, Rome 1991, 333–351.
- И. Ђорђевић, Свети Симеон Немања као Нови Јоасаф, *Лесковачки зборник* 33 (1993), 159–166.
- И. Ђурић, Дежевски сабор у делу Данила II, *Архиепископској Данило II и његово доба*, Београд 1991, 169–195.
- В. Ј. Ђурић, Нови Исус Навин, *Зограф* 14 (1983), 5–15.
- В. Ј. Ђурић, Le nouveau Joasaph, *Cahiers archéologiques* 33 (1985), 99–109.
- В. Ј. Ђурић, Портрети византијских и српских владара с повељама, *Есфијменска повеља десјојиа Ђурђа* (П. Ивић, В. Ј. Ђурић, С. Ђирковић), Смедерево 1989, 20–54.
- В. Ј. Ђурић, Узори светог Саве, *Летопис Машице српске* 455:3 (1995), 491–498.
- A. Eastmond, Body vs. column: the cults of St. Symeon Stylites, *Desire and Denial in Byzantium*, ed. L. James, Aldershot 1999, 87–100.
- A. Eastmond, Byzantine identity and relics of the True Cross in the thirteenth century, *Восточнохристиянские реликвии*, ed. A. Lidov, Москва 2003, 204–216.
- A. Eastmond, „Local“ Saints, Art and Regional Identity in the Orthodox World after the Fourth Crusade, *Speculum* 78 (2003), 707–749.

- D. R. Edwards, *Religion and Power. Pagans, Jews and Christians in the Greek East*, New York – Oxford 1996.
- S. Efthymiadis, The Byzantine Hagiographer and his Audience in the Ninth and Tenth Centuries, *Metaphrasis. Redactions and Audiences in Middle Byzantine Hagiography*, ed. C. Høgel, Oslo 1996, 59–80.
- N. Elias, *Du temps* (trad. M. Hulin), Paris 1996.
- N. Elias, *The Society of Individuals*, ed. M. Schröter, Oxford 1991.
- H. Елијас, *Процес цивилизације. Социоенетичка и психоенетичка исцртаживања*, Сремски Карловци – Нови Сад 2001.
- S. Elm, 'Virgins of God'. *The Making of Asceticism in Late Antiquity*, Oxford 1996.
- J. Elsner, Material culture and ritual: state of the question, *Architecture of the Sacred. Space, Ritual, and Experience from Classical Greece to Byzantium*, ed. B. Wescoat, R. Ousterhout, Cambridge 2012, 1–26.
- J. Elsner, Replicating Palestine and Reversing the Reformation: Pilgrimage and Collecting at Bobio, Monza and Walsingham, *Journal of the History of Collecting* 9 (1997), 117–130.
- J. Ердељан, *Изабрана месџа. Констируисање Нових Јерусалима код љ православних Словена*, Београд 2013.
- S. Farmer, *Communities of Saint Martin: Legend and Ritual in Medieval Tours*, Ithaca, N.Y. 1991.
- L. Febvre, La sensibilité et l'histoire. Comment reconstituer la vie affective d'autrefois?, *Annales ESC* 3 (1941), 5–20.
- J. Fentress and C. Wickham, *Social Memory*, Oxford 1992.
- H. Fichtenau, *Arenga. Spätantike und Mittelalter im Spiegel von Urkundenformeln*, Graz–Köln 1957.
- B. Flusin, *Miracle et l'histoire dans l'œuvre de Cyrille de Skythopolis*, Paris 1983.
- B. Flusin, Syméon et les philologues, ou la mort du stylite, *Les saints et leur sanctuaire à Byzance: textes, images et monuments*, éd. C. Jolivet-Lévy, M. Kaplan, J.-P. Sodini, Paris 1993, 1–23.
- B. Flusin, Construire une nouvelle Jérusalem: Constantinople et les reliques, *L'Orient dans l'histoire religieuse de l'Europe. L'invention des origines*, ed. M.-A. Amir-Moëzzi, J. Scheid, Bruxelles 2000, 51–70.
- B. Flusin, Les reliques de la Sainte Chapelle et leur passé impérial à Constantinople, *Le trésor de la Sainte Chapelle*, éd. J. Durand, M.-P. Laffitte, Paris 2001, 20–31.
- B. Flusin, „I 'Discorsi contro i detrattori delle immagini' di Giovanni di Damasco e l'esordio del primo iconoclasmo“, *Giovanni di Damasco, un padre al sorgere dell'Islam*, ed. S. Chialà, L. Cremaschi, Bose, Qiqajon 2006, 53–86.
- B. Flusin, Saint Sabas: un leader monastique à l'autorité contestée, *Foundations of power and conflicts of authority in late-antique monasticism*, ed. A. Camplani, G.



- Filoramo, Leuven–Paris–Dudley, Proceedings of the International Seminar Turin, December 2–4, 2004, MA, 2007, 195–216.
- J.-M. Fontanier, Sur une image hiéronymienne: Le visage sidéral de Jésus, *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 75 (1991), 251–256.
- C. Foss, Pilgrimage in Medieval Asia Minor, *DOP* 56 (2002), 129–151.
- M. Foucault, *The Use of Pleasure*, New York 1985.
- B. Fraigneau-Julien, *Les sens spirituels et la vision de Dieu selon Syméon le Nouveau Théologien*, Paris 1985.
- G. Frank, *The Memory of the Eyes. Pilgrims to Living Saints in Christian Late Antiquity*, Berkeley 2000.
- G. Frank, the Pilgrim's Gaze in the Age before Icons, *Visuality before and beyond the Renaissance. Seeing as Others Saw*, ed. Robert S. Nelson, Cambridge 2000, 98–115.
- G. Frank, „Taste and See“: The Eucharist and the Eyes of Faith in the Fourth Century, *Church History* 70:4 (2001), 619–643.
- D. Freedberg, *The Power of Images*, Chicago 1989.
- P. Freedman and G. Spiegel, Medievalisms Old and New: The Rediscovery of Alterity in North American Medieval Studies, *The American Historical Review* 103:3 (1998), 677–704.
- C. Freeman, *Holy Bones, Holy Dust. How Relics shaped the History of Medieval Europe*, New Haven 2011.
- J.-M. Fritz, *La cloche et la lyre. Pour une poétique médiévale du paysage sonore*, Genève 2011.
- J.-M. Fritz, *Paysages sonores du Moyen Âge. Le versant épistémologique*, Paris 2011.
- A. Frolow, *La relique de la Vraie Croix. Recherches sur le développement d'un culte*, Paris 1961.
- M. Fuko, *Tehnologije sopstva. Spisi o poznoj antici i ranom hrišćanstvu*, Beograd 2014.
- D. S. Gardner, Performativity in Ritual: The Mianmin Case, *Man*, NS 18:2. (1983), 346–360.
- The Spiritual Senses: Perceiving God in Western Christianity*, ed. P. L. Gavrilyuk, S. Coakley, Cambridge, 2012.
- J. Geary, *Living with the Dead in the Middle Ages*, Ithaca NY 1994.
- P. J. Geary, *Phantoms of remembrance. Memory and oblivion at the end of the first millennium*, Princeton 1994.
- C. Geertz, Centers, Kings and Charisma: Reflections on the Symbols of Power, *Local Knowledge*, New York 1983, 120–146.
- C. Geertz, Religion as a Cultural System, *The Interpretation of Cultures*, New York 2006, 87–125.

- J. Gélis et O. Redon, *Les Miracles, miroirs des corps*, Saint Denis, Publications de l'Université de Paris VIII, 1983.
- M. Godelier – M. Panoff, Introduction, *La production du corps. Approches anthropologique et historique*, ed. M. Godelier – M. Panoff, Editions des Archives Contemporaines, Amsterdam 1997, XI-XXV.
- M. Godelier – M. Panoff, *La production du corps*, Amsterdam, Édition des archives contemporaines, 1998.
- J. Goehring, The Encroaching Desert: Literary Production and Ascetic Space in Early Christian Egypt, *Journal of Early Christian Studies* 1 (1993), 281–296.
- A. Golitzin, *St. Symeon the New Theologian, On the Mystical Life: The Ethical Discourses*, New York 1997.
- M. Grünbart, Der Kaiser weint: Anmerkungen zur imperialen Inszenierung von Emotionen in Byzanz, *Frühmittelalterliche Studien* 42 (2008), 89–108
- A. Guillaumont, La conception du désert chez les moines d'Égypte, *Revue de l'Histoire des Religions* 188 (1975), 3–21.
- A. Guillaumont, *Le rire, les larmes et l'humour chez les moines d'Égypte, Hommages à François Daumas*, Montpellier 1986, 93–104.
- P. Guran, Invention et translation des reliques – un cérémoniel monarchique?, *Revue des études sud-est européennes* XXXVI, 1–4 (1998), 195–229.
- A. Гуревич, *Кашеїоріје средњовековне културе*, Нови Сад 1994.
- I. Hacking, *The Social Construction of What?*, Cambridge Mass., 1999.
- C. Hahn, Metaphor and meaning in early medieval reliquaries, *Seeing the Invisible in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, ed. G. de Nie, K. F. Morrison, M. Mostert, Turnhout 2005, 239–263.
- C. Hahn, Seeing and Believing: The Construction of Sanctity in Early-Medieval Saints' Shrines, *Speculum* 72 (1997), 1079–1106.
- C. Hahn, *Visio Dei: Changes in Medieval Visuality, Visuality before and beyond the Renaissance. Seeing as Others Saw*, 169–196.
- C. Hahn, What Do Reliquaries Do For Relics?, *Numen* 57:3/4 (2010), 284–316.
- M. Halbwachs, *La Topographie légendaire des évangiles en terre sainte: étude de mémoire collective*, Paris 1941.
- M. Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris 1955².
- M. Halbwachs, *La mémoire collective*, Paris 1968².
- J.-Y. Hameline, *Une poétique du rituel*, Paris 1997.
- W. Harmless, *Desert Christians. An Introduction to the Literature of Early Monasticism*, Oxford – New York 2004.
- G. G. Harpham *The Ascetic Imperative in Culture and Criticism*, Chicago 1987.



- E. Harvey, The „Sense of All Senses“, *Sensible Flesh. On Touch in Early Modern Culture*, ed. E. D. Harvey, Philadelphia 2003, 1–21.
- R. J. Hauck, „They Saw What They Said They Saw“: Sense Knowledge in Early Christian Polemic, *The Harvard Theological Review* 81:3 (1988), 239–249.
- D. M. Hayes, *Body and Sacred Place in Medieval Europe 1100–1389*, New York, London 2003.
- M. Heinzelmann, *Bischoffsherschaft in Gallien*, Munich 1976.
- M. Heinzelmann, *Translationsberichte und andere Quellen des Reliquienkultes*, Typologie des sources du Moyen Age Occidental 33, Turnhout 1979.
- A.-M. Helvetius and M. Kaplan, Asceticism and its Institutions, *The Cambridge History of Christianity 3: Early Medieval Christianities (c.600–c.1100)*, ed. T. Noble, J. Smith, Cambridge 2008, 275–298.
- The Uses of the Past in the Early Middle Ages*, ed. Y. Hen, M. Innes, Cambridge 2000.
- M. Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris 2000.
- N. Herrman-Mascard, *Les reliques des saints: formation coutumière d'un droit*, Paris 1975.
- M. Hinterberger, Byzantine Hagiography and its Literary Genres. Some Critical Observations, *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography II*, ed. S. Ephtymiadis, Farnham 2011, 25–60.
- M. Hinterberger, Emotions in Byzantium, *A Companion to Byzantium*, ed. L. James, Oxford 2010, 123–134.
- History as literature in Byzantium*, Papers from the Fortieth Spring Symposium of Byzantine Studies (Birmingham, april 2007), ed. R. Macrides, Farnham 2010.
- J. Хојзинга, *Јесен средњега века*, Нови Сад 1974.
- K. Holum – G. Vikan, The Trier Ivory, *Adventus Ceremonial and the Relics of St. Stephen*, *DOP* 33 (1979), 115–133.
- Empire of the Senses. The Sensual Culture Reader*, ed. D. Howes, Oxford 2005.
- The Varieties of Sensory Experience. A Sourcebook in the Anthropology of the Senses*, ed. D. Howes, Toronto, 1991.
- D. Howes, Le sens sans parole: vers une anthropologie de l'odorat, *Anthropologies et sociétés* 10:3 (1986), 29–45.
- D. Howes, *Sensual Relations: Engaging Senses in Culture and Social Theory*, Ann Arbor 2003.
- H. Hunger, *Prooimion. Elemente der byzantinischen Kaiseridee in den Arengen der Urkunden*, Wien 1964.
- E. D. Hunt, *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire, A.D. 312–460*, Oxford 1982.

- E. D. Hunt, The Traffic in Relics: some Late Roman Evidence, *The Byzantine Saint*, ed. S. Hackel, London 1981, 171–180.
- S. Ignjatović, Institucionalizacija sociologije tela. „Somatizacija“ sociologije ili sociologizacija tela, *Sociološki pregled* 40:3 (2006), 413–432.
- Interpreting Late Antiquity: Essays on the Postclassical World*, ed. G. W. Bowersock, P. Brown, O. Grabar, Cambridge Mass. 2001.
- The Invention of Tradition*, ed. E. Hobsbawm, T. Ranger, Cambridge 1983.
- Z. Ivanović, Antropologija žene i pitanje rodnih odnosa u izmenjenom diskursu antropologije, *Antropologija žene*, ed. Ž. Papić, L. Sklevicky, Beograd 2003², 381–435.
- Z. Ivanović, Kuća kao „knjiga“ koja se čita telom. Kulturna konceptualizacija prostora u teoriji Pjera Burdijea, *Antropologija* 10:2 (2010), 25–52.
- L. James and R. Webb, „To understand ultimate things and enter secret places“: Ekphrasis and art in Byzantium, *Art History* 14:1 (1991), 1–17.
- L. James, 'Seeing's believing, but feeling's the truth': Touch and the Meaning of Byzantine Art, *Images of the Byzantine World: Visions, Messages and Meanings. Studies Presented to Leslie Brubaker*, ed. A. Lymberopoulou, Farnham 2011, 1–14.
- L. James, Bearing gifts from the East: imperial relic hunters abroad, *Eastern Approaches to Byzantium* (Papers from the Thirty-third Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Warwick, Coventry, March 1999), ed. Antony Eastmond, Farnham 2001, 119–131.
- L. James, Dry bones and painted pictures: relics and icons in Byzantium, *Воспично-христичанские реликвии*, ed. A. Лидов, Москва 2003, 45–55.
- L. James, *Light and Color in Byzantine Art*, Oxford 1996.
- L. James, Senses and Sensibility in Byzantium, *Art History* 27:4 (2004), 522–537.
- R. M. Jensen, Saints' Relics and the Consecration of Church Buildings in Rome, *Studia patristica* LXXI (2014), 153–170.
- R. M. Jensen, *Face to Face: Portraits of the Divine in Early Christianity*, Minneapolis 2005.
- A. Jevtitch, Le martyre et l'idéal monastique, *Études hésychastes*, Lausanne 1995, 122–156.
- T. K. Johansen, *Aristotle and the sense-organs*, Cambridge 1998.
- J.-P. Jourdan, Le sixième sens et la théologie de l'amour. Essai sur l'iconographie des tapisseries à sujets amoureux à la fin du Moyen Age, *Journal des savants* (1996), 137–153.
- R. A. Joyce, Archeology of the body, *Annual Review of Anthropology* 34 (2005), 139–158.
- S. Justice, Did the Middle Ages Believe in Their Miracles?, *Representations* 103 (2008), 1–30.



- I. Kalavrezou, Helping Hands for the Empire: Imperial Ceremonies and the Cult of Relics at the Byzantine Court, *Byzantine Court Culture from 829 to 1204*, ed. H. Maguire, Washington D.C. 1997, 53–79.
- E. H. Kantorowicz, The King's Advent and the Enigmatic Panels in the Doors of Santa Sabina, *Selected Studies*, Locust Valley, NY 1965, 37–75.
- E. H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, Princeton 1957.
- M. Kaplan, Les normes de la sainteté a Byzance (VI^e–XI^e siècle), *Mentalités* 4 (1990) 15–34.
- M. Kaplan, De la dépouille à la relique: formation du culte des saints à Byzance du V^e au XII^e siècle, *Les reliques: Objets, cultes, symboles*, éd. Édina Bozoky, Anne-Marie Helvétius, Turnhout 1999, 19–38.
- M. Kaplan, Le miracle, est-il nécessaire au saint byzantin?, *Miracle et Karâma*, éd. D. Aigle, Turnhout 2000, 167–196.
- M. Kaplan, Les saints en pèlerinage à l'époque mésobyzantine (VII^e–XII^e siècles), *DOP* 56 (2002), 109–128.
- A. Kazhdan, The Notion of Byzantine Diplomacy, *Byzantine Diplomacy* (Papers from the 24th Spring Symposium of Byzantine Studies), ed. J. Shepard, S. Franklin, Cambridge 1992, 3–21.
- H. Keller, Ritual, Symbolik und Visualisierung in der Kultur des ottonischen Reiches, *Frühmittelalterliche Studien* 35 (2001), 23–59.
- A. Kendon, *Gesture. Visible Action as Utterance*, Cambridge 2004.
- R. Kieckhefer, Major Currents in Late Medieval Devotion, *Christian Spirituality: High Middle Ages and Reformation*, ed. J. Raitt, B. McGinn, J. Meyendorff, New York 1987, 75–108.
- M. Kirigin, *La mano divina nell'iconografia christiana*, Vatican 1976.
- E. Kitzinger, The Cult of Images in the Age before Iconoclasm, *DOP* 8 (1954), 85–150.
- B. E. Kitzinger, The Cult of Images in the Age before Iconoclasm, *The Art of Byzantium and the Medieval West: Selected Studies*, Bloomington 1976.
- G. Klaniczay, *Holy Rulers and Blessed Princesses: Dynastic Cults in Medieval Central Europe*, Cambridge 2002.
- G. Klaniczay, Representations of the Evil Ruler in the Middle Ages, *European Monarchy. Its Evolution and Practice from Roman Antiquity to Modern Times*, ed. H. Duchhardt, R. A. Jackson, D. Sturdy, Stuttgart 1992, 69–79.
- H. Klein, Brighter than the Sun: Saints, Relics, and the Power of Art in Byzantium, *Knotenpunkt Byzanz. Wissensformen und kulturelle Wechselbeziehung*, ed. A. Speer, Ph. Steinkrüger, Berlin 2012, 635–654.

- H. 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, *DOP* 58 (2004), 283–314.
- H. A. Klein, Sacred Things and Holy Bodies: Collecting Relics from Late Antiquity to the Early Renaissance, *Treasures of Heaven. Saints, Relics and Devotion in Medieval Europe*, ed. M. Bagnoli, H. A. Klein, C. G. Mann, J. Robinson, New Haven and London 2011, 55–67.
- S. Knapp, Collective Memory and the Actual Past, *Representations* 26 (1989), 123–149.
- S. Knuutila, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, Oxford 2004.
- N.-C. Koutrakou, *La propagande impériale byzantine. Persuasion et réaction (VIII^e–X^e siècle)*, Athènes 1994.
- D. Kruger, *Writing and Holiness: The Practice of Authorship in the Early Christian East*, Philadelphia 2004.
- D. Krueger, Early Byzantine Historiography and Hagiography as Different Modes of Christian Practise, *Writing „True Stories“. Historians and Hagiographers in the Late Antique and Medieval Middle East*, ed. A. Papaconstantinou, Turnhout 2010, 13–20.
- D. Krueger, The Religion of Relics in Late Antiquity and Byzantium, *Treasures of Heaven. Saints, Relics and Devotion in Medieval Europe*, ed. M. Bagnoli, H. A. Klein, C. G. Mann, J. Robinson, New Haven and London 2011, 5–17.
- B. Kühnel, Virtual Pilgrimages to Real Places: the Holy Landscapes, *Imagining Jerusalem in the medieval West*, ed. L. Donkin, H. Vorholt, Oxford 2012, 243–264.
- I. Kuzidova-Karadzhinova, St. Jerome's Lives and the Formation of the Hagiographic Canon, *Scripta & e-Scripta* 12 (2013), 201–210.
- L' autorité du passé dans les sociétés médiévales*, dir. J.-M. Sanstere, Rome 2004.
- La Culture du haut Moyen Âge: une question d'élites?*, ed. F. Bougard, R. Le Jan, R. McKitterick, Turnhout 2009.
- N. Largier, *Tactus spiritualis*. Remarques sur le toucher, la volupté et les sens spirituels au Moyen Age, *Micrologus* XIII (2005), 233–249.
- Le Corps humain, Supplicié, Possédé, Canibalisé*, ed. M. Godelier, M. Panoff, Editions des Archives Contemporaines, Amsterdam, 1998.
- J. Le Goff – N. Truong, *Une histoire du corps au Moyen Âge*, Paris 2003.
- J. Le Goff, *Histoire et mémoire*, Paris 1977.
- J. Le Goff, *Saint Louis*, Paris 1996.
- Ж. Ле Гоф, *За један друџи средњи век. Време, рад и култура Зајуга* [= *Pour un autre Moyen Age*, Paris 1977], Нови Сад 1997.
- R. Le Jan, *Famille et pouvoir dans le monde franc (VII^e–X^e siècle). Essai d'anthropologie sociale*, Paris 1995.



- R. Le Jan, Introduction, *L'autorité du passé dans les sociétés médiévales*, ed. J.-M. Sansterre, Rome 2004, 2–6.
- R. Le Jan, *La Société du haut Moyen Âge, VI^e-IX^e siècles*, Paris 2003.
- Le trésor de la Sainte Chapelle*, éd. J. Durand, M.-P. Laffitte, Paris 2001.
- G. Le Vot, Réalités et figures: la plainte, la joie et la colère dans le chant au XII^e–XIII^e siècles, *Cahiers de la civilisation médiévale* 46 (2003), 353–380.
- C. Lemert and G. Gillan, *Michel Foucault, Social Theory and Transgression*, New York 1982.
- Les cinq sens au Moyen Âge*, dir. É. Palazzo, Paris 2016.
- Les images dans l'Occident Médiéval*, dir. J. Baschet, P.-O. Dittmar, Turnhout 2015.
- Les images dans les sociétés médiévales: Pour une histoire comparée*, éd. J. M. Sansterre, J.-C. Schmitt, Bruxelles 1999.
- K. Leyser, Ritual, Ceremony and Gesture: Ottonian Germany, *Communication and Power in Medieval Europe. The Carolingian and Ottonian Centuries*, ed. T. Reyter, London 1994, 189–213.
- D. Lett, *Famille et parenté dans l'Occident médiéval V^e–XV^e siècle*, Paris 2000.
- D. Lett, *Hommes et femmes au Moyen Age. Histoire du genre XII^e–XV^e siècle*, Paris 2013.
- C. Levi-Stross, *Introduction to the work of Marcel Mauss*, London 1978.
- Light and Fire in the Sacred Space*, ed. A. Lidov, Moscow 2011.
- A. Louth, *Saint John Damascene. Tradition and Originality in Byzantine Theology*, Oxford 2002.
- A. Louth, The body in Western Catholic Christianity, *Religion and the Body*, ed. S. Coakley, Cambridge 1997, 111–130.
- S. MacCormack, Christ and Empire, Time and Ceremonial in Sixth-Century Byzantium, *Byzantion* 52 (1982), 287–309.
- S. MacCormack, *Art and Ceremony in Late Antiquity*, Berkeley 1981.
- P. Magdalino, History of the future and its uses: prophecy, policy and propaganda, *The Making of Byzantine History*, Studies dedicated to Donald Nikol, ed. R. Beaton, C. Roueché, London 1993, 3–33.
- P. Magdalino, L'église du Phare et les reliques de la Passion à Constantinople (VII^e/VIII^e–XIII^e siècles), *Byzance et les reliques du Christ*, éd. J. Durrand, B. Flusin, Paris 2004, 15–30.
- P. Magdalino, The Distance of the Past in Early Medieval Byzantium (VII–X centuries), *Ideologie e pratiche del reimpiego nell'alto medioevo*, Spoleto 1999, 115–146.
- H. Maguire, *Art and Eloquence in Byzantium*, Princeton 1981.
- H. Maguire, *The Icons of Their Bodies: Saints and their Images in Byzantium*, Boston 1996.
- J. Мајендорф, *Свети Григорије Палама и њавославна мислиика*, Београд 1983.

- J. Majendorff, *Св. Јован Златоустин. Увод у светиоошачко догословје*, Врњачка Бања, 2008.
- G. Majeska, *Russian Travelers to Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth centuries*, Washington 1984, 92.
- G. P. Majeska, *The Emperor in His Church: Imperial Ritual in the Church of St. Sophia, Byzantine Court Culture from 829 to 1204*, ed. H. Maguire, Washington D.C. 1997, 39–51.
- Г. Мак Данијел, Данило Други, у: *Данило Друји, Живоји краљева и архиепискоја српских; Службе*, Београд 1988, 9–24.
- E. Malone, *The Monk and Martyr, Antonius Magnus Eremita*, Studia Anselmiana 38, Roma 1956, 201–228.
- G. A. Maloney, *The Mystic of Fire and Light: St. Symeon the New Theologian*, Denville N. J., 1975.
- C. Mango, *Studies on Constantinople*, Aldershot 1993.
- P. Maraval, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie des origines à la conquête arabe*, Paris 1985.
- С. Марјановић-Душанић, *Владар као райник. Прилои изучавању немањиће идеологије*, Зборник Филозофског факултета, серија А: Историјске науке 16 (1989) 125–146.
- С. Марјановић-Душанић, *Немањин напрсни крст: из наше старе инсигнологије*, Зборник Филозофској факултетиа, Серија Б: Друштвене науке 17 (1991), 203–215.
- С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића: дигломатичка ситуација*, Београд 1997.
- С. Марјановић-Душанић, *Елементи царског програма у Душановој повељи уз Законик*, Прилози КЈИФ 45/46:1–4 (1999/2000), 2001, 3–20.
- С. Марјановић-Душанић, *Rex imago Dei: о српској преради Агапитовог владарског огледала*, *Трећа југословенска конференција византисолоа*, Крушевац 2000, 135–148.
- С. Марјановић-Душанић, *Владарски знаци Стефана Немање*, Међународни научни скуп *Стефан Немања – Свети Симеон Мироточиви. Историја и предање*, ур. Ј. Калић, Београд 2000, 77–87.
- С. Марјановић-Душанић, *Смрт и светост, Приватни животи у српским земљама средњега века*, ур. С. Марјановић-Душанић и Д. Поповић, Београд 2004, 586–615.
- С. Марјановић-Душанић, *Молитве светих Симеона и Саве у владарском програму краља Милутина*, ЗРВИ XLІ (2004), 235–250.
- С. Марјановић-Душанић, *Свети краљ. Кули Стефана Дечанској*, Београд 2007.



- S. Marjanović-Dušanić, „L'altérité“ dans le témoignage des récits hagiographiques serbes: l'exemple des *Vies* de Théodose, *ZRVI XLV* (2008), 191–203.
- S. Marjanović-Dušanić, La charte et l'espace sacré. Les actes royaux transcrits dans les peintures murales serbes (XIII^e–XIV^e siècles) et leur contexte symbolique, *Bibliothèque de l'École des chartes* 167:2 (2010), 391–416.
- 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*, éd. B. Casseau, Paris 2012, 125–133.
- C. Марјановић-Душанић, Краљево тело у српској хагиографији и настанак концепта непобедивог јунака, *ЗРВИ L* (2013), 693–704.
- C. Марјановић-Душанић, Повеле за лимски манастир Св. Апостола и српски владар као *рејџник айосџолима*, *Периволос*, књига I, Зборник у част Мирјане Живојиновић, ур. Б. Миљковић, Д. Целебдић, Београд 2015, 167–175.
- S. Marjanović-Dušanić, Patterns of Martyrial Sanctity in the Royal Ideology of Medieval Serbia. Continuity and Change, *Balkanica XXXVII* (2006), Belgrade 2007, 69–79 (= Patterns of Martyrial Sanctity in the Royal Ideology of Medieval Serbia: Continuity and Change, „Major Philosophical Texts in Medieval Serbia“, *The Christian Heritage of Kosovo and Metohija, The Historical and Spiritual Heartland of the Serbian People*, Belgrade: Sebastian Press, Institute for Balkan Studies, Serbian Academy of Sciences and Arts, Belgrade, The Episcopal Council of the Serbian Orthodox Church in North and South America, Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade, *Serbica Americana* 2015, 289–295).
- S. Marjanović-Dušanić, L'écho du culte de Nicéphore Phokas chez les Slaves des Balkan, *Le saint, le moine et le paysan. Mélanges d'histoire byzantine offerts à Michel Kaplan*, éd. O. Delouis, S. Métivier, P. Pagès, Paris 2016 (*Byzantina Sorbonensia* 29), 375–393.
- C. Марјановић-Душанић, Харизма и ауторитет: скица за хагиографски портрет светог Саве, *ЗРВИ LII* (2016), 277–289.
- S. Marjanović-Dušanić, La mort et la sainteté du prince serbe, *La mort du prince. De l'Antiquité à nos jours*, sous la direction de J. Foa, E. Malamut et C. Zaremba, Aix en Provence 2016, 61–78.
- C. Марјановић-Душанић, Добропобедно тело родоначелника, *Владар, монах и свейиџел: Стефан Немања – њрејодобни Симеон Мироточиви и српска историја и култура (1113–1216)*, Зборник у част 900. годишњице Немањиног рођења „Стефан Немања – преподобни Симеон Мироточиви“, Беране – Београд 2016, 375–382.

- C. Марјановић-Душанић, Свод српских светих у доба краља Милутина: династички култови, *Манастир Свуденица – 700 година Краљеве цркве*, ур. Љ. Максимовић и В. Вукашиновић, Београд 2016, 35–60.
- S. Marjanović-Dušanić, Nouveaux martyrs dans la piété serbe du Moyen Âge tardif, *Travaux et mémoires* 2017 (у штампи).
- A. Markopoulos, Byzantine history writing at the end of the first millennium, *Byzantium in the year 1000*, ed. P. Magdalino, Leiden-Boston 2003, 183–197.
- A. Markopoulos, From narrative historiography to historical biography. New trends in byzantine historical writing in the 10th–11th centuries, *Byzantinische Zeitschrift* 102 (2009), 697–715.
- М. Марковић, *Прво њувовање свейої Саве у Палесїину и њеїов значај за срїску средњовековну умейносїу*, Београд 2009.
- R. A. Markus, *Gregory the Great and his World*, Cambridge 1997.
- R. Markus, *The End of Ancient Christianity*, Cambridge 1990.
- H. Martin, *Mentalités Médiévales II. Représentations collectives du XI^e au XV^e siècle*, Paris 2001.
- H. Martin, *Mentalités Médiévales, XI^e – XV^e siècle*, Paris 1996.
- M. Mauss, Les techniques du corps, *Journal de psychologie* 32:3/4 (1936) (= M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris 1950, 1973⁵, 363–386).
- Fr. Maximos Conostas, *The Art of Seeing. Paradox and Perception in Orthodox Iconography*, Alhambra 2014.
- W. Mayer, *St. John Chrysostom and the Cult of the Saints*, Crestwood 2006.
- M. McCormick, Analyzing Imperial Ceremonies, *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 35 (1985), 1–20.
- M. McCormick, *Eternal Victory: Triumphal Rulership in Late Antiquity, Byzantium, and the Medieval West*, Bristol 1990.
- M. McCormick, Liturgie et guerre des Carolingiens à la première croisade, „*Militia Christi*“ e *Crociata nei secoli XI-XIII*, *Miscellanea del Centro di studi Medioevali* 13 (1992), 209–240.
- J. McGuckin, *Saint Gregory of Nazianzus. An Intellectual Biography*, Crestwood N.Y., 2001.
- Meaning and Context: Quentin Skinner and His Critics*, ed. J. Tully, Cambridge 1988.
- S. Mergiali-Sahas, Byzantine Emperors and Holy Relics. Use, and misuse, of sanctity and authority, *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 51 (2001), 41–60.
- M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, 1945.
- M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris 1964.
- J. Meyendorff, *Byzantine Theology*, Crestwood 1975.



- J. Michelet, *La passion comme principe d'art au Moyen Age*, *Œuvres complètes*, ed. P. Viallaneix, Paris 1971.
- Б. Миљковић, Хиландарски Часни крст и стара манастирска ставроптека, *ЗРВИ XXXVIII* (1999/2000) 287–297.
- Б. Миљковић, *Житија светиої Саве као извори за историју средњовековне уметности*, Београд 2008.
- Л. Мирковић, *Православна литурјика или наука о бојслужењу православне источне цркве*. Први општи део, Београд 1982.
- M. Mitchell, The Archetypal Image: John Chrysostom's Portraits of Paul, *Journal of Religion* 75 (1995), 15–43.
- R. Murray, *Symbols of Church and Kingdom. A Study in Early Syriac Tradition*, revised edition, London-New York 2004.
- P. Nagy, *Le don des larmes au Moyen Age. Un instrument spirituel en quête d'institution (V^e–XIII^e siècle)*, Paris 2000.
- P. Nautin, La Lettre de Paula et Eustochium à Marcelle (Jérôme, *Ep.* 46), *Augustinianum* 24:3 (1984), 441–449.
- R. S. Nelson, To Say and to See: Ekphrasis and Vision in Byzantium, *Visuality Before and Beyond the Renaissance: Seeing as Others Saw*, ed. R. S. Nelson, Cambridge 2000, 143–168.
- J. L. Nelson, Carolingian Royal Ritual, *Rituals of Royalty. Power and Ceremonial in Traditional Societies*, ed. D. Cannadine, S. Price, Cambridge 1987, 137–180.
- C. Nesbitt, Shaping the sacred: light and the experience of worship in middle Byzantine churches, *Byzantine and Modern Greek Studies*, 36:2 (2012), 139–160.
- The New Art History*, ed. A. L. Rees, F. Borzello, London 1986.
- The New Cultural History*, ed. L. Hunt, Berkeley 1989.
- P. Nora, Between Memory and History: Les lieux de mémoire, *Representations* 26 (1989), 7–24 (=P. Nora, Entre Mémoire et Histoire. La problématique des lieux, *La République*, Paris 1984, XVII–XLII).
- C. Nordenfalk, Les Cinq Sens dans l'art du Moyen âge, *Revue de l'art* 34 (1976), 17–28.
- C. Nordenfalk, The Five Senses in Late Medieval and Renaissance Art, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 48 (1985), 1–22.
- С. Новаковић, *Пријавејка о Александру Великом у старој српској књижевности*, Београд 1878.
- M. R. O'Neil, From 'Popular' to 'Local' Religion: Issues in Early Modern European History, *Religious Studies Review* 12 (1986), 222–226.
- O. G. Oexle, Memoria und Memoriabild, *Memoria. Der Geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter*, ed. K. Schmid, J. Wollasch, München 1984, 384–440.

- R. Osterhout, The Holy Space: Architecture Serves the Liturgy, *Heaven on Earth: Art and the Church in Byzantium*, ed. L. Safran, University Park 2002, 81–120.
- E. Palazzo, Le livre dans les trésors du Moyen Âge. Contribution à l'histoire de la *memoria* médiévale, *Annales EHS* 52:1 (1997), 93–118.
- E. Palazzo, Les cinq sens au Moyen Âge: état de la question et perspectives de recherche, *Cahiers de civilisation médiévale* 55 (2012), 339–366.
- E. Palazzo, *L'invention chrétienne des cinq sens dans la liturgie et l'art au Moyen Âge*, Paris 2014.
- R. Palmer, Bad Odour: Smell and its Significance in Medicine from Antiquity to the Seventeenth Century, *Medicine and the Five Senses*, ed. W. F. Bynum, R. Porter, Cambridge 1993, 61–68.
- Ž. Papić, Telo kao proces u toku, *Sociologija* XXXIV: 2 (1992), 259–275.
- Ž. Papić, *Polnost i kultura: Telo i znanje u socijalnoj antropologiji*, Beograd 1997.
- W. Parsons, The Mediaeval Theory of the Tyrant, *The Review of Politics* 4 (1942), 129–143.
- M. Pastoureau, La symbolique médiévale du livre, *La symbolique du livre dans l'art occidental du haut Moyen Âge à Rembrandt*, ed. F. Dupuigrenet Desrousilles, Paris 1995, 17–36.
- E. Patlagean, Pleurer à Byzance, *La Souffrance au Moyen Âge*, *Cahiers de Varsovie* 14 (1988), 251–261.
- J. Patrich, *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism. A Comparative Study in Eastern Monasticism, Fourth to Seventh Centuries*, Washington D. C. 1995.
- J. R. Payton, John of Damascus on Human Cognition: An Element in His Apologetic of Icons, *Church History* 65 (1996), 173–183.
- Pèlerinages et lieux saints dans l'antiquité et le Moyen Âge*, éd. B. Caseau, J.-C. Cheynet, V. Déroche, Paris 2006.
- J. Pelikan, *Imago Dei. The Byzantine Apologia for Icons*, Princeton 1990.
- J. Pelikan, *The Shape of Death: Life, Death, and Immortality in the Early Fathers*, New York 1961.
- B. V. Pentcheva, *The Sensual Icon. Space, Ritual, and the Senses in Byzantium*, University Park 2010.
- E. Perl, *Theophany: The Neoplatonic Philosophy of Dyonisius the Areopagite*, Albany 2007.
- M. Perrin, *L'Homme antique et chrétien: l'anthropologie de Lactance (250–325)*, Paris 1995.
- R. Peter, L'imposition des mains dans l'Ancien Testament, *Vetus Testamentum* 27:1 (1977) 48–55.



- E. Peterson, Die Einholung des Kyrios, *Zeitschrift für systematische Theologie* 7 (1930), 682–702.
- G. Philippart, L'hagiographie comme littérature: concept récent et nouveaux programmes?, *L'Hagiographie, textes réunis par E. Gaucher et J. Dufournet, Revue des sciences humaines* 251 (1998), 11–39.
- Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt*, ed. D. Frankfurter, Leiden-Boston-Köln 1998.
- J. Plamper, L'histoire des émotions, *À quoi pensent les historiens? Faire de l'histoire au XXI^e siècle*, Paris 2013, 225–240.
- D. Popović, The Cult of St Peter of Korisa, Stages of Development and Patterns, *Balkanica* XXVIII (1997), 181–212.
- Д. Поповић, Култ краља Драгутина – монаха Теоктиста, *ЗРВИ XXXVIII* (1999/2000), 309–326.
- Д. Поповић, Чудотворења светог Саве Српског, *Под окриљем светијосџи. Кулџи светијих владара и реликвија у средњовековној Срдији*, Београд 2006, 97–118.
- Д. Поповић, О настанку култа светог Симеона, *Под окриљем светијосџи. Кулџи светијих владара и реликвија у средњовековној Срдији*, Београд 2006, 41–74.
- Д. Поповић, Sacrae reliquiae Спасове цркве у Жичи, *Под окриљем светијосџи. Кулџи светијих владара и реликвија у средњовековној Срдији*, Београд 2006, 207–232.
- Д. Поповић, Српска владарска *translatio* као тријумфални *adventus*, *Под окриљем светијосџи. Кулџи светијих владара и реликвија у средњовековној Срдији*, Београд 2006, 233–252.
- D. Popović, *Eulogiae Terrae Sanctae* of St. Sava of Serbia, *Balkanica* 45 (2014), 55–69.
- Д. Поповић, Реликвије Часног крста у средњовековној Србији, *Константијин Велики у византијској и српској џрадицији*, Београд 2014, 99–121.
- Д. Поповић, „Одуховљена телесна пребивалишта божја“ – реликвије и реликвијари у средњовековној Србији, *Сакрална уметности српских земаља у средњем веку*, ур. Д. Војводић, Д. Поповић, Београд 2016, 133–146.
- Д. Поповић – М. Поповић, Мироточиви гроб светог Симеона у Студеници – нови поглед, *ЗРВИ LII* (2015), 237–257.
- Д. Поповић, Чуда светог Симеона, *Владар, монах и светијишељ. Стефан Немања – џрејодобни Симеон Мироточиви и српска историја и култура (1113–1216)*, Зборник са међународног научног скупа, Београд 2017, 383–394.
- R. Porter, History of the Body Reconsidered, *New Perspectives on Historical Writing*, ed. P. Burke, Cambridge 2001², 233–260.
- T. Pratsch, *Der hagiographische Topos. Griechische Heligenviten in mittelbyzantinischer Zeit*, Berlin-New York, 2005.

- Proceedings of the 23rd International Congress of Byzantine Studies*, Belgrade, 22–27 august 2016, ed. S. Marjanović-Dušanić, Belgrade 2016.
- P. Радих, *Сѣрах у ѿзној Визанѿији 1180–1453 I–II*, Београд 2000.
- M. Радужко, Благослов и венчање великог жупана Стефана Немањића: структура, извори, симболичка и идеолошко-политичка стратегија обреда, *Визанѿијски свеѿи на Балкану II*, Пета национална конференција византолога, Београд 2012, 253–283.
- C. Rapp, Storytelling as Spiritual Communication in Early Greek Hagiography: The Use of *Diegesis*, *Journal of Early Christian Studies* 613 (1998), 431–448.
- C. Rapp, For Next to God, You are my Salvation: Reflections on the Rise of the Holy Man in Late Antiquity, *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Middle Ages. Studies in honor of Peter Braun*, ed. J. Howard-Johnston, P. A. Hayward, Oxford 1999, 63–81.
- C. Rapp, *Holy Bishops in Late Antiquity*, Berkeley – Los Angeles, 2005.
- C. Rapp, Holy Texts, Holy Books, Holy Scribes: Aspects of Scriptural Holiness in Late Antiquity, *The Early Christian Book*, ed. W. Klingshirn, L. Safran, Washington D.C. (2006), 194–222.
- C. Rapp, The origins of hagiography and the literature of early monasticism: the purpose and genre between tradition and innovation, *Unclassical Traditions. Volume I: Alternatives to the Classical Past in Late Antiquity*, ed. C. Kelly, R. Flower, M. Stuart-Williams, Cambridge 2010, 119–130.
- C. Rapp, Author; Audience, Text and Saint: Two Modes of Early Byzantine Hagiography, *Scandinavian Journal of Byzantine and Modern Greek Studies* 1 (2015), 111–129.
- W. M. Reddy, *The Navigation of Feeling. A Framework for the History of Emotions*, Cambridge 2001.
- Relics and Remains* ed. A. Walsham (Past & Present Supplements), Oxford 2010.
- A. G. Remensnyder, *Remembering Kings Past. Monastic Foundation Legends in Medieval Southern France*, New York 1995.
- C. Renfrew, Archeology of Ritual, of Cult and of Religion, *The Archeology of Ritual*, ed. E. Kyriakidis, Los Angeles 2007, 109–122.
- C. Renfrew, Towards a Cognitive Archeology, *The Ancient Mind: Elements of Cognitive Archeology*, ed. C. Renfrew, E. Zubrow, Cambridge 1994.
- B. Ribémont, La „peur épique“. Le sentiment de peur en tant qu’objet littéraire dans la chanson de geste, *Le Moyen Âge* 3–4 (2008), 557–587.
- M. Roberts, *The Jeweled Style: Poetry and Poetics in Late Antiquity*, Ithaca, N.Y., 1989.
- Medieval and Early Modern Devotional Objects in Global Perspective: Translations of the Sacred*, ed. E. Robertson, J. Jahner, New York 2010.



- M. Roch, *L'intelligence d'un sens. Odeurs miraculeuses et odorat dans l'Occident du haut Moyen Age (V^e-VIII^e siècle)*, Turnhout 2009.
- С. П. Розановъ, *Источники, время составления и личность составителя введо-сievской редакции Житиия Саввы сербскаго*, С. Петербургъ 1911.
- B. H. Rosenwein, *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, Ithaca-London 2006.
- B. Rosenwein, Worrying about Emotions in History, *American Historical Review* 107:3 (2002), 821-845.
- P. Rousseau, *Ascetics, Authority and the Church in the age of Jerome and Cassian*, Oxford 1978.
- P. Rousset, La conception de l'histoire à l'époque féodale, *Mélanges d'histoire du Moyen âge, dédiés à la mémoire de Louis Halphen*, Paris, 1951, 623-633.
- N. Russell, Collective Memory before and after Halbwachs, *The French Review* 79:4 (2006), 792-804.
- Saints and Sacred Matter. The Cult of Relics in Byzantium and Beyond*, ed. C. Hahn, H. A. Klein, Washington D.C. 2015.
- M. Sahlins, *Islands of History*, Chicago 1985.
- J.-M. Sansterre, La parole, le texte et l'image selon les auteurs byzantins des époques iconoclastes et posticonoclastes, *Testo e Immagine nell'alto medioevo*, Spoleto 1994, 197-243.
- Y. Sassier, Inspirer l'amour, inspirer la crainte? Sources bibliques et patristiques, œuvres parénétiqes (VIe-XIIe siècles), *Amour et désamour du prince du haut Moyen Âge à la Révolution française*, ed. J. Barbier, M. Cottret, L. Scordia, Paris 2011, 27-43.
- A. Z. Savić, In the Footsteps of Moses: St Sava of Serbia's Sinai Pilgrimage (саопштење са 23. Међународног конгреса византијских студија, Београд 2016).
- Gestures*, éd. J.-C. Schmitt, *History and Anthropology* I: 1 (1984).
- J.-C. Schmitt, Façons de sentir et de penser: Un tableau de la civilisation ou un histoire-problème, *Marc Bloch aujourd'hui: Histoire comparée et sciences sociales*, ed. H. Atsma, A. Burguière, Paris 1990, 409-419.
- J.-C. Schmitt, *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Paris 1990.
- J.-C. Schmitt, *Les Revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*, Paris 1994.
- J.-C. Schmitt, *Le corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale*, Paris 2001.
- J.-C. Schmitt, *Le Corps des Images: Essais sur la culture visuelle au moyen âge*, Paris 2002.
- P. E. Schramm, *Herrschaftszeichen und Staatsymbolik*, 3 vols., Stuttgart 1954-1956.

- B. Schwartz, Rethinking the concept of collective memory, *Routledge International Handbook of Memory Studies*, ed. A. L. Tota, T. Hagen, London – New York 2016, 9–21.
- R. Schroeder, Sealing the Body, Saving the Soul. Viewing Christ's Healing Ministry in Byzantium, *Holistic Healing in Byzantium*, ed. J. T. Chriban, Brookline 2010, 253–275.
- M. Senellart, *Les arts de gouverner. Du „regimen“ médiéval au concept de gouvernement*, Paris 1995.
- Sensible Flesh. On Touch in Early Modern Culture*, ed. E. D. Harvey, Philadelphia 2003.
- W. Sewell, The Concept(s) of Culture, *Beyond the Cultural Turn*, ed. V. Bonnell, L. Hunt, Berkeley 1999, 35–61.
- U. Sharma, Bringing the body back into the (social) action: Tehniques of the body and the (cultural) imagination, *Social Anthropology* 4:3 (1996), 251–263.
- C. Shilling, The Body and Difference, *Identity and Difference*, ed. K. Woodward, London 1997, 63–121.
- E. Shils, *The Centre and the Periphery*, Chicago 1972.
- P. Sigal, *L'homme et le miracle dans la France médiévale*, Paris 2007.
- J. Skedros, Shrines, festivals, and the „undistinguished mob”, *Byzantine Christianity*, ed. D. Krueger, Minneapolis 2006, 91.
- L. Smaghe, *Les Émotions du prince. Émotion et discours politique dans l'espace bourgeois*, Paris 2012.
- J. Z. Smith, *To Take Place. Toward Theory in Ritual*, Chicago 1987.
- J. Z. Smith *Fragments for a History of the Human Body*, 3 vols., ed. M. Feher et al., 1989.
- J. Z. Smith *The Body*, ed. M. Fraser, M. Greco, 2005, 1–42.
- A. D. Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, New York 1986.
- A. D. Smith, *Chosen Peoples. Sacred Sources of National Identity*, Oxford 2003.
- J. Smith, Portable Christianity: Relics in the Medieval West (c.700–1200), *Proceedings of the British Academy* 181 (2010) 143–167.
- J. M. H. Smith, Rulers and Relics c.750-c.950, *Treasure on Earth, Treasure in Heaven, Relics and Remains*, Oxford 2010, 73–96.
- M. Smith, *Sensing the Past: Seeing, Hearing, Smelling, Tasting, and Touching in History*, Berkeley 2007.
- The Social Construction of Emotions*, ed. R. Harré, New York – Oxford 1986.
- R. Sorabji, *Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation*, Oxford 2000.
- G. Spiegel, *The Past as Text. The Theory and Practice of Medieval Historiography*, Baltimore 1997.



- The Spiritual Senses. Perceiving God in Western Christianity*, ed. P. L. Gavrilyuk, S. Coakley, Cambridge 2012.
- V. Steidle, Die Tränen, ein mystisches Problem im alten Mönchtum, *Benediktinische Monatsschrift* 20 (1938), 181–187.
- C. Sterling, *La peinture médiévale à Paris II*, Paris 1990.
- A. J. Strathern, *Body Thoughts*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1996.
- T. Суботин-Голубовић, О двама службама светом Петру Коришком, *Манастир Црна Ријека и свети Петар Коришки*, ур. Д. Бојовић, Приштина–Београд 1998, 211–217.
- R. N. Swanson, *Religion and Devotion in Europe, c.1215 – c.1515*, Cambridge 1995.
- P. Šarčević – Z. Ivanović, O statusu tela u antropologiji, *Kultura* 105/106 (2002): *Antropologija tela*, прир. P. Šarčević – Z. Ivanović, 9–24.
- K. Šmit, Politička teologija, *Norma i odluka – Karl Šmit i njegovi kritičari*, izbor i predgovor S. Samardžić, Beograd 2001, 85–123.
- И. Шпадијер, Алгоритија раја код светог Саве и Стефана Првовенчаног, *Перу-волос*, књига I, Зборник у част Мирјане Живојиновић, ур. Б. Миљковић, Д. Целебџић, Београд 2015, 113–126.
- R. Taft, The Liturgy of the Great Church: An Initial Synthesis of Structure and Interpretation on the Eve of Iconoclasm, *DOP* 34–35 (1980/81), 45–75.
- A.-M. Talbot, *Faith Healing in Byzantium: The Posthumous Miracles of the Patriarch Athanasios I of Constantinople by Theoktistos the Stoudite*, Brookline 1983.
- A.-M. Talbot, Old Wine in New Bottles: The Rewriting of Saints' Lives in the Palaeologan Period, *The Twilight of Byzantium. Aspects of Cultural and Religious History in the Late Byzantine Empire*, ed. S. Ćurčić, D. Mouriki, Princeton 1999, 15–26.
- A.-M. Talbot, Byzantine Pilgrimage to Holy Land from the Eight to the Fifteenth Century, *The Sabaitic Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present*, ed. J. Patrich, Leuven 2001, 97–110.
- A.-M. Talbot, Pilgrimage to Healing Shrines: The Evidence of Miracle Account, *DOP* 56 (2002) 153–173.
- A.-M. Talbot, Hagiography in Late Byzantium (1204–1453), *Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography I: Periods and Places*, ed. Stephanos Efthymiadis, Farnham 2011, 173–198.
- H.-A. Théologitis, *La forza del destino: lorsque l'histoire devient littérature, L'Écriture de la Mémoire. La littérarité de l'historiographie*, Actes du III^e colloque international philologique ΕΡΜΗΝΕΙΑ, Nicosie 2004, dir. P. Odorico, P. A. Agapitos, M. Hinterberger, Paris 2006, 181–219.

- F.-J. Thonnard, La vie affective de l'âme selon saint Augustin, *Année théologique* 3 (1953), 33–55.
- E. Thunø, *Image and Relic. Mediating the Sacred in Early Medieval Rome*, Rome 2002.
- F. H. Tinnefeld, *Kategorien der Kaiserkritik in der byzantinischen Historiographie von Prokop bis Niketas Choniates*, München 1971.
- B. Тодић, Одраз култа св. Петра Коришког у уметности, *Манасѿиур Црна Ријека и свеѿиу Пеѿар Коришкѿи*, ур. Д. Бојовић, Приштина–Београд 1998, 189–204.
- C. Todorov, *Strah od varvara*, Beograd 2010.
- V. Turner, Symbolic Studies, *Annual Review of Anthropology* 4 (1975), 145–161.
- V. W. Turner, *Le Phénomène rituel. Structure et contre-structure*, Paris 1983.
- B. S. Turner, The body in Western society: social theory and its perspectives, *Religion and the Body*, ed. S. Coakley, Cambridge 1997.
- B. S. Turner, *The Body & Society. Explorations in Social Theory*, London 2008³.
- Asceticism*, ed. R. Valantasis, V. L. Wimbush, New York 1995.
- R. Valantasis, Constructions of Power in Asceticism, *Journal of American Academy of Religion* 63/64 (1995), 775–821.
- M. Van Uytfanghe, L'hagiographie: un „genre“ chrétien ou antique tardif?, *Analecta Bollandiana* 111 (1993), 135–188.
- M. van Uytfanghe, L'origine, l'essor et les fonctions du culte des saints. Quelques repères pour un débat reouvert, *Cassiodorus* 2 (1996), 143–196.
- M. van Uytfanghe, La controverse biblique et patristique autour du miracle, et ses répercussions sur l'hagiographie dans l'Antiquité tardive et le haut Moyen Age latin, *Hagiographies, cultures et sociétés IV^eXII^e siècles*, Actes du Colloque organisé à Nanterre et à Paris (2–5 mai 1979), Etudes Augustiniennes, Paris 1981, 205–231.
- M. van Uytfanghe, Le culte des saints et l'hagiographie face à l'écriture: les avatars d'une relation ambiguë, *Santi e Demoni nell'alto medioevo occidentale (secoli V–XI)*, Spoleto 1989, 155–202.
- The Varieties of Sensory Experience. A Source Book in the Anthropology of the Senses*, ed. D. Howes, Toronto 1991.
- A. Vauchez, Formes de merveilleux et pouvoir surnaturel au moyen âge, *Saints, prophètes et visionnaires: le pouvoir surnaturel au Moyen Âge*, Paris 1999, 7–16.
- A. Vauchez, *La spiritualité en Occident aux dernières siècles du Moyen Âge*, Rome–Paris 1988.
- A. Vauchez, Les Images saints: Représentations iconographiques et manifestations du sacré, *Saints, prophètes et visionnaires: Le Pouvoir surnaturel au moyen âge*, Paris 1999, 79–91.
- J.-P. Vernant, Dim Body, Dazzling Body, *Fragments for a History of the Human Body* 1, ed. M. Feher et al., 20.



- G. Vikan, *Sacred Image, Sacred Power, Late Antique and Medieval Art of the Mediterranean World*, ed. E. R. Hoffman, Oxford 2007, 135–146.
- В. Вукашиновић, *Српска барокна теологија. Библијско и светиоџајинско дојословље у Карловачкој митрополији XVIII века*, Врњци–Требиње 2010².
- Криза савремених језика теологије*, зборника радова (ур. В. Вукашиновић), Београд 2013.
- В. Вукашиновић, *Литургијски оквири византијске и српске свештене уметности, Сакрална уметности српских земаља у средњем веку*, ур. Д. Војводић, Д. Поповић, Београд 2016, 91–101.
- P. W. L. Walker, *Holy City, Holy Places? Christian Attitudes toward Jerusalem and the Holy Land in the Fourth Century*, Oxford 1990.
- C. Walker-Bynum, *Christian Materiality. An Essay on Religion in Late Medieval Europe*, New York 2015.
- C. Walker-Bynum, *Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*, New York 1991.
- C. Walker-Bynum, *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley 1982.
- C. Walker-Bynum, *Metamorphosis and Identity*, New York 2001.
- C. Walker-Bynum, *Perspectives, Connections, and Objects: What's Happening in History Now?*, *Daedalus* 138: 1 (2009), 71–86.
- C. Walker-Bynum, *Wonder*, *American Historical Review* 102: 1 (1997), 1–27.
- Ch. Walter, *Art and Ritual in the Byzantine Church*, London 1982.
- K. Ware, *Ways of Prayer and Contemplation*, *Christian Spirituality*, ed. B. McGinn, J. Mayendorff, J. Leclercq, New York 2000, 395–414.
- D. A. Warner, *Ritual and Memory in the Ottonian Reich: The Ceremony of Adventus*, *Speculum* 76:2 (2001), 255–283
- R. Webb, *The Aesthetics of Sacred Space: Narrative, Metaphor, and Motion in 'Ekphrasis' of Church Buildings*, *DOP* 53 (1999), 59–74.
- R. Wilken, *The Land called Holy. Palestine in Christian History and Thought*, New Haven – London 1992.
- J. Wilkinson, *Jerusalem Pilgrims Before the Crusades*, Warminster 1977.
- J. Wortley, *Studies on the Cult of Relics in Byzantium up to 1204*, Farnham 2009 (VIII: *Icons and Relics: a Comparison*), 161–174.
- N. Zemon Davis, *From 'Popular Religion' to Religious Cultures*, *Reformation Europe: A Guide to Research*, ed. S. Ozment, St. Louis 1982, 321–341.
- E. Zerubavel, *Hidden Rhythms. Schedules and Calendars in Social Life*, Chicago 1981.
- B. Žikić, *Antropologija gesta I–II*, Beograd 2002.

ИНДЕКС

- Александар Велики 297, 298, 299, 300, 301, 357
- Анали, аналисти 13, 15
- Андреј, апостол 216
- Андрија II, угарски краљ 287
- Антоније Велики 269, 343
- антропологија тела 32
- Аријес, Филип 10
- Аристотел 116, 159; *Parva naturalia* 159; *De sensu et sensato* 116, 159
- Арсеније I, архиепископ 228, 251, 302, 333, 356
- apatheia, apathes* 86, 87, 90
- Aporphthegmata patrum* 270
- археологија тела 21
- аскеза, аскете 15, 23, 44, 45, 46, 50, 51, 52, 53, 65, 68, 72, 74, 75, 79, 87, 89, 90, 92, 98, 99, 108, 109, 115, 119, 120, 133, 151, 163, 172, 173, 176, 177, 189, 247, 248, 249, 251, 253, 255, 257, 266, 269, 270, 271, 273, 274, 279, 280, 281, 284, 287, 288, 293, 296, 307, 308, 321, 322, 323, 324, 326, 327, 329, 330, 332, 333, 335, 337, 342, 343, 344
- Августин Хипонски 42, 45, 73, 74, 79, 88, 90, 152, 153, 271, 369; *De Civitate Dei* 42, 152; *Confessiones* 152
- Амвросије Милански 45, 51, 74, 115, 116, 123; *De mysteriis* 116
- Атанасије Велики 335; Живот светог Антонија 43, 322, 335, 343
- athleta patriae* 307, 315
- athleta Christi* 326
- atheiropoietes* 58
- Ахен 213
- acidia* 91
- Бањска, манастир 302
- Барбер, Чарлс 116, 117
- Барт, Ролан 268
- beata stirps* 295
- бегине 98, 272
- Бернар из Клервоа 119
- Блиски исток 43
- Блок, Марк 27, 184; краљеви чудотворци 27
- богољубиво тело 251, 253, 281, 296, 321, 324, 332, 333, 334, 337, 340, 342, 343, 344
- Богородица 24, 236, 377; Богородица-гора 233



- боје 72, 129, 219
„бол за отачаство“ 297
Бонавентура 272
брак 23, 196, 307
brandea 138, 210
Браун, Питер 6, 9, 11, 15, 23, 31, 42, 54,
151, 181, 207, 257
Бук, Филип 185
- Варлаам Калабријски 99
Василије Велики 57, 62, 85, 115, 142,
216, 308, 330
васкрс, васкрсење 22, 48, 74, 78, 79, 80,
81, 88, 198, 207, 214, 310, 338
Вебстер, Џон (*Војвођикиња од
Малфија*) 71
Велбужд 104, 252, 280, 303, 305, 317,
319, 357, 358
Венанције Фортунат 151
Вер, Кристофер 163
верност 93, 103
вид 116, 117, 125, 126, 127, 132, 133, 137,
139, 143, 144, 149, 153, 155, 160, 163,
171
визије 16, 65, 139, 233, 245, 246, 269,
273
Вијон, Франсоа 162
Виктриције из Руана 51, 53, 208
Витлејем 137, 138
владарска огледала 296
владарски *adventus* 177, 191, 192, 200
virtus regia 27
витешки роман 101, 253, 298, 300, 305,
357
врлине 26, 27, 45, 62, 63, 67, 70, 71, 76,
77, 87, 96, 97, 101, 103, 106, 132, 135,
147, 151, 155, 166, 199, 226, 253,
257, 258, 262, 265, 266, 269–271,
273, 275, 276, 280, 290, 294, 298,
299, 301, 303, 306, 307, 334, 335,
337, 347
- генеалогije 43
Герман, цариградски патријарх 168
Герц, Клифорд 5, 31, 181
гест 16, 19, 21, 27, 28, 30, 34, 45, 83, 93,
96, 109, 110, 118, 119, 121, 123, 124,
145, 169, 178–180, 184–187, 191,
194–200, 206, 219, 221, 222, 224,
229, 236, 239, 241, 257, 267, 277, 278,
285, 288–291, 369
gesta 296, 298, 372
гнев 91, 97, 103, 106, 107, 361; божји
гнев 86, 104
Голгота 135, 138, 215
Гордон Мак Данијел 295–296
гордост 91, 107, 353, 357, 358, 360
Горички зборник 94
грех 23, 48, 87, 90, 91, 108, 109, 115, 160,
161, 188, 189, 197, 249, 269, 270, 281,
293, 297, 309, 320, 341, 345–348,
355, 361, 368, 378
Григорије Велики 48, 63, 64, 91, 92,
152, 207, 210, 271, 347; *Moralia in
Job* 152
Григорије из Назијанза 85, 115
Григорије из Нисе 51, 57, 62, 74, 79,
100, 125, 138, 142, 216
Григорије Палама 100
Григорије Цамблак (Житије Стефана
Дечанског) 104, 227, 228, 250–253,
279, 280, 315–317, 319, 320, 357–360,
367, 380
- Даглас, Мери 181
Дагрон, Жилбер 199
Дама са једнорогом 161, 162

- Данило II (Пећки) 94, 105, 106, 108, 187–189, 253, 296, 297, 300, 301, 305, 333, 334, 340–344, 354–356, 358, 378, 380, 381
- Данило III (Бањски), Слово о светом кнезу Лазару 312–314, 382–384
- Данилов зборник 104, 108, 249, 252, 255, 294–298; живот краља Драгутина 108, 296, 340, 342–344, 378; топос опасивања 342–344; живот краља Милутина 253, 294, 296–298; животи светих архиепископа 333, 334, 340; живот краљице Јелене 344
- Данилов Настављач (Житије Стефана Дечанског) 106, 107, 252, 303, 305, 357, 358, 361
- Дарије, персијски цар 299, 304, 357
- „два краљева тела“ 29
- Дежево 105, 187, 188, 340, 341
- Де Куланж, Фистел 180, 181
- Делимо, Жан 104
- Демус, Ото 64
- Де Серто, Мишел 10, 74
- devotio crucis* 139
- devotio moderna* 153
- De ceremoniis* 183
- Дечани 251, 279, 359, 367
- dextera Domini* 196
- Димитрије Солунски 284–286, 290, 291, 296, 306, 308, 349, 350
- Димитрије Хоматин 172
- Диоклецијан 201
- Дионисије Псеудо-Ареопагита 74, 88, 99–100, 168
- Диркем, Емил 12, 31, 181
- добробедно тело 249, 250, 253, 277, 281, 287–291, 296, 298, 320
- додир, додиривање 115–119, 122, 123, 126, 127, 132, 135, 137, 143, 144, 149, 150, 155, 160, 171, 178, 196, 206, 215, 216, 218–223, 225, 229, 232, 256, 291, 325, 335
- доктрина о првобитном греху 74
- Доментијан 94, 130, 139, 144, 154, 155, 175, 231, 234, 237, 238, 241, 255, 257, 260, 265, 348, 349, 350, 351, 353, 360, 377
- Други никејски сабор (787) 63
- друштвено тело (*corps social*) 180
- духовне очи/очи вере 60, 62, 129, 132–134, 137, 144, 155, 331, 336
- душа 39, 47, 48, 50, 79, 81, 82, 86, 90–92, 95, 100, 162
- Евагрије Понтијски 90, 91, 100, 270; *Ad Monachos* 270; *De oratione* 270
- Евтимije 69, 176, 336
- евхаристија 24, 47, 58, 81, 98, 121, 129, 142, 157, 164, 167, 196, 222, 271, 273, 369
- Егерија 127, 138, 217
- Египат 127
- екфраза 64
- Елијас, Норберт 10, 18, 19, 20; *Die Gesellschaft der Individuen* 18; Процес цивилизације 18
- „елитна култура“ 54, 55
- емоције 16, 19, 26, 27, 35, 55, 79, 82–88, 90, 92, 96–104, 107, 109, 114, 201, 216, 267, 268, 271, 274
- енкомиј 43, 77, 125, 285
- епика 86, 101, 104, 106, 109, 358
- епископски говори (*sermones*) 51, 330
- епистографија 94, 96
- ерос 86
- eulogia* 138, 144, 206, 207, 210



- ефемерни спектакл 86, 99, 121
*École des hautes études en sciences
sociales* 16
exemplum 42, 67, 135, 138, 153, 161, 182,
260, 324, 350, 354, 360, 366, 378
- женска побожност 55
Жерсон, Жан 161, 162
жисан (*gisant*) 28
Жича 235, 237, 240, 241, 262, 333
- завист 90, 97, 98, 101, 347, 353
„заслепљујућа тела“ (*dazzling bodies*)
71, 72, 79
звук 114, 117, 118, 152, 159, 176, 219
Земон Дејвис, Натали 54
знак крста 27, 139, 177, 180, 195, 229,
238, 239, 278, 316
- Ивоје, челник 359
Игњатије Антиохијски 165, 166
Игњатије из Смоленска 219
идеална владавина 25, 26, 106, 241,
250, 298
икона 43, 53, 58, 60–65, 73, 75–78, 123,
130, 139, 140, 143, 157, 158, 168, 169,
182, 218, 220–222, 234, 245, 246,
256, 258, 331, 336, 359, 366, 369,
376–378; „икона у простору“ 64
иконоборачка криза 43, 63–65, 77, 78,
139
Илија, пророк 349
инкубација 215, 248
Инокентије III 213
instrumenta memoriae 158
invictissimus rex 253, 294
Ираклије, византијски цар 199
Исаија, пророк 301
исихазам, исихасти 99, 100, 121, 280
- Исократ 72
Истмонд, Ентони 329, 377–379
историја менталитета 27, 83–85, 114
историјска социологија 27
- Јевстатије I, архиепископ 228, 333, 334
Јелена, мајка Константина Великог
126
Јелена, супруга Уроша I 296
Јелисеј, пророк 349
Јеремија, пророк 299
Јероним 45, 51, 79, 133, 134, 137, 151,
152, 217
Јероним II, патријарх 172
Јерусалим 125, 126, 128, 192, 202, 213,
217, 224, 231, 263, 284, 334, 341
Јефимија (Похвала кнезу Лазару) 311,
312
Јефрем Сирин 49, 50
Јов 174, 319
Јован III Ватац 235
Јован Владимир 306, 315
Јован Дамаскин 57, 61, 63, 75–78, 140,
141, 150, 206, 215, 285, 286
Јован Златоусти 45, 62, 115, 123, 142,
167, 308
Јован Касијан 45, 74, 90
Јован Лествичник 100, 239, 270,
271, 323; *Лествица дожанскої
усхођења* 100, 271, 322
Јован од Солзберија (*Policraticus*) 24,
25
Јован Скот Еригена 74
Јордан 215
Јунац, управитељ Дечана 251, 359, 360
Јустинијан I, византијски цар 26, 199
- Калојан 290, 349, 350
Канторовиц, Ернст Херман 31, 185

- Капети 28
 Карло IV Луксембуршки 212, 229
 Карло Ђелави 198
 Карлштајн 213
 Каролинзи 81, 101, 102, 197, 216, 229
 Келије 90
 Керолајн Вокер-Бајнам 21
 Кипријан из Картагине 151
 Кирило Јерусалимски 123, 125, 126
 Кирило Скитопољски 68, 69, 176, 262, 263, 336
 Климент Охридски 285
 Књига постања 49, 88, 170
 кôд части 97
 Кокс Милер, Патриша 20, 21, 51, 71, 72
 колективне представе 55, 109
 колективни (хришћански) идентитет 31, 35, 39, 41, 43, 45, 46, 52, 82, 164, 207
 Конертон, Пол 31
 Константин Велики 197, 213, 216, 229
 Константин Филозоф 104, 105, 299, 305
 Кориша 337, 338
 Косово 249, 309, 378
 краљев додир 27, 28
 крсташки ратови 53
 крунисање 183, 191, 197–202, 204, 236, 237, 241, 344
 крштење 50, 100, 119, 123, 167, 171, 191, 221, 222, 270, 271, 347
 кукавичлук 87, 104, 106, 107
 култна пракса 57, 68, 76, 77, 102, 121, 122, 137, 157, 179, 180, 198, 248, 310
 култ свештене двојице 175, 248, 276, 277, 298, 381
 „културни артефакт“ 21
 куртоазна љубав 162
 Лав III, византијски цар 213
 Лазар, кнез 228, 249, 253, 305, 309–312, 314, 315, 382, 383
 Лактанције 201
 Ле Гоф, Жак 5, 16, 17, 25, 39, 114, 185, 268
 лењост 90
 „linguistic turn“ 20
 лирика 86, 101
 литургијска пракса 101, 119, 123, 124, 168, 281
 литургијско време 39, 46, 129
 лице као огледало емоција 26, 27
 Луј IX Свети 212, 214, 268
 Магдалино, Пол 213
 Макарије Велики 100
 Макрина, света девица 79
 Максим Исповедник 60, 74, 100
 Маравал, Пјер 224
 Марко Пећки 87, 343, 344
 Маркус, Роберт 45
 Мартин из Тура 216
 Марцела 137
 Маслинова Гора 137, 138
 „materialistic turn“ 20
 материјална култура 20, 21, 34, 46
 материјална преоријентација хришћанства 52, 53
 Мос, Марсел 17, 18
 Медитеран 15, 73, 164, 321, 325
 Меланија, римска матрона 131
 меланхолија 101
 меморија (*memoria*) 43, 44, 62, 70, 76, 77, 187, 217, 218, 310, 319, 325, 326, 365–385
 менталитети 23, 27
 Милица, кнегиња 312, 313



- мимеза 62, 86, 153, 155, 217, 228, 229, 246
„мир и тишина“ 27, 106
мирис 115–118, 123, 130, 143, 144, 152, 160, 163–168, 171–174, 176–178, 219, 318; *euodia* 165
миро свето 54, 145, 165, 167, 172, 175, 177, 178, 232, 240, 248, 260, 266, 267, 285, 288, 291, 340
Михаило Шишман 303, 304, 352, 357–359, 361
Мојсије 155, 280, 348, 349
монашка литература 66
музика 85, 114, 130, 159, 169, 376
мучеништво, мученици 44, 51, 52, 54, 62, 71, 72, 76, 79, 102, 135, 167, 207, 208, 219, 227, 248, 249, 253, 275, 284–286, 306–320, 346, 378, 382, 383

народно изабрање 43, 377
Небески Јерусалим 42
Нелсон, Роберт 64
непобедиво тело 249, 252, 294, 296, 298, 320
Непознати Раваничанин (*Слово о свештом кнезу Лазару*) 313
„неслична сличност“ 61
Никифор Фока 307
Никон Јерусалимац 225
нова културна историја 12, 13, 15, 31, 181
новомартирски култови 102, 103, 250, 279, 281, 305, 306, 309–311, 313, 315
Ногај, татарски кан 355
Нора, Пјер 369, 375

оваплоћење 22, 44, 50, 76, 77, 92, 366
озарење лица 140, 247, 280, 316, 330, 336, 339, 381, 382
органицистичка теорија 24, 25, 29, 30
Ориген 60, 73, 151, 163
ostensorium 81

Павле, апостол 24, 25, 48, 62, 78, 88, 147, 148, 157, 166, 167, 269, 286, 338; *Прва њосланица Коринћанима* 24, 78, 147, 286; *Друја њосланица Коринћанима* 157, 169; *Посланица Јеврејима* 269
Паладије 330; *Лавсаик* 89, 90, 330
паламити, паламитско учење 99, 100
Палеолози 100; Андроник II 316; Михајло 301
Палестина 127, 207
Париз 161, 213
pathos 86
Паула 137, 217
Паулин из Ноле 127, 131, 132, 134, 208, 209, 216
Пелагије 44, 45
Персијанци 301
persona 48, 73, 79
перформативност 21, 30, 31, 86, 122, 211
Песма над њесмама 24, 166
Петар Коришки 90, 178, 332, 337, 338, 344, 378
Петар Патрикије 199
Плантагенети 28
Платон 73
плач 274, 275
џлач (књижевна врста) 310, 312, 313
„победнички“ 4. век 21, 22, 41, 46, 52, 53, 72, 123, 139, 167, 168, 181, 207, 216, 221, 222, 231

- позна антика 16, 21, 41, 43, 44, 46, 52, 72, 114, 139, 322, 324
- покајање (*penitentio*) 46, 120, 121, 270, 271, 384
- полагање руку 195–197, 220–222, 229, 236, 239, 277
- „политика времена“ 45, 46
- политичка мисао 24
- „политички театар“ 83, 84, 99
- помазање 119, 160, 169, 171, 172, 177, 189, 194, 195, 197, 198, 200
- понос 97, 101, 199, 347
- Поповић, Даница 236
- „популарна култура“ 54, 55
- популарна побожност 53, 119
- Пор, индијски цар 357
- порок 48, 97, 101, 106, 107, 151, 160
- пост 15, 45, 46, 119, 250, 273–275, 307, 333, 334
- Похвално слово о кнезу Лазару* 311, 313
- похлапа 91, 347, 361
- Правило светјої Бенедикѿа* 271
- Прва йосланица Јованова* 22, 149
- представљање (репрезентација) 31, 35, 60, 62, 63, 75, 77, 82, 84, 134, 139, 181, 184, 185, 217, 236, 372
- „преносиво хришћанство“ 210
- принчевска огледала 25, 26
- приручници за молитву 101
- приручници реторике 43
- прождрљивост 90, 347
- просјачки редови 55, 98, 122, 271
- процес цивилизације 18, 19
- психологија веровања 27
- пустиња 43, 44, 46, 132, 143, 233, 247, 262–264, 270, 297, 321, 323, 331, 334, 338
- Рабан Маур 151
- Раваница 312, 384
- рано/позноантичко хришћанство 9, 21–23, 32, 44, 89, 90, 117, 121, 135, 141, 163, 166, 168, 174, 249
- реклузе 98, 122
- реликвије, реликвијари 21, 28, 41, 50, 51, 53–55, 58, 62, 67, 71, 72, 74, 78, 79, 80, 81, 99, 121–123, 125–129, 131, 135, 138, 139, 140, 144, 157, 158, 177, 181, 183, 192, 202, 204–208, 210–215, 218, 220–224, 227–229, 231–235, 237, 240, 246, 248, 253, 280, 310, 327, 331, 336, 369
- Representations*, часопис 13
- Рим 81, 165, 213, 216, 224
- ритуал, ритуализација 16, 22, 27–32, 34, 52, 80, 83, 93, 96, 99, 110, 115, 118, 119, 121, 123, 124, 129, 139, 141, 155, 156, 159, 164, 167–169, 177, 179–206, 210, 219, 221, 229, 236, 237, 241, 266, 267, 285, 368, 369, 373, 375, 385
- ритуализована процесија (*occursus*) 192
- Роман о Варлааму и Јоасафу* 107
- Ромил Синаит (Раванички) 274
- Сава Јерусалимски 176, 261–263, 336
- Сава Српски 130, 145, 175; и чуда Симеонова 139, 146, 177, 266, 267, 289; ходочашћа 155, 231, 234, 335; реликвијарни програм 232, 233, 235, 237; чуда 238, 240, 241, 261, 278, 348, 349, 353, 354; хагиографски портрет 255–265, 281; *Служба Светјом Симеону* 144, 174, 285, 286, 291, 293; *Живой светјої Симеона* 107, 108, 143, 144, 174; *Посланица Сѿиригону* 94; као узор 334, 340,



- 341; као Нови Мојсије 155, 353;
као Давид 353; свештена двојица
248, 259, 260, 276, 277, 296–298,
302, 355, 356, 381; прототип „бого-
љубивог тела“ 332–337, 344
- Савина, манастир 95
- сакрална енергија (*dynamis*) 125, 134,
331
- сакрална топографија 42, 46, 128
- саображавање Христу (*imitatio
Christi*) 26, 31, 77, 121, 229, 240,
260, 269, 272, 274, 297, 301, 323, 344
- сахрањивање *ad sanctos* 80–81, 215,
336
- Света Гора (Атос) 143, 146, 176, 233,
234, 260, 274, 275, 277, 287, 335
- Света земља 41, 52, 126, 137, 138, 207,
215, 217, 234, 334
- Света Катарина, манастир 100
- свето место 46, 51, 52, 78, 122, 125, 126,
128, 134, 135, 138, 217, 224, 261, 263,
334, 335, 341, 360, 367, 372
- Свети гроб 126
- свети простор 41, 74
- свети човек 50, 57, 58, 65–67, 71, 72, 75,
76, 79, 80, 119, 120, 135, 138, 140,
217, 218, 229, 247, 254, 257, 258, 260,
264, 266, 276, 281, 323–327, 330,
331, 334–336, 365, 366, 374
- светитељско присуство 58, 67, 140,
218
- светлост 123, 129, 130, 134, 139, 149,
152, 169, 176, 178
- свето време 41
- Свето копље 191
- сексуалност 23
- Секундинус, еремита 64
- Серенус, епископ Марсеља 63
- Силоам 281
- Силуан 94, 95, 96
- Симеон Нови Богослов 100, 169
- Симеон Стилита Старији 173, 174,
326, 327
- Синај 100, 341
- слух 116, 117, 125, 130, 132, 143, 144,
148–150, 153, 159, 160, 163, 171
- снови 16, 65, 114, 139, 245
- Société de psychologie* 17
- социјална антропологија 16, 17, 32
- социјални конструкционизам 11
- sponsa Christi* 24
- Српска Александрија* 104, 253, 296,
300, 301
- Стефан Лазаревић 295, 299, 305
- Стефан Дечански – тријумф код Вел-
бужда 358, 361; сукоб са сином
106; мученик 315, 316, 317, 318, 319;
култ 226, 227, 279, 281, 309, 310;
чуда 251, 318, 319, 359, 360; тело
као реликвија 253, 367, 368; као
Нови Мојсије 280, 319; као Нови
Александар 303
- Стефан Драгутин 90, 105, 108, 188,
189, 296, 340, 341, 343, 344, 378;
монах Теоктист 90, 341
- Стефан Душан 296, 373; *Законик* 104,
352; *Реч уз Законик* 358; повеља за
манастир Св. Петра и Павла на
Лиму 225–227; као Исус Навин
304
- Стефан Милутин 106, 187, 188, 228,
249, 295–298, 300, 301, 303, 337,
338, 341, 342, 354–356, 378, 381, 382
- Стефан Немања / свети Симеон 107,
139, 143, 237, 250, 251, 266, 274,
315, 348, 353; мироточац 144–146,
174, 175, 177, 232, 241, 266, 267,
277, 284–288, 293, 307; патриотска

- чуда 289–291; мученик 284–286, 306, 308, 309; мошти 239, 240, 374, 377; свештена двојица 248, 259, 260, 276, 277, 296–298, 302, 355, 356, 381
- Стефан Првовенчани 130, 198, 228, 238, 241, 289, 352, 353; *Житије Светиої Симеона* 174, 175, 250, 266, 274, 277, 284, 285, 287, 288, 290, 308, 309, 356
- Стефан Радослав 377
- Стефан Урош I 296
- стигмате 54, 75, 99, 121, 272, 273
- стоицизам 86
- столпници (стилите) 79, 322, 324, 329, 331
- страдалничко тело 249, 253, 317, 318, 320
- странствовање 41, 262, 321, 335
- страсти 19, 26, 44, 86–92, 96, 109, 161, 162, 257, 270, 279, 322, 335
- страх 23, 27, 95, 96, 101, 104–106, 266, 302, 340, 350, 356; „страх Господњи“ 86, 107, 108, 109, 189, 239, 280, 306, 381
- Стрез 289, 290, 348–355
- Студеница 145, 175, 235, 237, 240, 277, 287, 288, 334, 377, 378
- студије тела 21
- сузе 54, 81, 90, 98, 125, 138, 145, 146, 171, 177, 191, 216, 227, 231, 232, 238, 239, 251, 266–281, 284, 285, 288, 318, 319, 333, 338; дар суза 178, 229, 239, 254, 265, 266–281, 290, 293, 297, 306, 316, 317, 336, 358
- Сулпиције Север 131, 209
- схоластика 121
- Тавор 100
- тактилна побожност 53, 178, 219, 220, 222, 224, 225, 231, 236, 241, 248, 260, 261
- тамјан 167
- Тарнер, Виктор 31, 181
- телесне пропорције 26
- телесни деформитети 48
- тело као тропефорни знак 249, 281, 283–294, 305, 312, 315, 319
- Теодор Анђео Дука 172
- Теодор из Сикиона 128
- Теодор Мопсуестијски 123
- Теодорит Кирски (*Historia religiosa*) 53, 67, 71, 132, 133, 134, 229, 325, 326, 365, 366
- Теодосије Хиландарац 68, 94; *Житије Светиої Саве* 146, 174–177, 232–234, 238, 255, 257, 262, 263, 265, 266, 275–278, 289, 290, 332, 336, 337, 344, 348–350, 353, 354, 379–381; *Житије Светиої Петра Коришкої* 177, 178, 251, 332, 337, 338, 344, 378
- теорија сакралне краљевске власти 25
- Тијелово (*Corpus Christi*) 74, 121
- Тимотеј, апостол 216
- типик 92
- Тома Аквински 121, 195
- Тома из Челана 272
- топос 24, 98, 107, 176, 189, 227, 237, 239, 246, 247, 252, 265, 285, 294, 300, 307, 308, 312, 326, 331, 342, 343, 356, 361, 367
- транзи 29
- транссупстанцијација 74
- Трново 235
- thauma* 69



- удови тела (*membra corporis*) 24, 25, 26, 30, 48, 88, 148, 311
уздржавање 15, 23, 45, 115, 250, 307, 321
укус 115–117, 123, 125, 132, 143, 149, 150, 160, 170, 171, 177
- фигурација 18, 19
флагеланти 98, 121
Фотије, патријарх 64
фрагментација тела 81
Француска револуција 179
Фрања Асишки 272
Фуко, Мишел 10, 11, 12, 14, 15, 21
- хабитус 17, 19
Хадријан, папа 63, 64
харизма и ауторитет светитеља 255–265
харизматска власт 27
хилијазам 102
historia sacra 118
Хиландар 144, 146, 174, 287, 334, 337, 373
Хиларије из Арла 330
Хинкмар, архиепископ Ремса 198
Historia Monachorum in Aegypto 330
ходочашће 41, 50, 52, 55, 74, 99, 120, 122, 125–128, 137, 138, 155, 205, 209, 217, 224, 231, 234, 240, 260–263, 331, 334–336
Хојзинга, Јохан (*Јесен средњеј века*) 27, 55, 268
Хомилија четрдесеторици светих мученика 62
Хорив 155
хостија 74, 121
- Христос Пантократор, манастир 315
Цариград 199, 200, 202, 213, 216, 219, 224, 234, 263, 315, 329, 331
caritas 86, 162, 270
целибат 119, 151
целивање 78, 123, 127, 143, 158, 177, 206, 215, 220, 222, 223, 225, 277, 281
церемоније 27, 30, 34, 50, 52, 93, 158, 169, 172, 177, 179–184, 187–194, 197–202, 204, 206, 212, 213, 222, 236, 237, 257
corpus gloriosus 28, 322
corpus politicum 26
corpus Christi (mysticum) 74, 190
- Часни крст 21, 125, 126, 131, 137, 139, 183, 204, 209, 213, 214, 235, 308, 309
Четврти латерански сабор (1215) 121
Чуда свете Текле 136
чула, чулност 49, 50, 52, 60, 63, 64, 72, 77, 79, 85, 87, 100, 110, 113–118, 126, 127, 130–133, 135, 139–147, 149–152, 155, 159, 161–164, 168, 177, 178, 216, 220, 224; синестезија чула 113, 116, 118, 141–144, 146, 149, 152, 153, 174, 176, 177, 180; шесто чуло 161; сладост 170
- Џејмс, Лиз 218, 222
- Шартје, Роже 10, 18, 54
шкртост 91
Шмит, Жан-Клод 16, 185, 291
Шмит, Карл 184
Шрам, Перси Ернст 184, 185

САДРЖАЈ

<i>Уводна размишљања</i>	
Тело и друштво	9
 <i>Прво појавље</i>	
Место тела у хришћанској мисли и пракси	37
Тело и однос према прошлости: <i>Quid sit christianum esse?</i>	39
Знакови тела: текстови и слике	57
Тело као <i>locus</i> осећања: емоције и колективне представе у служби „политичког театра“	83
 <i>Друго појавље</i>	
Тело и сакрална енергија	111
Видљиви и невидљиви свет: синестезија чула	113
Хијерархија чулне перцепције	113
Чула и свети текст: „што смо чули, што смо видјели очима својим, што сагледасмо и што руке наше опипаше... објављујемо вам“	147
Слатки мирис светости	164



Тело, гест и чудотворења	179
Ритуализација тела	179
Додирљива светост	207
Мимеза и чудотворење	229
 <i>Треће поглавље</i>	
Концепти тела у српском хагиографском наративу	243
Хагиографски портрет светитеља	245
Особености хагиографског портрета: „тајне скривене у телу“	245
Харизма и ауторитет: „Бог га постави на велики свећњак да просветљује многе“	255
Дар суза у хагиографском наративу: „Блажени сте ви који сада плачете“ (Лк, 6, 21)	266
Тело као тропеофорни знак	283
Добропобедно тело: „уточиште, утврђење и заступљење“	283
Непобедиво тело: „Као небопарни орао посред непријатеља пролазећи јављаше се јасно“	294
Тело мученика: „Смрћу дужности послужимо“	306
Богољубиво тело: „Непоштедан непријатељ бејаше својему телу“	321
Тело, грех и негативни „други“: „По жестини твојој и непокајану срцу, хотећи наследити туђе, ево постао си лишен свога“	345
 <i>Уместо закључка</i>	
Меторја и топка пролазности	363
Меторја и топка пролазности: „Његово тело би остављено као неко многоцено наслеђе његову отачаству“	365

The Body in Serbian Hagiography	387
Summary	387
Извори	393
Литература	397
Индекс	425

CONTENTS

Introduction

The Body and Society	9
-----------------------------------	----------

I

The Place of the Body in Christian Thought and Practice	37
--	-----------

The Body and the Conception of the Past: <i>Quid sit christianum esse?</i>	39
---	----

Signs of the Body: Texts and Icons	57
--	----

The Body as the <i>Locus</i> of Affections: Emotions and Collective Representations in the Service of „Political Theatre“	83
--	----

II

The Body and the Holy Energy	111
---	------------

The Visible and Invisible Worlds: Synesthesia of the Senses	113
--	-----

The Hierarchy of Sensory Perception	113
---	-----

The Senses and the Sacred Text: „That which was from the beginning, which we have heard, which we have seen with our eyes, which we have looked upon, and our hands have handled ... we shew unto you...“	147
--	-----

The Sweet Smell of Holiness	164
-----------------------------------	-----



The Body, Gesture and the Production of Miracles	179
The Ritualization of the Body	179
Touching the Holy	207
Mimesis and the Production of Miracles	229

III

Concepts of the Body in Serbian Hagiography. 243

The Portrait of the Saint in Hagiography 245

The Distinctive Features of the Hagiographical Portrait:
“The Secrets Hidden within the Body” 245

Charisma and Authority:
„God had Placed Him on a Candle-Stick
so that Many Can Be Enlightened“ 255

The Gift of Tears in Hagiographical Narrative:
„Blessed are Ye that Weep Now“ 266

The Body as a Victorious Sign 283

The Body Triumphant:
„The Shelter, the Fort, the Support“ 283

The Body Invincible:
„Sweeping Through the Midst of His Enemies like
a Sky-Tearing Eagle, He Cried out Loud and Clear“ 294

The Martyred Body:
„Death as Duty and Service“ 306

The God-Loving Body:
„He Was an Unsparring Enemy of His Body“ 321

The Body, Sin and the Negative „Other“:
„With Your Impenitent Heart and Your Rage,
Wanting to Inherit What Is Not Yours,
You Lost What Was Your Own“ 345

Conclusion

Memory and the Topics of Transience:

“His Body Remained as a Priceless Legacy to His Fatherland” 363

Summary 387

Sources 393

References 397

Index..... 425

Contents 437

CIP – Каталогизација у публикацији –
Народна библиотека Србије, Београд

271.2-36(497.11)"653"
091=163.1(497.11)"653"
821.163.41.09-97
271.222(497.11)-526.7

МАРЈАНОВИЋ-Душанић, Смиља, 1963–

Свето и пропадљиво : тело у српској хагиографској књижевности / Смиља Марјановић-Душанић ; одговорни уредник Душан Т. Батаковић. – Београд : Балканолошки институт САНУ : Клио, 2017 (Суботица : Ротографика). – 434 стр. : илустр. ; 23 см. – (Посебна издања / Балканолошки институт Српске академије наука и уметности ; 135)

На спор. насл. стр.: Sacred and Corruptible. – Напомене и библиографске референце уз текст. – Библиографија: стр. 393–424. – Summary: The Body in Serbian Hagiography. – Регистар.

ISBN 978-86-7179-099-4 (БИСАНУ)

а) Српска православна црква – Реликвије б) Култ светаца – Србија – Средњи век с) Српска књижевност – Хагиографије
COBISS.SR-ID 238859276