



Смиља Марјановић-Душанић

СВЕТИ КРАЉ



CLIO

SERBIAN ACADEMY OF SCIENCES AND ARTS
INSTITUTE FOR BALKAN STUDIES
SPECIAL EDITIONS 97

CLIO

Smilja Marjanović-Dušanić

THE HOLY KING

THE CULT OF ST. STEFAN OF DEČANI

Belgrade 2007

СРПСКА АКАДЕМИЈА НАУКА И УМЕТНОСТИ
БАЛКАНОЛОШКИ ИНСТИТУТ
ПОСЕБНА ИЗДАЊА 97

СЛО

Смиља Марјановић-Душанић



СВЕТИ КРАЉ

КУЛТ СТЕФАНА ДЕЧАНСКОГ

Београд 2007

Издавачи

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

ИП Клио

Змаја од Ноћаја 12/I
e-mail: info@clio.co.yu
www.clio.co.yu

За издаваче

др Душан Т. Батаковић, директор
Зоран Хамовић

Рецензенти

Момчило Спремић, дописни члан САНУ
проф. др Мирослав Тимотијевић
др Даница Поповић, научни саветник Балканолошког института САНУ

Технички уредник

Дејан Тасић

Превод резимеа

Марина Адамовић-Куленовић

Штампа

Ротографика, Суботица

Тираж

1000

ISBN 978-86-7179-053-6

Монографија *Свети краљ* штампана је уз финансијску подршку Секретаријата за културу Скупштине града Београда и Министарства за науку Републике Србије

Дуњи и Стефану

Интересовање за феномен светих владара европског простора првобитно је било подстакнуто мојим проучавањем владарске идеологије средњовековља. Изузетни услови рада у библиотеци Центра за истраживање византијске историје и цивилизације у Паризу (Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance), омогућили су ми упознавање с богатом научном литературом о овим питањима, што је подстакло идеју о писању књиге посвећене светом краљу у Срба. Усредсређивање на култ Стефана Дечанског, којем је посвећен други део књиге, природно је проистекло из потребе да се широко постављено истраживање илуструје најбоље документованим, конкретним примером.

Желим да изразим захвалност онима који су помогли да се књига нађе пред читаоцем у овом облику. На првом месту, рецензентима књиге на пажљивом читању рукописа и многим корисним сугестијама. Илустрације су обезбеђене захваљујући проф. Браниславу Тодићу, који ми је љубазно уступио снимке из своје фототеке, и пријатељском залагању др Мирославе Самарџије-Костић и проф. Мирослава Тимотијевића да из више надлежних институција набаве илустрације које се односе на нововековни период у развоју култа. Као и увек досад, у набављању ликовног материјала помогли су ми проф. Сретен Петковић, колега мр Зоран Ракић, који ми је уступио своје теренске белешке и фотографије са Свете Горе, и мр Оливер Томић. Пажљива и добронамерна лектура рукописа дело је мр Љубице Марјановић, којој свакако дугујем много више од овде изражене захвалности. Желим да поменем и несребичну помоћ коју ми је у изради регистра и научној опреми књиге



пружио колега Владан Тријић, сарадник Археографског одељења Народне библиотеке Србије.

За многе ауторе најнепријатнији период у настајању књиге је њено техничко уобличење и обезбеђивање потребних средстава за штампање. У овом послу драгоцену помоћ пружили су пријатељи из Балканолошког института САНУ и издавачког предузећа Клио, који су писца ових редова поштедели разних мука, остављајући га у блаженом, макар и нереалном, уверењу да је и даље ово „најбољи од свих светова“. На свему им, и овом приликом, топло захваљујем.

Настанак ове књиге није био усамљено путовање. На њему су са мном били драги пријатељи, чији су ми интелектуални подстицаји много значили, пре свих Даница и Марко Поповић и Мирослав Тимотијевић. Знам да им свима доноси радост, далеко више но изражена искрена захвалност, чињеница да је свети краљ најзад престао да буде моја лична забава и да је препуштен другима, шта год то значило. Слично олакшање вероватно осећа и моја најближа породица, која је о светим краљевима током свих ових година сазнала знатно више него што је било апсолутно неопходно. Премда остајем у уверењу да је историјско сазнање једно од најмање штетних за децу и омладину, неколико година „зачињених“ причама о несрећној судбини Стефана Дечанског су довољан повод, поред далеко важнијих разлога, да им с љубављу поклоним сопствени, један од многих могућих путева ка „светом краљу“.

У Београду, 2007. године

УВОДНЕ НАПОМЕНЕ

Пишући, у контексту идеја свога времена, о улози Српске цркве у народном животу, пакрачки владика Никанор Грујић вели да је црква „очувала свете остатке наши српски краљева и царева, и у њима као видним споменицима некадашњег политичкога нашега живота сачувала је народу оно средство, којим је он бранио од заборава политичку прошлост своју“. У тим речима садржан је програм образоване српске елите 19. века којим се излаже порука о јединству народа и његове цркве и вере, заснована на идејама историзма. Шире посматране, ове речи сажимају развојни лук велике идеје светог краљевства, односно потврђују његово трајање у промењивим идејним и политичким оквирима. Спону између сакралног појма „светих остатака“ и њиховог значаја у политичкој сфери не треба посебно објашњавати. Међутим, разлог да одаберемо ове Грујићеве речи за почетак нашег прилога познавању једног дуготрајног владарског култа и његових изведених значења јесте порука о улози светих моштију да „бране од заборава“.

Управо та функција култа светог краља чини се недовољно уоченом у модерној науци, као уосталом и из ње изведено значење односа сећања и историографије. У основи, реч је о већ постављеном питању одређења културних модела, који задиру у начине интерпретације, као и у избор метода. Покушај да се објасни начин на који се стварала свест о сопственој прошлости закупа модерну историографију у толикој мери да се *историја сећања* установила као посебна дисциплина. Жеља нам је била да, макар и делимично, одговоримо на постављено питање о месту култа у историји сећања, а такође и о односу званичне историографије



као представника елитне културе епохе према топосима култног места и места сећања. Осмишљеним програмима обликовања колективног памћења ова места су, временом, постајала обележја идентитета заједнице. Наш циљ је био да означимо главне етапе овакве праксе на српским просторима и садржаје које је попримала у дугом временском распону од средњег века до наших дана.

Проучавање теме светог краља у Срба, постављено на веома широке основе, одвело нас је до студије о култу Дечанског из више разлога. На почетку, избор овог светитеља наметао се стога што је Стефан Дечански, уз свете Симеона и Саву, најпрослављанији српски светитељ. Основни мотив избора била је, пре свега, околност да је ово једини национални светитељ чији је култ прошао готово све фазе развоја – од династичког светитеља до националног хероја, а да је остао примарно везан за средишње прослављање у гробној цркви. С друге стране, култ Дечанског је једини домаћи култ светог владара који носи све одлике своје „владарске“ природе, без примеса државно-симболичких порука какве, несумњиво, добија здружени култ свештене двојице. Суочили смо се, дакле, с изазовом проучавања дугог трајања једног сложеног феномена, који се мењао и мења до наших дана. Та дијахрона перспектива истраживања била је најтеже, уједно и најзанимљивије, искушење за историчара. Ипак, реч је о типично средњовековном култу крунисаног припадника изабране династије. Та чињеница одредила је основни ток истраживања постављен у оквиру упоредних студија светих владара широм европског простора. Без увида у корене и психолошко-политичке околности у којима настају различити култови овог типа, не би био могућ одабир једног специфичног случаја, нити његово постављање у перспективу промена које је донео динамичан развој феномена. Појава светих владара извире из дубоких потреба европских друштава раног средњовековља да стекну легитимитет у сакралном и тако изађу на европску политичку сцену. На начин својствен средњем веку, тај излазак носио је обележје ступања у свету историју.

Главне етапе култног прослављања, које уједно сведоче о променама функције култа, део су ширих процеса. Они се могу посматрати од времена сразмерно ране канонизације Стефана Дечанског и припремних састава чији је почетни оквир постављен Даниловим зборником. Као одлучујући тренуци тог првог раздобља култног прослављања могу се

издвојити краљево објављивање, премештање његових моштију у други кивот крај олтарског простора и стварање светитељске меморије појавом првих светих слика. Већ у овој фази могу се уочити два паралелна тока, која нису увек била усаглашена. Наиме, релативно неупадљивом светитељском лику који је оставио Данилов настављач, уклопљеном у обрасце недовољно дефинисане династичке светости и без наглашених светитељских атрибута, као да се супротставља осмишљена и усаглашена акција дечанског монашког круга, која доводи до краљеве канонизације током 1343. године. Друга фаза, коју смештамо у почетне године 15. столећа, везана је за саме Дечане, односно за дело Григорија Цамблака. Оно меморију Дечанског поставља у оквиру мученичког типа светитељства, које одговара тада актуелним обрасцима светости везаним за покосовско доба и припремање мартирског култа кнеза Лазара. Условљено духовним и политичким мотивима произашлим из тежњи тог времена, установљивање култа као мученичког биће одлучујуће за његов даљи ток и правце развоја. Треће раздобље поклапа се са добом обнове Пећке патријаршије током друге половине 16. века. Ширење култа очитује се уласком овог светитеља у кратка житија – синаксаре, као и учесталим приказивањем у црквеном сликарству, на иконама и у првим графикама. Фокус култног штовања била је краљева задужбина, а упоредо с угледом манастира и његовим разгранатим везама у православном словенском свету расла је присутност образа Дечанског, слављеног као мученика, а посебно штованог захваљујући илустрацијама чуда светог Николе. Дечански монаси су, ма где да су стизали, носили успомену на свој манастир и његову највећу светињу, о чему сведоче многи трагови представа Дечанског, од илустрација Вуковићевог *Празничног минеја*, у којем учествује Мојсије Дечанац, до настојања Јована Георгијевића да се бројним добротворствима одужи манастиру и његовом светом ктитору.

Посебно место прослављање Стефана Дечанског добило је у црквено-политичким програмима Карловачке митрополије, у којима преовлађују представе о прошлости својствене поетици барокног историзма. За ово доба везује се репрезентативна уметност која у први план истиче захтеве поглавара Српске цркве за легитимизацијом њиховог статуса и предводничком улогом Православне цркве као институције у односу на бечки двор. Истицање галерије одабраних српских светитеља у визуелним програмима Митрополије имало је циљ да укаже на историјске коре-



не црквене институције и њену везу са сакралном топографијом читаве територије под духовном влашћу српског патријарха. Упоредо с тим процесима траје постепена лаицизација култова српских светитеља, доминантна од времена настанка *Историје* Јована Рајића. Репрезентативни статус владара и њихових историјских светих слика постепено се, током 19. века, уклапа у концепт националне државе, чије слављење избија у први план. У српским приликама овај процес, видљив свуда у Европи у доба настанка националних држава, преплетен је с активним револуционарним програмом и борбом за ослобођење. С тим у вези установљава се нова, патриотска религија, а дијалог државе и њених поданика води се на позорници јавног мњења коју одређују медији попут позоришта као средства политичког убеђивања, јавних манифестација типа званичних свечаности и подизања споменика одабраним херојима. Поред старог репрезентативног, они добијају и дидактичка својства, у служби васпитавања нације. У оквиру насталих промена историчност добија вид јавно испољеног патриотског осећања, а домаћи светитељи попримају одлике националних јунака. Овакав облик прослављања добија често и династичке црте, остајући све време везан за актуелну власт, као извор њеног утемељења у сакралном, видљиви израз процеса понекад спорене легитимизације.

Оквири постављеног истраживања захтевали су праћење култа светог краља све до савременог доба. Ван сваке сумње је да се, осим у оквирима суштински неизмењеног црквеног прослављања, ови процеси током 20. века постепено померају ка популарној побожности као главном медију на основу којег можемо пратити деловање култа, посебно с обзиром на околност да се после II светског рата завршава доба покровитељства власти над светитељским култовима и њиховог постављања у оквиру државних програма. Револуционарни модел тежи да сопствено доба прогласи почетком времена, те као своје битно својство носи негативну традицију. Сходно томе, одређење послератног режима према националној прошлости и њеним светињама било је негативно, а идеалне праслике актуелних власти померају се на интернационални план, следећи совјетске иконографске обрасце. Неминовно преузимање неких модела прошлости било је ограничено на понављање појединих елемената репрезентације претходника, посебно уочљиво у области политичке пропаганде, као прихватање модела јавних прослава (спортски слетови

као мизансцен државних светковина, штафета, групни портрети вође окруженог омладином) из репертоара Краљевине Југославије. Тенденције обнављања религиозности у последње две деценије, иако веома видне у популарној побожности и положају цркве у друштву, немају већег утицаја на обликовање нових културних модела, у свим битним тачкама саображених аисторичним токовима модерног доба.

Наше истраживање се ослања на профилисану научну традицију проучавања култова, развијану у европској и америчкој медијевистици од осамдесетих година 20. века. За општи приступ историји култова најзначајнији су били радови Питера Брауна, Габора Кланицаја, Жан-Клода Шмита, Евелин Патлажан, Мишела Каплана, Андреа Вошеа и Бернара Флизена. Током последњих неколико година објављен је низ зборника радова посвећених за наш рад кључним темама: појму светог места, односу реликвија и светости, као и новим путевима сагледавања хагиографског жанра. Ова, најновија научна продукција, поставила је нове истраживачке оквире у којима је сагледаван развој култа светог краља у Срба.

Наш рад је прилог студијама култова светих који дуго нису били предмет систематског истраживања у српској науци. Почетак посебног занимања за ову област је студија Леонтија Павловића, да би потом проучавање појединачних култова нашло своје место у оквирима анализа историчара уметности, од радова Десанке Милошевић и Мирјане Шакоте до најмлађе генерације истраживача. Када је реч о издањима и анализама служби посвећених појединачним светитељима, драгоцен је допринос историчара средњовековне књижевности. Проучавање култова светих у контексту студија културе било је посебно значајно за укупан концепт ове књиге. У нас је пионирско дело из ове области недавно изашла збирка студија Данице Поповић *Под окриљем светости*. Сваким посебним радом, али најпре целином увида у многобројне проблеме везане за култове светих у средњовековној Србији, она је покренула један правац у развоју струке који је најближи појму нове културне историје. У сусрету са животом култа после нестанка средњовековне српске државе, кључни значај има изузетна студија Мирослава Тимотијевића *Српско барокно сликарство*, као и многе његове појединачне расправе које, свака из свог угла, покрећу начелно питање метода, односа према извору и промишљању прошлости, без којих би наш рад сигурно кренуо неким



другим правцем. Најзад, али свакако не на последњем месту, за нас су били корисни бројни радови посвећени Дечанима и њиховом ктитору, од којих су неки обједињени у великим зборницима САНУ посвећеним Дечанима, али, пре свих, студија *Манастир Дечани* Бранислава Тодића и Милке Чанак-Медић. Изузетно корисна на фактографском нивоу, ова нам је књига пружила више од податка. Постала је, начином на који је целина дечанског програма сагледана и смештена у универзални контекст, драгоцену полазна тачка нашег проучавања.

Сажето изложен историјат истраживања подразумева само помен најважнијих научних резултата, праваца проучавања и изабраних методолошких путева. Сви се они дају најбоље сагледати на конкретном примеру, подређени начину на који је замишљена и саграђена једна од могућих конструкција посвећених значајном, по својој суштини дубоко средњовековном, феномену светог краља. Настојање да он буде доследно сагледан у свом промењивом трајању основна је нит нашег разумевања ове историјске појаве.

део први



МОДЕЛИ КРАЉЕВСКЕ СВЕТОСТИ

I. ПОРЕКЛО И РАЗВОЈ ИНСТИТУЦИЈЕ КРАЉЕВСКЕ СВЕТОСТИ У СРЕДЊОВЕКОВНОЈ ЕВРОПИ

Идеја о светом краљу темељна је мисао средњовековне владарске идеологије. Осим идејног слоја значења, она је неретко и материјално уобличена. Сведочанство присуства светог, гроб и кивот с моштима светог владара одређују сакралну топографију црквеног простора, постајући важни елементи побожне праксе. Осим овог општег аспекта, који важи и за друге хришћанске свете, широком пољу истраживања владарске светости као сложеног феномена може се прићи на различите начине. Не губећи из вида бројне аспекте владарских култова и њихово место у средњовековној побожности, одлучили смо да се усредсредимо на политичку функцију култа, покушавајући да појаву сагледамо у синхроној и дијахроној перспективи. Тако истраживан, култ светог краља испоставља се као појава својствена читавом европском простору. Сведочанство идеолошких континуитета и промена, она показује поучне разлике у односу на епоху и културни круг протагониста.

Феномен светог краља је, према владајућем и темељно образложеном мишљењу, творевина средњовековне владарске идеологије изражене у хагиографској књижевности. Природна последица християнизације институције краљевства, појава светих владара, уочљива је већ од 6. века. Временом је претрпела битне промене које су обликовале сложени појам светог краљевства. Можемо га боље разумети ако укажемо на неке његове, у науци већ дуго разматране, видове. Својевремено је Жак Ле Гоф показао различитост концепта „светости“ и „светог“. Посматрани заједно, они творе један препознатљив систем који обележава семантичко поље краљевске власти и њених представа. Њихова суштина се испољава у



литургији светог, али за њима ваља трагати и у начинима на које су обликоване церемоније, у владарским биографијама и посебним текстовима који се односе на задатке идеалног владања. Под облашћу светог Ле Гоф подразумева оно што изражава и, у исто време, твори везе са натприродним силама, пре свега са Богом.¹ На плану владарске идеологије у област светог улазе обреди крунисања, миропомазања и инвеституре владарским инсигнијама. Обдарен натприродним моћима у оквиру наведених обреда, краљ „служи“ као свети посредник између Бога и сопствених поданика. Тако сакрализована, улога краља остаје на средини између световне и првосвештеничке власти. Како је светост неодвојива од краљевске функције по себи, она је, још у већој мери, садржана у појму „светог краља“. Појава светих краљева донекле је независна и знатно ширира од потоње творевине „светог краљевства“. У настојању да одреди мо значењско поље свега што одређује појам светог краља, наглашавамо да то поље садржи скуп појмова који се односе превасходно на личност владара. Она је, у церемонијалу, пратећој књижевности и свести људи, подигнута у сферу натприродног, на подлози коју су чиниле личне заслуге, постхумно признате и препознате, а изражене, пре свега, на подручју јављања и деловања чуда.

Иако ћемо се, зашавши у област поимања светости и њене идеолошке примене у средњем веку, наћи пред многим појавама које се могу објаснити пре сличностима него разликама између западног и источног хришћанства, морамо указати на неке добро познате разлике у развоју „идеологије светог“ у римокатоличком свету, у односу на праксу Грчке православне цркве и њој сестринских цркава. Суштинска повезаност појаве чуда са штовањем светих реликвија озакоњена је на Никејском сабору 787. године, одлуком да црква не може бити освећена без присуства светитељских моштију. Већ од 8. века установљен је мање-више коначно уобличен календар светих. На Западу се од 10. века усталила пракса да локални епископ тражи папину дозволу за уздизање у ред светих. Од 973. године пракса канонизације светитеља законски је утврђена у Римокато-

¹ J. Le Goff, *Aspects religieux et sacrés de la monarchie française du X^e au XIII^e siècle*, in: *La Royauté sacrée dans le monde chrétien*, ed. A. Boureau et C. S. Ingelorm, Paris 1992, 19–28. Уп. R. Folz, *Les saints rois du Moyen Âge en Occident (VI^e–XIII^e siècles)*, Subsidia Hagiographica 68 (Société des Bollandistes), Bruxelles 1984, 19.

личној цркви, односно почива на званичном акту проглашења светитеља. Канонско право предвиђало је степене у процесу канонизације, којој претходи проглашење будућег светитеља за блаженог. Током 13. столећа канонизације су на Западу учестале, за разлику од прилика у источним црквама.² Оне нису познавале канонски закон који би регулисао правило о канонизацији, те је поступак уврштења у свете био мање формалан. Почетак је везиван за укорененост култа у локалној заједници, односно оглашавање светитеља чудима и његово штовање унутар заједнице. Током средњовизантијског периода поступак је заокружен проналажењем моштију, свечаним преносом у нови гроб, објављивањем чуда на гробу и писањем прославних састава. Светитељство је обзнањивано тако што је епископ помињао име новог свеца током литургије и оно је потом бивало уписано у празничне минеје (календар). Неопходан предуслов „канонизације“ таквог типа било је постојање писаног светитељског житија. Без обзира на то што су прве источне цркве, попут Руске цркве, обичај проглашења нових светитеља наследиле од Грчке цркве, овај обред није био утврђен писаним законом него се ослањао на усмену традицију и обичаје.³ Од 11. века усталила се пракса према којој је неопходан услов за „ка-

² M. Goodich, *The politics of canonization in the thirteenth century: Lay and Mendicant saints*, in: *Saints and their Cults. Studies in Religious Sociology, Folklore and History*, ed. S. Wilson, Cambridge 1983, 169–188; Idem, *Vita perfecta. The Ideal of Sainthood in the Thirteenth Century*, Stuttgart 1982; A. Vauchez, *L'influence des modèles hagiographiques sur la représentation de la sainteté dans le procès de canonisation (XIII^e–XV^e siècle)*, in: *Hagiographie, cultures et sociétés IV^e–XII^e siècles. Actes du Colloque organisé à Nanterre et à Paris (2–5 mai 1979)*, sous la dir. de E. Patlagean et P. Riché, Paris 1981, 585–596; G. Klaniczay, *Proving sanctity in the Canonization Processes (Saint Elizabeth and Saint Margaret of Hungary)*, in: *Procès de canonization au Moyen Âge. Aspects juridiques et religieux*, sous la dir. de G. Klaniczay, Rome 2004, 117–148.

³ C. Soldat, *The Absence of Miracles. Problems of the Canonization of St. Vladimir*, *Studi sull'Oriente Cristiano* 3 (2), Roma 1999, 32–33; M. Kaplan, *L'ensevelissement des saints: rituel de création des reliques et sanctification à Byzance à travers les sources hagiographiques (V^e–XII^e siècles)*, in: *Travaux et mémoires* 14, Mélanges Gilbert Dagron, Paris 2002, 319–332. Уп. радове сабране у зборнику *Les reliques. Objets, cultes, symboles. Actes du colloque international de l'Université du Littoral-Côte d'Opall*, éd. par E. Bozóky et A.-M. Helvétius, Hagiologia, vol. 1, Brepols 1999, посебно рад



нонизацију“ било обзнањивање чуда, сматрано знаком непосредне божје интервенције.⁴ Крајем 13. века (1284) дошло је до првих синодалних канонизација у Византији, да би током 14. столећа оне постале учесталије.⁵

Дубоко укореењен у саму природу разумевања власти у средњем веку, феномен владарске светости се испоставља и као израз односа према владару и Богу у античким друштвима. Веровање у светост владара, премда несумњиво античког порекла, ако се посматра неразлучиво од свог хришћанског садржаја, рађа се већ у раном средњем веку. Са примањем хришћанства и новим разумевањем тога односа, Стари завет се у области владарске идеологије показује као одабрани извор поређења, сакрално поље из којег творци идеолошких програма црпу релевантне метафоре којим објашњавају њима савремени свет. Систем упоређивања оригинала и његове праслике у средњем веку показује се као откривање суштинског својства појаве.⁶ Анализа нарочито и смишљено изабраних архетипских слика, „позајмљених“ из старозаветне традиције, показује да је тај избор увек политички актуелан и да се подудара с осетљивим питањем вечито живе везе између прошлости и садашњег тренутка. Старија научна виђења феномена светог краља заснивала су се на уверењу да краљевска светост проиходи из божанског порекла владара у

М. Kaplan, *De la dépouille à la relique: formation du culte des saints à Byzance du V^e à XII^e siècle*, 19–38.

⁴ О пракси „произвођења у светитеља“ детаљно пише С. Galatariotou, *The making of a Saint. The life, times and sanctification of Neophytos the Recluse*, Cambridge 1991, с посебним освртом на степене у грађењу култа и обрасце преузете из византијске хагиографије. О чуду у византијској хагиографији в. М. Kaplan, *Le miracle est-il nécessaire au saint byzantin?*, in: *Miracle et karāma. Hagiographies médiévales comparées*, sous la dir. de D. Aigle, Brepols 2000, 167–196.

⁵ О томе в. R. Macrides, *Saints and Sainthood in the Early Palaiologan Period*, in: *The Byzantine Saint*, ed. by S. Hackel, London 1981, 67–87. Уп. и А.-М. Talbot, *Old Wine in New Bottles: The Rewriting of Saints' Lives in the Palaeologian period*, in: Eadem, *Women and Religious Life in Byzantium*, Aldershot 2001 (X).

⁶ У својој студији о византијском цезаропапизму, посебно у поглављу „Власт и династија“, Жилбер Дагрон (*Цар и првосвештеник*, Београд 2001, 21–71, с одличним прегледом старије литературе) осветљава улогу Старог завета у царској идеологији.

германском пантеону. Могуће да се и каснији живот архаичних представа о народу као изабрању божјем везује управо за спој старозаветних и митолошких традиција. Било да се усвоји или одбаци овакав поглед на корене и генезу неких појава дугог трајања у средњем веку, чињеница је да су из свог порекла владари изводили одређену харизму, неку врсту посебне, наслеђене врлине која је временом утицала да и само краљевство као институција добије сакрално својство. У сваком случају, увођење принципа наследног преношења краљевске харизме у оквирима једне династије, заслужне за народно благостање, изабрање и, на крају, спасење, остало је сразмерно ограничена појава у европском простору. С учвршћивањем и јачањем краљевске власти у средњовековној Европи развијао се и усложњавао и модел светог краља.

Научни покушаји да се типологизацијом светих краљева олакша уочавање спреге између осећања религиозног и политичких потреба времена, с једне, и обрасца светости коју је оно изнедрило, с друге стране, довели су до неколико важних теорија о феномену „светог краља“. С обзиром на то да је почетни концепт хришћанског светог човека у потпуности супротан појмовима о владању, рани тип светог краља рађа се по подобју светих мученика. Са развојем институције краљевства, краљевима мартирима придружују се они који су светост заслужили због својих владалачких врлина, а не због изузетне смрти. Такав образац временом доводи до прослављања праведног краља (*rex iustus et bonus*), који је посебно популаран од 11. столећа. Тада почиње да се уздиже престиж светих династија, што је појава која, према нашем мишљењу, није на добар начин протумачена и заслужује детаљније истраживање. Измењена побожност у време крсташких ратова утицала је на формирање типа светог витеза (свети владар као *athleta patriae*). У исто време чест је и тип владара канонизованог због изузетне побожности, склоности аскетизму или прихватања монашке ризе. Два типа краљевске светости уједињена су у светитељском лику Луја IX, чија светост одражава, како развијену побожност 13. столећа тако и политичке прилике у којима се она испољавала.⁷ Према неким новијим погледима на развој институције светог

⁷ За примере из извора уп. Е. Bozóky, *La politique des reliques de Constantin à Saint-Louis*, Paris 2006, 165–169.



краља, женски светитељски култови одлучно су допринели популаризацију идеала хришћанског краља у позносредњовековној Европи.⁸ *Rex christianissimus* слављен је и у паралелизму небеског и земаљског двора, што је довело до уздицања модела породичне светости.⁹ Њен би врхунац представљала позносредњовековна династичка побожност у доба Карла IV Луксембуршког, а тип светог краља који она прославља био би тип „отацствољупца“ (одмах морамо напоменути да образац „националног“ краља никако није везан искључиво за предложени оквир испољавања светости). Остављајући тренутно по страни разлике у научним погледима на ова питања, о којима ћемо касније говорити, па и сопствене резерве према овако предложеној типологизацији, она представља неку врсту сабирања досадашњих расправа и солидну почетну претпоставку за анализу сложених појава светог краља и светог краљевства.

Феномен „светог краља“ настаје постепено, а своје корене изводи из различитих традиција. Прва је свакако она која се односи на божанске атрибуте хеленистичких краљева и римских царева, који су на специфичан начин наставили свој живот у византијској царској идеологији.¹⁰ На Западу су у раном средњем веку и даље биле непрекинуте паганске тради-

⁸ О томе в. А.-М. Talbot, *Women and Religious Life in Byzantium*, Aldershot 2001, посебно радове: *Byzantine women, Saints' Lives and Social Welfare* (II) и *Female Sanctity in Byzantium* (VI).

⁹ За оваква схватања посебно в. G. Klaniczay, *Holy Rulers and Blessed Princesses. Dynastic Cults in Medieval Central Europe*, Cambridge 2000, где је дат добар преглед старије литературе. Уп. и Ibid, *The Cult of Dynastic saints in Central Europe: Fourteenth-Century Angevins and Luxemburgs*, in: Ibid, *The Uses of Supernatural Power*, Princeton 1990, 111–128.

¹⁰ Литература о овом питању је обимна. Наводимо само класична, незаобилазна дела, а у каснијем тексту осврнућемо се и на новије научне резултате о појединим питањима. За римске и хеленистичке корене владарске светости в. J. R. Fears, *Princeps A Diis Electus: The Divine Election of the Emperor as a Political Concept at Rome*, Papers and Monographs of the American Academy in Rome, vol. XXVI, Rome 1977. За западноевропско и византијско поимање истог феномена в. добар преглед идеја и литературе до средине 20. века: J. N. Figgis, *The Divine Right of Kings*, New York 1965; F. Dvornik, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy. Origins and Background I–II*, Washington 1966.

ције германских краљевстава које су изводиле божанско порекло својих владара од митског краља Водана.¹¹ Трећи корен појаве светог владара налазимо у хришћанској традицији која се, ослоњена на широко распрострањене светитељске култове, учврстила већ од позноантичког доба.¹²

Испитивање порекла и раних фаза развоја владарских култова дало је различите и међусобно супротстављене научне теорије.¹³ У савременој медијевистици великог утицаја имала је теза Карла Хаука¹⁴, према којој је појава светих владара на Западу настала као последица поступне хришћанизације паганског германског пантеона. Владари појединих европских династија које су претендовале на божанско порекло носили су одређена наслеђена својства да помажу у биткама и осигуравају победу, плодност земље и добробит краљевства у мирно доба. Анализа мервиншког краљевства Франтишека Грауса показала је, међутим, извесне слабости својевремено широко прихваћене Хаукове тезе.¹⁵ Из Граусове

¹¹ Реч је о познатој и много оспораваној тези: K. Hauck, *Geblütsheiligkeit*, in: *Liber Floridus. Mittellateinische Studien*. Paul Lehmann zum 65. Geburtstag gewidmet, ed. by H. Bischoff and S. Brechter, Sankt Ottilien 1950, 187–240.

¹² Данас класично дело о тим питањима које је преокренуло приступ позноантичким студијама и проучавању култова светих је P. Brown, *The Cult of Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago 1981. Уп. и његове радове сабране у књизи *Society and the Holy in Late Antiquity*, Berkeley–Los Angeles 1982.

¹³ Веома добар приказ поимања светости на Западу, с детаљним освртом на научну литературу: A. Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, École Française de Rome, Rome 1981, 187–197; Idem, *La spiritualité du Moyen Âge occidental, VIII^e–XIII^e siècle*, Paris 1994.

¹⁴ Уп. нап. 11.

¹⁵ У свом својевремено врло популарном делу које је изазвало многе критике, али и прихватања, Франтишек Граус (F. Graus, *Volk, Herrscher und Heiliger im Reiche der Merowinger*, Praha 1965, 313–334, 390–432) пориче харизматске аспекте институције варварских краљевстава, те истиче пресудну улогу цркве у процесу сакрализације краљевске власти у раном средњем веку. Критике Граусове тезе сажима Р. Фолц (R. Folz) у приказу Граусове књиге, објављеном у *Revue Historique* 238 (1967), 154–156.



књиге јасно се види да су Меровинзи, први свети краљеви европског Запада, своју светост „стицали“ упркос чињеници да су били краљеви, а не због ње. Право на светитељство задобијали су тек пошто су, по правилу, одбили или напустили власт и повукли се у манастир, или што су страдали као мученици за веру. Ове су особине прослављане као антипод владарском принципу; стога се тешко може говорити о владарској светости као особини неодвојивој од краљевског положаја у појединим германским династијама. И у слици коју су Меровинзи имали о себи, као и у оној која је сажимала популарне представе о њима, налазе се трагови сакралне особености раног краљевства. Њих најбоље илуструју легенде које указују на магичка, шаманска својства краљевске функције, као и на она која повезују владара с паганским култовима плодности. Другим речима, меровиншким краљевима нису приписивани атрибути својствени светим људима, између осталог и стога што се у раној фази развоја светитељских култова тип светог човека у књижевности обликује у потпуној супротстављености световној власти.¹⁶ Свети човек позноантичког доба испољава сопствену светост тако што настоји својим деловањем, најчешће саможртвовањем, да исправи неправде настале због лоше владавине световног господара.¹⁷ Пространа истраживања култова светих у позној антици, заслугом Питера Брауна и многих његових ученика и сарадника, одлучно су помогла да, на позадини истраживања побожности епохе, слика о пореклу феномена светог краља добије на нијансама.

Према типологији краљевске светости у средњем веку коју је предложио Роберт Фолц у свом класичном делу о светим владарима на средњовековном Западу¹⁸, ваљало би издвојити као посебне групе свете мученике, потом разнолику целину коју он назива светим краљевима

¹⁶ О атрибутима „светих људи“ као „одлучених“ од земаљске власти в. А. Cameron, On defining the holy men, in: *The Cult of Saints in Late Antiquity and the early Middle Ages. Essays on the Contribution of Peter Brown*, ed. by J. Howard-Johnston and P. A. Hayward, Oxford 1999, 27–43.

¹⁷ P. Brown, *The Cult of Saints*, 100–120.

¹⁸ R. Folz, *Les saints rois du Moyen Âge en Occident*, 19–27. Уп. и предговор енглеском преводу руских житија: *The Hagiography of Kievan Rus'*, translated with an Introduction by P. Hollingsworth, Harvard 1992, XIX.

исповедницима (разликујући тип владара-монаха од специфичних облика светости владара канонизованих после 11. столећа) и краљеве-чудотворце, који такође обухватају више „функција“ светости (исцелитељи, заштитници, ослободиоци, помоћници у биткама). Иако Фолцова типологија има многе слабости својствене покушајима систематизовања овакве врсте, она је корисна као оквир истраживања. У новијој научној литератури помаку у разумевању слике о светом краљу одлучно су допринела истраживања Габора Кланицаја. Посебно је занимљив његов метод, према којем се типологија и ширење култова светих владара посматрају преко модела „средиште–периферија“. На тај начин идеје и култови не посматрају се само вертикално, дакле, у временском следу у оквиру којег можемо говорити о смењивању одређених типова светости. Једнака пажња поклања се њиховом постављању у одређени географски простор. Проблем се тако смешта у дихотомији коју чини однос средишта (старе романизоване области попут Галије, које су хришћанство примиле сразмерно рано) и периферије (позно христијанизована краљевства). Посматрањем култова светих краљева из тог угла могу се избећи извесне слабости Фолцове типологије изнијансиранијим објашњавањем разлика, насталих како у форми тако и у унутрашњој структури владарских култова.¹⁹

Нема никакве сумње, међутим, да су краљеви-мученици, најранији тип светих владара, засебна фаза у развоју типологије жанра. Како се у случају владарске светости у Срба, посебно култа Стефана Дечанског, коме је посвећен други део наше књиге, типови владара-мученика јављају сразмерно касно и у оквирима једне идеологије и религиозности сасвим измењене у односу на предложену класификацију, налазимо да је потребно посебно се посветити овом моделу светог краља.

¹⁹ За дефиницију појма средиште–периферија кључна је расправа: G. Klaniczay, *From Sacral Kingship to Self-Representation. Hungarian and European Royal Saints in the 11–13 centuries*, in: E. Vestergaard ed., *Continuity and change in the Middle Ages. Political institutions and literary Monuments*, Odense 1986, 61–86; repr. in: *Ibid, The Uses of Supernatural Power*, 60–86. У ширем смислу овим се питањима Кланицај враћа у више радова који ће бити наведени у одговарајућем контексту.



Најстарији свети краљеви европског простора прослављани су као мученици који сопствени живот свесно и вољно жртвују за Христа. Избор овог типа светитељства као првог облика владарских култова у непосредној је вези с престижом мартира у хришћанским заједницама. На њиховим култовима пропагандно се инсистира у време далеко после престанка прогона и страдања хришћана, када се иницијално овај тип светитеља уобличава. Управо на култу гробова мученика, преносу њихових реликвија и делова реликвија по простору новоосвојеног хришћанства, темељи се нова, сакрална топографија царства, осмишљена на бази Константиновог програма. Грбови мученика дају сакрални идентитет заједници, њено утемељење које се изводи из чина *praesentiae* светог унутар заједнице као гаранта њеног места у светој историји и коначног спасења.²⁰ Временом се појам мученика проширио на све хришћане који су страдали насилном смрћу, чак независно од чињенице да ли су је вољно прихватили. Такво одређење мучеништва отворило је простор за уврштење у њихов ред разноврсних жртава издаја и страдања. „Проширење“ почетног типа мученика омогућило је да истом категоријом светости буду обухваћени и они који су смрт нашли у боју, као ратници за веру, страдали од паганске руке. Том типу светитеља придружили су се од 6. века неки владари Галије, попут масакрираног св. Сигисмунда (516–523), чији *passio* наглашава околност да је мучки и неправедно убијен, вољно прихватајући смрт. Из Франачког краљевства обичај канонизације неправедно страдалог владара који је на основу тога проглашен мучеником пренео се у Енглеску. Потом су све већа популарност и знатан углед мученика

²⁰ В. о томе одличну студију: P. Brown, *Authority and the Sacred. Aspects of the Christianization of the Roman world*, Cambridge 1995. Такође је инспиративна књига R. A. Markus, *The End of Ancient Christianity*, Cambridge 1990, у којој се, на стр. 139–155, разматра проблем „светих места“ и „светих људи“. У даљем тексту обратићемо посебну пажњу на феномен „светог места“, о којем постоји значајна научна литература. Уп. овде M. SÁghy, La notion de „lieu saint“ dans les premières vies de saints, in: *Pèlerinages et lieux saints dans l'antiquité et le moyen âge*. Mélanges offerts à Pierre Maraval, éd. par B. Caseau, J.-C. Cheynet et V. Déroche, Paris 2006, 429–442. О различитим изворима за историју „светих места“ в. рад у истом зборнику: A. Papaconstantinou, Au-delà de l'hagiographie: réflexions sur les sources de l'histoire du culte des saints à Byzance, 329–340.

одлучно утицали на чињеницу да највећи број краљева канонизованих пре 9. века припада овом основном типу.²¹ Заједничка црта свих наведених владарских култова препознаје се у хагиографијама, према којима је *passio* новог мученика по правилу обликован према моделу Христових страдања. У томе смислу и нешто каснији типови владара-мученика, попут стратотрпаца Бориса и Гљеба, припадају у основи истом хагиографском обрасцу, без обзира на различита времена њиховог настанка.²²

У покушају јаснијег дефинисања типа владара-мученика савремени научници анализирали су личности владара, реалије везане за њихово краљевање и за сâм чин мученичке смрти. Хагиографско представљање личности владара, као и начина на који је владао, условљено је типским сликама, односно начелима идеалне владавине какве срећемо у хришћанској морализаторској књижевности типа Псеудо-Кипријановог трактата или владарских огледала, штива веома популарног већ од 9. века. Ова литература формирана је под снажним утицајем монашког идеала који дубоко обележава типичан портрет светог краља.²³ Готово по правилу, јунака хагиографске приче одликују традиционалне *virtutes*: племенито порекло и одгој у строгом хришћанском духу, склоност аскези, *humili-*

²¹ О типу владара-мученика в. веома добро истраживање: N. Ingham, The Sovereign as Martyr, East and West, *Slavic and East European Journal* 17, no. 1 (1973), 1–17. Детаљно о овом типу владара в. R. Folz, *Les saints rois du Moyen Âge en Occident*, 23–67. За српске примере в. S. Marjanović-Dušanić, Patterns of Martyrial Sanctity in the Royal Ideology of Medieval Serbia. Continuity and Change, *Balkanica* XXXVII (2006), 69–79.

²² J.-P. Arrignon, L'Inhumation des princes et des saints de la Rus' de Kiev, in: *Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident. Études comparées*, sous la dir. de M. Kaplan, Paris 2001, 5–11. Уп. и P. Hollingsworth, Introduction, XIII–XCV.

²³ О односу писца хагиографије и слике светог коју читалац добија писао је L. Rydén, Fiction and reality in the hagiographer's self-presentation, in: *Travaux et mémoires* 14. Mélanges Gilbert Dagron, Paris 2002, 547–552. Уп. и радове P. Magdalino, „What we heard in the Lives of the Saints we have seen with our own eyes“: the holy man as literary text in tenth-century Constantinople, in: *The Cult of Saints in Late Antiquity and the early Middle Ages*, 83–112; M. E. Goodich, A Note on Sainthood in the Hagiographical Prologue, *Lives and Miracles of the Saints. Studies in Medieval Latin Hagiography*, Variorum 2004, IX, 168–174.



tas давидовског типа, дарежљивост према сиротињи, заштита слабих, болесних, дар учитељства које указује на прави пут спасења, умереност сваке врсте и изразита побожност (*pietas*). Она и одводи владара на пут монашког подвига или аскетске праксе.

Као што су слике владара у хагиографским текстовима у основи идеални, типизирани ликови прилагођени реалијама, тако је и сама слика краљевства коју стичемо читајући ове текстове архетипска. У својој суштини краљевска власт припада широкој области светог. Већ самим чином краљевског богоизабрања, исказаном обредима миропомазанја и крунисања, краљевство је добило ореол светости. Чврсту везу с облашћу светог краљевска власт имала је и пре сакрализације коју су јој дали поменути обреди, јер светост краљевства произлази из краљеве службе (*ministerium*) и његове улоге предводника пастве, која га ставља у посебан однос према поданицима. Она се нарочито исказује у улози владара као ратника, бранитеља правоверних од паганских неверника. Посебну групу краљева-мученика стога представљају они који су страдали *pro patria et gente propria*.²⁴ Без обзира на ову рану и врло стару функцију краљевске власти, која је нашла свој израз и у уобличењу раних владарских култова, владар-мученик је најпре миљеник цркве, који сопствену оданост вери показује подизањем богомоља, даровањем манастира и сваковрсном заштитом свештенства. Брига о правди обезбеђује савршени мир, слогу и тишину, као идеале божјег краљевства на земљи. Такво његово држање даје краљевској улози извесне свештеничке функције, па се рани типови светих краљева с правом могу сврстати у тип краља-првосвештеника (*rex et sacerdos*).

Ако садрже све наведене особине, овакви хагиографски типови светих краљева предодређени су за венац мучеништва. Без обзира на разлике у природи култова, као и у временском распону њиховог појављивања, најважније особине владара-мученика понављају се у готово свим житијима: а) изразита побожност и б) вољно прихватање смрти. Такав

²⁴ О овом типу идеалног владара в. рад Е. Н. Kantorowicz, *Mourir pour la patrie (Pro patria mori) dans la pensée politique médiévale*, in: *Ibid, Mourir pour la patrie et autres textes*, PUF, Paris 1984, 105–141. Уп. и С. Beaune, *Naissance de la nation France*, Paris 1982, 324–335.

образац грађења лика јунака преузима модел *imitatio Christi*. У раним житијима *passio* постаје крунски доказ светитељства, за разлику од понижих типова који светитеље одређују и препознају, пре свега, на основу појаве и деловања чуда (*miracula*).

Већ смо поменули да Фолцова типологија предвиђа једну разнородну групу светих краљева коју он назива заједничким именом исповедника. Основни критеријум припадности овој групи заснива се на личним особинама светитеља: тако они представљају оличење посебних владарских *virtutes*, а Фолц их назива исповедницима стога што хагиографски портрет Едварда Исповедника на најбољи начин сумира све вредности предложеног обрасца.²⁵ Светим краљевима ове групе у првом реду припадају они који су пред крај живота прихватили монашку ризу. Такав избор природна је последица беспрекорног личног живота и владавине засноване на принципима правдољубивости, бриге о црквама и правоверју. „Врли“ краљеви су светост заслужили својим одликама као владари, а не мученичком смрћу. Закључак који се намеће историчару је да настанак овог типа владарске светости прати процесе учвршћивања краљевстава у Европи, као хронолошки млађа фаза у односу на најстарији тип мученика. Како ови процеси нису свуда истовремени, речени тип светог краља обухвата веома широку категорију и различите функције светости.²⁶ Стога проблем ваља посматрати водећи рачуна о разликама и променама које су довеле до настанка бројних владарско-светитељских типова у различитим деловима европског континента и у дугом временском распону.

Најраније појаве новог модела владарске светости из више разлога могу се везати за 7. век, а од њих су најбоље проучени англосаксонски владарски култови.²⁷ Несумњиво је на њих утицао меровиншки модел

²⁵ R. Folz, *Les saints rois du Moyen Âge en Occident*, 69 и даље.

²⁶ P. A. Hayward, *Demystifying the role of sanctity in Western Christendom*, in: *The Cult of Saints in Late Antiquity and the early Middle Ages*, 115–142; G. Klaniczay, *Legends as Life-Strategies for Aspirant Saints in the Latter Middle Ages*, in: *Ibid*, *The Uses of Supernatural Power*, 95–110.

²⁷ W. A. Chaney, *The Cult of Kingship in Anglo-Saxon England. The Transition from Paganism to Christianity*, Manchester 1970, 7–33.



светог краља који одбацује власт и прихвата монашку ризу, али су у периоду од 7. до 10. века на англосаксонском подручју развијани и култови у којима су се утицаји с континента преплитали с паганским наслеђем.²⁸ Њихова главна одлика је што се порекло актуелног владара изводило од митског Водана, чиме је олакшаван пут ка прихватању светости. Пагански корени ових култова лако се препознају у посебном поштовању које се у хагиографијама исказује према светом дрвећу, светим изворима, животињама везаним за практиковање култа и касније насталим легендама. Идеал „добре владавине“ *извођен* је из краљевих особина, које су опет доприносиле добробити поданика, благој клими, плодности тла, здрављу и рађању мушких потомака. Суштински, овде је реч о слици владара који поседује натприродне моћи везане за сопствено свето порекло, те на таквим примерима најбоље можемо пратити процесе стапања различитих традиција и настанак амалгама који се касније снажно христијанизује.²⁹

Веома рано се у ту слику уграђује и друга, сложенија представа о праведном и добром владару (*rex iustus et bonus*).³⁰ Изведена је из хришћанске традиције о краљу који преводи свој народ у хришћанство, подиже цркве, бори се против пагана и, на крају, умире мученичком смрћу. Стапање два идеала пратимо у хагиографским списима који повезују две фазе развоја култова светих краљева јединственим програмом *imitatio Christi*. Још једна новина у процесу настанка и развоја владарских култова везана је за англосаксонска краљевства. Реч је о саображавању култова одређеним политичким идеалима. Владарује по-

²⁸ О овом питању детаљно пише S. J. Ridyard, *The Royal Saints of Anglo-Saxon England. A Study of West Saxon and East Anglian cults*, Cambridge 1988, 234–252.

²⁹ Овим питањима посвећена је одлична књига J. Krynen, *L'Empire du roi. Idées et croyance politiques en France, XIII^e–XV^e siècle*, Paris 1993.

³⁰ На овом месту чини се упутно навести једно занимљиво писмо које је Алкуин упутио нортумбријском краљу Етелреду 793. године. Ту је јасно набројано шта све добар и праведан владар (*rex iustus et bonus*) ваља да дела у свом краљевству. Писмо је веома познато у науци, а у овом контексту га цитирају и Хаук (*Geblütsheiligkeit*, 227) и Кланицај (*From Sacral Kingship to Self-Representation*, 64–65). Критички је издато у *MGH, Epistolae IV*, Ep. 18.51.

родице постепено „присвајају“ прослављања појединих култова, што постаје одлучујући чинилац у међудинастичким борбама, а подршка монашког круга везаног за слављење и присуство престижних реликвија показује се као кључна предност претендента на престо. Овај процес присвајања посебно је изражен у ситуацијама када је преко култа реликвија успостављан владарски легитимитет који је недостајао у реалном политичком животу. Управо стога култови светих постепено постају одлучни чиниоци у процесима сакралне легитимизације нових, младих династија.³¹

С друге стране, новонастала средњовековна царства – Каролинга и, касније, Отона – обнављају традиције царске светости, свесно употребљавајући у новој функцији модел христијанизованих обреда миропомазања и крунисања.³² Стапање ова два обреда, премда у основи преузето из визиготске праксе, дело је спреге франачких политичких врхова и папства. Од средине 8. века крунисање постаје саставни елемент краљевске власти. Разуме се, и пре овога времена владари су носили круне, али није било пратећих церемонија у којима је круна као предмет имала главну улогу. Тек од Каролинга и њихове потребе да дају легитимитет државном удару којим су приграбили власт од дугокосих светих краљева меровиншког пантеона, круна постаје најважнија инсигнија, симбол монархије као хришћанског краљевства.³³ У којој мери круна постаје знак *par excellence* хришћанске владавине најбоље показује околност да од отонског доба и сâм Христос бива представљен крунисан.³⁴ Слична пракса успостављена је и у вези с владарским миропомазањем као ли-

³¹ M. Bloch, *Les rois thaumaturges*, Paris 1924, 79–85.

³² За Каролинге в. студију: P. Fouracre, The origins of the Carolingian attempt to regulate the cult of saints, in: *The Cult of Saints in Late Antiquity and the early Middle Ages*, 143–165. За култове светитеља у доба Отона корисна је књига P. Cobert, *Les saints ottoniens. Sainteté dynastique, sainteté royale et sainteté féminine autour de l'an Mil*, Sigmaringen 1986, посебно поглавље II, 241–255.

³³ K.-U. Jäschke, Frühmittelalterliche Festkrönungen? Überlegungen zur Terminologie und Methode, *Historische Zeitschrift* 211 (1970), 582–586.

³⁴ R. Deshman, Christus Rex et Magi Reges: Kingship and Christology in Ottonian and Anglo-Saxon Art, *Frühmittelalterliche Studien* 10 (1976), 374–377, 388–390.



тургијском формом. Миропомазањем нови краљ добија сакралну ауру. Њоме је надокнађен легитимитет харизматских владара који су своју светост изводили на основу права по крви.³⁵ С друге стране, једнако корисно по нову династију, обред миропомазања симболисао је јединство Франака окупљених око хришћанског краља. Новоуспостављени обреди постали су носиоци, како литургијске тако и политичке улоге. Тумачење нове праксе указује на најважније циљеве који су се наметали у датоме часу. Као и у случају транслације реликвија, церемоније адвентуса или обреда крунисања и миропомазања, сви ови ритуали имали су формативан значај за новонасталу заједницу. Ако је реч о употреби церемонија у склопу процеса *imitatio maiorum*, династија или појединац на власти их користе ради добијања легитимитета и налажења сопственог места у светој историји.

У склопу ових процеса свете реликвије заузимале су све важније место. У новијој науци, радом Џулије Смит, супротстављени су различити обрасци светости у културама усмене и писане традиције.³⁶ Према резултатима њене анализе, у франачким областима у којима је култна пракса контролисана писаном хагиографијом наглашава се значај светих моштију и њихова веза с ауторитетима, црквеним или световним. Моћ светитеља, објављена чудотворним деловањем реликвија, подупирала је моћ световних господара на широком простору, како централних тако и периферних области хришћанства.³⁷ Локални култови стављени су под надзор епископа, а у доба када је на делу била централизована држава, као што је случај са царством Карла Великог, држава је надгледала дисциплину у цркви, што значи да је строго контролисала ширење култова и

³⁵ W. Affeldt, Untersuchungen zur Königserhebung Pippins, *Frühmittelalterliche Studien* 14 (1980), 95–187.

³⁶ J. Smith, Oral and Written: Saints, Miracles and Relics in Brittany, c. 850–1250, *Speculum* 65 (1990), 309–343.

³⁷ P.-A. Sigal, *L'homme et le miracle dans la France médiévale. XI^e–XII^e siècles*, Paris 1985, 10–15; A. Vauchez, Le miracle dans la chrétienté occidentale au moyen âge entre vie sociale et expérience religieuse, in: *Miracle et karāma. Hagiographies médiévales comparées*, sous la dir. de D. Aigle, Brepols 2000, 37–50.

забрањивала проглашавање нових светитеља.³⁸ Сви олтари у бројним богомољама Царства морали су, према одредбама Карлових капитулара, да похрањују свете мошти, потребне не само у литургијској пракси већ и приликом полагања заклетви. Та потреба за реликвијама чинила је још драгоценијим мошти мученика, које су постале предмет потраге и велика вредност.³⁹ Продор аскетских утицаја ојачаних Колумбановом харизмом привукао је магнатске породице, поготово што је омогућавао један модел светости независан од интервенције црквених и световних власти. Приступ светом постао је нераздвојан од припадности културној и политичкој елити.⁴⁰

С учвршћивањем Каролинга промовисана је владарска патронажа над мученичким култовима, која је нашла израза чак и у законодавству *Lex Salica Karolina*.⁴¹ Патронат над ширењем светитељских култова, који се све више усредсређују на најважније старе мученичке култове, повезиван је с владарским врлинама: потрагом за мудрошћу и правдом, успесима на бојном пољу и потребом да се нагласи краљева дужност да брине о црквама и надзире религијски живот. У склопу истог програма, већ Пипин Мали проглашава себе наследником светих владара, а анали инсистирају на утемељењу каролиншког угледа на светачким врлинама. Њихови војни успеси сматрани су видљивим објављивањем божје воље и његове свемоћи. Пут ка спасењу налазио се у краљевим ру-

³⁸ Забрана је озакоњена на синоду у Франкфурту 794. године. Уп. P. Fouracre, *The origins of the Carolingian attempt to regulate the cult of saints*, 162 и нап. 64 (*Annales Mettenses priores*, ed. B. von Simson, *MGH SS rer. Germ*, X, 1905).

³⁹ О односу према реликвијама у време Каролинга в. P. Geary, *Furta Sacra: Thefts of Relics in the Central Middle Ages*, 2nd ed., Princeton 1990, 28–43.

⁴⁰ Од тренутка када Каролинзи преузимају војну контролу над читавом Франачком, током друге четвртине 8. века, почиње да се мења њихов однос према светости. Они изграђују посебне везе с папством, што односе према старим култним средиштима попут Сен Денија и Сен Жермен де Преа (*seniores basilicas*) поставља на нове основе. Уп. и зборник радова *Saint-Denis et la royauté. Études offertes à Bernard Guenée*, Paris 1999, посебно рад J. Krynen, *Idéologie et royauté*, 609–620.

⁴¹ P. Fouracre, *op. cit.*, 150, с наводима из извора.



кама; тиме је, преко сакралне димензије краљевског положаја, светост непосредно повезана с политичком моћи.⁴² Управо та околност утемељила је потоњи престиж светог краљевства. Његова домовина била је Француска.⁴³

Доласком Капета на власт у Француској посебно се инсистира на наследном својству миропомазаних француских краљева ове куће да лече „додиром“. При сваком покушају типологије светих краљева ову чињеницу ваља посебно нагласити. Она суштински означава почетак новог обрасца деловања наследне харизме краљева-чудотвораца. Својство светих владара да делују као чудотворци не треба мешати са харизматским својствима која поседују неке свете владарске лозе раног средњег века, попут краљева династије Меровинга. Они су, како сведочи Григорије из Тура⁴⁴, поседовали чудотворне моћи у свом квазисвештеничком својству (*acsi bonus sacerdos*), из разлога њихове посебне вере и побожности. У раној фази развоја култова краљева-чудотвораца, и неки други владари показују својства да творе чуда додиром, пре свега да исцељују од различитих болести, по подобију Христовог деловања међу људима. Реч је, пре свега, о познатим хагиографским мотивима попут мотива исцељења слепог, лечења од шкрофула, као и различитих чуда у функцији спаса отачаства. О ритуалном својству оваквих представа веома често сведоче чудотворна излечења од шкрофула, уприличавана поводом посебних прилика, о великим празницима.

Упутан пример рађања новог модела на Западу показује рана фаза идеологије Капета. Обред лечења шкрофула краљевским додиром уводи се са Робертом Побојним и потом утврђује као наследна особина

⁴² A. Dierkens, *Autour de la tombe de Charlemagne: Considération sur les sépultures et les funérailles des souverains carolingiens et des membres de leur famille*, *Byzantion* 61 (1991), 156–180.

⁴³ Уп. А.-М. Helvétius, *Le saint et la sacralisation de l'espace en Gaule du Nord d'après les sources hagiographiques (VII^e–XI^e siècle)*, in: *Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident. Études comparées*, sous la dir. de M. Kaplan, Paris 2001, 137–161.

⁴⁴ R. Folz, *Les saints rois du Moyen Âge en Occident*, 117 (Grégoire de Tours, L. IX, ch. 21).

капетских краљева, од суштинског значаја за развој монархијског култа. Негде око 1040. године опат Флерија, *ex officio* необично значајна личност у питањима религије и политике, написао је Робертово житије, које је, попут светитељских легенди, редовно читано о годишњицама његове смрти. У овом тексту Роберт је приказан као свети владар, али Капети никада нису настојали да дође до његове званичне канонизације.⁴⁵ Ипак, текст јасно показује промене до којих је дошло у владарском идеалу какав је уобличен средином 11. века.⁴⁶ Поменућа *vita* ставља нагласак на литургијско прослављање краљеве успомене, а он сâм је представљен као побожни владар који прихвата добровољно сиромаштво, живот у посту и одрицању, бригу о црквама и правилном одржавању литургија, као и о благостању пастве. У ту слику уклапало се и његово чудотворно својство исцелитељства, на чему извор инсистира. Пример за речено пружају краљева јавна појављивања са дванаесторицом сиромаша као *evocatio* дванаест апостола која су уобличавала владарску пропаганду брижљиво изведена у складу с позивом ка *imitatio Christi*.

Ускоро су Плантагенети пренели ово својство капетских краљева у своје краљевство; нимало случајно, у исто време се уприличава уздицање култа новог светитеља-мученика Едварда Исповедника.⁴⁷ Све је ово допринело да се до краја 11. столећа у Европи учврсте култови светих владара као легитимни видови религиозне подршке краљевској власти.⁴⁸ У случају канонизације Едварда Исповедника (1163) и цара Хајнриха II (1146) свакако је могао имати утицаја и сукоб између световне власти и римских папа, дуготрајан процес у којем су владари преко

⁴⁵ G. Klaniczay, *Sainteté royale et sainteté dynastique au moyen age. Traditions, métamorphoses et discontinuités*, *Cahiers du Centre de recherches historiques* (avril 1989), Paris 1989, 72.

⁴⁶ C. Carozzi, *Le roi et la liturgie chez Helgaud de Fleury*, in: *Hagiographie, cultures et sociétés IV^e-XII^e siècles*. Actes du Colloque organisé à Nanterre et à Paris (2-5 mai 1979), sous la dir. de E. Patlagean et P. Riché, Paris 1981, 417-432.

⁴⁷ M. Bloch, *Les rois thaumaturges*, 27-49.

⁴⁸ F. Graus, *La sanctification du souverain dans l'Europe centrale des X^e et XI^e siècles*, in: *Hagiographie, cultures et sociétés IV^e-XII^e siècle*, 561-572.



култова светих претходника потврђивали сакрално својство сопствене власти.⁴⁹

Даљим развојем култова краљева-чудотвораца они све више добијају витешка својства, па се јављају као помоћници у биткама, када чудесном интервенцијом, или само појавом и деловањем победоносних инсигнија, наговештавају тријумф својих наследника.⁵⁰ Топос који карактерише постхумна краљевска чудотворења односи се на појаву чуда на гробу. Она најчешће почињу да се испољавају непосредно пре подизања из гроба. То је традиционалан начин објављивања чудотворности моштију. После чина *elevatio* и премештања у посебан кивот, исцелитељска својства поприма нови простор у којем почива читаво нетљено тело или део реликвија. Понекад, у случајевима преноса моштију, чудотворна својства преносе се и на црквене просторе у којима је свето тело боравило.⁵¹ Чудо се дешава приликом контакта са светињом, али се исцелитељска моћ не испољава само у непосредном додиру с кивотом, местом првог гроба или реликвијом. Она може деловати посредно, преко молитвеног обраћања или завета, односно јављањем светитеља у сновима. На тај начин се свето посредовање може преносити на велике даљине, што доприноси просторном ширењу култа. У сваком од ових случајева *invocatio* светитеља твори суштину духовне везе између чудотворца и верника. Чудотворење је сигурна заштита, било појединцу, било цркви чији је светитељ патрон или, ако је реч о бившем владару, ктитор. Он непосредно посредује штитећи права манастира, понекад се немилосрдно обрачунавајући са свима који нарушавају мир његове задужбине и оних који у њој служе. Заштитничка моћ светог краља преноси се и на породицу-династију, на-

⁴⁹ F. Barlow, *Edward the Confessor*, London 1970, 256–285.

⁵⁰ Тако током 14. века, с касним процватом витештва у Угарској, св. Ладислав постаје, заједно са св. Ђорђем, покровитељ ратника. Индикативно је да су његове реликвије ношене у биткама како би обезбедиле победу угарског оружја. Уп. G. Klaniczay, *Sainteté royale et sainteté dynastique*, 75.

⁵¹ О разлозима настанка „каталога чуда“ и њиховој вези са светим простором храма в. V. Déroche, *Pourquoi écrivait-on des recueils des miracles? L'exemple des miracles de Saint Artémios*, in: *Les saints et leur sanctuaire à Byzance. Textes, images et monuments*, publié par C. Jolivet-Lévy, M. Kaplan et J.-P. Sodini, Paris 1993, 95–116.

род и читаво отачаство; у том случају светитељ-чудотворац посредује као помоћник у биткама, или посебним чудесним посредством на неки други начин одстрањује опасност по своје наследнике. У том свом деловању свети краљ преузима својства неких прослављених општехришћанских светитеља, па се приближава светим ратницима, или св. Николи као хитром помоћнику у невољама везаним за море и путовања.

Веома важно својство светог владара, које га разликује од свих других типова светитеља, јесте посебна веза са сопственим краљевством, чији патрон по правилу постаје. Према отачаству свети краљ се односи као свети предак, односно као онај ко обезбеђује светост читаве владајуће династије. Такође, његова владавина прославља се као узор добре и правичне управе, а закони које дарује поданицима уводе правни, божански поредак, савршен ред, тишину и мир у држави. За нас је посебно важна улога светог владара као оснивача и дивинизованог претка владајуће династије. Неретко, она је испреплетена са заслугама за праву веру; реч је о типу владара-покрститеља који свој народ преводи у хришћанство и због тога заслужује награду на небесима. Управо свети краљ-покрститељ најчешће преузима улогу светог претка, јер природно заузима место које је раније имао божански харизматски „праотац“. Овај тип прво се јавља на европском северозападу, у Енглеској, Норвешкој и Данској. Сачуване краљевске генеалогije јасно показују „извођење“ линије светог порекла од митског краља Водана; владар-покрститељ заузима његово место као замена архаизованог претка. Његову будућу светост генеришу обреди крштења и касније краљевског миропомазања, који учвршћују његов углед. Харизма светог оснивача преноси се на читаву владајућу породицу, а неретко пратимо и процесе „преузимања“ светог краља, односно конструисање родбинских веза на којима наследници из нове династије темеље своје свето порекло и тиме легитимитет сопствене власти. По правилу свети оснивач помаже и њима у биткама или се јавља призиван молитвама као помоћник владајућих. Неретко се веза с претходном династијом или са светим родоначелником наглашава преузимањем владарског имена, или посебним даровањем црква и манастира блиско везаних за његов култ.⁵² Примери „адопције“ светих претходника из дру-

⁵² О томе детаљно пише R. Folz, *Les saints rois du Moyen Âge en Occident*, 137–139.



гих династија су бројни; навешћемо примере Хенрија II Плантагенета у односу на Едварда Исповедника, Ладислава Угарског у односу на св. Стефана, или владара из породице Лазаревића у односу на св. Симеона.

Као што је већ речено, светост оснивача могла се преносити на чита-ву владарску породицу. Тако настаје феномен светих династија, односно веровање да се одређене врлине (*idoneitas*), као и чудотворна својства, наследно преносе у оквиру *regale semen*. На сродним веровањима твори се чврста веза између свете династије и изабраног народа, нарочито добро позната у српском, а делимично и у угарском случају. *Sancti reges* по правилу добијају национална својства: добар пример је средњовековна Француска, у којем појам *sancti reges Franciae* временом постаје трансдинастички и преноси се на читаво свето краљевство крина.⁵³



Карло Велики, Мајстор Теодорик,
капела у Карлштајну

⁵³ О овом питању расправља J. Le Goff, *Saint Louis*, Paris 1996, *passim*. Овде посебно истичемо цитат из текста Гијома де Нанжиса о симболу крина (*ibid*, 354). О Нанжисовој синтези хришћанске монархије коју остварује у лику Светог Луја и слици Краља Сунца као круни прослављања владара, стр. 361; о Светом

Посебан случај представља Свето царство. Као што је познато, у основи саме идеје царства дубоко је усађена римска традиција изборног вође која је задржана у немачком електорном принципу. Да су и сами савременици били свесни да је изборност цара изузетна и особена црта Немачке сведочи много пута цитирано место из приповести о Барбаросиним подвизима из пера Отона из Фрајзинга.⁵⁴ Исти писац програмски наглашава родословне везе између салијске династије и престижне лозе Каролинга.⁵⁵ Он то чини зато што је блиска рођачка веза владајућих Хонштауфена са салијским родом утемељена браком Фридриха Швапског и Агнезе, кћери цара Хајнриха IV; на основу тог сродства Фридрих I Хонштауфен назван је *natus ex clarissima progenie Carulorum*.⁵⁶ Нимало случајно, у склопу сродних настојања да сопствено порекло веже са светом царском лозом, Фридрих I је 29. децембра 1165. канонизовао Карла Великог; Карлова огромна популарност учинила је да је он сматран претком више владајућих династија у средњем веку.⁵⁷

Карлов култ везује се за почетак прослављања новог типа светог владара, познатог као *athleta patriae*.⁵⁸ Његов задатак је одбрана отачаства, било да је реч о победоносним биткама у којима спасава своју земљу и народ као савршени витез-војсковођа, или о постхумним чудима која штите владајућег наследника и његову паству.⁵⁹ Један од битних топоса

Лују као династичком и „националном“ краљу – одлучујућој фази у стварању његове *memoriae* као светог краља, стр. 345–362. Уп. и С. Beaune, *Naissance de la nation France*, 233–263; тролисни љиљан симболише спој вере, свештенства и витештва који оличава снагу краљевства (ibid, 233).

⁵⁴ *Gesta Frederici*, ed. MGH SSRG, 103.

⁵⁵ *Chronicon*, MGH SSRG, 291 (ed. Hofmeister).

⁵⁶ Уп. R. Folz, *Les saints rois du Moyen Âge en Occident*, 147 и нап. 32.

⁵⁷ У даљем тексту вратићемо се на политичке аспекте ове канонизације.

⁵⁸ Уп. R. Folz, *op. cit.*, 217 *passim*. О релативном неуспеху Фридрихове акције в. F. Graus, *La santification du souverain*, 564.

⁵⁹ У наведеном раду (*La santification du souverain*, 562–565), Франтишек Граус инсистира на припадности новог типа светитеља владајућој породици. Посебно видљив у легендама посвећеним св. Вацлаву, као и оним везаним за угарске светитеље, овај династички мотив нарочито је важан за својство светог краља



везаних за јављање *miracula post mortem* су чуда на гробу. По правилу, она почињу чином *elevatio corporis*, да би се наставила око другог гроба – додиром кивота с моштима светог или само захваљујући призивању светитеља у молитвама (*invocatio*). У многобројним хагиографским текстовима записане су приче о помоћи у биткама, у којима се почетна жи-тијна прича обогађује витешким мотивима.⁶⁰

Тринаести век је донео промене у својству и основним одликама култова светих краљева. Најочљивија је појава сразмерно великог броја женских светитељских култова. По правилу, реч је о уврштењу у ред светих припадница владајућих, аристократских породица.⁶¹ Анализа њихових култова ослоњена је на сачуване прославне текстове и на проучавање задужбина краљица и принцеза. Организација живота у овим опатијама сведочи о свесно грађеној паралели између небеског двора који оличава аристократски женски манастир и земаљског двора световних господара. Посебна пажња поклоњена је упражњавању аскетске праксе будућих светитељки, од строгих постова до скромности у одевању, запостављању телесног и одбијању брака као изразу верности њиховом небеском женику. Симболична супротност дворском животу њихова времена, ова аскетска пракса је имала обележје побожности надахнуте просјачким редовима. О тим утицајима сведоче бројне, по правилу веома утицајне, фигуре исповедника ових светих жена. Захваљујући свом стеченом угледу, свети старци су имали значајну политичку улогу, а њихов се утицај може разумети само у контексту западне духовности 13. века, која се формира под снажним упливом фрањевачких аскетских

да делује као помоћник у биткама и као осветник против непријатеља владајућег наследника. Светитељи овог профила заслужују светост као владари, у својој краљевској функцији. Граус закључује (стр. 565) да у случајевима чешког и угарског краљевства појава ових култова није служила искључиво подршци и легализацији актуелне власти већ и стицању народне самосвести, те рађању нових нација у Европи.

⁶⁰ G. Klaniczay, *L' image chevaleresque du saint roi au XII^e siècle*, in: *La Royauté sacrée dans le monde chrétien*, ed. A. Boureau et C.-S. Ingerflom, Paris 1992, 53–61.

⁶¹ R. Folz, *Les saintes reines du Moyen Âge en Occident (VI^e–XIII^e siècles)*, Subsidia Hagiographica 76 (Société des Bollandistes), Bruxelles 1992, 159–173.

идеала, оличених у мотивима жртве и покајања као упориштима растуће лаичке побожности. Све већа популарност женских светитељских култова природна је последица повећања броја жена-аскета, било оних које су живеле у оквирима реда, или полумонашким аскетским примерима какве су биле *reclusae* и бегине.⁶² У студијама побожности припадница друштвене елите посебно је наглашена улога исповедника, односно духовног ауторитета. Био је то начин на који су током 13. века истакнути појединци из просјачких редова стицали значајан утицај на највишем политичком нивоу, самим тим и друштвену моћ.⁶³

Крајем 13. столећа пратимо нови успон идеје свете лозе (*beata stirps*), везан, добрим делом, за процват породичних легенди, посебно популарних у Угарској и централној Европи. Утицај тада познатих и широко прослављаних светитељских ликова био је веома јак и током 14. века, па ће сродан образац династичке светости преузети и династије које се афирмишу током позносредњовековног доба, попут Луксембурга, Анжујаца, Хабзбурга или Лазаревића. Све ове владајуће породице настоје да сопствени



Бичевање св. Елизабете,
илустрација из Псалтира, око 1260.

⁶² О разликама у начинима живота монахиња у односу на могућности изражавања религиозности трећереткиња в. J. W. Coakley, *Women, Men, and Spiritual Power. Female Saints and Their Male Collaborators*, New York 2006, 7–24, 231–238.

⁶³ G. Klaniczay, *Holy Rulers and Blessed Princesses*, 282–283, у овом контексту иттиче као карактеристичан однос између свете Елизабете и Конрада од Марбурга (уп. илустрацију из Псалтира).



легитимитет потврде преко везе, стварне или исконструисане, с лозама светих краљева. Стога прибегавају новим канонизацијама породичних светитеља. Примере оваквих настојања пружа канонизација св. Луја Анжујског и напори напуљских Анжујаца да се светом прогласи Маргарита Угарска. Династија Луксембурга је настојала да се званично канонизује Агнеза Чешка, а Хабзбурзи да се канонизује Леополд III. Нови светитељи неретко постају култни државни свеци, њихови се гробови посебно поштују, а промет реликвијама достиже запањујуће размере. Прихватајући у својим владарским програмима улогу патрона предачких светитељских култова, савремени владари су настојали да се пропагандно представе као њихове нове инкарнације. Тако је Карло IV за сопствену популарну праслику узео Карла Великог, а Луј Анжујски светог Ладислава. Постепено, у једном дугом процесу, свети краљеви су попримили одлике националних симбола. Тиме је створена основа за измењени образац њиховог прослављања.

Летимичан преглед поменутих култова који смо овде изнели показује да Кланицајев модел средиште–периферија на добар начин одражава суштину описаних процеса. С географског гледишта, од времена позне антике појам „средишта“ у европском контексту помера се с обода Медитерана према северу. Значење средишта све више добијају области с дугом хришћанском традицијом у односу на позно покрштене периферије хришћанског света. Већ у раном средњем веку дубоко христијанизоване територије „центра“ примају, с извесним тешкоћама, модел светог краља. Поимање владарске светости ту добија наглашенију симболичку форму и институционални карактер. За разлику од „стarih“ хришћанских земаља, рубна област британских острва, сразмерно касно покрштена, постала је колевка нових облика краљевске светости. Познији примери доста јасно показују међусобно прожимање утицаја периферије и центра на формирање репрезентативног средњовековног владарског идеала. Без обзира на међусобне утицаје, који су се кретали не само правцем центар–периферија већ и исток–запад, суштинске разлике у поимању светости и формама њеног испољавања задржале су се између области латинског хришћанства и земаља у којима се побожност испољавала



*Св. Вацлав Чешки,
источни зид,
капела Св. Вацлава,
катедрала
Св. Вита у Прагу*

под утицајем византијског модела. Реч је, на првом месту, о различитим приступима процесима канонизације светитеља. Па и ту ваља правити јасну разлику између Царства на Босфору, које наслеђује империјалну идеологију и са њом одговарајући концепт светости цара, и околних, периферних земаља комонвелта, у којима се византијско наслеђе мешало, како с утицајима Запада тако и с политичким потребама сакралне легитимизације локалних династија.

Упоредо с појавом новог типа краља-чудотворца у Француској, у периферним областима, сразмерно позно покрштеним, попут Чешке, Норвешке или Русије, јавља се идеал владарске светости мученичког типа који, међутим, показује значајне разлике у односу на ране мученичке владарске култове. Наведени пример добро показује оправданост Кланцајевог метода анализе култова светих краљева с обзиром на простор и време појаве одређеног типа светости.⁶⁴ Најпопуларнији светитељ епохе свакако је св. Вацлав Чешки, владар који је мучки убијен, на вратима цркве, тридесетих година 10. века, у завери коју су предводили његова

⁶⁴ G. Klaniczay, *From Sacral Kingship to Self-Representation*, 71.



мајка Драхомира и брат Болеслав. Чињеница да су његове мошти одмах почеле да чине чуда, а и саме околности његова убиства, несумњиво су допринеле уврштењу у ред светих мученика, али су и друге особине које је испољио током владавине утицале на уобличење светитељског обрасца. Својствено раном типу владара-мученика, Вацлав је као краљ показивао одбојност према власти. Од општехришћанских светитеља популарних у то доба, одговарајући је пример св. Јоасафа, чије је житије служило као основа за стварање популарног владарског обрасца у православном свету. По подобију Јоасафовог узора, *vita* наглашава Вацлављев близак контакт с калуђерима и монасима-пустињацима, склоност контемплацији и побожан живот у којем се као узвишени циљ поставља замонашење.⁶⁵ Наредба да се униште сва вешала у краљевству, пропагандно слављена као показатељ његове племенитости, симболична је форма која указује на супротност између побожног владара и краља чврсте руке. Драмски врхунац житија чини опис његове страдалничке смрти коју прихвата без отпора, показујући у смрти све врлине мученика. Тако жртва унутарпородичне борбе за власт добија у хагиографској интерпретацији ореол хришћанског страдалника, на начин већ виђен у раним англосаксонским владарским житијима. Новоуспостављени култ је веома брзо добио политичку функцију. Болеслав, Вацлављев брат, убица и наследник, наредио је, видевши чуда на гробу и обузет кајањем, три године после Вацлављеве смрти, пренос краљевог тела у прашки дворца. Оно је положено у кастел св. Вида, с десне стране олтар посвећеног дванаесторици апостола. Непосредно после тог догађаја, најкасније до 940. године, настало је његово мученичко житије, у коме се приповеда да је Вацлав био наредио да се сазда црква баш на самоме месту на којем је после сахрањен. Болеславова улога у преносу моштију била је опробан начин да се власт породице овенча ореолом светости „оснивача“, да се тиме легитимизује сопствена узурпација трона, као и да се учешће актуелног владара у злочину прикрије његовим залагањем у пропагандном произвођењу Вацлава у светитеља. Током 11. века више

⁶⁵ Изворне податке из легенди о св. Вацлаву у којима се приповеда како је он донео одлуку да се повуче с власти и замонаши доноси F. Graus, *La santification du souverain*, 570, нап. 41.

пута се на њега позивало као на родоначелника династије Пшемисловића, управо због харизме светог владара.⁶⁶ На начин потпуно својствен обрасцима „изведене светости“, светост династије преноси се на читав чешки народ као „изабрани народ“. Функција „преноса“ испуњава се преко чуда. Вацлављева чуда стога, сходно утврђеном обрасцу, интервенишу у ситуацијама опасности по отачаство, посебно у борбама против пољске круне.⁶⁷ Током 11. века његовом култу придружује се и култ његове бабе Људмиле, супруге краља Боривоја, заслужног за покрштавање Чеха, за коју се веровало да је одлучујуће утицала на мужа у прихватању нове вере. Придруживање њеног култа Вацлављевом имало је јасну политичку позадину и ваља га посматрати у склопу популарних идеја епохе о легитимизовању владајуће породице уз помоћ светитељских династичких култова.

Црква се показује као главни промотор популарних култова светих владара. Такав је случај са култом светог Олафа, који је васпоставио хришћанску цркву у Норвешкој.⁶⁸ Легенде настале током 11. и 12. века сведоче о свесном грађењу светитељског лика према обрасцу угледања на Христа. Олафова смрт у боју представљена је налик Христовој, тако што је владар пробијен копљем, а његова крв показала лековито дејство; по владаревом упокојењу наступили су знаци на небу и земљи (помрачење Сунца, велика суша), а тело покојника обасјала је чудесна светлост. Натприродни знаци као сведочаства будуће светости понављају се у различитим актуелним култовима, те их срећемо описане и у житијима св. Едмунда и св. Освалда.⁶⁹ Међу многобојним заједничким цртама је и та да супарнички претенденти на власт, антиподи хероја приповести одго-

⁶⁶ F. Graus, *La sanctification du souverain*, 568.

⁶⁷ Idem, *Lebendige Vergangenheit. Überlieferung im Mittelalter und in den Vorstellungen vom Mittelalter*, Köln 1975, 159–181, посебно 165–170.

⁶⁸ E. Hoffmann, *Die heiligen Könige bei den Angelsachsen und den skandinavischen Völkern*, Neumünster 1975, 58–89.

⁶⁹ Култ св. Едмунда промовисао је Кнут Велики (1014–1035) када је освојио Енглеску. Тада је даровао многобројне повластице манастиру Св. Едмунда. Уп. G. Klaniczay, *Holy Rulers and Blessed Princesses*, 95. Уп. и S. J. Ridyard, *The Royal Saints of Anglo-Saxon England*, 211–233.



Страдање св. Едмунда,
илустрација житија

ворни за *passio* мученика, извуку највећу политичку корист од ширења и организовања њиховог светитељског штовања.⁷⁰

Слични процеси одвијали су се на периферији западног хришћанства, као и у областима византијског комонвелта. Та околност указује на сродне психолошке и политичке потребе младих народа на историјској сцени: новоуспостављено хришћанство и нови тип владара учвршћивани су култовима светих краљева. У Кијевској Русији је таквом моделу најпре одговарао култ светог Владимира, заслужног за покрштавање свог народа. У еулогији митрополита Илариона Владимир је

⁷⁰ J. Nelson, Royal saints and early medieval kingship, in: *Sanctity and Secularity: the Church and the World*, ed. D. Baker, Studies in Church History 10, Oxford 1973, 39–44; G. Klaniczay, Representations of the Evil Ruler in the Middle Ages, in: *European Monarchy. Its Evolution and Practice from Roman Antiquity to Modern Times*, eds. H. Duchhardt, R. A. Jackson, D. Sturdy, Stuttgart 1992, 69–79.



Св. Борис и Гљѣб, руска икона,
почетак 14. века

слављен као Нови Константин; током 13. века називан је апостолом и Новим Мојсијем, а његова престоница Кијев поређена је с другим Јерусалимом. Налик чешком примеру, његова баба Олга проглашена је светитељком, а њен култ, по подобију Људмилиног, придружен је култу св. Владимира. У оба случаја заслуге нових женских светаца односиле су се на одлучујућу улогу у процесима христијанизације, а као праузор новог модела преузет је здружени култ светих Константина и Јелене.⁷¹ Ипак, свети Владимир је канонизован тек у 13. веку, а његов култ остао је донекле у сенци култа његових синова Бориса и Гљѣба.⁷² Заслужив-

⁷¹ A. McNamara, *Imitatio Helenae: Sainthood as an Attribute of Queenship*, in: *Saints. Studies in Hagiography*, ed. S. Sticca, Medieval and renaissance Text and Studies, vol. 141, New York 1996, 51–180. Уп. P. Hollingsworth, Introduction, XC–XCI.

⁷² G. Podskalsky, *Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus*, 117 passim; *The Hagiography of Kievan Rus'*, 166.



ши ореол мученика, они су постали популарни симбол династије Рјурика.⁷³ Њихов култ су посебно подстицали руски владари 11. и 12. века; прослављање владара-мученика дало је нову духовну димензију све већој оданости народној династији и обезбедило је њен углед.⁷⁴

Култ св. Владимира заслужује, међутим, да се на њему задржимо, с обзиром на чињеницу да је реч о култу „оснивача“, обрасцу који је, уз све разлике, употребљен и у средњовековној српској држави за прослављање Симеона Немање. Без обзира на то што је званично проглашен светитељем тек у 13. веку, сва је прилика у вези са штовањем св. Александра Невског, покушаји да се велики кнез Владимир канонизује веома су рани. Чини се да је састављајући еулогију св. Владимиру митрополит Иларион учинио прве и одлучне кораке у том правцу.⁷⁵ Као што је познато, митрополитово дело састоји се од четири текста заједно позната под називом *Слово о закону и благодати*⁷⁶, чији је део еулогија св. Владимиру настала после кнежеве смрти 1015. године. Уврштење Владимира у ред светих било је тежи задатак од канонизације двојице његових синова 1072. године, који су убрзо сматрани заштитницима све руске земље. Тешкоћа се односила на одсуство светитељских чуда, која су доживљавана као видљиви показатељи светости. Већ од 11. века чуда су сматрана неопходним предусловом сваке канонизације.⁷⁷ Међутим, Владимирове заслуге за покрштавање Руса и високи углед који је земљи дао његов брак са сестром Василија

⁷³ N. W. Ingham, *The Martyred Prince and the Question of Slavic Cultural Continuity*, in: *Medieval Russian Culture*, ed. H. Birnbaum and M. S. Flier, *California Slavic Studies* 12, Berkely-Los Angeles 1984, 31–53.

⁷⁴ D. Obolensky, *Nationalism in Eastern Europe in the Middle Ages*, in: *Translations of the Royal Historical Society*, 5th series, 22, London 1972, 6.

⁷⁵ C. Soldat, *The Absence of Miracles*, 29–42.

⁷⁶ Критичко издање Иларионових списа објавио је А. М. Молдован, „Слово о законе и благодати“ Илариона, Киев 1984. Превод на српски: Т. Суботин-Голубовић, *Слово о закону и благодети*, *Источник*, год. 2, бр. 6 (1993), 40–50.

⁷⁷ B. Ward, *Miracles and the Medieval Mind. Theory, Record and Event 1000–1215*, 2nd revised edition, Aldershot 1987, 3–19, где ауторка објашњава теоријске поставке у изворима које се тичу схватања чуда у средњем веку; уп. и *ibid*, 166–192, поглавље „Чуда и светост“.

II, порфирородном принцем Аном, били су довољни да му обезбеде место у пантеону руских светих, као и нарочит углед у владарској идеологији потоњих нараштаја. Како је приметио Димитри Оболенски⁷⁸, руски владари су сматрали да законска основа њихове власти почива, како на богоизабрању тако и на припадности владајућој династији која потиче од светог кнеза Владимира. Прихватањем хришћанства, схватање владара као „војног вође и природне жиге етничке и верске оданости народа“ изгубило је нешто од својих божанских и магијских својстава; међутим, „благослов цркве дао је нови духовни значај његовом ауторитету, као и јаче културно и политичко јединство његовом народу“⁷⁹. Владар-покритељ и велики покровитељ цркве, свети Владимир, штован је као „равноапостолни“, те као Нови Константин заузима посебно и издвојено место међу руским националним светитељима.

Концепт светости у Кијевској Русији показује утицаје византијских традиција, као и словенског култа предака. Обичаји сахрањивања и потоње елевације нетљеног тела, наглашено су одступали од паганских обреда спаљивања. С друге стране, чињеница да су две трећине свих кијевских светаца припадале владајућој породици, указује на снагу предачког култа и његових заштитничких својстава у односу на заједницу. Покојни претходници, уздигнути у ранг хришћанских светитеља, обезбеђивали су углед свете династије, али и посебну заштиту живих владајућих потомака. У том контексту постаје јасније посебно штовање светог Владимира.⁸⁰

После Владимирове смрти 1015. године његов најстарији син Свјатополк мучки је убио Бориса и Гљеба. Премда су принчеви обавештени о завери, поштујући старијег брата, они пристају да буду убијени и тако постану мученици. Најпре је уморен Борис и сахрањен у цркви у Вишгороду, док је Глеб настрадао у пустињи крај Смоленска и остављен несахра-

⁷⁸ Д. Оболенски, *Византијски комонвелт*, Београд 1991, 267.

⁷⁹ Исто, 369.

⁸⁰ О специфичностима Владимировог култа услед одсуства посмртних чуда на уверљив начин пише С. Soldat, *The Absence of Miracles*, 37–41. Како је славна победа Александра Невског у бици на Неви извојевана на дан Владимирове смрти, то је несумњиво био подстицај за уврштење Владимира у свете; уп. *The Hagiography of Kievan Rus'* (Р. Hollingsworth, Introduction), XCIV.



њен. Ускоро је скончао и њихов убица Свјатополк, пошто га је у три битке поразио полубрат, будући велики владар Јарослав Мудри. Јарослав се још за живота несретних принчева показао као њихов праведни заштитник, а потом је осветио њихову смрт прогласивши се инструментом божје праведности који кажњава злочинца што носи Каинов знак. Јарослав не убија Свјатополка лично, показавши племенитост победника. Иако му он допушта да побегне после пораза у бици на реци Алти, новог Каина стиже небеска казна у виду демона који му доноси најразличитије болести и, на крају, смрт, као симболе божје казне. Јарослав је имао главну улогу у процесу проналажења моштију, те њиховој *depositio*, а његови наследници у обреду канонизације. Он је сазнао да је у пустињи крај Смоленска виђена чудновата светлост и схватио је да се то оглашавају Гљебове мошти. Пошто их је пронашао, цело и неповређено тело је на свечан начин пренето крај Борисова тела. Мошти су четири пута преношене, током три нараштаја руских кнежева, сваки пут, чини се, с одређеном наменом. У модерној науци одавно је изражена претпоставка да је култ двојице мученика пропагандно послужио Јарославу у политичке сврхе, те да је то прави разлог његовог залагања за њихово уврштење у ред светитеља. Такође, указано је и на сличности с култом св. Вацлава, чак на чињеницу да су култови уобличени према истоветној хагиографској матрици.⁸¹

Међутим, важно је уочити још неке компоненте њихова прослављања. У руским летописима сачувана је молитва Јарослављева мртвој браћи, изговорена уочи одлучне битке. Премда је она изговорена у наглашеном хришћанском тону, сама по себи чини се противречном. Принц Јарослав се тада обраћао убијеној браћи, који тада још нису постали светитељи, те се нису могли јавити у традиционалној функцији посредника и помоћника у боју. Оправдано се претпоставља да је овде реч о траговима појаве обожавања предака, обичаја познатог у словенској култној пракси и још живог у доба кнеза Јарослава. Слична пракса молитви упућених прецима дуго се задржала у Русији, и бележимо је још у

⁸¹ G. Lenhoff, *The Martyred Princes Boris and Gleb: A Socio-Cultural Study of the Cult and the Texts*, UCLA Slavic Studies vol. 19, Columbus 1989, 32–33, са старијом литературом. Уп. и S. Franklin, *Borrowed Time: Perceptions of the Past in Twelfth-Century Rus'*, in: *The Perception of the Past in Twelfth-Century Europe*, ed. P. Magdalino, Cambridge 1992, 157–172.

доба кнеза Долгоруког и Михаила Тверског. У култу предака наглашен је значај крвне везе, ојачане веровањем у међузависност двају светова, према којој мртви сродници поседују натприродне моћи да помажу или науде живима. Какве год да је политичке разлоге могла имати Јарослављева крвна освета, они су, сасвим сигурно, потицали и из поштовања древних словенских паганских обреда обожавања предака и веровања у анцестралну подршку актуелном владару.⁸²

Јарослављеви потомци убрзо су увидели предности популаризације династичког култа. Он је даље утврђиван опробаним методима: посветом новог храма, преносом светитељских моштију и свечаном церемонијом канонизације двојице страстотрпаца 1072. године.⁸³ Тиме су они постали први формално канонизовани владари Кијевске Русије, а њихов се култ потом претворио у култ светих заштитника царске власти. Саставни део оваквих прослављања била је и појава понављања владарских имена унутар династије, па и њених побочних грана. Овај обичај својствен је средњовековном менталитету. Била је то симболична форма којом се жељено својство „преносило“ у наредни нараштај и на очигледан начин наглашавао династички континуитет.⁸⁴

Као светитељи, Борис и Гљѣб били су нарочито познати по чудесним исцељењима.⁸⁵ Сведочанство о делотворности ових чуда, односно њиховом испољавању, било је потребно убрзо по престављењу, дакле још за владе Јарослава Мудрог. Неопходан процес осведочења одвијао се уз присуство највишег клира, у овом случају митрополита Јована и свештенства Саборне цркве св. Василија. После одржане службе светитељима у част, ексхумирана су тела. Том приликом, према причању житија, сведоци догађаја могли су се уверити у присуство „чуда преславнога“: нађене су нетљене мошти, лица покојника озарена светлошћу и „благоухања многа“.⁸⁶ Приповест о овим догађањима прати „каталог чуда“, међу који-

⁸² G. Lenhoff, *The Martyred Princes Boris and Gleb*, 34–37.

⁸³ Ibid, 41–48.

⁸⁴ A. Poppe, La naissance du culte de Boris et Gleb, *Cahiers de civilisation médiévale* 24 (1981), 29–54; о симболици владарских имена в. посебно стр. 43.

⁸⁵ G. Lenhoff, *op. cit.*, 40.

⁸⁶ Д. И. Абрамович, *Жития святых мучеников Бориса и Глеба и служби им*, Памятники древне-русской литературы 2, Петроград 1916, 53–54.



*Житијна икона
св. Бориса и Гљеба, 14. век*

ма су најпознатија и најпрослављанија она о излечењу хромог дечака⁸⁷ и о исцељењу слепог⁸⁸. Релативно позни час формалне канонизације двају светитеља (1072. године), двадесетак година после Јарослављеве смрти (1054), указује да се установљење династичког култа везивало за борбе око кијевског престола у нараштају унука. Званична церемонија спроведена је за владе кнеза Изјеслава. Том приликом отворен је дрвени ковчег у којем је био сахрањен Борис. Из раке је истицао „пречудни мирис“ и благоухање је испунило читаву цркву. Пошто су се присутне великоимените званице увериле да су мошти целе, оне су целиване и спуштене у „раку камену“, тј. у посебно припремљен камени саркофаг.⁸⁹ Важно је ов-

⁸⁷ Д. И. Абрамович, *Жития святых мучеников Бориса и Глеба и служби им*, 17–18.

⁸⁸ Ibid, 18, 54–55.

⁸⁹ Ibid, 55–56.

де нагласити да се свечани обред преноса моштију и њиховог полагања у нови гроб одвијао у цркви коју је саградио тада актуелни владар, што је био опробан начин да се обезбеди сакрална аура тренутној власти.

Светитељско прослављање двојице страсотрпаца, установљено, као што смо видели, 1072. године, одвијало се уз благослов и учешће владара. Током церемоније, коју је предводио митрополит Георгије, целивана је рука светог Гљеба. Пошто је реликвију принео очима и глави и положио је у гроб, благословио је владајућу породицу – кнежеве Изјеслава, Всеволода и Свјатослава. Знамо да је Свјатослав веровао да је под посебном заштитом св. Гљеба. Током своје краткотрајне владавине почео је да гради цркву посвећену двојници мученика, али је умро пре довршења храма. Всеволод, који га је 1076. наследио на месту кијевског великог кнеза, завршио је изградњу цркве. Један од његових наследника био је кнез Владимир Мономах. Када је он дошао на престо, 1113. године, коначно се одиграо тријумфални пренос моштију светитељског пара из старе Изјеславове цркве у нови храм који је обновио Олег Свјатославич. Обреду је дат највиши државни значај, што се види не само из описа сјаја манифестације већ и по присуству том чину највиших представника власти и клира. За Мономахове владе култ достиже свој врхунац и почиње да се шири ван граница Кијевске Русије. Без обзира на околност да су реликвије нестале током монголске најезде, култ је и даље живео, а руски кнежеви су Бориса и Гљеба сматрали војничким свецима, заштитницима њихова оружја. Развој култа јасно можемо пратити преко све већег броја подигнутих богомоља, икона њима посвећених, као и преписа житија и служби, прославних састава, али и локалних легенди везаних за чудотворно дејство моштију двојице страсотрпаца. Од 16. века они су слављени као заштитници московских кнежева; управо у Москви је и обликована постсредњовековна слика ових светитеља као посебних заштитника царства.⁹⁰

Посебно штовање доживео је и култ светог Александра Невског (1219–1263), Јарослављевог другог сина, који је промовисан у ред светитеља 1380. године. Било је то време популарности владара – *athleta patriae*, па је новоуспостављени култ прилагођен идеалу епохе. Томе су допринели несумњиви војнички подвизи кнеза Александра, посебно

⁹⁰ G. Lenhoff, *The Martyred Princes Boris and Gleb*, 52–53.



његова победа против Швеђана на Неву, на дан Св. Владимира, 15. јула 1240. Према важећим правилима на основу којих је обликован нови тип светог краља, ова је победа прослављана као тријумф војсковође и тријумф православља. Две године касније, у бици на залеђеном Чудском језеру, Александар је победио витезове тевтонце, а касније је нанео и неколико великих пораза литванској војсци. За уврштење у ред светих ова слава није, међутим, била довољна. Кнез је поштован као мудар државник, јер је према Монголима водио опрезну политику уступака, понекад и понижења, поштедевши тиме своје поданике монголске најезде и добивши за узврат канову дозволу за оснивање Сарајске православне дијецезе. Оданост цркви показала се као одлучна у обликовању његовог лика по подобију узора *athleta patriae*. Александрова верност православљу добила је посебан ореол чином замонашења на самрти. Његов је култ, међутим, имао велику популарност у народу, сигурно и зато што је припадао светој династији. Посебна веза негована у руском народу између владоца и пастве уткана је у „веровање да је династија оличење државе и симбол њене трајности“⁹¹. Важно је, међутим, нагласити да *Житије св. Александра Невског* нема уобичајена обележја жанра већ, пре свега, слика војничко јунаштво и следствена чуда „побожног“ владара.⁹² У том смислу овим се житијем уводи нов тип светитеља прослављаних у словенској побожној пракси, који нема своје узор у византијској хагиографији. Типологизација светих владара Руске цркве уобличава четири основна модела: владаре мученике, апостоле (покрститеље), монахе и оне који су своју светост завредили служењем отачаству. Овој последњој групи припадали би прослављени ратници, попут Александра Невског.⁹³

⁹¹ Д. Оболенски, *Византијски комонвелт*, 369.

⁹² О *Житију св. Александра Невског* в. W. Philipp, Heiligkeit und Herrschaft in der Vita Aleksandr Nevskijs, *Forschungen zur osteuropäischen Geschichte* 18 (1973), 55–72.

⁹³ За различите типологизације (посебно ону Серебранског, као и Федотова, коју смо ми прихватили као најсвеобухватнију) в. G. P. Fedotov, *The Russian Religious Mind I–II*, Cambridge, Mass. 1966, 159 passim. Уп. и *The Hagiography of Kievan Rus'* (P. Hollingsworth, Introduction), XXX.

Из наведених примера се види да се у географски и конфесионално различитим деловима европског простора одвијала сродна пракса с обзиром на политичку функцију култова светих владара. Патронат над овим култовима доприносио је учвршћивању краљевске власти ослоњене на наслеђене династичке врлине. На таквој пракси заснива се посебан значај придаван култу „светог оснивача“. Норвешки пример је у том смислу упутан, јер је током 12. века читаво краљевство названо Краљевином светог Олафа, коме је додељена титула „*rex perpetuus Norvegiae*“, а актуелни владари сматрани су његовим вазалима.⁹⁴ Друга важна особност ових култова је њихова припадност типу светитеља-мученика заснованом на пракси угледања на Христа, независно од евентуалних претхришћанских и легендарних елемената које препознајемо у популарним северњачким сагама.

Сваки светитељ-мученик по правилу с мистичком резигнацијом прихвата смрт. Без обзира на конкретне околности смрти, она је суштински доживљена као жртвовање за веру, финални и неопходни *passio* јунака. Током живота будући мученик напушта земаљску власт, постављајући замонашење за узвишени идеал. Непријатељи хероја су зломислени, ђаволом наговорени. Весници таме наступају из потаје, мучки, неретко под окриљем ноћи. Као антипод негативном лику гради се лик праведника који, премда неретко упозорен на опасност, упркос томе свесно прихвата страдање. Смрт га сустиже у часу молитве. Чак и ако је погинуо у бици, слика смрти је сублимирана и представљена као хришћанско страдање, најчешће у борби против неверника или пагана. Супарнички претендент, који осваја власт после престављења јунака, по правилу постаје носилац иницијативе за канонизацију и поставља нови култ у средиште сопствене политичке промоције. Разлози за такву праксу могу бити различити, али у њиховој основи је потреба искупљења и политичка добит везана за установљење новог култа.

Крајем 11. века, на средокраћи између описаних култова обликованих према моделима средишта, односно периферије, развијају се нови образци владарске светости у Данској и Угарској. Хофманова истраживања култа св. Кнута Данског (1080–1086) наглашавају мученички образац

⁹⁴ E. Hoffmann, *Die heiligen Könige*, 88–89.



хришћанског краља-светитеља.⁹⁵ Од англосаксонских и северњачких култова нови култови попримају модел харизматске фигуре краља чија је функција да брине о плодности земље и просперитету пастве. Сукоби с противницима представљени су према класичном хришћанском антиподу између *civitas Dei* и *civitas diaboli*. Дански краљ осликан је у чувеном тексту *Passio sancti Canuti regis et martyris* као помагалац цркве и водиви вожд отачаства.⁹⁶ Његова војничка улога уклопљена је у топос „праведног рата“. Краљ делује као учитељ своје пастве који их подучава побожном животу и свакој врлини. У том смислу он делује као прави *athleta Christi*, по својим личним особинама у свему налик Христу. Постављен на такав начин, култ светог владара је недвосмислено утврђивао углед краљевске власти. За обрасце немањићке светости посебно је занимљив пример суседне Угарске, где култови светих краљева показују занимљива својства.

У Угарској је током 1083. године, за само неколико месеци, проглашено пет домаћих светитеља. Реч је о неколико догађаја који су се узастопно одвијали. Прво су на северу земље канонизирана двојица монаха-пустињака, познатих аскета с почетка века, чији је култ већ био распрострањен и штован. Затим је извршена *elevatio* бискупа Герарда из гроба у Чанаду, где је потом, у присуству краља Ладислава, обављен свечани чин његовог уврштења у ред светих. Герард је имао посебне заслуге за покрштавање Угарске; из Италије га је папа послао на двор светог Стефана да се стара о организацији ране Угарске цркве. Настрадао је у време паганске побуне 1046. године, када је бачен са једне стене у Будиму. Централни догађај у церемонијама из 1083. несумњиво је била *elevatio* посмртних остатака краља Стефана, изведена на дан његове смрти 15. августа. Том приликом сазван је сабор у близини краљевог гроба у Стоном Београду. Пре отварања гроба проглашена су три дана поста, а владајући краљ био је принуђен да из затвора-куле у Вишеграду ослободи свог династичког супарника Саломона. У наредних пет дана Стефанове мошти чиниле су бројна чуда излечења, да би 20. августа благоухане мошти биле смештене у сребрни кивот. С јесени је сазван нови сабор на којем је проглашена канонизација Стефановог сина Емерика (Имреа). Непосредно пре самог

⁹⁵ E. Hoffmann, *Die heiligen Könige*, 89–126.

⁹⁶ *Ibid*, 106.

чина уврштења у ред светих настао је пригодан прославни састав анонимног аутора, чувена *Legenda Maior*⁹⁷. У њој се прослављају сви домаћи светитељи као ред светих окупљен око централне Стефанове фигуре. Осим „националних“ светитеља, у тексту се помиње и култ св. Мартина, популарног у Угарској због свог панонског порекла, патрона првог бенедиктинског манастира који је Стефан основао 1000. године. Поред ових алузија, текст помиње и друге светитеље, или зато што је њихово прослављање било у некаквој вези са култовима успостављеним 1083⁹⁸, или што су, због своје побожности, били кандидати за будуће канонизације.

Читав систем церемонија од највишег државног значаја уприличених током 1083, као и пратећи прославни текстови, показују сложен државно-црквени програм иза којег су стајали сâм краљ и његова околина. Они су, несумњиво, увиђали огроман политички значај култова везаних како за династију на власти тако и за промоцију Угарске цркве, која до тада није имала домаћих светитеља. Ладислављев положај захтевао је потврду легитимитета. Завладавши угарским престоном још 1077. године, он неколико година није био формално крунисан. Стога су догађаји из 1083. били неопходни ради учвршћења и обезбеђивања сакралне



Реликвијар св. Ладислава,
почетак 15. века

⁹⁷ Приређивачи текста су Т. von Boguay, J. Bak, G. Silagi: *Die heiligen Könige*, Graz–Wien–Köln 1976.

⁹⁸ У тексту *Легенде* помиње се св. Адалберт, велики апостол средње Европе, национални заштитник Чешке и краљевине Пољске, чији је култ био нека врста модела према којем је изведена канонизација св. Герарда. Уп. G. Klaniczay, *From Sacral Kingship to Self-Representation*, 72.



ауре његове власти. О тим његовим настојањима посредно сведоче и бројни легендарни подвизи које му приписује *Gesta Ungarorum*, писана крајем 11. века.

Легенде веома добро осветљавају краљеву популарност. Лепог изгледа и веома високог стаса, он је поседовао многе особине хришћанског краља, због којих је сматран савршеним витезом и праведним владарем-доносиоцем закона. Познат по ратничким врлинама, Ладислав је прослављен као борац против Монгола и Кумана. Забележен је његов тријумф у двобоју с монголским каном Батуом, као и легенда о спасавању девице од Кумана освајача.⁹⁹ *Gesta* бележе краљеве визије у којима, сходно византијској традицији, његовог брата Гезу крунишу анђели. Реч је о популарном топосу епохе, попут сцене у којој Христос крунише владара, забележеном не само у књижевности већ и у сликарству, на печатима и новцу. Осим у призорима крунисања, анђели се у Ладислављевим визијама појављују и као мачоносци, потом у сценама небеске инвеституре мачем као симболом хришћанске победе, посебно прослављане у околностима борби против неверника.¹⁰⁰ Паганске традиције још су живе у неким легендама, као што је случај с причом о јелену који чудесним знацима одређује место будућег храма који владар треба да подигне. Међутим, те традиције добијају јасну хришћанску реинтерпретацију. Тако се у лику јелена јавља божји анђеоло који хришћанском владару показује место на којем треба да подигне Богородичин храм.

Ладислав је врло брзо увидео све предности које је за његову власт имало ширење култа светог Стефана. Стога се пропагандно представљао као прави Стефанов наследник, реинкарнација његовог рано преминулог сина Имреа. Уздизање Герардовог култа такође је имало додатну политичко-религиозну поенту, с обзиром на живе паганске традиције у Угарској, о којима јасно сведоче две побуне: у првој је погинуо сâм бискуп, а друга се догодила 1061. године. Канонизација светих предака имала је превасходно династички карактер. У том смислу поучно је проучавање могућних утицаја сродних процеса који су се одвијали другде

⁹⁹ Уп. П. Рокаи, З. Ђере, Т. Пал, А. Касаш, *Историја Мађара*, Београд 2002, 37–41 (П. Рокаи).

¹⁰⁰ G. Klaniczay, *From Sacral Kingship to Self-Representation*, 73.

у хришћанској Европи. Модел најближи угарском пружала је средњовековна Русија. Познате су многоструке везе Арпада са члановима породице Рјурика, учвршћене управо у Ладислављево доба. Он сâм је путовао на кијевски двор 1073. године, тражећи помоћ у династичким борбама против краља Саломона. Исте године одиграо се званични, свечани чин канонизације Бориса и Гљеба. Могуће је да је управо тада, под кијевским утицајем, краљ Ладислав дошао на идеју да сопствене претке прогласи домаћим светитељима.

Разуме се, овде је реч само о преузимању политичке функције култа, јер се култови двојице страстотрпаца битно разликују од модела по којем је грађен Стефанов светитељски лик. Свети Стефан није био мученик, а као владар није показивао жељу да се замонаши и одрекне овоземаљске славе. Пре се може рећи да је био способан ратник чврсте руке, праведан у својим поступцима, понекад и суров, пре свега заслужан за превођење земље у хришћанство. Стефан је због својих врлина добио епитет *miles Christi*. Сматран је доносиоцем мира и победником над противницима вере. Будући да је био краљ-покрститељ, назван је апостолом (равноапостолни). Таквој слави несумњиво је допринео и његов напор да организује бројна ходочашћа по светим местима, посебно ка Јерусалиму. *Legenda Maior* га представља као милосрдног владара, заштитника удовица и сирочади. Легенде везане за Стефановог сина Имреа, настале током 12. века, бележе топос о идеалном владару непорочног живота, који се огледа у завету чистоте. Истоветан топос срећемо у многобројним западним култовима, а његова модификација је хагиографски образац напуштања власти ради замонашења. У неким случајевима, као на пример у житијима Симеона Немање, супружници полажу завет чистоте (непорочног живота) пошто Бог услиши њихову молитву да им се роди „свето дете“.

Описане легенде везане за угарске „националне“ краљеве понављају водеће мотиве западне духовности 11. века. Специфичност раног угарског модела управо је у мешавини елемената преузетих из култова средишта и оних живих у култовима периферије тадашњег хришћанског света. У том смислу можемо рећи да су форма и политичка функција преузете из рубних култова, попут култова двојице кијевских страстотрпаца, а да унутрашњи идеолошки садржај приближава угарске култове светих владара моделима светости какве срећемо у старим християнизованим областима.



Хагиографски модел владара-мученика током времена преобразио се у популаран тип праведног владара (*rex iustus*). Идеал светог краља почиње да се ослобађа мученичког обрасца и све више поприма функције идеалног владара, посматраног у контексту хришћанског морала. Потом се, у доба крсташких ратова, модел светог краља саображава слици према којој се владар показује као *athleta Christi*. Тај процес веома добро илуструју неки већ помињани култови, попут култа св. Вацлава Чешког. У раној фази Вацлављевог култа, у којој је описан као мученик, он је заслужио небеско насеље јер није пружио отпор смрти која га је стигла док се молио у цркви. Описан као *rex renitens* који жели да одбаци земаљску власт и прими монашки образ, хагиографски образац показује битне промене у 12. веку. Тада се јунак јавља у улози светог ратника, као ослободилац Прашког замка који су Пољаци опсели 1106. године. Свети заштитник државе и нације делује у функцији бранитеља отачаства, представља се на коњу, одевен у бело и с копљем у руци, како војује у биткама налик позносредњовековном витезу. Бројна чуда описана у витешкој поезији везују се у каснијим епохама за његов ратнички лик. Она су допринела утврђивању иконографије св. Вацлава у оклопу и с копљем, као и посебном поштовању светитељевог мача који постаје реликвија Чешког краљевства.¹⁰¹

Готово истоветне црте показује промена карактера култа св. Едмунда у Британији.¹⁰² Овај *signifer in castris aeterni regis*, који заслужује мученичку смрт држећи се пред својим паганским непријатељем *quasi Christus ante Pilatem*, током 12. века поприма, посебно у дворској поезији епохе, обележја идеалног светог витеза. Поменути примери националних светитеља канонизованих у 12. веку, попут св. Стефана Угарског (1083) и св. Кнута Данског (1100), сведоче да се нови култови саображавају моделу светог владара који је *athleta (miles) Christi*. Наведени примери преобразбе култова и установљења новог обрасца светости веома добро пока-

¹⁰¹ О еволуцији култа св. Вацлава најисцрпније пише F. Graus, *Lebendige Vergangenheit*, 159–181.

¹⁰² О еволуцији легенде в. занимљив рад R. Folz, *Naissance et manifestation d'un culte royal: Saint Edmond, roi d'Est Anglie*, in: *Festschrift H. Löwe, Köln–Wien 1978*, 226–246. Уп. и G. Klaniczay, *Holy Rulers and Blessed Princesses*, 89–95 (сл. 7–13).

зују неопходност методолошког поступка проучавања владарских култова у дијахроној перспективи, с обзиром на шире значење наведених промена. У даљем тексту ми ћемо их анализирати пре свега с погледом на њихов политички контекст.

Нема никакве сумње да је идеал праведног рата, популаран у Европи од 12. века, утицао на постепено мењање слике светог владара и њене хагиографске представе. Краљевска светост новог доба нашла је своје праузоре у архаичној сакралности краља-ратника. Тај процес био је, поред осталог, и последица сукоба владара и цркве на Западу и може се посматрати у контексту потребе владара да редефинишу свој положај у сакралној сфери. Међутим, како се сродан процес одвија и у Византији, као и у земљама њеног културног и конфесионалног круга, а популарност нових култних представа можемо добро пратити и у ширењу витешке књижевности која слави јунаке попут краља Артура и Александра Великог, има много више разлога да се нови тип светог краља смести у контекст времена него да се посматра само као одраз актуелних полемика на линији владар–црква.

Током даљег развоја хришћанског краљевства у Угарској рађа се и нови модел светог владара. У процесу канонизације св. Ладислава обликује се идеал краља који се опире власти, у европском хришћанству познат као *rex renitens*.¹⁰³ По правилу, то је владар присиљен на прихватање скиптра, који се из скромности и богобојажљивости (*humilitas regia*) нерado и невољно уплиће у власт. Из реалних примера таквог држања појединих краљева створен је књижевни топос *rex renitens*-а, као и посебан речник, односно каталог врлина, који се односи на опирање побожног појединца да влада над другима. Његово коначно прихватање власти по правилу је резултат божанске воље изражене визијама, откривењима, неретко и уплитањем почивших светих предака. Ова околност посебно наглашава свето својство његова краљевања, тј. чињеницу да је сваки избор краља у основи у бојој руци, а као важан тип светости истиче

¹⁰³ Веома исцрпна студија о појави типа „невољног краља“, с детаљним прегледом старије литературе: B. Weiler, *The rex renitens and the medieval ideal of kingship*, c.900–c.1250, *Viator*, vol. 31 (2000), 1–42.



наследну, династичку светост; за слѣд владара из једне „свете“ породице битна је наследна светост изведена из богоизбора.¹⁰⁴

Није реч о топосу везаном искључиво за простране области латинског хришћанства. У својој студији политичке реторике употребљаване у случајевима наслеђа или узурпације власти у Византијском царству, Розмери Морис је показала да се тип *rex renitens*-а среће и у Византији.¹⁰⁵ Вратимо се, међутим, примеру краља Ладислава. Током више година после изгнанства свога брата Саломона он је владао Угарском без круне, додуше уз папину подршку. Његов животопис (*vita*), настао поводом канонизације (1192), наглашава да је Ладислав одбијао да понесе круну, уприличујући током јавних процесија да се круна свечано носи испред њега. Оваква пракса објашњавана је разлогом да се одбијање инсигнија чинило видљивим показатељем да власт није преузео ради овоземаљске части, *non ut presit, sed ut prosit*.¹⁰⁶ Богоизабраност власти наглашена је и посебним визијама и знацима који претходе његовом рођењу; астролози су, наводно, предвидели и поверили његовој мајци да ће новорођенче постати угарски краљ.¹⁰⁷

Бројни извори који описују „невољне краљеве“ редом инсистирају да власт нису преузели зарад земаљских амбиција и славе. Склони одбијању земаљских почести, писци житија, сами најчешће монаси, означавају негативним предзнаком световну жудњу за материјалним, трошним и пропадљивим (*regnandi cupiditas*).¹⁰⁸ Реч је о идејно сасвим уобличеној топици. О томе сведочи и чињеница да је неретко мотив *rex renitens*-а

¹⁰⁴ Методолошки оквир ових истраживања најпре ваља потражити у већ класичном раду Хелмута Бојмана: H. Beumann, *Die Historiographie des Mittelalters als Quelle für die Ideengeschichte des Königtums*, *Historische Zeitschrift* 180 (1955), 449–488.

¹⁰⁵ R. Morris, *Succession and usurpation: politics and rhetoric in the late tenth century*, in: *New Constantines: the Rhythm of Imperial Renewal in Byzantium, 4th–13th Centuries*, ed. P. Magdalino, Aldershot 1994, 199–214.

¹⁰⁶ *Legenda sancti Ladislai regis*, ed. Emma Bartoniek, *Scriptores Rerum Hungaricarum* II, Budapest 1938, 517–518.

¹⁰⁷ *Ibid.*, 515.

¹⁰⁸ Дobar преглед извора даје B. Weiler, *The rex renitens*, 8 и нап. 29 и 30.

употребљен као изричито средство политичке пропаганде. У свим тим случајевима извори наглашавају благодарованост и легитимност краљевске власти. Дефинисана је као *officio*, дакле као служба у смислу дужности, пре него *dignitas* или *honor*. Оклевање да се преузме власт указује на племениту врлину скромности, знак добре владавине. Као антипод истакнута је архетипска личност недостојног моћника који се, неретко преваром, домогао власти (*invasit regnum... contra omnem rectitudinem*), из пуге земаљске амбиције и жудње за славом. Неретко се моделу „невољне владавине“ прибегавало када је повређен династички поредак или када је на било који начин оспоравана легитимност јунака.

Реч је о ширем корпусу топоса који су служили за оправдавање оваквих, нерегуларних владавина. Моралне и теолошке основе нови модел краља налазио је у хагиографској књижевности. Мотив оклевања јунака житија да прихвати почести и власт био је најчешће коришћен у портретима светих епископа, по подобрију узора из патристичке литературе. Већ поменуто житије (*vita*) светог Ладислава наводи дугачак одељак из Августинове *De Civitate Dei*, који се односи на слику владара као *imago Dei*. Краљеви су створени према слици божјој, са задатком да шире божанску правду и врлине побожности и правичности. Праведан владар увек је смиран, понизан пред Богом, умерен у кажњавању поданика. Никада не дела из испразне жеље за славом него у служби Свевишњег.¹⁰⁹ Најважније врлине *regnans*-а су *humilitas* и *modestia*. Оне у битним тачкама приближавају модел *rex renitens*-а будућој слици светитеља, а нови тип идеалне владавине од мученичког обрасца пребацују ка идеалу побожног, „најхришћанскијег краља“. У односу на Августинова схватања, утицајна уосталом у политичкој мисли средњовековног хришћанства све до Макијавелијевог доба, нагласак у каталогу савршених врлина све

¹⁰⁹ „Sretnima nazivamo one (sl. vladare) koji pravedno vladaju ... ne uznose (se) nego se sjećaju da su ljudi ... ako se Boga boje, ljube ga i štiju ... ako više ljube ono kraljevstvo u kojem se ne plaše imati suvladare ... ako sporije kažnjavaju, a lako praštaju ... i ako sve to ne čine u žudnji prema ispraznoj slavi nego u ljubavi prema vječnoj sretnosti ... ako radi svojih grijeha ne zaboravljaju svojem istinskomu Bogu prinostiti žrtvu poniznosti, milosrđa i molitve“ (Augustine, *De Civitate Dei*, 5.24; превод: Aurelije Augustin, *O држави бољој I*, пријевод Т. Ladan, Загреб 1982, 393).



више се, поготово од 12. века, пребацује с краљеве личности на *officium*, односно на институцију краљевства. Тиме се мења и идеал светог краља, али ове промене неће имати виднијег утицаја на српску средњовековну праксу, те се на њима нећемо посебно ни задржавати. Позносредњовековна побожност, па и владарски идеал позног 14. и 15. века, обликује се под утицајем популарних узора епохе, попут витешког модела. Образац „светог витеза“ наћи ће свој одраз и у српској политичко-религиозној пракси. Без обзира на настале промене, и на западу Европе и у земљама византијског културног круга, остала је на снази „листа“ врлина на којој веома високо место заузима лична побожност владарева, његова правдољубивост и милосрђе. Наведене врлине типичне за идеалну владавину, па и оне које се односе на уздржаност према прихватању власти, морамо посматрати у контексту нових модела владарске светости, односно промена које тип светог краља доживљава после 12. века.

У „политичкој побожности“ европског Запада дошло је до значајних промена током две деценије у којима су три кључна догађаја, из 1144, 1163. и 1165. године, симболично обележила почетак измењеног поимања владарске светости и њене везе с династијом на власти.¹¹⁰ Реч је о канонизацији Едварда Исповедника и полагању његових светих моштију у крипту Вестминстерске опатије, као и о многозначној канонизацији Карла Великог која је свечано обележена у Ахену 1165. године. Сличност двају обреда готово је запањујућа, и то не само у описима краљевске *elevatio* и *depositio* у нови гроб, већ и у начину на који су оба догађаја политички употребљена, јавним и пропагандним учешћем владара лично, као и читаве владарске породице у њима.¹¹¹ Ахен и Вестминстер постали су тако политички симболи државе и династије, а монарх на власти испоставља се као легитимни наследник светости славних претходника. У оба случаја, свети преци нису насумично одабрани, а њихова је веза с актуелним владарским династијама Анжуа-Плантагенета и Хоенштауфена

¹¹⁰ О овим питањима в. одличну расправу: J. Petersohn, Saint Denis – Westminster – Aachen. Die Karls-Translatio von 1165 und ihre Vorbilder, *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 31 (1975), 420–454. Уп. и F. Graus, *Lebendige Vergangenheit*, 182–205.

¹¹¹ J. Petersohn, *op. cit.*, 426–428, 435.

брижљиво грађена. Средишња улога у оба обреда припала је сакралним средиштима која постају хијеротопоси Енглеског краљевства и Царства. Трећи догађај са сродним идеолошким импликацијама била је транслација светог Дионизија у нови свети простор опатије Сен Дени. Читав спектакл је током 1144. осмислио опат Сижер поставивши га у службу промоције династије Капета.¹¹² Стварање нових, посвећених веза између краља и нације постало је нарочито видљиво у самом свечаном обреду преноса заштитника краљевства у којем је учествовала читава владарска породица и сви великоименити Француског краљевства. Сâм краљ, Луј VII, носио је на раменима ковчег са светитељевим моштима и положио га у крипту цркве. Дионизијева транслација имала је суштински значај за даље уобличење култно-политичког живота позносредњовековне Француске.¹¹³

Сва три наведена примера показују сличности утемељене на промоцији владарског култа, пошто се као средишња



*Златни скиптар француских краљева
 са представом Карла Великог,
 ризница Сен Денија (данас у
 поставци музеја Лувр), 14. век*

¹¹² J. Petersohn, Saint Denis – Westminster – Aachen, 436–440; F. Graus, *Lebendige Vergangenheit*, 145–158.

¹¹³ Уп. наведени зборник радова *Saint-Denis et la royauté*, посебно J. Krynen, *Idéologie et royauté*, 609–620; за ова питања в. недавно објављену монографију E. Vozóky, *La politique des reliques*, 153–158.



личност ефемерног спектакла појављује актуелни монарх. И у Сен Денију је, као и у нешто каснијим случајевима Вестминстера и Ахена, суштинску важност за легитимитет владарских кућа 12. века и за укупне политичке последице наведених канонизација и транслација, имала промоција сакралног средишта државе утемељеног увођењем моштију светог „претка“, односно патрона – светог заштитника краљевства, у простор „државног“ храма. Такође, овим догађајима установљен је образац за потоње канонизације, као и обавезујућа пракса излагања светих реликвија на олтару одабраног сакралног средишта. Током 13. века постепено је јачала духовна компонента транслација. Учешће владара у овим обредима се смањивало, а водећу улогу у спровођењу процеса канонизације преузима високи клир.¹¹⁴

Међутим, једном успостављена пракса сахрањивања припадника династије у маузолеј који је уједно сакрално средиште, *lieux de mémoire* др-



Чудесно откриће реликвија св. Марка, мозаик,
базилика Св. Марка у Венецији, око 1260.

¹¹⁴ J. Petersohn, Saint Denis – Westminster – Aachen, 452.

жаве, настављена је. Енглески краљ Хенри III саградио је нову Вестминстерску опатију 1269. и на свечан начин, уз учешће целокупне владарске породице, пренео је у њену крипту свете реликвије Едварда Исповедника.¹¹⁵ Опатија је сматрана за *caput* енглеске цркве и легитимно место краљевских крунисања, а у њој су се, као и у Сен Денију, чувале владарске инсигније монарха. Несумњиво је овде реч о процесу *imitatio*, у погледу функције и значаја, престижног француског обрасца, као што је то био



Пренос моштију св. Луја из Туниса,
илустрација у рукопису, 14. век

¹¹⁵ О учешћу политичке елите у обредима транслације реликвија и симболичком значају ових култних догађаја в. Е. Bozóky, *La politique des reliques*, 232–242.



Св. Луј, 14. век,
представа владарског
величанства са
симболима скиптра с
крином и руке правде
(чији је оригинал сачуван
у слоновачи), 9. век

случај и с ахенским примером.¹¹⁶ Без обзира на истакнуту чињеницу да водећу улогу у процесима канонизација преузима свештенство, владари европског простора су настојали, кад год је то било могуће, да овакве свечане догађаје ставе у функцију јачања угледа династија.

То је свакако био случај с веома добро документованим установљењем култа Светог Луја, као и величанственим обредом транслације његових реликвија у Сен Дени. У обреду преноса лично је учествовао актуелни француски краљ, Лујев унук Филип IV Лепи.¹¹⁷ Ипак, канонизација Светог Луја, обележена измењеном побожношћу 13. века, остаје по страни од главних токова које поприма развој владарске светости. Не чуди стога што је он сматран последњим светим краљем.¹¹⁸ Потоњи примери личне светости уступају место процесима сакрализације државе, а једини преостали монарси који ће бити уздигнути у ред светитеља Римокатоличке цркве биле су папе.

Најзначајнији по политичким последицама несумњиво је био чин канонизације Карла Великог. Њега је осмислио и спровео 1165. године немачки цар Фридрих I Хоенштауфен, из разлога који су били део сложеног политичко-религиозног програма у служби идеолошког утемељења царске власти његове династије.¹¹⁹ Кључна личност у процесу успостављања новог култа био је царев канцелар Региналд де Дасел. Хагиографска слика цара Карла обликована је у прославним саставима насталим поводом канонизације према идеалној слици витеза-ратника 12. века, обојеној топосима својственим крсташкој побожности. Један од најбољих примера који илуструје ову, можда најпопуларнију, слику светог владара позног средњег века јесте чињеница да се о јунаку прослављеном у *chansons de*

¹¹⁶ E. Bozóky, *La politique des reliques*, 227.

¹¹⁷ J. Le Goff, *Saint Louis*, 298–305; уп. и J. Petersohn, *Saint Denis – Westminster – Aachen*, 453.

¹¹⁸ Изузетак представља канонизација Лујевог савременика Фердинанда III Кастиљског, који је, међутим, проглашен светим тек 1671. године. Уп. J. Le Goff, *op. cit.*, 857.

¹¹⁹ R. Folz, *La Chancellerie de Frédéric I^{er} et la canonisation de Charlemagne, Le Moyen Age 70* (1964), 13–31. Уп. о томе: Idem, *Les saints rois du Moyen Âge en Occident*, 114–115.



geste, хроникама и популарним пророчанским списима, саставља већ крајем 11. века поетски текст о ходочашћу Карла Великог у Јерусалим. Ту је цар представљен као крсташ који ослобађа Свету земљу од неверника и као велики сакупљач реликвија. Легенда о цару Карлу компилирана је поводом канонизације и додатно украшена витешком топицом, својственој побожности, укусу и мерилима 12. века. Узевши такав легендаран лик као модел према којем је обликовао сопствено деловање, у исто време проглашавајући себе легитимним наследником Карловог царства, цар Фридрих је предузео и пренос моштију старозаветна три краља из Милана у Келн, чиме је требало да учврсти култ владарске светости.¹²⁰ Као што је легенда о Карлу Великом уживала огромну популарност на Западу, посебно од времена Отона III, тако је и политички карактер његове канонизације утицао на друге процесе уврштења у ред светих, које пратимо у Русији, Шведској, Угарској, а потом и у Србији првих Немањића.

Већ поменути пример култа светог Ладислава Угарског добро показује ову нову праксу. Наиме, Ладислав је, као што је већ поменуто, био прослављени ратник. Није реч само о томе да су његове кампање, посебно оне против паганских Кумана, представљене у прославним саставима и легендама као борба против неверника него је читав владарски идеал светог краља у овом случају прилагођен развијеној слици идеалног витеза, у једном процесу који се у многим тачкама може поредити с настанком позносредњовековне слике светог цара Карла. Ладислављев витешки карактер заслужио је епитет *athleta patriae*, што се може сматрати непосредним утицајем осећајности везане за крсташке ратове, као и продора у владарску иконографију и популарну побожност узора „светог ратника“.¹²¹ У науци су одавно уочени нови елементи витешког модела у већ формираним култовима св. Ерика Шведског или св. Вацлава Чешког, тако да можемо говорити о преобраћању „националног“ култа владара-мученика, који смрт прима мирно као жртвовање за веру, у модел светог крсташа, који активним учешћем у светом рату задобија небеско царство.

¹²⁰ R. Folz, *Le souvenir de la légende de Charlemagne dans l'Empire germanique médiéval*, 2^e ed., Genève 1973, 159–234.

¹²¹ Уп. G. Klaniczay, *Holy Rulers and Blessed Princesses*, 173–194; R. Folz, *Les saints rois du Moyen Âge en Occident*, 106.

У науци је одавно прихваћена теза да је до промене владарског идеала у правцу витешког надахнућа у Угарској дошло под непосредним утицајем Византије. У првом реду, реч је о популарности култова светих ратника (Андрије, Ђорђа, Теодора и Димитрија). Литерарно уобличење прослављања војничких светитеља изражено је и у широко читаним и преписиваним легендама, које су део моде витешке књижевности. Такође, несумњив је углед двора Комнина и његово зрачење ка околним народима, посебно јако у време када је на царском трону био Ладислављев унук Манојло I. Култ св. Ладислава промовисао је Бела III, који је одрастао на цариградском двору. У томе смислу пут византијских утицаја



*Илустрација Легенде св. Ладислава,
борба св. Ладислава против Кумана*



постаје очекиван, посебно с обзиром на огроман углед и узвишеност, како царског двора тако и саме слике цара, која се савременим владарима морала наметати као жељени узор.

Из Византије је зрачио и одавно успостављени престиж култа реликвија прослављан под царском егидом. Врло рано, политичке елите суседних држава су увиделе значај прослављања култа реликвија, те се ова пракса усталила као део промоције краљевства. Примери Угарске и Србије у томе смислу су посебно поучни. У Цариграду су посебно биле штоване реликвије везане за Христа и његова страдања, па стога није случајно што су биле издвојене на посебном, симболичном месту у престоници – у капели Богородице Фарске, придворној капели царске палате. Реч је о промишљеном избору, којем је кореспондирала колекција старозаветних реликвија у Новој цркви палате.¹²²

Својевремено је Пол Магдалино у подстицајној студији о Манојлу Комнину детаљно анализирао званични идеал цара уобличен за Манојлове владе.¹²³ Задржавши наслеђене реторске конвенције слављења цара, као и стандардни „каталог врлина“, енкомија посебно истичу царово јунаштво, правдољубивост, умереност, мудрост, милосрђе и човекољубље. Популарна владарска огледала том следу додају способност контроле сопствених страсти и неговање врлина душе насупротив испразности и сјају видљивих инсигнија. Комнинске еулогије посебно инсистирају на племенитости царевог порекла, чиме се истиче култ династије. Панеги-

¹²² Реч је о закључцима које је изнео P. Magdalino, *L'Église du Phare et les reliques de la Passion à Constantinople (VII^e/VIII^e–XIII^e siècles)*, in: *Byzance et les reliques du Christ*, éd. par J. Durand et B. Flusin, Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance, Monographies 17, Paris 2004, 15–30. О култу Часног крста у Цариграду в. рад Н. Klein, *Constantine, Helena, and the Cult of the True cross in Constantinople*, објављен у истом зборнику, 31–59. О реликвијама чуваним у Цариграду и њиховом идеолошком значају в. рад објављен у каталогу поводом изложбе блага Свете капеле, B. Flusin, *Les reliques de la Sainte Chapelle et leur passé impérial à Constantinople*, in: *Le trésor de la Sainte Chapelle*, éd. J. Durand, M.-P. Laffitte, Paris 2001, 20–31.

¹²³ P. Magdalino, *The Empire of Manuel I Komnenos (1143–1180)*, Cambridge 1993, поглавље „The emperor and his image“, 413–488.

рички текстови, као и церемоније, учвршћују иконично својство царске представе, која под Комнинима добија изразите војничке црте.¹²⁴ Томе је, несумњиво, допринео хришћански карактер појма „праведног рата“, који се развија у крсташкој епоси. Магдалино је, међутим, јасно показао да војничке црте царског идеала комнинског доба нису, како је у науци сматрано, „увежене“ захваљујући присуству западних витезова и крсташке идеологије.¹²⁵ Он је показао да милитаризам Комнина проистиче из њихове припадности војној аристократији анатолског и трачког порекла. Много пре него што је дух крсташког витештва оставио свој траг на осећајности епохе, војничко племство Царства на Босфору налазило је своје јунаке у легендарним ликовима попут Дигениса Акрите¹²⁶; баладе о овом хероју окупљене у јединствени епос датирају из око 1100. године, у време Првог крсташког похода и коначне редакције *Песме о Роланду*. *David redivivus*, Дигенис, истиче се племенитим пореклом, војничким и ловачким способностима, којима и привлачи цареву пажњу. Насупрот негдашњем идеалу светог човека и аскете, који захваљујући својој блискости с Богом и пророчком дару стиче посебан утицај на цара, 12. век рађа фигуру племенитог витеза као дворског миљеника. Напоредни ток наведених епских мотива у византијској и западноевропској књижевности сведочи о наклоности епохе ка прослављању ратничког тријумфа пре него о евентуалним непосредним утицајима на терену. Уосталом, слика ратника који побеђује варваре, какву срећемо у бројним енкомисијастичким текстовима насталим већ за Манојлова оца, Јована II Комнина, потврђује да је реч о варијацији на, у Византији одавно познату, тему соларне метафорике у којој се владар пореди с непобедивим сунцем.¹²⁷

¹²⁴ А. Р. Kazhdan, The aristocracy and the imperial ideal, in: *The Byzantine aristocracy IXth to XIIIth centuries*, ed. by M. Angold, BAR International Series 221, Oxford 1984, 43–57.

¹²⁵ Р. Magdalino, *The Empire of Manuel I Komnenos*, 420–421.

¹²⁶ Х. Г. Бек, *Путеви византијске књижевности*, Београд 1967, 170–176.

¹²⁷ Скрећемо пажњу на чињеницу да је популарност соларне метафорике везане за краљеву личност готово истовремена на европском Западу, посебно у Француској. У том смислу се тумачи и појава златног крина на владарској одећи. О томе је посебну студију написала А. Lombard-Jourdan, *Fleur de lis et oriflamme*.



Још од Ираклијевог доба Византинци су неговали сопствену традицију светог рата против неверника, тако да комнински тријумфализам најпре ваља схватити у склопу посебно осмишљених оживљавања милитаристичке традиције Царства у циљу утврђивања династичког престижа владајућег породичног клана.¹²⁸ Таква се идеологија, уосталом, веома добро слагала са схватањем Царства као породичног *patrimonium*-а Комнина, а њој ваља додати и инсистирање, уочљиво од времена Јована II, на царској порфирогенези. Оно је, по правилу, потенцирано управо у оним фазама живота династије када је било важно нагласити прелаз од узурпације ка легитимној власти.¹²⁹

Пропагандни нагласак на прослављању династичког принципа претходи комнинској епоси, али тада добија посебан замањ, захваљујући успону војног племства као владајуће елите.¹³⁰ Не само да је идеал епохе, како га пратимо у књижевности и историјском жанру, постао ратник племенитог рода, славан због војних победа, него су убрзо ове особине постале одлучујуће у освајању царске власти.¹³¹ Крајем 11. века почиње да се уздиже војнички идеал; милитаризацију царске слике прати повећано штовање светих ратника, као и одговарајући државни ритуал, попут оживљавања архаичног обичаја удизања цара на штиту.¹³² Царска власт је налазила своју најбољу потврду у церемонијама у којима је нагла-

Signes célestes du royaume de France, Paris 1991, где је показала како је Свети Луј, а највероватније и његови претходници, деда Филип II Август и отац Луј VIII, слављен као Краљ Сунце. Несумњиво да је и церемонија прокиписис, популарна у Византији Манојловог доба, настала као израз симболизма соларних представа владара. О церемонији прокиписис в. М. Jeffreys, *The Comnenian Prokypsis*, *Parergon* NS 5 (1987), 38–53, с детаљним прегледом старије литературе.

¹²⁸ P. Magdalino, *The Empire of Manuel I Komnenos*, 421.

¹²⁹ G. Dagron, *Nés dans la pourpre*, in: *Travaux et memoires* 12 (1994), 105–142.

¹³⁰ A. P. Kazhdan and A. Wharton Epstein, *Change in the Byzantine Culture in the eleventh and twelfth centuries*, Berkeley 1985, 104.

¹³¹ Такав идеал оличавао је цезар Нићифор Вријеније, који у својим мемоарима слави идеал физичке снаге, племенитог порекла и војничког јунаштва. Уп. A. P. Kazhdan and A. Wharton Epstein, *op. cit.*, 106.

¹³² C. Walter, *Raising on a Shield in Byzantine Iconography*, *REB* 33 (1975), 159–174.

шена веза између божанске наклоности и војничког тријумфа. Отуд не чуди пропагандно инсистирање Јована Комнина на прослави тријумфа 1133. године, током којег је икона Богородице, заштитнице Цариграда, симболично ношена у тријумфалним кочијама до места предвиђеног за цара-победника.¹³³ Комнини тежњама епохе додају посебан углед који граде на основама сопственог племенитог порекла, постајући оличење измењеног царског идеала.

У складу с наслеђеним традицијама, и цар Манојло наставља програм прослављања војничких врлина. Један од најранијих сачуваних енкомија састављаних за овог цара, онај Михаила Италика, сведочи о пропагандном инсистирању на неколиким битним тачкама. У њима се прославља Цариград као *patris* новог цара, уздиже се његов царски *genos*, наглашавају се натприродни знаци који су најављивали његово рођење у пурпуру, потом снови у којима му сама Богородица предсказује будући царски положај даровањем пурпурних ципела. Италик слави Манојлов складан физички изглед, брзу памет, снагу и речитост. Посебно описује како га је отац подучавао у војничким вештинама и наводи његове заслуге као ратника, стратега и коњаника. Јунаштво које је показао у биткама, борећи се раме уз раме с оцем, било је битан предуслов његовог доласка на престо, иако је био најмлађи син Јована II. Манојловом освајању власти допринела је и тестаментом јасно изражена Јованова жеља да престо остави најспособнијем од синова. Уз то, позивањем на старозаветне узоре – чињеницу да је и Давид био најмлађи Јесејев син – оснажена је предност Манојлова над браћом.¹³⁴

Осим узора Новог Давида, као главни модели према којима се гради царев лик узети су примери његовог оца Јована и, наравно, самог Христа. Уверење да је цар жива слика Христова припадало је уобичајеним топосима описа царске функције током читаве византијске историје. У Манојлово доба на овој аналогiji се посебно инсистирало. Као што је свака црква била украшена сликама Рождества, Страдања и Васкрса

¹³³ P. Magdalino, *The Empire of Manuel I Komnenos*, 425, с детаљним наводима из извора.

¹³⁴ Уп. наведену Магдалинову студију, с наводима из Италиковог говора (Mich. It. 276–294; 79–80), 435–436.



Христовог, тако је и сваки провинцијски град прослављао у визуелним представама читав циклус који је цара приказивао као оснивача, опсађивача, победника и обновитеља.¹³⁵ Такође, осим оних црта царавог лика које слави већ уобичајеним топосима какве налазимо у владарским огледалима и панегиричким саставима популарним у то време и на западу Европе, пропагандна уметност наглашава династички контекст којем припадају цареви подвизи. Он је представљен окружен традиционалним персонификацијама врлина (правичност, снага, мудрост и умереност), али се овим атрибутима додају и нове вредности, својствене епоси. Повећана популарност војничких светаца допринела је, заједно с нагласком на оживљавању античких традиција царског прослављања, да се већ у време Исака I јаве монетарне представе владара на коњу, с исуканим мачем у руци. Савремени историчари су Исаку замерали оваква јавна представљања и иконографске новине. Милитантни карактер његових монетарних представа сматран је увредљивим, јер је слика тумачена као израз амбиције према којој цар дугује своју моћ сопственим војничким умећима пре него божјој вољи.¹³⁶ Оштрица критике коју извори упућују цару Исаку Комнину усмерена је на то што он сопствену ратничку зелост која му је обезбедила власт није успео да савлада у јавним представама. Нешто касније Манојлов идеални лик већ сасвим слободно враћа у живот старе античке идеале у којима се прослављају врлине активног живота, посебно израженог у подвизима у боју. Идеолошки програм његове владавине, сложен и амбициозан, не заобилази представе цара као ратног тријумфатора или пак сцене владара у лову. Овакве слике постају део званичне уметности епохе, а цар се, осим што прославља династију и сопствену *virtus bellica*, дичи и називом *renovator imperii*, подобећи се узорима Константина и Јустинијана.

Управо у описима Манојлове личности намеће се нови узор владара. Он постепено потискује традиционалну слику јунака какву је ство-

¹³⁵ P. Magdalino and R. Nelson, The Emperor in Byzantine Art of the twelfth century, *Byzantinische Forschungen* 8 (1982), 133.

¹³⁶ Ibid, 159. Уп. Ж. Дагрон, *Цар и првосвештеник*, 28. Дагрон цитира изворе који критикују царево представе: Михаило Аталијат, Iist., Bonn, 59–62; Скиличин Настављач, изд. Tsolakes, 103–106; Зонара, Bonn III, 665–668.

рила византијска хагиографија 9. и 10. века, која слави светог човека искљученог из друштва и динамизма овоземаљског живота.¹³⁷ Манојлов најпознатији панегиричар Евстатије Солунски није случајно био и највећи критичар аскетског идеала. Он осуђује, у 12. веку популарни, модел светог човека као хипокритски, јер је изолован од животне борбе.¹³⁸ И за живота веома ангажован у питањима цркве и вере, могуће и подобећи се у таквој политици прокламованим узорима Константину и Јустинијану, цар је, осетивши да му се ближи смрт, обукао монашку ризу. Стога не чуди да се у надгробним говорима инсистира на његовом придруживању светитељима на небу, као награди за победе над непријатељима хришћанства. Карактеристичан је и избор места сахране у породичном маузолеју – Пантократоровом манастиру – покрај надгробне плоче са Христовог гроба коју је донео у Цариград. Наглашена комнинска брига о породичној традицији и прослављању династије видљива је и у осмишљавању породичног маузолеја. Стари царски мартирејум Константиновог доба у Светим апостолима у два идеолошка карактеристична тренутка обновљен је за потребе царских сахрана – за Јустинијана и Василија I; од 1028. године више није служио као владарска гробница.¹³⁹ Од тога времена пратимо пораст популарности приватних династичких капела. Одроз побожности свог времена, али и посебног вида династичког прослављања, гробна капела Комнина у Пантократоровом манасти-

¹³⁷ В. Flusin, L'hagiographie monastique à Byzance aux IX^e et au X^e siècle. Modèles anciens et tendances contemporaines, in: *Le monachisme à Byzance et en Occident du XIII^e au XV^e siècle. Aspects internes et relations avec la société*, Revue Bénédictine CIII (1993), 31–50.

¹³⁸ Р. Magdalino, *The Empire of Manuel I Komnenos*, 483. Уп. Магдалинове закључке о рађању идеала племенитог ратника у комнинској епоси и радикалном смањивању популарности хагиографске књижевности: Р. Magdalino, *The Byzantine Holy Man in the twelfth century*, in: *The Byzantine Saint*, ed. S. Hackel, London 1981, 51–66.

¹³⁹ Р. Grierson, *The Tombs and Obits of the Byzantine Emperors (337–1042)*, DOP 16 (1962), 21. О овим питањима расправља и В. Станковић у недавно објављеној подстицајној монографији о Комнинима у Цариграду: *Комнини у Цариграду (1057–1185). Еволуција једне владарске породице*, Београд 2006.



ру сажима много од сложености Манојлове династичке политике, па и владарског модела који оличава.

Нема никакве сумње да је витешка фигура Манојла Комнина знатно утицала на уобличење владарског идеала у Угарској. Реч је, међутим, о битно другачијим идеолошким поставкама између поимања царске светости као светости по себи, дакле везане за царски положај, и институције светог краља каква се развија у Угарској од краја 11. века. У том смислу појава „светих царева“ у Византији везује се за Константиново лично светитељство, које никад после није у том облику примењено на ромејске царева. Василевсима лична светост није била неопходна, пошто су уживали другу врсту светости, коју су изводили из помазања на „своје свето и блажено царство“¹⁴⁰. У својој изврсној књизи о цару и првосвештенику, Жилбер Дагрон је приметио да у Византији Константин има улогу *rex perpetuus*-а, која је додељивана неким другим, националним владарима у средњем веку: св. Едварду у Енглеској, св. Вацлаву у Чешкој, св. Олафу у Норвешкој, св. Ерику у Шведској, или св. Лују у Француској.¹⁴¹ Оно што је, међутим, важно уочити као разлику јесте чињеница да у Византији светост оснивача нема своје наследнике, све до епохе позног средњег века.¹⁴²

Анализирајући различите, пре свега политичке аспекте светитељског прослављања у Византији, блиско повезане с питањем царске светости, Петер Шрајнер је нагласио разлику између светости која је произлазила из царске службе по себи и личне светости владара.¹⁴³ У византијском случају за нас је од посебне важности образац владара-мученика, установљен према примеру цара Нићифора Фоке, као и, на другачијим основама постављен, потоњи култ Јована IV Ласкариса. Такође, међу

¹⁴⁰ Ж. Дагрон, *Цар и првосвештеник*, 182–183.

¹⁴¹ Исто, 175.

¹⁴² E. Patlagean, *Le basileus assassiné et la sainteté impériale*, in: *Media in Francia. Recueil de mélanges offert à Karl Ferdinand Werner*, Paris 1988, 345–361; P. Schreiner, *Aspekte der politischen Heiligenverehrung in Byzanz*, in: *Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter*, ed. J. Peterson, Sigmaringen 1994, 365–383. О светости царева в. Ж. Дагрон, *нав. дело*, 176–186.

¹⁴³ P. Schreiner, *op. cit.*, 366–370.

„политичким“ светитељима у ширем смислу налазиле су се и личности које су проглашене за свете зарад сопствене борбе за чистоту вере, која се исказивала у отпору црквеним и државним властима, видљивом посебно у време иконоборства. Изузетно јако и присутно све време трајања Царства на Босфору, штовање локалних светитеља давало је посебан печат духовном и политичком животу Византије. Сви су се ови типови светости, поменути према Шпрајнеровој класификацији, разликовали у односу на своју основну функцију, при чему је за нас најважнија категорија владарског светитељства, која је несумњиво утицала на формирање раних култова светих владара у Срба.

За наше истраживање посебно је значајно доба када се у Срба први пут јавља феномен светог владара. Нарочиту важност у том смислу има настанак култа св. Симеона, који се временски поклапа с крупним променама које се у тој сфери дешавају међу Ромејима. Током 12. и 13. столећа несумњиво опада број новоуврштених светитеља у календару источно-православне цркве. Такође, и хагиографска књижевност бележи знатан пад у односу на раскош средњовизантијског доба.¹⁴⁴ Још једно приметно својство епохе је што је већина новопроглашених светитеља припадала друштвеној елити.¹⁴⁵ Истовремено пратимо и усложњавање самог поступка канонизација, као и појаву формалног проглашења светитељства саборном одлуком. Све ове промене настале су као последица изменених духовних и политичких прилика у Византији Комнина, али се оне преносе и у касније епохе.

Још једна појава својствена добу уздицања српске династије привлачи нашу пажњу. Веома важна фаза у процесима учвршћивања европских монархија и сакралног обележја њихове власти је тренутак „систематизације“ владарских култова у јединствен култ читаве династије. Проучавајући овај феномен, Кланицај је у њему видео поновно уздицање архаичног концепта наследне светости.¹⁴⁶ Веровање да припадност одређеној поро-

¹⁴⁴ О томе сведоче истраживања Пола Магдалина саопштена у раду: P. Magdalino, *The Byzantine Holy Man in the twelfth century*, 51–66.

¹⁴⁵ В. рад у истом зборнику: R. Morris, *The Political Saint of the Eleventh Century*, in: *The Byzantine Saint*, ed. by S. Hackel, London 1981, 43–50.

¹⁴⁶ G. Klaniczay, *From Sacral Kingship to Self-Representation*, 82–83.



дичној *beata stirps* чини могућим успон ка светости било је популарно у племићким круговима све до позног средњег века.¹⁴⁷ Везивање појмова наследности и светости посебно је било раширено у Угарској где, почевши од свечаности канонизација 1083, пратимо настанак мноштва светитељских култова везаних за мушке и женске чланове породице Арпада. Сакрални углед ове владарске породице „пренег“ је на њихове наследнике на угарском трону: напуљски Анжујци, који од почетка 14. века (1307) владају Угарском, програмски инсистирају на традицији култова светих мађарских краљева и принцепа. Њихово помагање даљем ширењу ових династичких култова несумњиво је у вези с породичним везама између двеју династија, утемељеним браком између Карла Роберта од Анжуа и Марије, кћери Беле III. С тим у вези је и штовање појединих угарских светитеља попут св. Маргарете у хагиографији и иконографији напуљског двора. Током 14. века идеја династичке светости оснажена је везама двеју краљевских лоза, с јасним политичким циљем да у областима јужне Италије и Угарске помогне учвршћивању Анжујаца, освештаном канонизацијом св. Луја Анжујског, тулуског епископа који се одрекао круне.¹⁴⁸

Проучавајући различите аспекте ових веза, Андре Воше је указао на значај појаве иконографске представе Лозе Јесејеве, односно на њену функцију прослављања лозе светих предака.¹⁴⁹ Подсећањем на старозаветну владарску Давидову лозу која уједињује Стари и Нови завет, сугерисана је идеја међусобне везе између власти и светости.¹⁵⁰ Током 13. и

¹⁴⁷ A. Vauchez, „Beata stirps“: sainteté et lignage en Occident aux XIII^e et XIV^e siècles, in: *Famille et parenté dans l'Occident médiéval*. Actes du Colloque de Paris (6–8 juin 1974), ed. G. Duby et J. Le Goff, École française de Rome, Rome 1977, 397–406. Воше се углавном задржава на угарском примеру, не помињући случај династичке светости Немањића која је знатно бољи пример за илустрацију његове тезе. Уп. и G. Klaniczay, *The Cult of Dynastic saints in Central Europe*, 111–128.

¹⁴⁸ Парадоксалан и занимљив је податак да је св. Луј Анжујски, слављен као династички светитељ напуљске гране Анжујаца, био пример архаичног типа раносредњовековног владара који се одриче круне зарад духовног живота. Уп. детаљно о томе у књизи G. Klaniczay, *Holy Rulers and Blessed Princesses*, 304–310.

¹⁴⁹ A. Vauchez, *op. cit.*, 404–406.

¹⁵⁰ J. Le Goff, *Royauté biblique et idéal monarchique médiéval: Saint Louis et Josias*, in: *Les Juifs au regard de l'histoire*. Mélanges en l'honneur de Bernhard Blumen-



Лоза Јесејева, детаљ,
манастир Дечани

14. века појам врлине (*virtus*) у хагиографским текстовима почиње да се схвата као збир неретко наслеђених духовних вредности, па тако житија истичу детаље из светитељевог детињства, као и врлине његових родитеља. Наглашавање наследности, прослављања владарског рода и стапа-

kranz, éd. G. Dahan, Paris 1985, 160, указује да је појавом нових тема у уметности краљевских портала и сценама Лозе Јесејева, од 12. века почела да се изражава једна нова монархијска идеологија на Западу. Типолошки симболизам, према којем се сваки догађај или личност из Новог завета или савременог света подударо са старозаветним догађајем или ликом, фаворизовао је специфичан идеолошки програм проналажења места актуелне домаће династије у светој историји. Паралелизам свете Давидове лозе из које је потекао Христос и савремене владајуће породице наглашавао је не само богоизабрање актуелног владара као Новог Давида већ је сугерисао да је краљ слика Бога на земљи – *rex imago Dei*.



ња идеала светости с династичким принципом имаће огромну улогу у „периферним“ областима хришћанског света током 13. века. На Западу се број нових светитеља који потичу из владарских породица постепено смањује током 14. века. Њих потискују нови светитељи потекли из просјачких редова. С њима се рађа и нови концепт светости који се базира на принципима сиромаштва и *humilitas*.¹⁵¹ Породицу по крви смењује духовна породица позног средњег века.

Стога се угарски и српски пример наследне, династичке светости може сматрати архаичним с обзиром на нове тенденције у друштву европског Запада. Између ова два примера има доста сличности, које су драгоцене за наше истраживање. Премда у Угарској нема онако изразито профилисаног појма свете династије као што је случај с династијом Немањића, уверење у наследну светост Арпада, као и у њихово митско порекло, имало је широку популарност. О том уверењу сведочи легенда о св. Маргарети, у којој се помиње да су њене религиозне *virtutes* наслеђене од светих претходника – Стефана, Имреа, Ладислава и Елизабете. На једном диптиху, осликаном по наруџбини краља Андрије III 1290. године, светитељи из породице Арпада представљени су први пут у јединственој иконографској групи.¹⁵² Истој тежњи би одговарале и савремене представе Лозе Јесејеве¹⁵³, премда су оне само у случају српске династије насликане као директан пандан националној краљевској лози. Ова грана развоја владарских култова није, међутим, значила оживљавање старогерманских концепција светости „по крви“, о којој је писао Карл Хаук. Њени су извори другачији и односе се на политичке потребе и пропагандну делатност нових династија. Реч је о веома сложеним процесима који се дотичу разноликих видова владарске представе: од церемонија, ходочашћа, преноса моштију, посвете нових цркава и ктиторске делатности, до програмског испољавања владарских и светитељских врлина у ликовним и књижевним портретима. Посматрани као целина,

¹⁵¹ У наведеном раду („Beata stirps“, 399) Воше указује на социјалне аспекте промена, показујући како се нови култови постепено селе из аристократског миљеа ка популарнијој друштвеној структури просјачких редова.

¹⁵² G. Klaniczay, *Holy Rulers and Blessed Princesses*, 298.

¹⁵³ A. Vauchez, *op. cit.*, 404.



Три угарска света краља,
Легенда св. Стефана

сви начини на које је прослављан свети владар, укључујући постепено грађење његовог лика као потоњег узора, преко различитих функција култа, до настојања наследника да се, следећи праксу династичке светости, придруже својим прецима у пантеону светих, били су део основне намене култа, независне од типа владарске светости: да буде посредник живима у досезању спасења.

Династички светитељи средишње и западне Европе постигли су необично велику популарност током 14. столећа, али је она довела и до пре-



обликовања њихових култова у знатној мери. Као типично за коначно уобличење владарских култова у позном средњем веку Габор Кланицај наводи улогу племства у постепеној промени култова династичких у националне светитеље.¹⁵⁴ Промена се, пре свега, огледала у њиховој измењеној политичкој функцији: преставши да буду искључиви носиоци династичког престижа, они постају прави национални симболи, чак и у случајевима када је то било против интереса владајуће куће. Није потребно посебно наглашавати у којој мери је сродан српски пример, посебно улога династичких култова у епоси после пропасти српске средњовековне државе.

У наредном поглављу разматраћемо концепте светог владара и свете династије у српској држави доба Немањића, засноване на савременим погледима на улогу и поље делатности владара, као и на функцију светости. У том смислу они показују не само специфичности за које нема непосредних паралела него дају поуздан оквир за шире истраживачке закључке. Наиме, проучавање феномена светог краља супротставља се уопштавању и „смештању“ краљевске светости искључиво у оквире једног процеса дугог трајања.¹⁵⁵ Идеали владарске светости се у битним тачкама мењају током неколико нараштаја Немањића, те се указивање на различитости испоставља као важније од пуког трагања за „увеzenим“ династичким обрасцима Комнина или Арпада. Да бисмо објаснили сасвим особен светитељски лик Стефана Дечанског, морамо поћи од доба у којем настаје програм идеалне владавине Немањића. Он је подразумевао успостављање модела династичке светости, засноване на „светом корену“. Покушаћемо да покажемо како се однос наследника према породичном наслеђу мењао, прилагођавајући се политичким околностима и потребама култа.

¹⁵⁴ G. Klaniczay, *Holy Rulers and Blessed Princesses*, 367 passim.

¹⁵⁵ О тим питањима на уверљив начин пише J. Le Goff, *La sainteté de Saint Louis. Sa place dans la typologie et l'évolution chronologique des rois saints*, in: *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III^e–XIII^e siècles)*. Actes de colloque organisé par l'École française de Rome avec le concours de l'Université „La Sapienza“, Rome 1991, 291.

II. ОБРАСЦИ ВЛАДАРСКЕ СВЕТОСТИ У СРБА

1. Претпоставке светости

Бављење феноменом владарске светости подразумева проучавање ширег поља култова светих. Основно полазиште култа је светитељев гроб. Објава светости појавом чуда на гробу претходи процесу састављања прославних састава. *Locus sanctus* је у основи композитна фунерарна целина, у којој су одавно препознате вишеслојне функције – од култне до идеолошке.¹ Владарски гроб је делом израз „уметности функције“, која сажима схватања о лепом свога доба и налази утемељење у „историјској меморији“. Она је обухватала три компоненте – подземну гробницу (*sepulcrum*), надгробни споменик (*monumentum*) и портрет изнад њега (*imago*).² Порука такве религиозне слике не исцрпљује се у

¹ М. Kaplan, L'espace et le sacré à Byzance d'après les sources hagiographiques, in: *Christianità d'Occidente e Christianità d'Oriente, secoli VI-XI*. Settimane di studio della Fondazione Centro Italiano di Studi sull'alto medioevo LI (2004), 1053–1115; о значају и улози реликвија у процесу настанка светитељског култа, посебно у византијском свету в. рад М. Kaplan, De la dépouille à la relique, 19–38.

² О историјској и литургијској меморији у фунерарном програму српских владара најпотпуније је код нас писала Д. Поповић, *Српски владарски гроб у средњем веку*, Београд 1992, 177 и даље. О схватању појма *imago* уп. Ј.-С. Schmitt, Les reliques et les images, in: *Les reliques. Objets, cultes, symboles*. Actes du colloque



њеној естетској вредности него се исказује на равни ритуала и побожне праксе чији је нераздвојан део.³ С друге стране, гроб као место, односно свети простор култа, заједно с реликвијама – материјалним предметима који оличавају деловање светог и постају највиши израз светитељске моћи – показују се као носећа структура црквене организације, срж око које се образује њен институционални оквир.⁴ Улога реликвија у схватању порекла култова светих, посматрана из историјског и антрополошког угла, својеврстан је одговор на потребе средњовековних друштава.⁵ Тај одговор исказује се на два плана. С једне стране, култ је дело интелектуалне и политичке елите, израз њеног програма који је уткан у саме структуре друштва, а с друге, израз ванвремене потребе да се светитељ исказе у својој основној, посредничкој функцији између небеског и земаљског.

international de l'Université du Littoral-Côte d'Opale, éd. par E. Bozóky et A.-M. Helvétius, *Nagiologia*, vol. 1, Brepols 1999, 145–159. Своја истраживања Шмит је заокружио у познатој синтези *Le corps des images. Essais sur la culture visuelle au Moyen Âge*, Paris 2002.

³ Незаобилазна дела о овим питањима, у којима се први пут истраживању култне слике даје неопходан историјски и антрополошки оквир јесу: Н. Belting, *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, München 1990; А. Legner, *Reliquien in Kunst und Kult. Zwischen Antike und Aufklärung*, Darmstadt 1995; L. Brubaker, *The Sacred Image*, in: *The Sacred Image East and West*, ed. R. Ousterhout, L. Brubaker, Urbana–Chicago 1995, 3–24.

⁴ Уп. S. Boesch Gajano, *Reliques et pouvoirs*, in: *Les reliques. Objets, cultes, symboles.*, 255–269; I. Kalavrezou, *Helping Hands for the Empire: Imperial Ceremonies and the Cult of Relics at the Byzantine Court*, in: *Byzantine Court Culture from 829 to 1204*, ed. Н. Maguire, Harvard 1997, 53–79.

⁵ О значају реликвија у византијском свету недавно је објављен изузетно вредан зборник радова *Byzance et les reliques du Christ*, éd. par J. Durand et V. Flusin, Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance, Monographies 17, Paris 2004. Уп. и V. Flusin, *Les reliques de la Sainte Chapelle et leur passé impérial à Constantinople*, 20–31; I. Kalavrezou, *op. cit.*, 53–79.

Основна претпоставка за успостављање светитељског култа је постојање писаног житија.⁶ Један од кључних доказа светости, житије је уобличено према важећим књижевним обрасцима. Његов се садржај не може разумети без уочавања чврсте везе с раније успостављеним моделима.⁷ Такође, житијна структура прожета је топосима не само као утврђеним начином саопштавања прихваћених образаца већ, пре свега, оних порука које су очекиване у датом контексту.⁸ Поред уобичајене и устаљене житијне схеме која обухвата живот светитеља, његова страдања за веру, чуда и похвалу, у структури житија постоји неколико драмских тачака у којима су фокусирани популарни топоси. Та места откривају узвишене претпоставке светости у датој епоси.⁹

По правилу, топоси се концентришу на местима на којима се помињу порекло, васпитање, значајни тренуци из живота, попут одлуке о замонашењу. Психолошки важан час, наглашен пригодном топиком, јесте раскид с породицом, улога духовника који будућег светитеља наводи на монашки живот. Потом следи опис, по правилу неуспеле, потере која јунака приповести треба да врати у световно окружење, које понекад подразумева и преузимање владарских дужности. Са ступањем у нову заједницу истиче се улога коју духовно сродство преузима у односу на дотадашње примарне везе породичне заједнице. У свим овим случајевима житијне приче су веома налик једна другој, при чему житија владара носе препознатљиве топосе у односу на монашке хагиографије. И у њима су племенито порекло и васпитање у правој вери и спознаји будућих

⁶ M. van Uytfanghe, Les voies communicationelles du message hagiographique au haut Moyen Âge, in: *Communiare e significare nell'alto Medioevo*. Atti delle settimane di studio della Fondazione Centro Italiano di Studi sull'alto Medioevo LII/2, Spoleto 2005, 685–732.

⁷ О односима власти и светости у византијској хагиографској књижевности од 9. до 11. века, добу сматраном „златним вековима хагиографије“, пише E. Patlagean, Sainteté et Pouvoir, in: *The Byzantine Saint*, ed. by S. Hackel, London 1981, 92.

⁸ R. Morris, *The Political Saint of the Eleventh Century*, 44.

⁹ О питањима везаним за српску и бугарску хагиографску књижевност уп. G. Podskalsky, *Theologische Literatur des Mittelalters in Bulgarien und Serbien 865–1459*, München 2006, 271–425.



владарских дужности комбиновани с инсистирањем житија на личним одликама идеалног владара који се на више поља показује као прави *athleta patriae*. Осим житија светих краљева који припадају наведеној типологији заштитника отачаства, покрститеља и ширем типу потоњих чудотвораца чије је деловање усмерено према заједници (отачаству) или династији на власти, неке посебности издвајају житија владара-мученика, у којима је драмски врхунац приче посвећен неправедном страдању. У том смислу су и употребљени топоси прилагођени хагиографском типу, као што се и драматика житијног исказа мења у зависности од типа светости јунака.

„Препознавање светости“ део је строго утврђеног процеса.¹⁰ Како смо у претходном поглављу истакли његове обавезне и формалне делове, задржали бисмо се сада на унутрашњој структури елемената који „конструирају“ светост. На првом месту реч је о самом телу светитеља.¹¹ И за живота оно је „свето“, и то не само у очевидним случајевима када свети човек током свог земаљског битисања производи чуда. Феномен је шири и укључује способност будућег светитеља да „влада“ својим телом и покорав га налозима духа. Било да је реч о истрајности у постовима и молитви, у исказивању усрдне побожности у ходочашћима, различитим телесним подвизивањима, све до отшелништва као облика строге аскезе, у свим овим случајевима основна је способност будућег светитеља да превазилази границе, па и слабости, своје људске природе. Онај ко је успео да украти природу у сопственом телу наговештава способности деловања на природне силе по себи.¹²

¹⁰ F. Prinz, *Der Heilige und seine Lebenswelt. Überlegungen zum Gesellschafts- und Kulturgeschichtlichen Aussagewert von Viten und Wundererzählungen*, in: *Santi e Demoni nell'alto Medioevo Occidentale. Secoli V-XI*, Settimane di studio del Centro Italiano di studi sull'alto Medioevo XXXV/1, Spoleto 1989, 285–318.

¹¹ О улози телесног у формирању светитељског идеала в. P. Brown, *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, New York 1988, где је дат веома добар преглед старије литературе и релевантних извора. Уп. и књигу С. W. Bynum, *Holy Fast and Holy Feast. The Religious Significance of Food to Medieval Women*, Berkley, Los Angeles, London 1987.

¹² S. Boesch Gajano, *Reliques et pouvoirs*, 260.

Овакво уверење налази се у основи различитих својстава која се приписују светима. На првом месту несумњиво је функција светог човека као заштитника. Он спасава од различитих опасности не само онога ко му се моли већ неретко и читаву заједницу. Веома важно својство светитеља је моћ да делује на природне феномене (глади, суше, поплаве, буре на мору) или да испољава чуда попут „чуда с ледом“ св. Саве. То његово посредништво у односу на силе природе у основи произлази из непосредног приступа божанском. Треће важно својство је способност да лечи и производи чудесна исцељења, све до моћи васкрсавања мртвих и изгона демона. То основно својство које подразумева додир с натприродним испољава се у визијама, сновима, пророчанствима и мистичним искуствима која служе као докази нарочитих способности светог човека.

Осим чудотворног деловања, светост се „препознаје“ и као својеврстан „избор“, изложен у оквирима сваког житија. Реч је о сложенем поступку у којем будући свети човек на више равни одлучује о свом светитељском путу. Почевши од избора мучеништва као свесне и вољне одлуке да се пође путем саможртвовања, преко примања монашког чина као коначног уздицања принципа *vita contemplativa* у односу на *vita activa*, све до избора позива духовног предводника пастве или мисионара, сви ови путеви део су личне светости изабраног појединца. У оквиру таквих типологизација, у средишту наших интересовања налазе се типови владарске светости. Она је, по правилу, заснована на широј равни, чија је основна претпоставка „препознавање светости“ од стране читавог друштва. Без обзира на то да ли се испољава као појединачна или династичка, владарска светост се доживљава као посебна, натприродна моћ, блиско повезана са сакралним схватањем власти по себи.¹³ Популарност појединих култова светих владара, читаве свете династије, или одређених реликвија (феномен „свете круне“, „светог копља“ итд.) неретко је постајала предмет популарне побожности, далеко превазилазећи организовано штовање у оквирима одређене цркве или манастира. Да би светост била коначно потврђена, неопходна је јавна сагласност и објава деловања чудесног у оквирима шире заједнице. Деловање чуда у

¹³ E. Bozóky, *La politique des reliques*, 66–72.



додиру с реликвијом или с кивотом повећавало је углед и популарност одређених манастирских заједница у којима је ово благо похрањивано. Непосредни, лични додир са светињом, која је на одговарајући начин показивана и чувана, подстакнут је двоструким идентитетом реликвије, њеном материјалном и духовном, природном и натприродном, дакле чудесном равни. Додир са светињом омогућавао је неопходан однос посредништва између људског и божанског плана, тако што је један пасиван предмет постајао инструмент активног, божанског деловања.¹⁴

За проучавање култова светих владара посебно је значајно праћење појаве везивања светитељских култова за власт и друштвену заједницу. У том смислу се као посебно важно за развој феномена светог краља у Срба испоставља доба почетака српске државности, прво у Зети, а потом у Рашкој Стефана Немање и његових потомака. Настојаћемо да покажемо да, без обзира на многе своје особености, потреба српских друштава да створе сопствене култове светих краљева одговара сродним потребама широм европског простора. У томе се 11. век показује као „формативан“ и управо у то доба настаје и први српски култ светог владара, зетског Јована Владимира. Већ смо указали на велике идеолошке разлике између потреба младих народа на европској позорници да своје место у светој историји обезбеде уздицањем националног владара у ред светитеља и прилика у Цариграду. Ипак, одређене традиције од кључног значаја за разумевање начина на који је осмишљен и устројен култ светог краља у Срба биле су под огромним утицајем идеолошки престижног Царства на Босфору.¹⁵ Није стога случајно што се управо током 11. века уздижу нови владарски обрасци од којих за Србе није био одлучујући само већ помињани, каснији узор Манојла Комнина. Проучавана на познатим примерима из византијске праксе, веза светитељског култа с влашћу постаје очевидна и јавно исказана у хагиографској књижевности 11. века.¹⁶ Пратимо пораст угледа и значаја светих људи,

¹⁴ S. Boesch Gajano, *Reliques et pouvoirs*, 259.

¹⁵ О византијском моделу односа власти према светости и реликвијама в. Е. Bozóky, *La politique des reliques*, 73–118.

¹⁶ E. Patlagean, *Sainteté et Pouvoir*, 95–97; R. Morris, *The Political Saint of the Eleventh Century*, 43–50. Уздицање у ред светих личности из врхова државне и цр-

њихов успон на друштвеној лествици, утицај који су почели да стичу на пољу активне политике. Свети људи делују као духовни оци водећих личности световне хијерархије, а њихове пророчанске визије и савети утичу на деловање политичке елите. Популарност монашке вокације у источнохришћанском свету доводи већ у 10. веку до појаве монашког идеала међу представницима највиших кругова власти, оставивши трага и на развој царског култа.¹⁷

Овај модел несумњиво је утицао на култ цара Нићифора II Фоке (963–969), који је од 13. века стекао популарност у словенском свету. Посебно захваљујући широко читаном *Слову о цару Нићифору II Фоки и његовој жени Теофано*¹⁸, царев култ је постао омиљени прототип владара-монаха. Пореклом из магнатске племићке породице, Фока је за живота био одани следбеник аскетске праксе. Велики поштовалац Атанасија, оснивача светогорског манастира Велика лавра, као и анахорета-пустињака, цар је намеравао да напусти власт и да се замонаши. Показивао је изразиту склоност ка теолошкој литератури и разговорима с монасима, као и жељу да посети славна ходочасничка средишта попут Јерусалима. Његова насилна смрт у завери описана је као мучко, крваво убиство под окриљем ноћи. Уместо у брачној постељи коју је избегавао, цар је спавао на оштром камењу, примењујући строга правила аскезе. Ту га је и пронашао Цимискије, којег је у палату увела супруга-прељубница. Као главни кривац злочина именована је царева жена Теофано која је желела престо за свог младог и леполиког љубавника. Покајање Јована Цимискија, будућег цара и Фокиног убице, које је патријарх Полиеукт поставио као услов за обављање чина крунисања, постало је основа на којој је базиран Фокин потоњи култ.¹⁹ Савремена западна житија владара-мученика,

квене хијерархије у Византији пратимо и током 13. века. О томе в. наведени рад Рут Макридис: R. Macrides, *Saints and Sainthood in the Early Palaiologan Period*, 67–87.

¹⁷ E. Patlagean, *Sainteté et Pouvoir*, 99.

¹⁸ Критичко издање текста слова: E. Turdeanu, *Le dit de l'empereur Nicéphore II Phocas et de son épouse Théophano*, Thessalonique 1976.

¹⁹ О царској светости и њеној вези са цареубиством расправља E. Patlagean, *Le basileus assassiné et la sainteté impériale*, 345–359.



страдалих насилном смрћу у часу молитве, на вратима храма или пак подвизавајући се као цар Фока спавањем на оштром камењу, по правилу описују лик убојице који има непосредну корист од злочина и потом долази на власт. Омиљени топос је његово покајање, видљиво у потоњем преузимању кључне улоге у процесу канонизације светитеља. Као што смо видели, сличан је случај са Цимискијем, који је и сâм добио култ. И Нићифор Фока и Јован Цимискије били су потом прослављани на Ато-су. Фоки је током 11. века написана служба, читана 11. децембра на дан његове смрти, у којој је прослављан као мученик, аскета и победник у биткама, проносилац славе ромејског оружја.²⁰ У обликовању царевог прославног лика важна је чињеница да је монах Атанасије деловао као царев духовни отац. Подвлачењем линије новог духовног сродства и изразите аскетске традиције коју је Фока прихватао, прослављање царске светости се постављало у оквире актуелне побожности и популарности култова аскета и мартира. На потоњу српску житијну књижевност, посебно на образовање популарног модела владара-монаха, несумњиво је утицала жанровски сродна књижевност византијског културног круга. Не може бити случајност што се популарност *Слова и Службе* овом цару, састављених у Великој лаври, списа који уздижу владара склоног аскези и блиског монашким светогорским круговима, подудара с порастом популарности владарског замонашења које од времена Манојла Комнина постаје прихваћени узор.

У исто време, током 11. века, уздижу се култови владара-мученика на широком простору словенског света. Њима припада и култ св. Јована Владимира, први култ светог владара у Срба, који с разлогом стоји по страни у односу на у идеолошком смислу јединствену целину коју чине потоњи култови светих Немањића. Како култ зетског владара по својим основним одликама произлази из велике баштине европских владарских култова 11. века, а нема много додирних тачака с каснијим владарским култовима мученичког типа у Срба, издвојићемо га из даље предложене типологије српских владарских култова.

²⁰ E. Patlagean, Le basileus assassiné et la sainteté impériale, 348–349.

2. „Један је удео мучеништва, а многи су начини смрти...”

У прослављању владара-светитеља који припадају типу мученика, као драмски врхунац хагиографске приче истакнута је њихова насилна смрт коју су примили без отпора. У основи оваквог модела житија је поистовећивање светитеља са Христом, односно понављање Христове жртве, као што је истоветна *imitatio* доследно спроведена у описима њихове владарске праксе и у каталогу врлина. Неретко, чак и у списку постхумних чуда, налазе се нека која су као препознатљиви мотиви преузети из јеванђеља. Култ владара-мученика највећу популарност достигао је у словенским земљама.²¹ Видели смо да је популарност мученичког и монашког идеала, међусобно повезана, забележена и у византијском свету 11. столећа. Пажљивом упоредном анализом мученичких култова светих владара 11. века могу се установити велике сличности у обликовању савремених култова светог Вацлава, светих Бориса и Гљеба и зетског кнеза светог Јована Владимира.²²

Житије кнеза Јована Владимира написано је убрзо после његовог мучког убиства 1016. године, али је изгубљено. Сачувана верзија припојена је као *Легенда о Владимиру и Косари* латинској хроничи *Летопис попа Дукљанина*, насталој средином 12. века. Писац првобитног Владимировог житија, или пак анонимни свештеник из Бара који је састављач летописа, оставио је стандардан опис његовог светитељског лика који се у свим важним тачкама подоби Христовом узору. Премда је најважнији предуслов мучеништва жртва, житија владара-мученика по правилу „уводе“ читаоца, односно слушаоца, у његову будућу светост. И у житију Јована Владимира употребљени су устаљени механизми засновани на препознатљивој топици.

²¹ E. Patlagean, *Le basileus assassiné et la sainteté impériale*, 372.

²² О овим питањима расправљамо у: S. Marjanović-Dušanić, *Patterns of Martyrial Sanctity in the Royal Ideology of Medieval Serbia. Continuity and Change*, 69–76.



Они почињу приповедањем о јунаку као детету „украшеном сваким знањем и светошћу“²³, на којем се испољавају чудесна знамења. Писац за краља вели да је био „свети човек“²⁴. Као такав, он одбија да се отворено супротстави непријатељу, већ се пред Самуиловим нападом „понижно повлачи“ са својим људима на брдо Облик. Већ ту, за време опсаде на Облику, краљ почиње да чини чуда (чудо са змијом). Такво „чудо за живота“ припада очекиваним топосима када је реч о одликама „светог човека“²⁵; очевидно упознат са правилима жанра, писац свесно гради лик будућег мученика. Могуће и као резултат накнадних интерполација у првобитни текст житија, у вези с описаним чудом помињу се савремене легенде о томе како је Владимир спасао свој народ молитвом коју је Бог чуо и услишио.²⁶ Како мучеништва нема без жртве, а жртве без издаје, према том јеванђелском обрасцу издајник је нађен у лику обласног жупана који је Владимира потказао цару; за њега се у спису изриком каже да беше „попут издајника Јуде“. У опроштајном говору пред народом краљ себе проглашава добрим пастиром који даје душу за своје стадо. „Дакле, боље је, браћо, да ја дам своју душу за све вас и да својевољно дам своје тијело да га касапе или убију, него да се ви изложите опасности од глади и мача.“²⁷ Нагласак је сасвим у духу савремених житија владара-мученика, не само на жртвовању за свој народ већ и на добровољном пристанку на жртву и свесном избору мученичке смрти. Владимир, међутим, није

²³ „Дијете, пак Владимир пошто је примио краљевство, растијаше украшен сваким знањем и светошћу“, *Љетопис попа Дукљанина*, предговор, пропратни текстови и превод С. Мијушковић, Београд 1988, 125.

²⁴ Нав. место.

²⁵ О својству да чини чуда за живота као важној одлици „светог човека“ писао је детаљно Р. Brown, *The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity*, in: *Idem, Society and the Holy in Late Antiquity*, 103–152.

²⁶ Легенда каже да се чуда догађају и у време настанка летописа: „Штавише, ако и сада човјека или било коју животињу на оном брду уједе змија, и човјек и животиња остану живи и без икакве озлиједе. На оном брду од оног дана када се молио блажени Владимир, па све до данас, као да су змије биле без отрова“, *Љетопис попа Дукљанина*, 125.

²⁷ Исто, 126.

одмах допао казне, већ је доспео у окове, у царску тамницу. И у тим условима он испољава своје узорне хришћанске врлине проводећи дане и ноћи у посту и молитви. Очекивано, њему се тада приказао весник небеских сила, анђеоски Господњи, који му је навестио будуће догађаје и њихов срећан исход, то јест да ће заслужити небеско царство и примити венац који не вене као награду вечнога живота.

Житијна схема показује многе сличности са сродним оновременим светитељским биографијама мученика. На емотивном плану, пандан сажалењу које читалац осећа пред Гљебовим речима „...Ово није убиство већ сечење недозреле шуме“, представља романтични фон приче о љубави кнеза Владимира и његове спаситељке, принцезе Косаре. Опис њихове супружанске љубави брижљиво је артикулисан: „И тако краљ Владимир живљаше са својом женом Косаром у пуној светости и непорочности, љубећи Бога и служећи му дању и ноћу.“²⁸ Непорочни живот краљев, веома чест мотив у описима владавине будућег светитеља, и у односу према владању народом показује се као савршен, у складу с псалмом Давидовим о страху Господњем као почетку праве мудрости. Та мудрост није само монашка него, пре свега, државничка: „а повјереним му народом владаше са страхом божијим и праведно“²⁹.

Коначни крај праведника дао се назрети. У духу аскетске праксе, он умире пошто је дрвени крст „вере“ ставио у недра. На путу до лукавог крвника, краља Владислава, Владимира чувају анђели. Та анђеоска војска потврђује још једном његов статус светог човека, оног ко у директном општењу са Богом задобија његову заштиту. Сцена смрти описана је према устаљеној пракси. Наоружани витезови опколили су краља Владимира док се у цркви молио Богу. И његове последње речи „...Зашто... умирем без кривице?“ призивају сећање на Христову жртву. Симболично место смрти, још један предуслов мучеништва, јесу црквена врата крај којих краљ пада посечен. Сахрањен је у истој цркви, а чуда су одмах почела да се дешавају на његовом гробу.

Припрема светитељског прослављања, поступно грађена кроз житије, истоветна је као у случају св. Вацлава. Краљев убица, обузет кајањем,

²⁸ *Љетопис попа Дукљанина*, 127.

²⁹ Нав. место.



омогућава *elevatio* и пренос тела, које се успоставило цело и неповређено, објављено благоухањем моштију. Владимирова постхумна светитељска чуда и даље су деловала на његов народ који се у молитвама окупљао око гроба. Краљевог убицу стигла је заслужена казна. Ако је судити према упоредној анализи сродних мученичких култова, преображавања типа владара-мученика у култ витеза-осветника десило се током 12. века, дакле у време када је на основу првобитног житија св. Владимира састављан Барски родослов. Упоредна анализа више сродних мученичких житија указивала би на могућност да је и Владимиров светачки лик у то доба претрпео извесне измене у складу с новим тенденцијама у развоју култова светих краљева. Злог краља сустиже освета у лику св. Владимира у одежди наоружаног витеза. Смртни ударац задаје му божји анђео, чиме је сублимирана слика светог као убице, мотив добро познат из хагиографске књижевности.³⁰ Коначни епилог легенде о Владимиру и Косари понавља уверење да је краљ био „свети човек“, о чему сведоче многобројна потоња чуда. Дукљанин дефинише појам светог човека када каже да је он био „један дух са Господом и да је Бог био с њиме“³¹.

Из предложене анализе видели смо да се један владарски светитељски култ, у свим детаљима сасвим типичан за 11. век и поредбен са сродним култовима у словенском свету, током 12. века променио у погледу слике владара коју нуди као узор. Видели смо да се истоветна пракса десила и с другим владарским култовима, тако да се промена чини иманентна развоју владарског идеала уопште и његовом уподобљивању витешком надахнућу. Мученички култови светих краљева које даље пратимо у средњовековној Србији појављују се тек у 15. веку, под утицајем у потпуности измењене мотивације. Они се уклапају у промењени оквир прослављања и имају мало сличности с култовима мученика 11. века.

³⁰ Уп. Теодосијев приказ Стрезовог убиства у *Житију св. Саве*: Теодосије, *Житија*, приредио Д. Богдановић, данашња језичка верзија Л. Мирковић, Д. Богдановић, Београд 1988, 181–186. Српскословенски текст: *Живот светога Саве*, написао Доментијан [=Теодосије]. Трудом Ђ. Даничића, Београд 1860, 108–114.

³¹ *Летопис попа Дукљанина*, 130.

3. Типологизација светих владара у Срба

Предлажући типологизацију светих владара у Срба свесни смо несавршености сваког таквог покушаја, као и чињенице да неке недоумице по правилу остају нерешене. Многобројни покушаји типологизације светих краљева у модерној науци, области у којој су се огледали несумњиви зналци материје и заната историчара, имају уочљиве слабости. Таквим предлозима је лако наћи ману, али је много тежи задатак суочити се са самосталним одговором. Оно што се, међутим, несумњиво намеће као закључак је да се типологизације по себи, у најмању руку, свode на насилно поједностављивање или пак омеђивање веома сложених феномена, неретко и на укалупљивање у предложене научне схеме и оквира појава и процеса суптилне садржине, као и структура које се у свом дугом трајању показују као променљиве и условљене многим историјским, психолошким и социолошким околностима.

Наш је задатак сложен и стога што се целином феномена светог краља у нашој науци, са ретким изузецима, сразмерно мало бавило. Такође, и то непрекидно ваља имати на уму, реч је о појави која прелази методолошке и хронолошке границе српске средњовековне историје. Историчар-медиевиста налази се пред изазовом уласка у непознату му област модерне историје, у оквиру које се култови светих владара развијају и трају до наших дана. Без увида у ту вертикалу развоја култова светих краљева немогуће је сагледати могућности које правилно заснована типологизација поставља пред истраживача.

Разгранате типологије светих владара дотичу се српског примера само летимично а, колико знамо, једини је Димитри Оболенски у потпуности уочио изузетност поимања владарске и династичке светости у српској средњовековној држави. Не само да је култ светог краља досегао свој највећи развој у Срба већ је „светачки ореол Немањића превазилазио поштовање указивано било којој владарској породици у Источној Европи“³². Предложени закључак отвара анализу два важна са њиме повезана феномена. С једне стране, феномен светог владара у Срба

³² Д. Оболенски, *Византијски комонвелт*, 370–371.



обележен је огромним престижом култа оснивача. Тај почетни култ постепено се преображава у култ „свештене двојице“, блиско повезан са суштином појаве симфоније државе и цркве у српској историји, као и с представама популарне побожности. С друге стране налази се непрекината линија светих краљева. У почетку предмет изразитог династичког култа, она временом добија трансдинастичке и трансепохалне одлике, тесно испреpletане с отелотворењем националне заједнице.

На почетку сваке типологизације светих владара сусрећемо се с природом власти у српској средњовековној држави, осмишљене и утврђене у првим нараштајима династије Немањића. Својеврстан пројекат и замисао св. Саве, симфонија државе и цркве, остаће трајно обележје српске државности током средњег века и у битним тачкама ће оставити свога трага на потоња столећа народног живота. Природно, она је имала суштинског одраза и на настанак феномена светог краља, тог сублимираног производа сагласја власти и црквене хијерархије. У том смислу, предвиђена подела владарских култова не води рачуна само о сакралном својству култа, односно типу светитељског прослављања, већ је, имајући на уму непрекинуто сагласје цркве и државе у нашем средњем веку, изведена из политичке функционалности култова светих владара. На овај начин сагледана, структура владарске светости у српском средњем веку предвиђа четири основна „модела“ светости. Ради прегледности, желимо да их јасно одвојимо.

Успостављањем култа св. Симеона створен је основни типолошки образац „националног“ светитеља у Срба. Стога се овај култ „светог оснивача“ показује као засебна целина на којој се темељи конструкција српске владарске светости. Култ светог оснивача темељ је специфичног српског модела владарске светости, и он делује као узор свим потоњим владарским култовима.

Готово упоредо стваран је и култ св. Саве, који се, по неким обележјима, може сматрати „атипичним“ култом светог монаха. Он припада, према нашој типологизацији, другој категорији, коју чине монашко-аскетски култови. Култ св. Саве грађен је према моделу житија св. Јоасафа. Сродној врсти припада и култ краља Драгутина, монаха Теоктиста, а делимично и култ краљице Јелене. Премда св. Сава није био световни господар, његов култ је уврштен међу владарске из два разлога. Први је што је његово житије обликовано као владарско типа *rex renitens*, а

други што је великожупански син и сапрестоник отачаства деловао као државник у својству црквеног поглавара, на начин на који ниједан црквени поглавар после њега није ни смео ни могао да поступа. У исту категорију ставили смо и аскетски култ краља Драгутина, премда је реч о култу сасвим различитог садржаја и другачије „политичке“ функције светости. Овај култ свакако је део и једне друге целине, припадајући сводним саставима осмишљеним као апологија свете династије и утемељење јединственог династичког култа светих.

Трећу групу култова светих краљева чине династички светитељи. Нараштају краља Милутина припада заслуга за настанак култа свете династије. Сводни подухват обликовања пантеона српских светих, дело ученог архиепископа Данила II и његових настављача, издваја све династичке култове који су настали у то доба у посебну типолошку целину. Њена најважнија одлика је да су ту укључени светитељи који своју светост изводе из припадности светој династији, а не из неких других, посебних својстава, која би одредила тип њихове светости (чудотворци, свети заштитници, мученици, исповедници, покрститељи итд.).

Епоха која почиње расапом државе Немањића налази своје нове јунаке после Косовског боја, у крилу напора српске деспотовине да настави домаће светитељске традиције и уклопи их у измењену побожност 15. века. Ново доба промовише нову особеност популарних култова. Тада се, што је за наше истраживање посебно занимљиво, уздиже и „други“ култ св. Стефана Дечанског, који по својим основним одликама, прослављан житијем Цамблаковим, припада култовима мартира позносредњовековне побожности. Ту, четврту групу, према нашој предложеној подели, чинили би култови нових мученика – св. кнеза Лазара³³ и св. Стефана Дечанског.

³³ Култом св. кнеза Лазара посебно се бавио Р. Михаљчић у књизи *Лазар Хребељановић. Историја, култ, предање*, Београд 1984.



Узор светог оснивача: пут ка Јерусалиму

Истраживање култа оснивача државе и свете династије, Новог Јакова изабраног народа, има дугу и развијену традицију. Своје прилоге разумевању овог култа дали су стручњаци различитих профила, од историчара и археолога, преко филолога, до историчара уметности и етнолога.³⁴ Кључни моменти у настанку култа, како је већ више пута показано, почињу осмишљавањем хиландарског гроба са свим елементима монашке сахране, потом објављивањем моштију, њиховим преносом у нови, студенички гроб, на крају писањем прославних састава, прво у Хиландару, а потом у Студеници, који су заокружили светитељско штовање св. Симеона. Овај поступак у Симеоновом случају, поготово зато што је његов светитељски лик постављен као узор будућем прослављању светих владара, ваља посматрати у његовом продуженом трајању.

У науци је, такође, већ више пута истакнуто да су, поред двојице Немањиних синова, два монашка круга – хиландарски и студенички, пресудно утицала на обликовање модела Симеонове светости. Његово замонашење има кључну улогу у заснивању узора владарске светости читаве династије.³⁵ Сам чин примања ризе одиграо се у Студеници, а потом пратимо успон у подвигу јунака приче, смештен у амбијент Свете Горе. Она постаје осмишљени свети простор пустиње, место чуда, али и искушења; на тој просторној и духовној подлози Симеон заслужије престижан статус „пустињског грађанина“³⁶. Кључна за разумевање типа Симеонове светости је Доментијанова реченица да он, заједно са сином, своме отачаству „обнавља пресветли пут ка Јерусалиму“³⁷. Мно-

³⁴ Исцрпан преглед старије литературе о овом питању даје Д. Поповић у раду Светитељско прослављање Симеона Немање, *ЗРВИ XXXVII* (1998), 43–53.

³⁵ Уп. поглавље „Владар – монах – светитељ“, у: С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића. Дипломатичка студија*, Београд 1997, 274–286 (са старијом литературом).

³⁶ Доментијан, *Житије Светога Саве*, предговор, превод дела и коментари Љ. Јухас-Георгиевска, издање на српскословенском Т. Јовановић, Београд 2001, 147 (српскословенски текст, 146).

³⁷ Исто, 345 (српскословенски текст, 344); уп. исто, 27 (српскословенски текст, 26).

гозначну метафору „пута ка Јерусалиму“, сматраном за *locus sanctus par excellence*, ваља у овом контексту схватити као пут колективног, народног спасења.³⁸ У томе смислу устројавање јерусалимског пута легитимности Симеоновог отацтва у светој историји постаје стожер његовог прослављања око кога су сплетени сви други типови владарске светости у Срба.

Симболички појам „пут ка Јерусалиму“, први пут мисаоно заокружен у Доментијановом делу, не односи се само на конкретни Савин пут на Исток, у света места, одакле доноси благослов и драгоцене реликвије у отацтво. Он се мора схватити у ширем значењу, у оквиру суштине и садржаја јерусалимске идеологије, као свеукупан пут који је српском роду наменио св. Сава у оквиру једне сложене, целовите замисли, својеврсног програма који Доментијан преноси као светитељево завешта-

³⁸ О Јерусалиму као обрасцу у средњовековној мисли и уметности постоји обимна литература. За нас је посебно значајна чињеница да је огромна популарност јерусалимске идеје у Европи, посебно нарасла после крсташких ратова, имала своје важне одјеке у српској средини. Највидљивији је свакако био развијени реликвијарни програм који се од времена изградње Жиче поставља у простору храма, као вид евокације сакралне топографије Свете земље. У нас је о тим питањима посебно писала Д. Поповић, Реликвије и политика: српски приступ, у: Иста, *Под окриљем светости. Култ светих владара и реликвија у средњовековној Србији*, Београд 2006, 253–270, где је сабрана старија литература. Из велике научне продукције посвећене јерусалимској идеји издвајамо овом приликом зборник радова: *The Real and Ideal Jerusalem in Jewish, Christian and Islamic Art. Studies in Honor of Bezalel Narkiss on the Occasion of his Seventieth Birthday*, ed. V. Kühnel, *Jewish Art*, vol. 23–24 (1997–1998), посебно S. Talmon, *The Signification of Jerusalem in Biblical Thought*, 1–12; J. J. G. Alexander, „Jerusalem the Golden“, *Image and myth in the Middle Ages in Western Europe*, 254–264; R. Ousterhout, *Flexible Geography and Transportable Topography*, 393–404; A. Lidov, *Heavenly Jerusalem: The Byzantine Approach*, 340–353. Уп. и А. М. Лидов, *Образ небесног Иерусалима в восточнохристианској иконографији*, in: *Иерусалим в руској култури*, сост. А. Батлов, А. Лидов, Москва 1994, 15–25. О слици Јерусалима у писаним изворима и визуелним представама в. V. Kühnel, *From the Earthly to the Heavenly Jerusalem. Representations of the Holy City in Christian Art of the First Millenium*, Rom–Freiburg–Wien 1987.



ње. Доментијанова синтагма о „савршеном народу“ који Сава „приводи Господу“ испоставља се као суштина и смисао његовог овоземаљског подвига. Досезање идеала „савршеног народа“ има исто значење као и „пут отачаства ка Јерусалиму“. Оба у основи значе учешће отачаства св. Симеона на правцу јеванђеоског самоусавршавања: наведена синтагма о савршеном народу цитат је из Јеванђеља по Луки (Лк 1 17) и односи се на веома значајан одељак, који се на више начина преплиће с догађајима из живота двојице првих српских светитеља. У науци је више пута истакнута доследно спроведена паралела која у наших старих писаца, посебно у Доментијана, наглашава сличности између св. Саве и Јована Крститеља.³⁹ Почетак Јеванђеља по Луки, одакле је преузета слика о савршеном народу, приповеда о рођењу Јовановом, библијској праслици Савиног рођења. Приповест о Захаријиној и Аниној молитви Господу да им подари дете, јављање арханђела Гаврила који доноси благу вест о рођењу „светог детета“ које ће „бити велико пред Богом ... и напуниће се Духа светог још у утроби матери своје“ (Лк 1 15), у битним тачкама одговарају околностима које претходе Растковом рођењу. Избор Јована Крститеља, у његовом својству „пустињског грађанина“, за Савину светитељску праслику део је смишљеног програма његових аскетских идентификација, јер, осим с Јованом, он је у житијима упоређен с пустињаком Савом Јерусалимским и светим пророком и пустињаком Илијом.⁴⁰ Поред ових, запажена су и поређења с праведним Јосифом и Мојсијем. Она су, међутим, уклопљена у други контекст, јављајући се најчешће у случајевима када је Сава описан као најдражи син Новог Јакова или, у сценама преноса моштију св. Симеона, осмишљених по подобију преноса Јаковљевих моштију из Египта у Свету земљу. Поређења с Мојсијем су такође тематска и везују се за симболичку улогу законодавца и за

³⁹ У предговору новог критичког издања Доментијановог *Житија Светог Саве*, Љ. Јухас-Георгиевска наглашава сличност између два јунака: Доментијан, *Житије Светога Саве*, XX, XXI, XXII, LXV, LXVI, LXX, LXXI. Уп. Доментијанов исказ, посебно на стр. 5 (српскословенски текст, 4) и 25 (српскословенски текст, 24).

⁴⁰ Уп. исто, 27 (српскословенски текст, 26).

причу о Сави као „водивом вожду отачаства“⁴¹. За наше истраживање феномена „пута ка Јерусалиму“, који се везује, пре свега, за Савино светитељство, али и за лик његовог оца, веома је важна појава првог „здруживања“ њихових светитељских ликова, до којег долази у Доментијановом делу.

Успостављањем култа свога оца, Сава и Стефан су дали неопходну сакралну ауру отачаству. Али, процес је коначно обликован тек изградњом жичког храма и зналачким заснивањем реликвијарног програма у Жичи, највиших претензија и формата. Врхунац тог осмишљеног уређивања државно-династичког култа било је преношење моштију Стефана Првовенчаног из првог, студеничког гроба, у кивот смештен десно од олтарских двери у Жичи.⁴² Поступак изостао у случају св. Симеона, из специфичних и у науци већ подробно објашњених разлога, пренос моштију првовенчаног краља у крунидбени и катедрални храм – „велику цркву“ Новог Израиља, на симболичан начин заокружује реликвијарни програм св. Саве, утемељен брижљивим одабиром садржаја манастирске ризнице. У Жичи је најзад остварен визуелни израз јединства државе и цркве, који илуструје начин на који је св. Сава, на основама православне теологије, устројио читаво отачаство. Коначно уобличиће „јерусалимски пут“ добија у Доментијановом делу, те је за наше истраживање култа светог оснивача као посебног типа светог владара и узора српске владарске светости у средњем веку од кључне важности за разумевање везе између култа и политике у доба владавине Уроша I, времена када Доментијан саставља свој спис. Да би се разумели основни разлози ради којих је краљ наручио састављање нових житија Симеона и Саве, ваља се вратити почецима настанка култа св. Симеона.

⁴¹ О овим старозаветним прасликама в. С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића*, 210 и даље, 222 и даље. Уп. наведени предговор Доментијановом делу Љ. Јухас-Георгиевске (Доментијан, *Житије Светога Саве*, LXXII–LXXVI), као и поглавља Доментијановог текста XXII и XXIX.

⁴² О томе детаљно пише Д. Поповић у раду *Sacrae reliquiae* Спасове цркве у Жичи, у: *Манастир Жича*. Зборник радова, ур. Г. Суботић, Краљево 2000, 17–33. Уп. Иста, *Реликвије и политика: српски приступ*, 253–270.



Написавши опширно житије свога оца, Стефан Првовенчани је створио прво српско житије mineјског типа, које, различито по својој структури и намени од ктиторског житија какво је св. Симеону написао Сава, утврђује његов култ и плански утемељује узор владарске светости у Срба.⁴³ Следећи актуелне токове византијске хагиографије, Стефан главним предусловима Симеоновог светитељства сматра његово богоизабрање, а потом појаву и деловање чуда. Око ове две најважније тачке плету се све даље функције култа. На плану реалне политике тај идеални узор коначно је уобличен тек преносом тела Стефана Првовенчаног у Жичу, чиме су се стекли предуслови за стварање потпуног обрасца светог краља. У нашој науци је већ указано на мноштво разлога због којих то још није могло бити учињено у случају светог Симеона.⁴⁴ Вратимо се помнутим предусловима Симеоновог светитељства, како их је поставио Првовенчани у свом знаменитом спису.

О богоизабрању св. Симеона Стефан приповеда већ у прологу житија, смештајући његову владавину у контекст искупитељског плана и свете историје. Сликама Анастасиса и Лозе Јесејеве, приповедач уводи своје слушаоце у објашњење природе богоизабрања. Међу одабранима се, у програмски осмишљеној слици коју нам о томе оставља велики жупан Стефан, налазе свети мужеви, потом мученици и, на крају, земаљски господари као божји угодници. У ову трећу групу он смешта св. Симеона као владара. Владарски предуслов будуће специфичне Симеонове светости илуструје псалмом 92, који пева о посебној вези између Господа и његовог помазаника: „А мој рог ти узвишујеш ... ја сам помазан ... уљем ... Праведник се зелени као финик, као кеदार на Ливану узвишује се ... Који су засађени у дому Господњем, зелене се у дворовима Бога нашега“.⁴⁵ Већ ту, у прологу житија, Стефан недвосмислено повезује Симеонову владарску функцију божјег угодника, с његовим богоизабрањем и улогом „светог човека“. Јер речи да се земаљски господари не старају само о земаљској власти него чине „оно што је угодно Господу, по његовој вољи

⁴³ Д. Богдановић, *Историја старе српске књижевности*, Београд 1980, 154.

⁴⁴ О томе пише Д. Поповић, *Светитељско прослављање Симеона Немање*, 43–53.

⁴⁵ Пс 92 10–13.

са страхом, штавише и са смелошћу (дрзновенијем)⁴⁶, јасно показују предуслове Симеоновог потоњег статуса.⁴⁷

Parrhēsia у обраћању Богу укључује и способност посредовања, што је добро објашњено још на примерима палестинске аскетике, а разрађено у византијској хагиографској књижевности.⁴⁸ Посебно важан, и за српски пример упутан, јесте концепт палестинског монаштва који је највише утицао на св. Саву као творца националног програма светог владара, управо захваљујући узору св. Саве Јерусалимског.⁴⁹ Одавно је запажено да аскете типа св. Саве Освећеног задржавају својеврстан утицај на друштво у целини.⁵⁰ Извесна аристократска црта палестинског монаштва, односно чињеница да је његова аскетика дело друштвене елите, сасвим је одговарала српском моделу.⁵¹

Богоизабраност српског владара потврђује се најпре топосом „светог детета“ на којем се налазе божје тајне и пучине милосрђа.⁵² Те тајне се

⁴⁶ Стефан Првовенчани, *Сабрана дела*, предговор, превод и коментари Љ. Јухас-Георгиевска, издање на српскословенском Т. Јовановић, Београд 1999, 19 (српскословенски текст, 18).

⁴⁷ О смелошти (*parrhēsia*) као специфичној одлици светих људи у приступу Богу, в. В. Flusin, *Miracle et histoire dans l'oeuvre de Cyrille de Scythopolis*, Études augustinnes, Paris 1983, 178–181.

⁴⁸ У своме раду посвећеном чудима св. Саве Даница Поповић је прва указала, када је реч о српским изворима, на значење топоса о „смелошти“ светог човека (*дрзновеније*) као могућности приступа Богу (Д. Поповић, Чудотворења светог Саве Српског, у: *Чудо у словенским културама*, ур. Д. Ајдачић, Нови Сад 2000, 139, с обимним прегледом литературе о том питању).

⁴⁹ Уп. А. Guillaumont, *La séparation du monde dans l'Orient Chrétien, ses formes et ses motifs*, in: Idem, *Études sur la spiritualité de l'Orient chrétien*, Abbaye de Bellefontaine 1996, 105–112.

⁵⁰ О „зрачењу“ путинских узора и њиховом интегрисању у шире целине (Царство, црква), в. В. Flusin, *op. cit.*, 200–208.

⁵¹ Ibid, 140–145. Управо својим аристократским својствима палестинско монаштво битно се одваја од руралног типа египатског и сиријског монаштва. Овде је реч и о типу упражњавања аскезе и о социјалном пореклу твораца програма.

⁵² Да је Немања „свето дете“ Стефан каже у житију, стр. 19 (српскословенски текст, 18), а да су на њему „Божје тајне и пучине милосрђа“ на стр. 21 (српскословенски текст, 20).



*Пренос моштију св. Симеона,
манастир Сопоћани*

показују у божјем промислу по којем Немања као владар постаје, према познатој топици, „сакупилац пропалих земаља отачаства свога, пастир и учитељ и обновилац онога што је пострадало“⁵³. Стога писац житија свесно наглашава час када је Немања уведен у власт. Тада се чином владарског помазања⁵⁴ очитовало његово својство богоизабраника. Описујући време његова владања, Стефан смишљено гради основе будућег прослављања светог владара. Зато он борбе с браћом представља као Немањине патње и трпљење ђаволског искушења. Мучеником га, међутим, назива тек знатно касније у тексту, када изриче светитељску похвалу. Ту, у најважнијем делу житија, Стефан описује Немањине борбе с ђаволом, његове муке и безбројна страдања: „испостивши тело своје уздржавањем, и као мученичком крвљу обливши се сузама својим и разагнавши мрак тамних бесова који се боре са нама“⁵⁵. Као награду за ове муке до-

⁵³ Стефан Првовенчани, *Сабрана дела*, 19 (српскословенски текст, 18).

⁵⁴ На помазање се алудира нешто раније, цитирањем Пс 92 10–13; уп. нап. 45.

⁵⁵ Стефан Првовенчани, *нав. дело*, 93, 95 (српскословенски текст, 92, 94). О важности суза као одлици светих људи и топосу отшелништва в. рад А.

био је триплетени венац праведника.⁵⁶ Таква, демонска искушења показују се као програмски исказ неопходан у житијној структури.

Сматрамо да не може бити случајност што Стефан у тексту *похвале* Симеона назива мучеником. По свим битним својствима исказаним у његовим житијима, он није припадао овој категорији светитеља. Па и сам разлог ради којег га Стефан убраја у мученике – страдања и трпљења његова која је издржао од неправедне и ђаволом наговорене браће – делује као недовољно образложен на основама постојећих и развијених литерарних образаца. Како је Стефан несумњиво познавао образце мученичких житија, постаје доста јасно да он Немању назива мартиром из разлога који немају везе са структуром житијне приче него стога што жели да га у још једном битном делу изједначи са св. Димитријем као великомучеником. Друго својство Димитријево – да је чудотворац познат по миротоочењу, у много се већој мери уклапало у обликовање Симеоновог култа. На трећем месту се свакако налази и његов назив *φιλότης*, чији је старословенски калк реч отачаствољубац, епитет више пута употребљен у портрету српског светитеља.⁵⁷ Међутим, помен Симеона као мученика у програмском тексту житија сагласан је са још једним важним топосом аскетике. Реч је о изузетној категорији светитеља који је по себи „мученик савести“, односно „мученик без крви“, што подразумева да, иако није припадао нараштају мартира страдалих за веру, својим духовним квалитетима, посебно испосништвом, досеже категорију мученичке светости.⁵⁸ Овакав житијни образац, блиско повезан с монашком тради-

Guillaumont, *Le rire, les larmes et l'humor chez les moines d'Égypte* in: Idem, *Études sur la Spiritualité de l'Orient Chrétien*, Abbaye de Bellefontaine 1996, 93–104

⁵⁶ То Стефан каже већ на почетку житија: *Сабрана дела*, 21 (српскословенски текст, 20).

⁵⁷ О култу св. Димитрија уп. рад Ј. С. Skedros, *Saint Demetrios of Thessaloniki, Civic Patron and Divine Protector. 4th–7th Centuries*, Harvard 1999.

⁵⁸ О важном типу мучеништва савешћу писао је Е. Е. Malone, *The Monk and Martyr*, in: *Antonius Magnus Eremita*, Studia Anselmiana 38, Roma 1956, 201–228. У нашој науци овим питањима посвећено је неколико радова, међу којима издвајамо: А. Јевтић, *Монаштво и мучеништво*, *Гласник СПЦ* (1980), 255; Ј. Радовановић, *Монаштво и мучеништво у сликарству манастира Хиландара и Пеће*



цијом источног православља, успоставио је св. Атанасије Велики у житију св. Антонија Великог, а према овом тексту, огромне популарности у хришћанском свету, касније је грађена топика мучеништва савешћу. Она је морала бити добро позната ученим монашким круговима на Светој Гори, као својеврсна апологија монашком подвигу, схватање монаштва као добровољног мучеништва, у којем пустињачки живот јесте својеврсно сведочење савешћу и страдалничко самоусавршавање подвизима вере. Као најважније оруђе мучеништва савести испоставља се аскеза, а монашење представља почетак улажења у заједничарство са Богом. Употреба ових категорија светости у житију светог Симеона још више наглашава брижљиво грађену везу овог светитеља с двојцом важних хришћанских мученика – светим првомучеником Стефаном и светим Димитријем.

Као други битан предуслов осмишљеног грађења Симеоновог култа у Стефановом житију јавља се способност да твори чуда.⁵⁹ У науци је више пута истакнуто да је св. Димитрије, управо захваљујући ореолу чудотворца-мироблите, послужио као узор за стварање Симеоновог светитељског лика.⁶⁰ У житију св. Симеона од Доментијана, насталом нешто касније у односу на време настанка култа и писања првих прославних састанака, изриком се каже да је Симеон „подобан светом Димитрију“⁶¹. Нема никакве сумње да су *Miracula Sancti Demetrii* била широко популар-

патријаршије, у: Исти, *Иконографска истраживања српског сликарства XIII и XIV века*, Београд 1988, 79–82; А. Jevtitch, *Le martyre et l'idéal monastique*, in: *Études hésychastes*, Lausanne 1995, 122–156.

⁵⁹ У вези са односом хагиографије према чуду занимљиви су закључци до којих је анализом ране византијске хагиографије дошао М. Kaplan, *Le miracle est-il nécessaire au saint byzantin?*, 167–196.

⁶⁰ О томе в. Д. Костић, *Учешће св. Саве у канонизацији св. Симеона*, у: *Светосавски зборник*. Књига 1: *Расправе*, Београд 1935, 205–207, и, нарочито, Д. Поповић, *О настанку култа светог Симеона*, у: *Стефан Немања – Свети Симеон Мироточиви*. *Историја и предање*, ур. Ј. Калић, Београд 2000, 359–360. Другачије мишљење заступа Р. Маринковић, *Светородна господа српска*. *Истраживање српске књижевности средњег века*, Београд 1998, 134.

⁶¹ Доментијан, *Живот Светога Саве и Живот Светога Симеона*, приредила Р. Маринковић, Београд 1988, 292. Српскословенски текст: *Живот Светога Симе-*

на у словенском свету, посебно од времена мисије *солунске браће*, када је овај текст преведен на старословенски језик, те да су образовани Срби Стефановог и Савиног нараштаја били упознати с књижевним ликом св. Димитрија, који им је могао послужити као модел. Мишљење да је нови култ постављен на сродним основама као „преузимање узора“ заснива се, дакле, на типологији светитељских чуда, односно на заједничком им мироточивом својству њихових моштију.

Прво несумњиво сведочанство о популарности штовања св. Димитрија у словенским земљама везано је за настанак, крајем 9. века, једног ен-

комијастичког текста посвећеног овом светитељу, чији је аутор св. Климент Охридски. У овом нелитургијском саставу Димитрије је назван најславнијим мучеником и чврстим градом свог отачаства. Ове речи јасно подсећају на Стефанов спис у којем свог оца назива мучеником и „умним градом отачаства свога“⁶². Деловање Ћирила и Методија, као и њихових наследника, у словенском свету битно је допринело ширењу штовања св. Димитрија, које



Св. Димитрије, икона,
почетак 15. века

уна и Светога Саве, написао Доментијан, на свијет издао Ђ. Даничић, Београд 1865, 86.

⁶² Стефан Првовенчани, *Сабрана дела*, 95 (српскословенски текст, 94). О св. Димитрију као градоштитнику в. J. Walter, St. Demetrius: The Myroblytos of Thessalonika, *Eastern Churches Review*, vol. II (1973), 165–169.



Св. Борис и Гљѣб,
Милешева,
1220–1224.

се пренело и у Кијевску Русију. Највећу популарност овај култ достиже у другој половини 12. века, када је под великим кнезом Всеволодом престоница државе пренета у Владимир, а катедрала посвећена св. Димитрију. Солунског мироточца, у његовој двострукој функцији великомученика и светог ратника заслужног за чудесне одбране родног Солуна, али и самог Цариграда⁶³, поштовали су и византијски цареви династије Комнина, посебно прослављени ратници Алексије I и Манојло I, а у цариградској цркви Светог Димитрија чувано је његово свето миро, штовано као посебна драгоценост и победоносна реликвија.⁶⁴

Управо у то време када је војничко племство било на власти у Цариграду дошло је до преображаја мученичких култова св. Бориса и Гљѣба у култове заштитника отачаства. До ове промене долази под утицајем многих чинилаца, али није без основа ни веровање да је на њу утицала популарност војничког светитеља и отачаствољупца Димитрија. Да

⁶³ О повезаности слављења култа св. Димитрија са идејом *translatio imperii* в. рад Д. Оболенског: The Cult of St. Demetrius of Thessaloniki in the History of Byzantine–Slav Relations, in: Idem, *The Byzantine Inheritance of Eastern Europe*, Variorum reprints, London 1982, 5, 9.

⁶⁴ J. Walter, St. Demetrius: The Myroblytos of Thessalonika, 162–164.

није реч о произвољном закључку сведоче речи једног од писаца многобројних житија двојице мученика из 12. века. Он изриком каже да се они боре за отаџбину и да јој помажу у невољама, као што је то за своју домовину чинио велики светитељ Димитрије.⁶⁵ Сам град Вишгород крај Кијева, у којем су била похрањена тела двојице првих националних светитеља руске земље, исти писац назива „Другим Солуном“⁶⁶. Оба изворна податка јасно сведоче да је штовање светог ратника Димитрија, чији нагли пораст пратимо под византијским утицајем током 11. и 12. века, утицало на преображај култа заштитника руске земље. Задржавши својство мученика (што се сасвим уклапало и у модел св. Димитрија), њихова хагиографска слика се уподобљава војничком (витешком) узору и добија јасне одлике „националних светитеља“ – отачаствољубаца. Истраживања Ивана Божилова показала су да је култ св. Димитрија имао значајну улогу приликом заснивања престоног града бугарске државе у Трнову. Нова престоница је уживала врховну заштиту светог ратника и градозаштитника, што се испоставља као важан део идеолошког програма обнове Бугарског царства.⁶⁷ У свим овим битним својствима, прилагођавајући узор реалној политици и посебностима српских прилика, а подобећи се сродној пракси у словенском свету византијског комонвелта, према тој слици обликован је и светачки лик св. Симеона.

⁶⁵ Објављено у *Житијима светих мученика Бориса и Гљеба*, изд. Д. И. Абрамович, *Житија святих мучеников Бориса и Глеба и служби им*, 50.

⁶⁶ Ibid, 50. Уп. D. Obolensky, *The Cult of St. Demetrius*, 15–16. Свечани пренос тела Бориса и Гљеба у Саборну цркву у Вишгороду 1115. године праћен је празновањем које је трајало три дана и три ноћи, спроведено према прецизним богословским постулатима који су били основ церемоније преноса. На тим основама, место адвента светих моштију заштитника отачаства постајало је Нови Јерусалим, као што је и сама тродневна светковина била замишљена као понављање празника Цвети.

⁶⁷ И. Божилов, Асеневици: *Renovatio imperii Bulgarorum et Graecorum*, in: Idem, *Седем етјуда по Средновековна историја*, Софија 1995, 190–191. На спону између „реликвијарног“ и „државног“ програма скреће пажњу Д. Поповић, *О настанку култа светог Симеона, 365–367*, с навођењем опсежне библиографије о том питању.



Није случајност што Стефан у *Похвали* вели да се Симеон јавио у свом отачаству као велики заступник „који преобилно истаче пребогато миро из раке своје“⁶⁸, чиме се његово чудотворно својство везује за специфичан однос према родном тлу и оправдава важан епитет „отачаствољубац“. Реч је о називу који Немањини биографи употребљавају када описују знамења божје благодати која су красила српског светитеља.⁶⁹ Заједничко својство оба светитеља – Димитрија и Симеона – да чудотворно делују у одбрани *patriae*, у двострукој улози ратника и мироточаца, јасно је показало сродности два култа. Утолико пре што је, како је показао Димитри Оболенски⁷⁰, популарност овог светитеља у словенском свету расла у тренуцима настајања државе и учвршћивања династија, што сасвим одговара времену настанка државотворног култа светог оснивача у Срба. Посебно је занимљиво што се директна паралела између двојице светих наводи у Доментијана, који први помиње хиландарско мироточење, уосталом непотврђено у другим расположивим изворима о генези култа.⁷¹ Из раке Симеонове, што је више пута показано у случају студеничког гроба, као и солунског гроба св. Димитрија као изворишта његовог култа, истицало је свето миро⁷², а његова исцелитељска и апотропејска својства чине сакрални фокус оба култа.

⁶⁸ Стефан Првовенчани, *Сабрана дела*, 95 (српскословенски текст, 94).

⁶⁹ Д. Костић, Учесће св. Саве у канонизацији св. Симеона, 203–207; Ф. Баришић, *Чуда Димитрија Солунског као историјски извори*, Београд 1953, 36. Анализирајући сродне материјалне основе оба култа, Д. Поповић је уочила још неке сличности, пре свега чињеницу да у оба случаја није дошло до излагања „неповређеног“ тела, већ свето миро делује као супституција „виђења“ моштију (Д. Поповић, Светитељско прослављање Симеона Немање, 51).

⁷⁰ D. Obolensky, *The Cult of St. Demetrius*, 3–20.

⁷¹ О различитим аспектима хиландарског и потоњег студеничког мироточења расправља Д. Поповић у раду Светитељско прослављање Симеона Немање, 47–48. Другачије мишљење о хиландарском мироточењу заступа Д. Војводић, Хиландарски гроб светог Симеона Српског и његов сликани програм, *Хиландарски зборник* 11 (2004), 27–61, посебно 31–38.

⁷² О мироточењу из солунског гроба уп. J. Walter, *St. Demetrius: The Myroblytos of Thessalonika*, 163–164.

Као што је речено, осим својства богоизабраника које је било основа за грађење Симеоновог лика Новог Јакова, оснивача државе и династије и небеског бранитеља свога отачаственог стада, друго битно својство у којем се његов светитељски лик уподобљавао узору св. Димитрија била је способност чудотворења у служби отачаства. Девет чуда св. Симеона најподробније су описана у Стефановом спису. Она се почињу дешавати, сасвим у складу с правилима хагиографске конструкције, од тренутка преноса моштију и полагања у други, припремљени, гроб у отачаству. О празнику његове смрти, божја милост се показала првим мироточењем у Студеници. Битна својства светог мира, „чудног и добромирисног“, била су да преобилно истиче у „све часове“ и да служи исцељењима од различитих болести и изгону демона.⁷³ Опис стандардног чуда, у којем се човек опседнут бесним духовима спасе одмах пошто је обгрлио раку светог, уводи читаоца (слушаоца) житија у програмски карактер чуда која следе⁷⁴, и то речима молитве „Помилуј свети мене ...и избави...јер ми смо стадо отачаства твога“⁷⁵. У навођењу чуда четвртог Стефан вели да је владајући на српском престолу, „уз помоћ Светог отресао са себе све непријатељске варваре који су устали на његово отачаство“⁷⁶. Симеон чини та специфична чуда јер је „и по смрти жив“, стојећи непоколебљиво пред својим отачаством.⁷⁷ Први пут Стефан пореди св. Симеона са св. Димитријем у опису тзв. „негативног“ чуда, у којем својом светом силом, „помажући и чувајући своју домовину“, пробада одметника Стреза. Ова смрт „зла и чудна“ навела је писца на директну паралелу са случајем када је св. Димитрије пробо Стрезовог рођака, бугарског цара Калојо-

⁷³ Стефан Првовенчани, *Сабрана дела*, 77 (српскословенски текст, 76). За византијске паралеле у компоновању „каталога чуда“ в. рад V. Déroche, *Pourquoi écrivait-on des recueils des miracles? L'exemple des miracles de Saint Artémios*, 95–116.

⁷⁴ Попут чуда трећег (према Стефановом каталогу), исцељења ослабљеног (*Сабрана дела*, 79; српскословенски текст, 78), где писац опет инсистира на чињеници да свети „увек милује своје стадо“.

⁷⁵ Исто, 77–79 (српскословенски текст, 76–78).

⁷⁶ Исто, 81 (српскословенски текст, 80).

⁷⁷ Исто, 83 (српскословенски текст, 82).



вана.⁷⁸ У даљим описима чуда (чудо шесто, у којем св. Симеон спасава синовљеву државу, сопствено наслеђе) Стефан парафразира познати 18. псалм Давидов: „И оно што ми предаде, нећу оставити ... и прогнаћу Господе тобом непријатеље моје ...“. Он потом каже за св. Симеона да је његово „прибежиште и утврђење“ и да „ограђује своје отачаство од свакога зла“. Реч је о даљој парафрази истог псалма, бременитог пренесеним значењима и често употребљаваног у специфичној топици средњовековног текста. Управо у 18. псалму Давид захваљује Богу за победу против Саула, називајући Господа својим „градом“, „каменом гором“, „штитом“ и „рогом спасења“.⁷⁹ Давидов Бог из 18. псалма је Господ осветник, избавитељ, он покорава народе и чини милост свом изабранику.⁸⁰ Срећни исход борбе Давид опева стиховима: „Избави ме од непријатеља мојих ... изведе ме на пространо место, и избави ме, јер сам му мио“⁸¹, који славе непобедивост богоизабраника. Стефан их стога и наводи, али њима слави и чудо, пренесено на јеванђелску раван и освештано примером св. Димитрија, које се на богоизабраном Симеону збило. Та неспорна веза између победоносног националног светитеља и његове пастве, оснажена како јеванђелским тако и старозаветним узорима, чини идеолошку основу култа свете династије у Срба.

После изношења каталога чуда, Стефан је приступио саопштавању похвале светитељу. У њој су изнесена програмска начела најважнија за уобличавање Симеоновог култа.⁸² Писац у похвали таксативно наводи одлике светитеља. Он се испоставља као апостол, мученик, учитељ отачаства, пророк и пустињски житељ.⁸³ Сви ови епитети односе се на специфичан однос св. Симеона према домовини. Кад га назива апостолом, Сте-

⁷⁸ Свети Димитрије је Калојована усмртио копљем. И та смрт била је „зла“ и десила се јер свети заштитник није дозволио непријатељу „да вређа отачаство његово“ (Стефан Првовенчани, *Сабрана дела*, 87; српскословенски текст, 86).

⁷⁹ Пс 18 2.

⁸⁰ Пс 18 43–50.

⁸¹ Пс 18 17, 19.

⁸² Уп. Д. Поповић, О настанку култа светог Симеона, 356 и даље.

⁸³ Стефан Првовенчани, *нав. дело*, 93–95 (српскословенски текст, 92–94).

фан додаје да је он „апостол отачаству своме“ као борац против јереси, успоставилац и гарант праве вере поданика. Мученичка је светитељева борба са ђаволом и демонским искушењима на путу рађања самосталне државе. Као „учитељ отачаства“, назив којим се Стефан и у наслову свога списка „обраћа“ св. Симеону, овај се показује као Нови Соломон, довршилац недовршеног.⁸⁴ Значајно је Стефаново повезивање светитељевог учитељског својства с односом према домовини, чиме га истиче и као идеалног, праведног владара, наставника добре вере. И његово својство „војника силног“ из даљег текста похвале опет се доводи у везу с крсним оружјем, јер је свака победа светитеља као владара у основи изједначена с победом хришћанске вере. У том смислу ваља разумети и пророчки дар, захваљујући којем Симеон делује као „заступник отачаства“⁸⁵. Последњи епитет који се у похвали односи на Симеона је „пустињски житељ“. Такав избор похвале је био незаобилазан, јер се из његова странствовања у Светој Гори и монашења изводе основни предуслови будуће светости. Света Гора се стога испоставља, у српској традицији постављеној на узор пустиножителства Симеона и Саве, као идеални простор „пустиње“, односно упражњавања аскезе. Слика раја у српским изворима, атонско пустињаштво, добило је извесну универзалну димензију која прати хагиографске описе и теолошко утемељење сложеног и вишезначног топоса „пустиње“ у средњем веку.⁸⁶ Веза са државним програмом је очевидна, јер само врхунска лична спознаја Бога, каква је могућа у рајским просторима непосредног општења с Богом, омогућава врлину посредовања,

⁸⁴ „Али ти превазиђе ове ... и оно што нису довршили доврши“ (Стефан Првовенчани, *Сабрана дела*, 95; српскословенски текст, 94). Алузија на довршење храма је јасна, али се овде не мисли само на храм већ, пре свега, на учење у вери као специфичан облик односа владара и пастве. У наслову дела Стефан вели да је Симеон „раније био наставник и учитељ...“, што ова његова својства издваја у први план.

⁸⁵ Исто, 95 (српскословенски текст, 94).

⁸⁶ В. Flusin, *Miracle et histoire dans l'oeuvre de Cyrille de Scythopolis*, 171–178. О византијском хагиографском наслеђу и примерима *locus amoenus*, уп. В. Flusin, *L'hagiographie monastique à Byzance au IX^e et au X^e siècle, Modèles anciens et tendances contemporaines*, 31–50.



за коју смо већ видели да је важна компонента портрета „светих људи“. Управо својим подвизима на Светој Гори, пре свега грађењем Новог Сиона српског отачаства, свети Симеон је устројио његов добар пут. Не мање значајно било је и подизање Студенице као мермерне „српске скиније“, симболичног Вишњег Јерусалима Немањина отачаства.⁸⁷

Завршна тачка у креирању специфичног култа оца отачаства односи се на пренос његових моштију. Заснован на освештаним постулатима, како старозаветне тако и римске и ранохришћанске традиције, пренос Симеонових моштију у државу расапљену грађанским ратом имала је јасне практично-политичке циљеве.⁸⁸ Али, она је била, судећи према сачуваним описима церемоније преноса, део једног ширег процеса који је замишљен и доследно спроведен на основама старих хришћанских традиција. Српска елита несумњиво је познавала, како теоријске текстове тако и пратећу праксу у организовању овог завршног облика култа. Пренос је спроведен према начелима чији је крајњи циљ постављен још у тексту Јована Хризостома, а према којем реликвије светаца служе као заштита заједнице, ефикаснија од било каквог оружја или тврдих зидина.⁸⁹ На тим основама постављено је и Стефаново и Савино схватање симболичног значаја моштију св. Симеона: оне су „тврди град

⁸⁷ О преношењу јерусалимске симболике уп. рад R. Ousterhout, *Flexible Geography and Transportable Topography*, 393–404; Idem, *Loca Sancta and the Architectural Response to Pilgrimage*, in: *The Blessing of Pilgrimage*, ed. R. Ousterhout, Urbana 1990, 108–124.

⁸⁸ Веома исцрпну литературу о владарским транслацијама и њиховим античким коренима доноси S. MacCormac, *Change and Continuity in Late Antiquity: The Ceremony of Adventus*, *Historia* 31 (1972), 721–752. У нашој науци тим питањем, с посебним акцентом на српске владарске транслације као део широког процеса *translatio reliquiarum*, недавно се бавила Д. Поповић у раду: Српска владарска *translatio* као тријумфални *adventus*, у: *Трећа југословенска конференција византолога*, ур. Љ. Максимовић, Београд–Крушевац 2002, 189–205 (с веома добрим прегледом литературе).

⁸⁹ J. Chrysostom, *Laudatio martyrum Aegyptiorum* 1, in: *Patrologia graeca*, vol. 50, col. 694f; K. G. Holum and G. Vikan, *The Trier Ivory, Adventus Ceremonial and the Relics of St. Stephen*, *DOP* 33 (1979), 116, nap. 12.



Краљеви
Стефан Првовенчани
и Урош I као монаси,
јужни зид
западног травеја,
црква Св. апостола,
Пећ, око 1300.

отачаства“, његово сакрално утемељење успостављено у Студеници као „Вишњем Јерусалиму“.⁹⁰ Као и владарски *adventus*, и његов *translatio reliquiarum* имао је, осим тога што се односио на конкретан историјски догађај те из њега изведена функционалност, и универзално значење.⁹¹ Оно је опет имало специфичан циљ да догађаје од највећег значаја за

⁹⁰ За однос реликвије и светог места уп. B. Flusin, *Le moine et le lieu: récits de fondation à Scété et dans le monde des Apophtegmes*, in: *Saints Orientaux*, éd. D. Aigle, *Hagiographies médiévales comparées I*, Paris 1996, 117–139.

⁹¹ Оно се, још у позноантичкој традицији, везивало за христјанизовану римску доктрину о царевој свеприсутности (*omnipraesentia imperialis*), која је могла бити примењива не само на саму цареву личност већ и на *imago imperialis*, па, према томе, и на владарске реликвије. Уп. S. MacCormack, *Change and Continuity in Late Antiquity*, 722; P. Guran, *Invention et translation des reliques*



државу обликују и у церемонијалном и у литургијском смислу, те да таква тренутак у животу заједнице буде видљиви *renovatio* догађаја свете историје. У овом случају то је, с једне стране, било Јосифово преношење Јаковљевог тела у Израил, а с друге, Христов тријумфални улазак у Јерусалим.⁹² У Савином *Житију светог Симеона* директно се и алудира на паралелизам два збивања, а свете мошти су имале конкретан задатак да буду преносилац светитељевог благослова на цело отачаство.⁹³ Стефан је у том смислу још изричитими, те мошти назива „светилом отачаства“; оне, дакле, треба да „просвете“ српску земљу „оскрвљену греховима“.⁹⁴ Религиозно својство светковине уприличене поводом прихватања моштију на граници, у Хвосну, као и оне у којој су мошти дочекане пред Студеницом, све до полагања (*depositio*) у припремљени гроб, показују везу с прославама празника Цвети⁹⁵, као и симболични значај учешћа актуелног владара и највиших достојанственика („сва држава“) у церемонији.⁹⁶

Прославни састави настали са циљем да успоставе штовање првог националног светитеља наглашавају да је већ сâм чин доласка моштију у родну земљу суштински тренутак којим отпочиње ланац чуда која произлазе из посебног типа Симеоновог светитељства и функције његовог култа као „култа оснивача“.

– un cérémonial monarchique?, *Revue des études sud-est européennes* XXXVI, n^{os} 1–4 (1998), 195–229.

⁹² Уп. С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића*, 192 и даље.

⁹³ Свети Сава, *Сабрана дела*, приредио и превео Т. Јовановић, Београд 1998, 187 (српскословенски текст, 186).

⁹⁴ Стефан Првовенчани, *Сабрана дела*, 75 (српскословенски текст, 74).

⁹⁵ Уп. Доментијанов исказ којим описује догађај: „И као што јерусалимска чеда изађоше у сусрет Христу са гранчицама и гранама ... и чеда овог Преосвећенога сретеше га са богохвалним песмама место масличних грана“ (Д. Поповић, *Српска владарска translatio* као тријумфални *adventus*, 199–200).

⁹⁶ Д. Поповић (*нав. дело*, 192) уочава да је Сава, наводећи у житију да је мошти дочекала „сва држава“, употребио изворни топоним *omnis civitas*, саставни део устаљене церемоније преноса.

Следећа фаза у сакралном уобличавању Симеоновог култа везана је за настанак Доментијановог дела. У њему је, уз сагласност, сва је прилика и на подстицај двора краља Уроша, створена идеја свете династије.⁹⁷ Важан мотив у Доментијана представља програмско постављање „заједничког прослављања“ Симеона и Саве, којем учени монах додаје мотив Тројице. Оно је било значајно из идеолошких разлога, јер је успостављање „низа“ српских светитеља било предуслов и обезбеђивање светости будућих носилаца династичке линије Немањића. Тога је посебно морао бити свестан Урош I, који је увидео значај како уврштења првовенчаног краља у српске свете тако и тројичке симболике немањићког „корена“. Наиме, у одељку *Житија светог Саве*, на месту на којем описује крунисање Стефана Првовенчаног у Жичи, Доментијан први пут помиње св. Симеона и његова два сина као „од Бога венчана ... три помоћника Христова“⁹⁸. Следе похвале Тројици, као трима „светилима сведочанства Божјега“, који „вољу Тројице сатворише на земљи“ и „три ... сви један пут живота нађоше“⁹⁹. Ова похвала пандан је Савиној беседи о правој вери, месту у житију које се с разлогом сматра најважнијим местом богословског излагања о Светој тројици.¹⁰⁰ У том смислу грађење мотива српске Тројице у време краља Уроша представља кључ за разумевање Доментијановог дела и његове основне симболике. Оно је било почетак пута династичког прослављања у Срба, који се о стогодишњици краљевства нашао пред изазовом коначног уобличавања пантеона српских светих. Тај задатак био је поверен Теодосију, а потом Данилу II. У оквирима оваквог „сводног“ прослављања био је неопходан модел владара-аскете, најважнија карика на српском „путу ка Јерусалиму“.

⁹⁷ Уп. С. Марјановић-Душанић, Мотив Лозе Јесејеве у доба Уроша I, *Зборник Филозофског факултета*. Серија А: историјске науке, књ. XVIII (1994), 119–126.

⁹⁸ Доментијан, *Житије Светога Саве*, 249 (српскословенски текст, 250).

⁹⁹ Исто, 251 (српскословенски текст, 250–252).

¹⁰⁰ Исто, „Предговор“ Љ. Јухас-Георгиевске, LXII.



„Живи стубови што стоје високо“:
„свети човек“ и владар-аскета

Познати проучавалац византијске житијне књижевности Евелин Патлажан својевремено је предложила основне структурне моделе хагиографских образаца, поделивши их на аскетско-моралне, демонске и јеванђелске мотиве.¹⁰¹ Овако постављени, они су пре свега заступљени у својој развијеној форми у средњовизантијској књижевности; начин на који се употребљавају, односно њихова учесталост и предвиђена функција, доприносе одређивању више врста разлога због којих је култ успостављан у одређеном тренутку.

Када је реч о српским житијима, поменуте мотиве налазимо у најпотпунијој форми у хагиографијама св. Саве, које припадају широкој категорији монашких и аскетских житија. Сложена структура прославних текстова намењених утемељењу Савиног култа открива и многе друге њихове функције које наведени мотиви имају у оквиру текста. Одређујући као засебну категорију српске владарске светости тип владара-аскете и монаха, из више разлога морамо у њу сврстати св. Саву. Јер, чак и када задржава битне невладарске компоненте, замишљен је као образац све-



Св. Јоасаф, јужни зид,
манастир Студеница,
Богородичина црква, наос, 1208–1209.

¹⁰¹ E. Patlagean, Ancienne hagiographie byzantine et histoire sociale, *Annales ESC*, an. 23, n. 1 (1968), 107–123.

тости „невољног владара“, а књижевно изведен угледањем, како на рана аскетска житија тако и на житије св. Јоасафа – вечити узор владара који се одриче круне. Аскетски мотиви, видљиви и у владарским житијима средњовизантијског доба (пример Нићифора Фоке), употребљени су у формирању читавог обрасца владара-аскете у Срба, којем се, уз Савине животописе, придружује и из много разлога загонетно житије краља Драгутина у Даниловом зборнику.

Судећи према врлинама наведеним у животописима, св. Сава је уживао у средњем веку популаран и поштован статус „светог човека“¹⁰². Основна одлика овог типа светитељства је моћ чудотворења која се испољава већ за живота.¹⁰³ Ово његово својство исказује се као могућност приступа божанском, које представља прави извор чуда. Сава је, несумњиво, и пре рођења сматран богоизабраним. Према Доменти-



Св. Јован Претеча,
фреско-икона на северном пиластру,
манастир Студеница,
Богородичина црква, наос, 1208–1209.

¹⁰² О светом човеку убедљиво је писао Р. Brown, *The Rise and Function of the Holy Man*, 103–152. Уп. Idem, *Arbiters of the holy*, in: *Authority and the Sacred. Aspects of the Christianisation of the Roman World*, Cambridge 1995, 55–77.

¹⁰³ О способности чудотворења светих људи, описаној на примеру списа Кирила Скитополског, уп. В. Flusin, *Miracle et histoire dans l'oeuvre de Cyrille de Scythopolis*, 155–182. За западне паралеле уп. В. Ward, *Miracles and the Medieval Mind*, 166–200.



јановим речима, њега „Христос изабра још из утробе мајчине“¹⁰⁴. Оба његова житија наглашавају посебну везу са Богом, која припада само изабраницима. Она то чине служећи се уобичајеним топосима, попут оног о „чудесном детету“, или старозаветним примерима освешталом топосу о завету чедности који су родитељи положили у нади да ће бити награђени породом. Још један моменат у описима Савиних раних година привлачи пажњу. Када помиње драматични тренутак одлуке о одласку на Свету Гору, Доментијан, осим начелног мотива Растковог „одласка“ – да он „постави пред своје очи животе старих светих“¹⁰⁵, уводи, за композицију житија веома важно, поређење између свог јунака и становника пустиње, Јована Крститеља. Поређење је наговештено већ у опису Растковог зачећа, када су његови родитељи упоређени са Захаријом и Аном, али је посебно истакнуто у часу Растковог „одласка“, који писац објашњава околношћу да је он „од младости заволео пустињски живот подобећи се Јовану Крститељу, Христовом Претечи“¹⁰⁶. Навод из Јеванђеља по Луки у том контексту алудира на касније разрађену паралелу између Јованове мисије „да приправи Господу савршен народ“ и наговештеног вишег смисла Савиног светогорског подвига. Реч је о веома уочљивој паралели између Лк 1 80 и Лк 1 17. У оба навода Јован одлази у пустињу све до тренутка свог јављања Израиљу, као што и Сава одлази у Свету Гору све док га Бог није позвао на „просвећење свога отачаства“¹⁰⁷; оба пустињака имају истоветан циљ „да приведу Господу савршен народ“, што је још један начин да Доментијан искаже како паралелу између Саве и Јована Крститеља, пустињака и пророка, тако и основни циљ свога дела – паралелу између старог и новог Израиља.

Образац „светог човека“, поштован до времена састављања Савиних житија, подразумевао је праксу индивидуалне аскезе, лавриотски начин живота и доказану способност да чини подвиге. Неретко, реч је о духов-

¹⁰⁴ Доментијан, *Житије Светога Саве*, 13 (српскословенски текст, 12).

¹⁰⁵ Исто, 23 (српскословенски текст, 22).

¹⁰⁶ Исто, 13 (српскословенски текст, 12).

¹⁰⁷ Нав. место.

ним вођима и старешинама угледних манастирских заједница.¹⁰⁸ Није случајност што је, како је одавно утврђено у науци, увод у Теодосијево *Житије светог Саве* већим делом преузето из чувеног житија св. Саве Јерусалимског, светитеља којег је Сава одабрао за сопствени узор и чије је име узео у монаштву. Овај познати хагиографски састав начинио је још у 6. веку византијски писац Кирил Скитопољски, а Теодосије се, доследно се угледајући на тај високо постављени узор, користи топицом чувеног аскетског житија када ствара лик свог јунака.¹⁰⁹ Свети Сава је имао посебан однос према свом имењаку, становнику палестинске пустиње.¹¹⁰ Њему је посветио и малу цркву подигнуту унутар светогорске Карејске испоснице, нарочитог места „великог ћутања“ које је наменио усамљеничкој контемплацији.¹¹¹ Стварање „пустиње“ унутар Свете Горе имало је нарочит, виши смисао, као и додатну сличност са светитељевим узором као творцем идеалног прототипа јудејске пустиње.¹¹² Сложен однос према св. Сави Јерусалимском видљив је и у сликаном програму студеничког маузолеја. Осмишљен према Савиној замисли, избор и распоред фресака у наосу, посебно изнад игуманског трона¹¹³, сведочи о доследно спрове-

¹⁰⁸ Добар преглед старије литературе о овом питању в. код Д. Поповић, Чудотворења светог Саве Српског, 140–141; уп. С. Rapp, *Holy Bishops of Late Antiquity. The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*, Los Angeles 2005, 100–152.

¹⁰⁹ Уп. наведену студију о схватању чудесног и историјског у делу Кирила Скитопољског: В. Flusin, *Miracle et histoire dans l'oeuvre de Cyrille de Scythopolis*, 178–181.

¹¹⁰ О одјецима овог узора у сликаном програму писао је И. Ђорђевић, Представа светог Саве Јерусалимског у студеничкој Богородичиној цркви, *Богословље*, год. XXXI (XLV), св. 1 (1987), 171–186 (с прегледом старије литературе).

¹¹¹ Доментијан, *Житије Светога Саве*, 103 (српскословенски текст, 102).

¹¹² О околностима стварања „пустиње“ на Атосу пише Д. Поповић, Пустиножиство светог Саве Српског, у: *Лицеум*. Књ. 7: Култ светих на Балкану II, Крагујевац 2002, 61–86; уп. С. Rapp, *op. cit.*, 105–125.

¹¹³ Десно од фреско-иконе Богородице „студеничке“ насликан је св. Сава Освећени (Јерусалимски). Лево се налазе портрети св. Варлаама и Јосафа, а наспрам св. Саве Освећеног насликана је икона св. Јована Претече. Како су све ове фреско-иконе суштински везане за личност св. Саве, то се програм око игуманског трона може схватити у функцији истицања светитеља као „пустињског грађа-



Св. Сава Јерусалимски,
фреско-икона
на јужном пиластру,
манастир Студеница,
Богородичина црква,
наос 1208–1209.

деној вољи ктитора. Следећи правило о преносивости култова, Сава је наложио сликање св. Богородице „студеничке“ са циљем да ова икона постане заштитница и главна светиња „светог места“, јер су новом манастиру биле потребне угледне и поштоване светиње.¹¹⁴ Карактеристичан је и одабир збора пустињака, од св. Јована Претече и св. Саве Јерусалимског до св. Варлаама и Јоасафа; све ове иконе из студеничког наоса израз су Савиних трагања за сопственим обележјем у духовном животу.

нина“. О симболици и значају престола у српским изворима најпотпуније је писао М. Радујко, Престо светог Симеона, *Зограф* 28 (2000/2001), 55–88.

¹¹⁴ Г. Бабић, *Студеница*, Београд 1986, 72.

Објашњавајући у уводу Савиног животописа дидактичке циљеве своје приповести која ваља да подстакне срца „нашег последњег, лењивог рода“ на „исправљање живота“¹¹⁵, Теодосије о Сави најпре говори као о светогорском испоснику, становнику пустиње, а потом као о првом архиепископу и учитељу српском. Његово прво боравиште, којем се непрекидно враћа, јесте монашка гора – стан Господњи, место насеља божје славе¹¹⁶, на којем се показује и препознаје његова моћ чудотворења.¹¹⁷

Размотримо разлоге зашто је Сава сматран светим човеком. Зачето у молитвама после којих су се родитељи одлучили од природне законите љубави и од постеље, живећи у чистоти тела до краја својих живота, дете се исказало од рођења као „чудесно“. Писац вели да је таквим сматрано стога што његово рођење „није ни било само дело људске природе, него и заповест свесилнога Бога“, па се тај божји дар „Богу и намени“¹¹⁸. Знатно касније, када описује Савине и Симеонове дане на Светој Гори, Теодосије потврђује да је Сава у тој средини, која је имала нарочиту духовну осетљивост за препознавање



Св. Варлаам, јужни зид,
манастир Студеница,
Богородичина црква,
наос 1208–1209.

¹¹⁵ Теодосије, *Житија*, 101 (српскословенски текст, 1–2).

¹¹⁶ Пс 25 в. Уп. Доментијан, *Житије Светога Саве*, 13–15 (српскословенски текст, 12–14).

¹¹⁷ О монашкој гори као идеалној слици „пустиње“ в. А. Guillaumont, *La conception du désert chez les moines d’Egypte. Aux origines du monachisme Chrétien*, Paris 1979, 67–87. Уп. Idem, *La séparation du monde dans l’Orient Chrétien, ses formes et ses motifs*, 105–112.

¹¹⁸ Теодосије, *нав. дело*, 103 (српскословенски текст, 4).



феномена божанске интервенције, сматран светим човеком и божјим чедом.¹¹⁹ Доментијан, писац првог Савиног житија, општа места која се односе на рођење Богом дарованог детета обогађује старозаветном топиком, која има задатак да читаоца (слушаоца) уведе у сазнање да је прича о српском роду део велике свете историје.¹²⁰ Задатак који је Растку рођењем досуђен Доментијан ставља у соломоновски контекст: он ваља да „доврши недовршено“ као весник божји и да „спреми Господу савршен народ“¹²¹. Нешто раније Доментијан појашњава ту принчеву мисију на земљи речима да он треба да „просветли отачаство“¹²². Сасвим у складу с таквим опредељењем, у молитви пред бег на Свету Гору, Сава жели да постане „узор отачаству“¹²³. На још једном важном месту у Доментијановом спису препознајемо тај виши, крајњи циљ Савин: он се на Светој Гори моли да се са смелошћу према Богу врати на Запад, да просвети народ свога отачаства.¹²⁴ Таква божанска мисија већ за живота одређује његов статус „светог човека“.

Писци Савиних житија смишљено откривају његова „чудесна“ својства. Они наводе да је од раних дана младости околина примећивала да се дечак разумом издваја од других и да ће бити „неко ново знамење“¹²⁵. Родитељи који су, према Доментијановом причању, увиђали да је на њему божја благодат, „тајне Божје коју су видели на њему никоме у

¹¹⁹ Примера ради, и сâм Немања се сину обраћа са „господару мој“ и каже за њега да је „не моје чедо, већ Божје чедо“: Теодосије, *Житија*, 133 (српскословенски текст, 45).

¹²⁰ Доментијан, *Житије Светога Саве*, 5 (српскословенски текст, 4).

¹²¹ Исто, 27 (српскословенски текст, 26).

¹²² Исто, 7 (српскословенски текст, 6). Уп. нешто касније писање Доментијаново (исто, 25; српскословенски текст, 24) у којем наводи Савину молитву на Светој Гори. Он жели да силом Светог духа просвети заблудели народ и да послужи као инструмент Господњи како би се испунило божанствено учење у његову отачаству.

¹²³ Исто, 11 (српскословенски текст, 10).

¹²⁴ Исто, 25 (српскословенски текст, 22–24).

¹²⁵ Теодосије, *нав. дело*, 103–104 (српскословенски текст, 5).

те дане не објавише¹²⁶. Наговештај Растковог будућег монашког пута читљив је већ на самом почетку Теодосијевог житија употребом псалма о страху Господњем као почетку премудрости.¹²⁷ Сасвим у складу с изреченим топосима, следи принчево увиђање да су слава, богатство и земаљска срећа нестални, а видљива лепота само сенка, те је разумљив његов избор „деснога пута“¹²⁸. Био је то пут проучавања светих књига, живота у посту, молитви и свеноћним бдењима у цркви. Описи Савиног постепеног приклањања ка монашком подвигу изведени су коришћењем класичне топике „отшелништва“: младић избегава сујетно празнословље, мрзи неумесан смех, као и срамотне и штетне песме младићких пожуда што слабе душу. Наведени описи припадају традиционалном обрасцу монашких и аскетских хагиографија, а Теодосије их, у нешто измењеној форми, користи и у *Житију светог Петра Коришког*. Будући монах не налази сабеседника међу друговима и родитељима него у сусрету са Новим Варлаамом – руским светогорским калуђером који га упућује у поредак пустињачки и правила иночког живота. Свестан да је реч о божјем гласнику, Сава му открива „болезан свога срца“: као и Петар Коришки, „хтео би бежати, а пута не зна“¹²⁹. Зато се, попут Јоасафа, али и Петра, одлучио да преваром побегне на место подвига. Све се то дешава да би се испунило основно начело монашења да породицу по крви смени нова, духовна породица – јеванђелски захтев за остављањем родитеља и полагањем Христовим путем.¹³⁰

Примањем пострига и полагањем завета почиње Савин живот у Светој Гори. Топоси које Теодосије користи да опише његово подвизавање

¹²⁶ Доментијан, *Житије Светога Саве*, 7 (српскословенски текст, 6).

¹²⁷ Варијација на ову тему налази се и код Доментијана, 9 (српскословенски текст, 8): „Блажен муж који се боји Господа“, Пс 111 1. Уп. Теодосије, *Житија*, 104 (српскословенски текст, 5).

¹²⁸ Исти мотив супротстављања небеског и земаљског наводи и Доментијан речима: „И разумеде да је овај живот пролазан, метежан и пустошан и да брзо ишчезава ... славу земаљску сматрајући као ништа, земаљско царство остави“ (нав. дело, 9; српскословенски текст, 8).

¹²⁹ Теодосије, нав. дело, 105 (српскословенски текст, 7).

¹³⁰ Мт 10 31; Лк 17 26.



на „суровом путу“ који је одабрао односе се, као и у његовом *Житију светог Петра Коришког*, на истрајност у послушањима, посту, молитвеним бдењима, на свакој усрдности у вери у којој је био „као неки немилостив и гневан непријатељ својему телу“¹³¹. И, сасвим у складу с правилима, прво чудо које Саву јавно обзнањује као „светог човека“ дешава се „у пустињи“, камо се Сава запутио старцима анахоретама.¹³² Реч је о познатом чуду с хлебом, односно чуду с разбојницима, које представља доследну *imitatio Christi*, неопходни услов светости. За чудо се одмах чуло и Сава је означен као „заиста човек Божји“¹³³. Каталог чуда који потом следи припада првом типу Савиних чуда која доказују његово деловање као светог човека.

Као „свети човек“ и подвижник пустиње Сава у основи припада типу светитеља-чудотвораца. Овакав светитељски портрет уобличава се пошто је већ установљен култ св. Симеона Мироточивог, чија су чуда обликована према тада популарном моделу чуда св. Димитрија.¹³⁴ Стога би се Савин култ у том смислу могао придружити Немањиним, јер су у оба случаја наглашени чудотворачки аспекти њиховог деловања. Ипак, одлучили смо се за другачију типологију, зато што по својим књижевним одликама култ св. Саве припада класичним монашким житијима, широко читаним у светогорским круговима у време састављања њему намењених прославних састава. Реч је о својеврсној апологији монашком животу, којој су додати важни аспекти који се односе на Савину улогу у историји отачаства и најшире схваћеног питања његова спасења. У том смислу може се извести и посебна типологија Савиних чуда. Прва припадају типу „светог човека“ и одређује их угледање на

¹³¹ Теодосије, *Житија*, 119 (српскословенски текст, 26).

¹³² Према Доментијану (*Житије Светога Саве*, 15; српскословенски текст, 14), „прво чудо сатвори Бог на њему када је он дошао у Свету Гору“, а оно се односи на испуњење Расткове молитве да утекне потери и прими постриг.

¹³³ Теодосије, *нав. дело*, 122 (српскословенски текст, 29).

¹³⁴ Још Доментијан вели: „... дошавши у Свету Гору, јавићеш се Господом као велики мироточац, подобан светом Димитрију“ (*Живот Светога Саве и Живот Светога Симеона*, 292; српскословенски текст, 86).

Христа, док су чуда другог типа у функцији његове улоге „водивог војда отачаства“¹³⁵.

У Теодосијевом житију чуда св. Саве су изложена према уочљивој библијској типологији. Поједина Савина чуда описана су као доследно понављање Христових подвига. Отуд се нека од њих, попут исцељења ослабљеног у Жичи, дара да изгони демоне и васкрсава умрле, или пак показане способности да смирује буру на мору, показују као *renovatio*, у историјском времену, познатих Христових чуда. С друге стране, пажљивим увидом у описана чуда св. Саве намеће се закључак да нека од њих у битним тачкама обележава осмишљена политичка функција, односно чињеница да су стављена у контекст службе отачаству и династији на власти. Готово у свим аспектима свога деловања, било у чудима што се испољавају за живота, било у постхумном трајању, Сава своје посебне моћи ставља на олтар отачаства, свог највећег „бола“¹³⁶. Врлине и способности које му приписују хагиографи – прозорљивост, дар да васкрсава умрле, да исцељује болесне или делује на природне феномене (чудо с олујом, чудо с рибом и чудо с градом), али и да твори „негативна“ чуда (убиство Стреза), све до повлашћених знања која је стекао – по правилу се исказују у часу када је било потребно деловати на добробит династије или сопственог народа на његовом путу изабрања. У другом случају чуда се испољавају како би се Савина светост очигледно доказала и уверили се сумњичави, што је, осим понављања освешталог узора, било потребно и ради узидивања његовог рода у складу са схватањем светости као благодати, као општег модела понашања и оствареног, осмишљеног спасења.¹³⁷

Задржимо се на два Савина дара која чине битно својство његовог особеног светитељског профила. Реч је о дару „прозорљивости“ и дару да васкрсава умрле. Описујући дан успења св. Симеона, када се, према Доментијановом исказу, манифестовало прво мироточење св. Симеона у Хиландару, Доментијан приписује Сави дар прозорљивости, као сведо-

¹³⁵ М. Благојевић, Свети Сава и „бол за отачаством“, у: *Казивања о Светој Гори*, Београд 1995, 47–65; В. Ј. Ђурић, Архиепископ Сава – војда отачаства, у: *Свети Сава у српској историји и традицији*, ур. С. Ђирковић, Београд 1998, 63–74.

¹³⁶ М. Благојевић, *нав. дело*, 47–65.

¹³⁷ Д. Богдановић, Теодосије, у: Теодосије, *Житија*, 26–27.



чанство да је он унапред „знао“, „прозирући њему датом благодаћу“ да ће Бог објавити Немањино светитељство, као и да ће се оно исказати чудотворним мироточењем.¹³⁸ Помињање овог Савиног чудесног својства „светог човека“ у функцији је извођења доказа о, у другим изворима непотврђеном, хиландарском мироточењу. Чини се да се чудо на првом гробу у Доментијана потврђује управо сведочењем о Савином дару прозорљивости, као што се, знатно касније, пресахкло миро студеничко наново обнавља Савиним чудесним посредовањем и његовим посвећеним „знањима“. Смисао оба исказа је јасан: они иду за познатим Доментијановим паралелама о Симеону и Сави као изабраним војницима Христовим, „једномисленим и богоносним друговима и једнодушним саподвижницима“¹³⁹. Идеална симетрија успоставља се у часу када обојица „одбегоше од широког пута света ... истинито заволевши уски и скрбни пут“ (Мт 7 14)¹⁴⁰, а реализује се како на идејном плану тако и на плану чудотворења у функцији заступника отачаства. Заступство се изводи, у Доментијановом делу, на основама Симеоновог посмртног обраћања Сави, када му се јавља у сновиђењу.¹⁴¹

Поред прозорљивости, још један Савин дар – да васкрсава умрле нуди кључ за разумевање његове сложене светитељске типологије. Подизање Стефана из мртвих дешава се посредством Савине молитве, односно његовог својства „светог човека“ који поседује моћ приступа Богу и посредовања. Божја порука стиже преко анђела који враћа Стефанову душу у тело, да би се испунила Савина молба – да први српски краљ на самртном одру прими монашки образ. Доментијан, описујући те догађаје, наглашава да су Стефанове „свете мошти“ положене крај св. Симеона, као и да је Сава потом уприличио пренос „неповређеног“ тела у крунидбени храм у Жичи, антиципирајући тиме Стефаново светитељство. Пишчева намера чини се јасном, посебно када нагласи да су све ове околности (Савино чудо и Стефаново светитељство) биле видљиве целом отачаству.¹⁴²

¹³⁸ Доментијан, *Житије Светога Саве*, 132 (српскословенски текст, 131).

¹³⁹ Исто, 105 (српскословенски текст, 104).

¹⁴⁰ Исто, 105 (српскословенски текст, 106).

¹⁴¹ Исто, 113 и даље (српскословенски текст, 112 и даље).

¹⁴² Исто, 275 (српскословенски текст, 274).

Овим Доментијановим приказом успоставља се модел идеалног владара у Срба у време Уроша I. Не само владалачким врлинама и усрдном побожношћу, он се за будуће светитељство квалификује, пре свега, примањем монашког образа. Међутим, као и светитељство Симеоново, тако и оно Стефаново, реализује се управо Савиним молитвама, али и његовим узором – монашким и аскетским.

Нешто другачији тип је житије посвећено краљу Драгутину, у монаштву Теоктисту. Без обзира на разлике у врсти култа, у оба случаја реч је о житијима која наглашавају монашки профил јунака. Житије краља Драгутина покреће, међутим, и многа друга питања која задиру у структуру Даниловог зборника. На првом месту је питање је ли Данило, неоспорни идеолошки творац сводног подухвата династичког прослављања, одмах замислио читав зборник као једно и јединствено дело или је одвојено написао житија која је касније његов настављач склопио у целину, додавши јој још неке саставе.¹⁴³ Још је Љубомир Стојановић утврдио да житије краља Уроша и житије краља Драгутина представљају један текст, који је касније неко од Данилових настављача поделио тако да Драгутинов живот почиње тренутком ступања на престо.¹⁴⁴ Чини се да су и у *Живот краља Уроша*, у облику у којем је данас сачуван, убачена два кратка слова о краљевима Радославу и Владиславу. Већ на самом почетку Урошева житија описује се његов брак са Јеленом и рођење „богознаменитог“ детета, прворођеног Драгутина.¹⁴⁵ Одиста, готово да је сав даљи текст житија по-

¹⁴³ У критичком издању Драгутиновог житија, Ђ. Трифуновић и З. Витић (Житије краља Драгутина, у монаштву Теоктиста. Прилог познавању рукописног наслеђа архиепископа Данила II, *Зборник Матице српске за књижевност и језик*, књ. 47, св. 1 (1999), 117) сабрали су сву старију литературу о овом питању.

¹⁴⁴ Љ. Стојановић, *Каталог Народне библиотеке у Београду*. IV: Рукописи и старе штампане књиге, Београд 1903, бр. 378 (21). Исти, Житија краљева и архиепископа српских од архијеп. Данила и других (Критичка разматрања), *Глас СКА CVI* (1923), 97–112. Каснија расправа о томе питању изнета је у наведеном критичком издању текста Житија: Ђ. Трифуновић–З. Витић, *нав. дело*, 120.

¹⁴⁵ Данило Други, *Животи краљева и архиепископа српских*. Службе, приредили Г. Мак Данијел и Д. Петровић, данашња језичка верзија Л. Мирковић, Д. Богдановић, Д. Петровић, Београд 1988, 51. Српскословенски текст: *Животи*



свећен краљу Драгутину, истицању његових врлина и владавине, све до часа унутрашњег рата између оца и сина. На сâм крај житија краља Уроша писац смешта разговор Јелене са сином. То је својеврсна поука која припрема потоњи непорочни живот и избор монашког пута оба протагониста дијалога. Јелена, упоређена с првим светим женама, наговештава сопствено сазнање о пролазности овога света, безначајности славе, богатства и овоземаљских вредности, сазнање да „овај наш сујетни живот није живот, но љута смрт“¹⁴⁶. Житије краља Уроша се завршава краљичиним опроштајем синовљевих грехова и њеним благословом.

Већ од почетних редова *Житије краља Драгутина, у монаштву Теоктиста* као да представља једну заокружену причу о монашком подвигу, с врло мало других елемената које срећемо у владарским животописима Даниловог зборника. Сасвим у духу начела монашког живота и топоса о напуштању власти већ познатог из српских владарских повеља и хагиографске књижевности, Драгутиново монашко житије почиње парафразом познатог Давидовог псалма да је почетак мудрости страх господњи.¹⁴⁷ Владавина, описана као крепка и самодржавна, обележена је краљевим непрекидним подсећањем на смрт. Писац истиче да је и сâм био сведок краљеве узорне и непорочне владавине. Пажљива анализа на изглед реторског увода, у којем Данило износи уопштене теолошке мисли, показује да су наведена места из јеванђеља програмски изабрана, с намером да нагласе будуће опредељење светог краља. Оно је део божјег плана, према којем Свевишњи показује својег слугу очишћена од греха „да не умре живећи у земаљском царству“. Речи да је краљ постао „благочастив сасуд потребан Богу“¹⁴⁸, могу се тумачити само као увод у даљу приповест о подвизима и монашењу као изабраном путу.

Сасвим у духу оваквог почетка, први догађај о којем се приповеда је краљев пад са коња. Опет је реч о препознатљивом топосу „онеспособље-

краљева и архиепископа српских, написао архиепископ Данило и други, на свијет издао Ђ. Даничић, Загреб 1866, 11.

¹⁴⁶ Исто, 57 (српскословенски текст, 21).

¹⁴⁷ О томе уп. С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића*, поглавље „Учитељ страха Господњег“, 234–246.

¹⁴⁸ Данило Други, *нав. дело*, 59 (српскословенски текст, 23).



Краљ Стефан Драгутин,
деталј ктиторске
композиције, манастир
Св. Ахилија, Ариље, 1296.

ности¹⁴⁹, који је овде наведен из више разлога. Данило вели да је реч о знамењу које је Бог јавио краљу.¹⁵⁰ Драгутин је свој пад доживео као својеврсну казну која га је стигла за овоземаљске грехе, пре свега за сагрешење према оцу. Зато и прихвата даљу судбину с дубоким псалмодовским уверењем да је „ваистину праведан Господ“ (Пс 10 7). Уверен да ће га ускоро стићи речи родитеља¹⁵¹, он доноси одлуку да напусти власт. Пи-

¹⁴⁹ О паду са коња у хагиографској књижевности уп. S. Hafner, *Studien zur alt-serbischen dynastischen Historiographie*, München 1964, 93–109, 121–123. Уп. и С. Петровић, Нешто о општим местима: Пад с коња, у: *Словенско средњовековно наслеђе*. Зборник посвећен професору Ђорђу Трифуновићу, ур. З. Витић, Т. Јовановић, И. Шпадијер, Београд 2001, 443–462.

¹⁵⁰ Данило Други, *Животи краљева и архиепископа српских*, 59 (српскословенски текст, 23).

¹⁵¹ Исто, 60 (српскословенски текст, 25).



сац житија је веома добро знао да је Драгутин задржао престо сремске земље, па ипак, стилизација његовог покајања и коначне одлуке сасвим је жоасафска и наговештава замонашење. У томе смислу говорили би топови о пролазној слави земаљских вредности, о тами кајања, даровању инсигнија, коња и оружја као симбола власти. Потом следе поуке о владању упућене млађем брату као најдостојнијем да преузме бреме одговорности управљања отачаством. Написане као типично морализаторско владарско огледало, Драгутинове поуке о владању сасвим су у складу с његовом потоњом одлуком, али оном коју је донео тек пред смрт, када је и примио монашки образ. На разстанку Драгутин наговештава такав свој пут када каже: „А ја идем у судбину коју ми је Бог одредио.“¹⁵² Он одлучује да се преда „страдањима и телесним боловима“ и да „оставивши славу земаљског царства ... од тада сасвим не хтеде ништа од тих пролазних ствари“¹⁵³. Као кључна испоставља се Данилова реченица да Драгутин одлази у државу сремске земље коју је добио од свога таста, угарског краља, са циљем да „ту земљу ... просвети, и да народ, који је био у тами и мраку незнања, по учењу божанскога писма приведе ка светлости спасоноснога живота“¹⁵⁴. Наведене речи представљају јасан топос прелаза. Наговештавајући да је до краја своје владавине краљ деловао као покрститељ и борац за чистоту вере, Данило суштински подупире модел *rex renitens*-а, према којем се као круна владавине испоставља тренутак њеног напуштања ради замонашења. Све преостало време проведено на власти само је борба за веру и чекање на тренутак одласка. Доследан обрасцу који је створио, Данило наставља приповест о краљевом каснијем владању сремском земљом, о ратовима које је водио, спољашњим и унутрашњим, не напуштајући основни унутрашњи циљ житија. Оно остаје у основи монашко и аскетско житије владара који се одрекао круне и подвргао подвигу. Његови потоњи дани, у којима је светлео сваком врлином, јесу дани „у страниј земљи“, у којој он „чека обећање наде“¹⁵⁵.

¹⁵² Данило Други, *Животи краљева и архиепископа српских*, 62 (српскословенски текст, 27).

¹⁵³ Исто, 62 (српскословенски текст, 27–28).

¹⁵⁴ Исто, 62 (српскословенски текст, 28).

¹⁵⁵ Исто, 64 (српскословенски текст, 31).

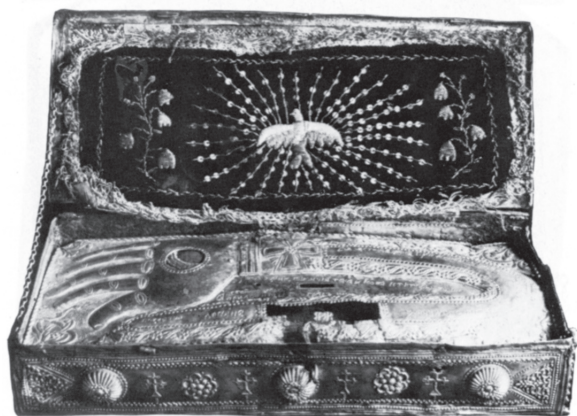
Сâм чин замонашења одвија се на самртном одру, али је писац припремио читаоца да је краљ после Дежева суштински живео као монах, као што га је припремио да Дежево посматра као одлуку о абдикацији.

Проучавање култова светих владара намеће специфичан угао посматрања ових текстова; нема сумње да је у том контексту реч о једном житију које је свесно прављено према моделу који излази из оквира искључивог династичког прослављања. Тумачење према којем би све ово било учињено само из политичких разлога оставља доста неразјашњених питања, што ћемо настојати да покажемо у даљем тексту.

У науци је предложено мишљење да монах Теоктист није стекао култ у ужем смислу речи, јер његово житије, смештено у оквире подухвата прослављања колективне династичке светости Немањића, није пратила одговарајућа служба као основни прославни састав.¹⁵⁶ Разлоге овом изостављању налазимо у самом тексту краљевог житија у којем је изричито заповеђено, у складу с прокламованим начелима најстрожег аскетског подвига, да се забрани подизање (*elevatio*) његовог тела из првог гроба, после којег би уследио уобичајени поступак преноса и смештања у кивот. Речима „Заповедио је у животу са страшном клетвом изрекао је: ако се јави каква благодат Божја на њему, да не износе тела његова од прашњаве земље. Тако је и било, јер Бог прославља оне који Га славе“¹⁵⁷, писац житија, сва је прилика сâм архиепископ Данило, окончава причу о краљевим подвизима и страдањима. Читаоцу се чини да је овај део накнадно убачен с одређеним циљем, у коме су истраживачи видели политичку садржину. Наиме, забрана објављивања моштију требало је да, спречавањем образовања култа краља Драгутина, обезбеди наслеђе светородне лозе Милутиновој династичкој грани. Идеолог Милутинове владавине и човек непосредно близак краљу, Данило је уживао неоспорно поверење и самог краља Драгутина, што читамо на више места у његовом житију. Из тога би се дало закључити да би Данило, да је Драгутин за живота изрекао овако многозначну клетву, то и саопштио у одго-

¹⁵⁶ Д. Поповић, Култ краља Драгутина–монаха Теоктиста, *ЗРВИ XXXVIII* (1999/2000), 309–326.

¹⁵⁷ Данило Други, *Животи краљева и архиепископа српских*, 77 (српскословенски текст, 53).



Кивот са моштима
руке монаха Теоктиста
(краља Драгутина),
манастир Градац

варајућем тренутку. Како је забрана успостављања светитељског култа чији је почетни корак *elevatio corporis* суштински одговарала потребама политике коју је и сâм Данило заступао као архиепископ – сапрестоник актуелног краља, могуће да је додата на крају житија. Ипак, истраживач се са много разлога пита због чега је онда Драгутин уопште добио житије у оквирима сводног подухвата ако се желело спречити његово светитељско прослављање и везивање линије харизматске лозе искључиво за Милутинову владалачку грану. Додуше, житија су у Даниловом зборнику добили и други Немањићи чији непосредни потомци нису наследили престо, попут краљева Радослава и Владислава. Прескакање Драгутина у том контексту могло је изгледати не само неумесно него и контрапродуктивно са становишта велике идеје успостављања свете лозе и њеног смештања уз Лозу Јесејеву, са свим даљим идеолошким импликацијама које је то подразумевало. Објашњење ове загонетке могло би се наћи у жељи да се култ краља Драгутина уврсти међу династичке култове светих Немањића, али да овај светитељ, не добивши пратећу

службу, не добије ни самостално прослављање. Нама се овакво решење не чини вероватним.

Треба се позабавити и тумачењима према којима је изречена забрана успостављања култа била у основи само реторичка фигура која није подразумевала и стварно одустајање од светитељског прослављања. Ако је тако, онда морамо размотрити разлоге њену употребу у Драгутиновом житију. Могуће тумачење за ово нерешено питање могло би се потражити и у свесној намери Данила II да, поштујући реалности краљевог живота и његова темељна богословска уверења, с којима је као његов повереник морао бити добро упознат, постави основе једном аскетском култу. Данило, наиме, описујући краљеве подвиге и страдања, износи похвале краљу, уобичајене и за друге свете Немањиће. Међу тим врлинама су смерна кроткост срца, даровање цркава и манастира, као и великих светиња православног света, потом различита богоугодна дела, међу којима се истиче штедро давање милостиње, када краљ поступа као отац сиротих и бранитељ удовица. Такође, он се истиче и у испуњавању својих владалачких дужности, као што су одбрана и заштита отачаства од иноплемених народа, молитве за своје „умно стадо, тј. народ отачаства свога“¹⁵⁸, борба против јеретика за праву веру, надасве његова државничка мудрост („изгубљено стече, и расточено сабра, и сиромашно обогати, и пало подиже, и неславно прослави, и оно што сасвим никада није било, показа дивно и преславно у своме отачаству“) ¹⁵⁹.

Осим овог стандардног каталога врлина, писац истиче краљева искушења и печали (жалости)¹⁶⁰, велико трпљење и снагу и безбројне трудове¹⁶¹. Попут прослављених аскета, и он је такву, посебну наклоност посту, молитви и телесном подвизавању крио од јавности, „стојећи на тајном месту и мучећи тело своје“¹⁶². Писац житија изриком вели да је на томе уса-

¹⁵⁸ Данило Други, *Животи краљева и архиепископа српских*, 74 (српскословенски текст, 48).

¹⁵⁹ Исто, 75 (српскословенски текст, 50).

¹⁶⁰ Исто, 68 (српскословенски текст, 37).

¹⁶¹ Исто, 68 (српскословенски текст, 38).

¹⁶² Исто, 69 (српскословенски текст, 38).



мљеном месту краљ стајао „у великом подвигу“, као и да је он сâм, грешни Данило, „тајни зналац“ његових аскетских трпљења.¹⁶³ Према правилима монашких и анахоретских житија, писац описује како је јунак приче, уместо на мекој постељи, спавао на оштром камењу и трњу, које је простирао у ископаној гробној раци. Пошто се краљ преставио, Данило наводи два „чуда“ што су се збила.¹⁶⁴ Прво се односи на краљево тело, које су, према обичају, хтели „омити“ пре сахране. Тада га нађоше опасана оштрим појасом од сламе тако дубоко урезаним у тело да га нису могли скинути. Такође, испод царских хаљина, Драгутин је носио оштру ланену хаљину, одежду монаха-пустињака. Данило потом износи додатне податке у прилог будућем поштовању монаха Теоктиста као аскете („друго чудо чујте, вазљубљени...“)¹⁶⁵, које се односи на краљев живот са женом „у целомудрију и чистоти“, у складу с поукама апостола Павла изабранима. Реч је о несумњивим топосима православне аскетике која препознајемо у многим житијима. Она су део јасног, осмишљеног програма Даниловог да житије монаха Теоктиста буде нека врста модела житија владара-монаха и аскете. У том смислу, и место које се односи на забрану отварања гроба ради подизања тела може се схватити као чин радикалне аскезе.¹⁶⁶ Нама се овакво тумачење забране подизања тела чини једино смисленим јер, политички гледано, у часу када се Данилов зборник коначно уобличава и када се и теоријски могла појавити речена интерполација, више није било активних Драгутинових наследника. А Немањићима је, у светој лози која

¹⁶³ Данило Други, *Животи краљева и архиепископа српских*, 69 (српскословенски текст, 39).

¹⁶⁴ Исто, 76 (српскословенски текст, 51–52).

¹⁶⁵ Нав. место. Уп. претходно Данилово приповедање (исто, 64; српскословенски текст, 32) о поцепаним и искрпљеним хаљинама у које се краљ облачио, као и о ужету од сламе којим се опасивао, о ризи од оштре длаке као духовном оружју, речитој супротности ратничком оклопу који је носио док је војевао. Ми, међутим, знамо да је Драгутин у овом периоду ратовао и морао носити оружје, тако да је овде сасвим јасно реч о употреби монашких и аскетских топоса којима се одређује карактер житија.

¹⁶⁶ Уп. Д. Поповић, *Култ краља Драгутина – монаха Теоктиста*, 318, с исцрпном литературом о том питању.

је тада састављена као пантеон српских светих, управо био потребан модел владара-аскете, за који је погодан оквир пружила доследна примена аскетских животних начела која је красила монаха Теоктиста.

Још једно место у Даниловом исказу привлачи пажњу. Краљ је, наиме, према изричитом тврђењу хагиографа, показивао изразиту жељу да се подобу узору св. Саве – да ходочасти ка Јерусалиму, Синају и другим светим местима, те да ревнује „богоугодним делима великога архијереја Христова кир Саве, трудима његовим и путовањима“¹⁶⁷. У житију се инсистира и на податку да је Драгутин за живота исказивао чврсту решеност да остави славу и богатство „у намери да странствује као ништи Христа ради, и да постигне живот оних, који страдају ради Христа“¹⁶⁸. Стога је одлазио у испоснице и монашке пећине, негујући посебне духовне везе с анахоретама. У писмима овим духовним оцима он је непрекидно исповедао своје грехе тражећи њихов опроштај. Сâм Данило помиње један догађај који се збио док је као инок живео у Кареји, у сихастирији св. Саве у коју се био повукао пошто је оставио место игумана Хиландара. Живећи према правилима великог подвига које је Сава оставио у аманет својим наследницима на том пустом месту, Данило је послао краљу Драгутину „списе богоугодних речи“ које је сâм саставио, бринући за краљеву душу као духовни отац и човек од нарочитог краљевог поверења. Те списе Данило је послао на двор у Дебрц по својем монаху, извесном старцу Атанасију. Исти старац стекао је, боравећи код краља Драгутина, његово поверење, те га је умирући владар одабрао за свог посебног гласника по коме је јавио свом брату, краљу Милутину, „све о својој смрти“¹⁶⁹. Описана епизода речито је сведочанство да није реч само о програмској потреби да један од Немањића, поред св. Саве, заслужи и ореол монаха-аскете него да је у реалном животу краљ Драгутин био одани следбеник аскетске праксе.

На том плану необично је важно повезивање у јединствену типолошку целину два култа – Савиног и Драгутиновог, а делимично и култа краљице Јелене. Њена основна одлика је коришћење разрађене топице

¹⁶⁷ Данило Други, *Животи краљева и архиепископа српских*, 70 (српскословенски текст, 40).

¹⁶⁸ Исто, 70 (српскословенски текст, 41).

¹⁶⁹ Исто, 76 (српскословенски текст, 51).



монашког житија са циљем установљења једног новог модела владарског житија. У *Животу краљице Јелене* пратимо истоветну пишчеву намеру, исказану сродним средствима. Већ у уводу списа износи се, нимало случајно, апологија монашком животу, а остављање овога света и онога што је у свету поставља се као услов дарова у небеском пребивању.¹⁷⁰ Сама намера пишчева јасно је исказана. Он вели да треба да изнесе „житије блажене Јелене о њеном уздржавању и подвигу“¹⁷¹. Читав њен живот, све до часа када се одлучује да прими монашки чин, приказан је сасвим сумарно, а јунакиња се одређује према њему с покајањем као основним осећањем у часу када се припрема за велику промену. Детаљно испричана краљичина молитва принета Богу објашњава њене намере. Животописац велича њену „уздржљивост изнад природе“ и „смелост к Богу“¹⁷². Смелост (дрзновеније) к Богу није само одлика њеног будућег светитељ-



Манастир Градац,
задужбина краљице Јелене

¹⁷⁰ Данило Други, *Животи краљева и архиепископа српских*, 79 (српскословенски текст, 54).

¹⁷¹ Исто, 81 (српскословенски текст, 57).

¹⁷² Исто, 83 (српскословенски текст, 60).

ства; оно се за живота очитује као могућност приступа божанском. У науци је већ показано да се исти топос везује за св. Саву у његовом својству „светог човека“¹⁷³. Слично описима подвизавања краља Драгутина, и Јеленин живот је представљен као непрекидна борба за духовно усавршавање, испуњена постом и усрдним молитвама, свешћу о сопственим гресима¹⁷⁴, мукама очајања¹⁷⁵, као и многобројним добрим делима, милостињама, даровањем богомоља и помагањем слабих. У њеном се житију чак приповеда како је имала обичај да, осим што је помагала гладнима, сиротињи и болеснима, предњачи у обичају да их служи, проливајући горке сузе не би ли пронашла стазу сопственог спасења¹⁷⁶. Чезнући да искупи грехе, краљица се, попут свог старијег сина, дописивала с духовним оцима из Јерусалима, са Синаја, Раита и Свете горе атонске, шаљући им писма и безбројне драгоцене поклоне. Најважнији чин и уједно доказ њене усрдности к Богу је подизање манастирске задужбине, маузолеја у Градцу. Као и св. Сава, и краљица Јелена заслужила је епитет светилника отачаства, јер је још за живота сијала „многосветлим чудима“¹⁷⁷.

У житију је посебно наглашен тренутак замонашења; тај чин, који се одиграо пошто се краљица разболела, али не непосредно пре њене смрти, извршио је њен духовник, старац Јов. Монахиња Јелена даље је тихо живела „не кушајући ни дању ни ноћу у слат сна, нити дајући мира телу своме“¹⁷⁸. Ако је судити према сачуваним портретима, Јелена се представља у монашкој одећи већ у синовљевој задужбини у Ариљу (1295/6. године), као и на икони св. Петра и Павла с портретима краљева Милутина и Драгутина и саме краљице-монахиње. Она је издвојена сре-

¹⁷³ Д. Поповић, Чудотворења светог Саве Српског, 139. О блискости светог човека с оностраним уп. R. Morris, *Monks and Laymen in Byzantium 843–1118*, Cambridge 1995, 64–89.

¹⁷⁴ Архиепископ Данило наводи Јеленину молитву у којој тражи опроштај од „бесова и греха“. Уп. Данило Други, *Животи краљева и архиепископа српских*, 91 (српскословенски текст, 74).

¹⁷⁵ Исто, 88 (српскословенски текст, 70).

¹⁷⁶ Исто, 91 (српскословенски текст, 73).

¹⁷⁷ Исто, 96 (српскословенски текст, 82).

¹⁷⁸ Исто, 98 (српскословенски текст, 84).



*Икона св. Петра и Павла
са портретима краљице
Јелене и њених синова
Драгутина и Милутина,
Ватикан, крај 13. века*

дишњим местом, у ставу молитвеног обраћања и примања благослова од, до сада непрепознатог, католичког светитеља.¹⁷⁹ Реч је о вотивном дару српске краљевске породице Ватикану, икони која својом иконографијом понавља узоре преузете из византијске уметности – представу Христовог благослова ктитора, и светитељског пара који посредује између два света. Проводећи своје монашке дане, Јелена се припремала за смрт. Иако Данило вели да је она примила монашки образ (свету схиму)

¹⁷⁹ Анализирајући ову икону, Б. Тодић, *Српско сликарство у доба краља Милутина*, Београд 1998, 37, примећује да је Јелена „насликана као монахиња у тамноцрвеној и плавој одећи, испружених руку и погнута пред неким католичким светитељем“. Икону датује у крај 13. века, свакако пре 1299. године. Да је и на овој икони, као и на портрету у Ариљу, реч о монашкој, а не удовичкој одећи, сведочила би краљичина представа из поворке Немањића у Драгутиновој капели у Бурђевим ступовима, где је она, као владарка, приказана с белим удовичким велом. Уп. исто, 40.



Св. Симон монах
(краљ Стефан Првовенчани),
св. Симеон монах
(краљ Урош),
краљица Јелена као монахиња,
манастир Св. Ахилија, Ариље

у Скадру, она је и даље живела, а потом боловала и умрла, у своме двору у Брњацима¹⁸⁰, што значи да није као монахиња боравила у манастиру. У светлу потоњег разматрања особеног типа краљичине побожности, овај податак привлачи пажњу. Према обичају, о предстојећој смрти као чину јавном, предосећаном и најављеном, она је обавестила сав сабор српске земље.¹⁸¹ Данило, као сведок догађаја¹⁸², описује да је монахи-

¹⁸⁰ „Пребивајући ова блажена Јелена у царском двору своме, у месту званом Брњацима, поче боловати јаче, и разуме да дође дан смрти њезине“ (Данило Други, *Животи краљева и архиепископа српских*, 99; српскословенски текст, 87).

¹⁸¹ Уп. С. Марјановић-Душанић, *Смрт и светост*, у: *Приватни живот у српским земљама средњег века*, ур. С. Марјановић-Душанић и Д. Поповић, Београд 2004, 586–615.

¹⁸² „... а ја смерни Данило био сам у то време епископ ... и када сам чуо за представљење ове блажене, брзо пожуривши се, и нађох се ту са осталим епископи-



Св. Ана подучава Богородицу,
ретабл, око 1335.

њино лице на одру било „као лице анђела“, као и да је „сијало“¹⁸³, што је познати топос будућег светитељства.

После Јеленине смрти, када су прошле уобичајене три године, тело је подигнуто из гроба, пошто се јавило привиђење једноме од стараца-монаха у виду краљичине заповести да се приступи чину елевације. На самом крају краљичиног житија, после описа те благодати, архиепископ Данило даје један сасвим неуобичајен коментар. Пошто је старац објавио свој сан, игуман и сва братија су пожурили да о томе обавесте епископа рашког Павла. За њега се зна, а и сâм Данило то каже, да је уживао велико краљичино поверење, да јој је био близак као отац, господин и учи-

ма и игуманима, и целим сабором отачаства њезина“ (Данило Други, *Животи краљева и архиепископа српских*, 100; српскословенски текст, 88).

¹⁸³ Исто, 100 (српскословенски текст, 89).

тељ. У житију се изразито вели да краљица овом епископу Павлу „за живота беше завештала о таквом знамењу њезина тела“¹⁸⁴. Не знамо ни за једно слично место у неком српском светитељском житију, али је сасвим извесно да архиепископ Данило ову околност није случајно поменуо. Понекад његов састав изгледа као савршен механизам, без сувишних речи, са много подразумеваних или намерно алузивних порука. Ако се покло-ни поверење Даниловом исказу, изгледало би као да је краљица Јелена систематично припремала своје објављивање и постхумно уврштење у свете. То би била неуобичајена пракса, али краљичина личност из много разлога остаје недокучива, као што остају недокучиви узроци архиепи-скоповој одлуци да ову околност помене.

Пре свега, недовољно нам је јасна Јеленина улога у сложеним збива-њима српске историје друге половине 13. века. Посебно су осетљива питања везана за њен однос према Римокатоличкој цркви и фрањевач-кој побожности, укорењеној на Приморју где је она водила релативно самосталну црквену политику, показујући посебну наклоност према де-ловању просјачких редова. Сви описи којима Данило илуструје њену не-сумњиву побожност сведоче о Јеленином духовном окружењу које чини својеврсна монашка елита („блажени оци“, „изабрани старци“). Реч је ка-ко о најугледнијим духовним оцима, становницима светих места од Је-русалима до Синаја, Раита и Свете Горе, краљичиним исповедницима и учитељима, тако и о монасима у непосредном њеном окружењу, од којих се у житију као посебно блиски краљици помињу епископ рашки Павле и „најчаснији старац“ Јов. Неки од монаха су поруке са списковима кра-љичиних грехова носили у света места, као и многобројне њене дарове, а доносили јој одатле писане заповести и њима је утврђивали у вери.

Краљичину побожност дефинише неколико важних аскетских топо-са у Даниловом спису. На првом месту, наглашавају се питања греха и покајања, молитве у којима жели извор суза којима би омила своје душевне нечистоте¹⁸⁵, непрекидни постови и други пратећи елементи монашке топице. Уз то иде и изванредан аристократизам обележен аскет-

¹⁸⁴ Данило Други, *Животи краљева и архиепископа српских*, 106–107 (српско-словенски текст, 100).

¹⁸⁵ Исто, 82–83 (српскословенски текст, 61).



ском праксом, побожним делима, кајањем и милосрђем. Видљив је и у организацији краљичиног двора у којем скупља сироте девојке и обучава их добром реду, везу и ручном раду, стварајући неку врсту женске школе, делатност која је веома добро документована када је реч о аристократским круговима европског Запада.¹⁸⁶ У складу с измењеном и просјачком побожношћу надахнутом религиозношћу 13. века, ове средине одликује наглашен аскетизам, окренут идејама греха и покајања, посебно појава „отворених манастира“ у којима се негује васпитавање и подучавање изабраних девојака, као и успон женске лаичке побожности и њој одговарајућих женских светитељских култова. Као што смо већ указали, судећи по Даниловом исказу, краљица је као монахиња наставила да живи на свом двору и делује у складу с начелима која проповеда живот унутар *claustr animae*. Све ове духовне тежње века могле су утицати на обликовање краљичине побожности, која је остала отворена за утицаје са Запада. У Даниловом житију сви ови елементи само су узгред поменути, подређени основном току приче. Сви потоњи поступци (пренос у кивот и смештај кивота десно од олтарских двери) у потпуном су складу с очекиваним поступком уврштења Немањића у свете, а припадајући описи одговарају топици династичке светости у Даниловом зборнику. Из тих разлога могло би се рећи да *Житије краљице Јелене* припада оним прославним садржајима који првенствено имају задатак да уздигну свету лозу Немањића, а тек потом да славе њен монашки подвиг. С друге стране, примена карактеристичних тописа који су део аскетских и монашких житија измешта Јеленину хагиографију у групу животописа владара-монаха, премда се, када је о овом спису реч, мора задржати извесна уздржаност у погледу могућности јасног одређења.

Разматрање особености житија краља Драгутина и краљице Јелене показује да она, премда припадају Даниловом зборнику као заокруженој целини, првобитно, сасвим сигурно, нису била замишљена и саставље-

¹⁸⁶ О оваквој делатности светих владарки в. R. Folz, *Les saintes reines du Moyen Age en Occident*, 159 и даље; G. Klaniczay, *I modelli di santità femminile tra i secoli XIII e XIV in Europa centrale e in Italia*, in: *Spiritualità e lettere nella cultura italiana e ungharese del basso medioevo*, a cura di S. Graciotti e C. Vasoli, Firenze 1995, 75–109.

на на исти начин као остала светитељска житија династичког типа.¹⁸⁷ Почевши од лексике, преко употребљене топике, све до књижевних образаца које користе као основне узоре, ова два житија се жанровски разликују од састава који им следе. Ако, примера ради, ова два житија упоредимо са житијем краља Милутина, јасно се издвајају две равни разликовања. Као прву препознајемо различита надахнућа – док су на житије краља Милутина несумњиво утицали узорни енкомијастичке литературе, прву житијну групу одликује утицај аскетске хагиографије, дакле монашких житија прослављених светих људи, анахорета-пустињака, изреке светих отаца, књижевна традиција патерика и одговарајућих литургијских састава.¹⁸⁸ Посматрано с језичке стране, наведене две групе житија (назовимо их, за ову прилику, монашким и династичким) користе различиту топику, јер њихов крајњи циљ није био истоветан. Мислимо да је прво настало монашко житије краља Драгутина, са специфичностима које пре иду на руку тумачењу да је реч о установљавању једног, у српској хагиографији новог, а ученом архиепископу добро познатог, обрасца монашког житија, које се могло жанровски и типолошки придружити познатим и цењеним житијима св. Саве.¹⁸⁹ Тек потом, када је састављана прославна похвала краљу Милутину у виду развијеног житија и одговарајућих служби, дошло је до поделе „првог“ житија на два дела (на житије краља Уроша и житије краља Драгутина) и до дописивања кратких помена краљева Радослава и Владислава да би се установило прослављање српских светих.

¹⁸⁷ Ваљало би овде истаћи да приређивач превода Даниловог зборника, проф. Гордон Мак Данијел, у предговору издању износи свој став да је Данило писао и неке делове Милутиновог житија, као и нека од архиепископских житија. Вид. Г. Мак Данијел, Данило Други, у: Данило Други, *Животи краљева и архиепископа српских*, 9–24.

¹⁸⁸ Уп. R. Morris, *Monks and Laymen in Byzantium*, 64–89. О утицајима аскетске литературе на настанак ових житија в. Д. Богдановић, *Јован Лествичник у византијској и старој српској књижевности*, Београд 1968, 193.

¹⁸⁹ О топосима радикалне аскетике в. Д. Поповић, *Култ краља Драгутина – монаха Теоктиста*, 314–315; Eadem, *The Cult of st Petar of Koriša. Stages of Development and Patterns*, *Balkanica XXVIII* (1997), 181–212.



Династичка светост

- „Сада је поново засијао у нашем роду“:
култ свештене двојице

Настанак култа свештене двојице у форми здруженог светитељског штовања заснованог на широј и плански постављеној прославној равни везује се за опус Теодосија Хиландарца, према новијим истраживањима датован у почетне деценије 14. века.¹⁹⁰ У историјском смислу настанак заједничког култа светих Симеона и Саве подудара се с периодом Милутинове владавине након окончаних великих освајања на југу, чиме је промењена структура српске државе, и након грађанског рата у којем је утврђена носећа вертикала српске владарске лозе. Према се у Доментијановим делима – *Житију светог Саве* и *Житију светог Симеона* – постављају основи „парне симетрије“ двојице српских светитеља, она је ту пре у функцији државотворног програма Уроша I обликованог као сапрестоништво, односно симфонија државне и црквене власти, него што представља заокружено прослављање „двојице“. У Доментијана, као што смо већ истакли, једнако важно, ако не и важније, место заузима похвала Тројици, која подразумева свесно обликован идеолошки програм. Он се темељи на упоредном прослављању Симеона, Саве и Стефана Првовенчаног, који су „сатворили вољу Свете тројице на земљи“; као и у сликарству сопоћанске цркве посвећене Св. тројици, видљив је напор да се прокламује паралелизам између српске династије и личности библијске историје, почевши од симболичног представљања Јосифовог циклуса у припрати храма¹⁹¹, потом представљања Лозе Јесејеве, све до уочљивог поређења између сцене смрти краљеве мајке и Успења Богородице.¹⁹²

¹⁹⁰ За новија тумачења в. И. Шпадијер, Химнографски жанр и богослужбена пракса – Теодосијеви канони светоме Симеону и светоме Сави, *Зборник Матице српске за славистику* 63 (2003), 343–351.

¹⁹¹ R. Ljubinković, Sur le symbolisme de l'histoire de Joseph dans le narthex de Soroćani, in: *Студије из средњовековне уметности и културне историје*, Београд 1982, 40–61.

¹⁹² Већ је С. Радојчић (*Портрети српских владара у средњем веку*, друго издање, Београд 1997, 23–25) уочио околност да сликар сопоћанске припрате у сце-

Идеолошки концепт светородности српских владара на општем плану ослањао се на поређење немањићких корена с лозом Христових предака, а конкретно је извођен из светитељства оснивача. Старозаветни мотив Лозе Јесејеве први пут се у сликарству немањићких задужбина појављује у време Уроша I, у Сопоћанима.¹⁹³ Основне елементе религиозних и политичких представа сублимираних потом у сликању лозе јеврејских царева, пророка и свештеника, налазимо у текстовима који претходе сликарству Сопоћана. Они се везују за сложени програм св. Саве уобличен око успостављања култа св. Симеона као „доброплодне лозе“ из које израстају његови директни наследници на престолу а, у ширем смислу, и читав српски народ.¹⁹⁴ Мисао о Немањи као светој лози исказао је и Стефан у житију првог српског светитеља стихованим речима *похвале*: „Радуј се, лозо доброплодна, која нам обилато точи весеље! Радуј се грозде сазрели ... Радуј се, господине мој свети, и опет, радуј се, увек веселећи се код престола Владике твога.“¹⁹⁵ Смештање метафоре о „лози“ у *похвалу* није случајно, поготово с обзиром на околност да она представља врхунац *похвале*, компоноване као слојевити успон светитеља у врлинама. Њен највиши израз је обраћање Симеону као „господину светом“ који је нашао своје место у становима господњим – слика која садржи основну поруку светитељског житија. Одјек јеванђелског текста (Јн 15 1–6) и Акатиста Богородици, ова специфична слика корена, грозда и лозе постепено доводи до заокруженог мотива старозаветног владарског генеалошког стабла.

За даље разматрање прилика у којима је настао програм сопоћанских фресака важно је питање датовања манастирског живописа. У ранијој науци осликавање цркве смештано је у време између 1263. и 1268. годи-

ни смрти Ане Дандоло даје Урошу место које у наосу храма, у паралелној сцени Успења Богородице, заузима Христос.

¹⁹³ За истовремену појаву овог мотива у дипломатичком материјалу уп. С. Марјановић-Душанић, Мотив Лозе Јесејеве у доба Уроша I, 119–120.

¹⁹⁴ „Као многоплодна лоза / грозд процвета, оче Симеоне“ (*Служба св. Симеону* од св. Саве, 5. песма канона, у: *Србљак. Службе, канони, акатисти*. Књига прва, Београд 1970, 17).

¹⁹⁵ Стефан Првовенчани, *Сабрана дела*, 97–99 (српскословенски текст, 98).



*Саркофаг
архиепископа
Јоаникија,
Сопоћани*

не.¹⁹⁶ Недавно је уверљиви предлог Бранислава Тодића с доста извесности померио настанак сопоћанских фресака у време између 1272. и 1276. године и ово сликарство ставио у контекст бурних превирања у историји Српске цркве.¹⁹⁷ Тодић је скренуо пажњу да најважнија места у сопоћанском олтару заузимају слике Христовог оснивања цркве, а у њима је почасно место добио апостол Андреја као оснивач Цариградске цркве; на тај начин, симболичним језиком фреске наглашено је њено апостолско порекло. Чини се да је ово било неопходно у часу после 1272. године, када је цар Михаило VIII издао повељу Охридској архиепископији, којом се поништава аутокефалност Српске и Бугарске цркве, а њихове се епархије стављају под јурисдикцију Охрида. Исте, 1272. године, на српски архиепископски престо долази нова, краљу Урошу у потпуности одана личност – Јоаникије I.¹⁹⁸ Нови архиепископ био је противник уни-

¹⁹⁶ В. Ј. Ђурић, *Сопоћани*, Београд 1963, 22–27 (са старијом литературом).

¹⁹⁷ Б. Тодић, Апостол Андреја и српски архиепископи на фрескама Сопоћана, у: *Трећа југословенска конференција византолога*, ур. Љ. Максимовић, Београд–Крушевац 2002, 361–379.

¹⁹⁸ Закључци Б. Тодића (*нав. дело*, 374–375) оспоравају хипотезу о смењивању Данила I због његовог непростајања на унију цркава. У таквом случају, избор Јоаникија био би у вези са унијатским круговима (за такво мишљење уп. М. Антоновић, О узроцима смењивања жичког архиепископа Данила I, *ЗРВИ XXXIV*



*Краљ Урош са младим
краљем Драгутином,
ктиторска композиција,
Сопоћани*

јатске политике Цариграда, што је, у превирањима везаним за доба Лионске уније, запретило самосталности Српске цркве. Могућа је претпоставка да се управо Јоаникије старао око живописања Сопоћана, чиме је заслужио неубичајену сахрану унутар цркве.¹⁹⁹ Позивање на апостолско порекло Цариградске цркве, у функцији одбране тадашње српске линије непопустљивости према склапању уније, истакнуто је још једном важном представом – сликањем васељенских сабора који се завршавају

[1995], 112–114, где се износи и претпоставка да би такво проунијатско држање Јоаникијево можда било и „под притиском краљице Јелене“). У потпуности супротан је закључак Б. Тодића према којем је управо Јоаникије деловао као достојан бранилац православља.

¹⁹⁹ Д. Поповић, *Српски владарски гроб*, 64–65.



српским сабором. Тај сабор је у науци идентификован као сабор св. Симеона, на којем је он предао престо Стефану.²⁰⁰ На овај начин се, на симболичкој равни, српски владари придружују православним царевима, настављајући њихову основну владарску мисију да буду чувари праве вере. Тачно испод представе сабора св. Симеона представљен је портрет ктитора који свог сина и наследника Драгутина приводи Богородици на престолу с малим Христом у крилу. Актуелна политичка порука ових сцена чини се јасном: она подвлачи идеју династичког континуитета и легитимитета власти краља Уроша, унука св. Симеона (представљеног у монашкој ризи) и сина светог првовенчаног краља Стефана.

Из свега реченог јасно произлази да се сопоћанске фреске и Доментијаново дело подударају на једној вишој, идејној равни и да имају сродне политичке циљеве. Уосталом, бочне капеле уз сопоћански нартекс посвећене су, из сличних разлога, „домаћем“ светитељу и заштитнику династије на власти – св. Симеону и св. Стефану. Идеја легитимитета и континуитета свете династије изричито је објашњена у Доментијановом житију метафором о „Новом Израиљу“. У ту идејну схему на најбољи начин се уклапа поменућа сцена Лозе Јесејеве из припрате храма.

Описана сопоћанска фреска на којој српски краљ приводи свог наследника Богородици са Христом у крилу, док се у горњој зони налази представа сабора св. Симеона, припада класичном обрасцу чији су развијени примери очигледан показатељ политичко-сотериолошке функције култа оснивача. У ширем облику, познатом по више примера од којих је један од најбоље сачуваних у Драгутиновој капели у комплексу Ђурђевих ступова, сцена „заступства“ односи се на читаву династију, коју, представљену у хоризонталној генеалогској лози, Богородици на престолу приводи први национални светитељ – родоначелник свете лозе. Та рана фаза култа уступа место, пред крај владавине краља Милутина, со-

²⁰⁰ Другачије тумачење ове сцене сабора даје Милан Радујко у раду: Престо светог Симеона, 64–65, и предлаже решење према којем је реч о имагинарном сабору св. Симеона и краља Уроша I. Овакво тумачење само би још више поткрепило идеју да је представа тог сабора у функцији Урошевог истицања идеје легитимитета и династичког континуитета, тако да је за наше истраживање нецелисходно даље улажење у овај проблем.



„Свештена двојица“,
манастир Милешева

териолошком значењу молитвеног заступства читавог отачаства. Управо тада се и мења основна и полазна функција династичког култа св. Симеона. Њему се придружује култ св. Саве, а молитвена вредност заједничког прослављања исказује се на плану заштите читавог Новог Израиља. Процес који се десио највидљивији и најзаокруженији облик добија у Теодосијевом делу, које сведочи о преносивој функцији култова светих.

Здружени култ има две, хронолошки раздвојене функције. Првобитна функција – да се српски свети јављају као заступници династије – како смо показали, нашла је свој израз у Доментијановом делу и у сликарству Савиног маузолеја – Милешеве.²⁰¹ Осим милешевског примера

²⁰¹ Већ током треће деценије 13. века у фреско-сликарству Милешеве, маузолеја од кључне важности за изражавање идеолошких порука српске династије, представљена је владарска поворка Немањића – претходница хоризонталних



Св. Сава и св. Симеон,
икона, Хиландар

заједничког сликања Симеона и Саве, у раној фази развоја здруженог култа нису забележени примери двојних портрета. По правилу, слике двојице светих уклопљене су у проширене ктиторске композиције, хоризонталне генеалогичке, историјске композиције или поворке архијереја.

генеалогичких лоза – предвођена светим Симеоном и Савом. Светитељски пар препоручује и заступа владаре из рода Немањића (насликане у низу на северном зиду) пред Христом (представљеним на сада девастираном порталу наоса, највероватније у сцени Деизиса). Монах Сава је, сва је прилика, непосредно утицао на милешевски сликарски програм, припремајући Милешеву за сопствени мазулеј, а описана породична репрезентативна слика настала је за његова живота, као посредно сведочанство успостављене хармоније духовне и световне власти. Симеон и Сава у реченој композицији насликани су у првобитној функцији заступника династије. Уп. С. Марјановић-Душанић, Молитве светих Симеона и Саве у владарском програму краља Милутина, *ЗРВИ* XLI (2004), 237–238.

Током друге деценије 14. века мења се функција заједничког култа. Тада се уобличава, и у књижевности и у сликарству, нови тип прослављања првих српских светитеља, тј. настаје култ „свештене двојице“. Прве сликане представе светитељског пара настале су на ктиторским иконама у Хиландару и Студеници.²⁰² Најстарија сачувана „заједничка“ икона потиче из Хиландара и насликана је током 14. века. Најранија представа светитељског пара у зидном сликарству сачувана је у цркви Светог Никите код Скопља, коју је краљ Милутин даровао Хиландару. Овај заједнички портрет светих Симеона и Саве на северном зиду наоса цркве настао је у другој деценији 14. века, у време када је закључено примирје после унутрашњих сукоба у земљи.²⁰³

Тема „свештене двојице“ несумњиво је средишња тема литургијске реформе епохе краља Милутина. Значај појављивања оваквих прославних састава у годинама које претходе 1320 – времену када је слављена стогодишњица краљевине, а потом и прогласа аутокефалне цркве – за владарску пропаганду краља Милутина и његово утемељење као изданка светог корена несумњиво је у вези с политичко-идеолошким разлозима настанка заједничког светитељског култа. Стога је под непосредним утицајем свештеног сабора манастира Хиландара отпочела монументална редакција дотадашње хагиографске књижевности. Њен конкретан циљ био је постављање основа новом култу првих националних светитеља као главном носиоцу идеје харизматског корена.

Тај задатак је поверен монаху Теодосију, који је требало да, сходно књижевним укусима и идеолошким потребама епохе, сачини потребну синтезу. Њу чини више „сводних“ духовних подухвата којима припадају и прославни текстови везани за здружени култ двојице српских светитеља. У уводу свог знаменитог *Житија светог Саве*, Теодосије Хиландарац, обраћајући се оцима хиландарским као наручиоцима списа, поми-

²⁰² С. Радојчић, Хиландарске иконе светог Симеона, *Гласник СПЦ*, год. XXXIV, бр. 2–3 (1953), 30–31; Д. Медаковић, Историјске основе иконографије св. Саве у XVIII веку, у: *Сава Немањић – Свети Сава. Историја и предање*, ур. В. Ј. Ђурић, Београд 1979, 132–138.

²⁰³ Краљ Милутин је цркву даровао Хиландару пре 1316, што значи да је до тада већ могла бити осликана.



ње околности ради којих је предузео писање новог житија. Он каже да је Сава „сада поново засијао у нашем роду“. Тај навод више је пута коментарисан у модерној науци и различито је објашњаван. „Ново чудо“ којим је Сава „засијао“ пронађено је у спасавању Пећи од татарске најезде, али су новија истраживања убедљиво показала да је Теодосијево житије настало коју деценију после ових догађаја, свакако у време блиско прослави стогодишњице краљевства.²⁰⁴

Дидактички циљеви житија које је „трпеза“, односно „општи модел понашања ... пример и узор остварене светости“²⁰⁵, узвишени су тврђом да је „и старима било потребно да пишу житија изванредних људи и да их читају ради користи што је људи имају од њих“. Мало касније, појашњавајући природу те „користи“, Теодосије вели да су житија „живих стубова што стоје високо“ потребна „да бисмо видели себе“ и били подстакнути „на исправљање живота“. Оваква морализаторска и негативна оцена сопственог времена у односу на лепоту и узвишеност „лањских снегова“ опште је место европске књижевности средњег века, посебно монашких списа, којима у потпуности припада и Теодосијев састав. Увод дела наш писац завршава сликом корена, изданка, грозда и лозе, метафора око којих се, такође у маниру времена и жанра, плете повест свете династије.

Осим *Житија светог Саве*, Теодосије је написао и *Житије светог Петра Коришког*, девет канона (од којих издвајамо *Осмогласне каноне*, *Ин канон Симеону и Сави гласа четвртог* и *Канон заједнички Христу и Симеону и Сави*, који је функционално уклопљен у службе) и енкомијастички текст *Похвала Симеону и Сави*. Већ у *Житију светог Саве* Теодосије образлаже суштинско и функционално јединство здруженог култа. Сава постиже чуда и омогућује спасење „народу своме“ својим молитвама, а Симеон делује као мироточац. Наш писац с разлогом најављује да „чудеса и силе светих не биваху обични“. Заједничке молитве светих отаца доносе „благочашће вере“ по читавој пространој српској земљи.²⁰⁶ Тиме је јасно постављен оквир чудотворења; и просторно и национално дефи-

²⁰⁴ Д. Богдановић, Теодосије, 15–17, 20.

²⁰⁵ Исто, 26.

²⁰⁶ Теодосије, *Житија*, 172–173 (српскословенски текст, 96–97).

нисан, он одговара посебном типу светитељства какво познају и други средњовековни народи.²⁰⁷ Очекивано, део текста посвећен молитвама свештене двојице цитиран је уз старозаветни текст у којем се благослови Господ Бог Израилев „јер посети и избави народ свој и подиже рог спасења нашега“. Подсећање читаоца на „рог спасења“ сасвим је уместо у контексту Теодосијеве приче у којој Симеонове мошти које Сава доноси у отачаство, заједно с молитвама двојице светих угодника, мире завађену браћу и окончавају несреће грађанског рата.²⁰⁸ Наши стари писци, према обрасцу познатом у оновременој књижевности, прибегавали су давидовским мотивима кад год је то налагао савремени контекст, посебно прилике немира и унутрашњих ратова.²⁰⁹

Још један пример из *Житија светог Саве* указује на специфичност новоуспостављеног култа. Наиме, двојица српских светитеља делују заједнички у основном задатку спасавања отачаства и тада долази до њиховог садејства у чуду. Тако се, због грехова почињених у српској земљи, пресакло Симеоново миро поново успоставља тек Савиним молитвама. Стефан покајнички моли брата да се врати у земљу да би „твојим молитвама заповедио преподобном оцу нашем Симеону да Духом Светим точи свето миро из својих светих моштију, и да нас као своје слуге утеши по пређашњем обичају“²¹⁰. Све ово бива „јер као по некој сагласности живи са мртвима договараху се“²¹¹ – Симеон, који је свој народ „засадио вером“, и Сава, који „залива учењем“, постају „једно“.²¹² Поетски израз којим животописац описује њихово садејство одговара познатој виноградарској симболици лозе и маслине доброплодне, познатих из Теодосијевог песничког опуса, као и из сликаног програма Милутинових задужбина.

²⁰⁷ G. Klaniczay, *Holy Rulers and Blessed Princesses*, passim, посебно 298–331.

²⁰⁸ Теодосије, *Житија*, 172–173 (српскословенски текст, 96–97).

²⁰⁹ Уп. С. Марјановић-Душанић, Хиландар као Нови Сион Немањиног отачаства, у: *Осам векова Хиландара. Историја, духовни живот, књижевност, уметност и архитектура*, ур. В. Кораћ, Београд 2000, 19–20 (са литературом).

²¹⁰ Теодосије, *нав. дело*, 189 (српскословенски текст, 119).

²¹¹ Исто, 203 (српскословенски текст, 139).

²¹² Исто, 209 (српскословенски текст, 146–147).



Када Теодосије описује славу светих претходника актуелног владара, он вели: „И беше син диван оцем, и отац хваљен сином. Таквим светилима светљаше се тада српска земља.“²¹³ У *Заједничком канону Светоме Симеону и Светоме Сави на осам гласова* Симеон Нови мироточац и Сава чудотворац, учитељи српски и „једномислена двојица“²¹⁴, моле се да се „сачува неповредно стадо ... које сабраше ... од напада противничких и од губе јереси, и да га утврде ... у православним предањима“²¹⁵. Они који су „у наслеђе обећано примили Вишњи Јерусалим“ имају задатак да буду предстатељи како би се и њихов народ у њега уселио.²¹⁶ Специфичан карактер чудотворности молитава двојице светитеља препознајемо у њиховој помоћи актуелном владару у биткама. У *Житију светог Саве* Теодосије изричито вели: „Јављају се и пред пуковима српских скиптара, Божји анђели у виду лика њихова, молитвама њиховим од Бога послани на помоћ у биткама.“²¹⁷ Деловање на бојном пољу најјасније је потврђивало сотериолошко обележје здруженог култа, као и његову вишу намену – да покаже непрекинуту везу светих претходника, актуелног владара и читавог српског отачаства. Она је у идеолошки осетљивим тренуцима, када је владару била неопходна потпора вишег ауторитета, обнављана поступком „новог ктиторства“ Хиландара, о чему речито сведочи делатност краља Милутина. У аренгама и санкцијама одговарајућих хрисовуља, поменом синтагме о „молитвама светих Симеона и Саве“ да се сагледати осмишљени подухват здруженог култа с јасним идеолошким и пропагандним импликацијама на актуелну политику.²¹⁸

²¹³ Теодосије, *Житија*, 175 (српскословенски текст, 101).

²¹⁴ У: Теодосије, *Службе, канони и Похвала*, приредила Б. Јовановић-Стипчевић, данашња језичка верзија Д. Богдановић, Б. Јовановић-Стипчевић, Београд 1988, 146 (8. песма; ирмос: „Некада, пећ ужарена“).

²¹⁵ Исто, 132–133 (2. и 3. песма).

²¹⁶ Исто, 148 (1. песма; ирмос: „Диван је који славно чини чуда“).

²¹⁷ Теодосије, *Житија*, 259 (српскословенски текст, 216).

²¹⁸ Уп. С. Марјановић-Душанић, *Молитве светих Симеона и Саве у владарском програму краља Милутина*, 235–250.

- Пантеон српских светих

У последњим годинама владавине краља Милутина приметно је сгласје дипломатичке грађе, сликаног програма владарских задужбина и прослављања новог здруженог култа у књижевности епохе, као и на литургијској равни. Теодосијевим и Даниловим делима – како химнографским сводовима тако и „парном“ симетријом, било да је реч о синтези култног штовања „свештене двојице“ или житијном кодексу осмишљеном као „симетрично“ прослављање краљева и архиепископа српских, постигнут је истоветан циљ.²¹⁹ Сва је прилика да се, у другој деценији 14. века, приступило коначном успостављању „сабора српских светих“²²⁰. Њему су, Теодосијевом заслугом, а на основу зналачки осмишљеног програма, додати и прославни састави у виду житија и службе светог Петра Коришког. Уврштење овог угледног домаћег монаха-пустињака у свештени сабор националних светих није могло бити случајност. Теодосијев је спис грађен на основама освешталих узора „старих светих“ пустињака, посебно светог монаха-пустињака Антонија Великог. Такав пример светитеља морао је наћи своје место међу српским светим, а задатак да се уобличи његов култ поверен је искусном Теодосију.

Разлози за сложу појаву стварања пантеона српских светих били су бројни и нису се исцрпљивали припремом јубилеја краљевине. Чињеница која привлачи пажњу истраживача упоредних процеса у европским друштвима тога времена јесте околност да је позни 13. и 14. век доба процвата модела „династичке светости“. Није реч само о познатим процесима везаним за старо краљевство капетске Француске освештано канонизацијом светог Луја. На Србе су, пре свега, могли деловати примери суседне Угарске (у којој се у годинама око 1300, током узаврелих борби за престо Арпада, ревитализују важни примери династичке светости, о којима је већ било речи у овој књизи), или јужне Италије под влашћу напуљских Анжујаца. Савези с Карлом Анжујским датирају из времена владавине краља Милутина, а сасвим је могуће да је његова мајка, краљица Јелена, пореклом из ове гране „фрушке“ династије

²¹⁹ Д. Богдановић, Теодосије, 22.

²²⁰ Исто, 20.



Анжу.²²¹ Управо напуљски Анжујци пропагандно инсистирају на појму *beata stirps*, и то у часу када су настојали да тиме постигну превасходно политички циљ: да утврде сакралност нове угарске династије која ступа на престо крунисањем Карла Роберта 1308. године. Прокламујући себе наследником *virtutes* „светих краљева Угарске“, он је стекао одлучујућу предност у борбама за власт.²²² Тада се најјасније види промена о којој је већ било речи – постепено смењивање модела сакралног краљевства новим типом династичке светости.²²³

Оно што је важно приметити на овом месту нашег излагања јесте чињеница да сродни примери из европске праксе показују више заједничких одлика са српском политиком каква се обликује крајем друге деценије 14. века. У Угарској Анжујци укључују слављење свете лозе Арпада у сопствени политички и идеолошки програм. Реч је о сложеном поступку у којем издвајамо неколико паралелних путева. Карактеристична је новина у иконографским представама свете лозе. О њој сведочи већ помињани диптих који је око 1290. наручио тадашњи краљ Андрија III. На њему су заједно представљена четири канонизована светитеља из куће Арпада – Стефан, Емерик (Имре), Ладислав и Елизабета. Овај диптих јако добро показује водећу идеју времена, ону о светој владарској лози и сакралном утемељењу националне династије. Разуме се, сваки од четворо представљених постао је светитељ у сасвим одређеним историјским околностима и због различитих заслуга, те сходно припада различитом иницијалном типу светог владара. Међутим, у новим околностима рађа се још један елемент њихове светости који их уједињује у националном пантеону – династичка светост. Она је наговештена и у сачуваном дипломатичком материјалу, где се, слично као и у српским повељама

²²¹ Јелена се назива рођаком (*consanguinea nostra carissima, cognata nostra, affinis nostra carissima*) у повељама Карла I и Карла II Анжујског; уп. F. Rački, Rukopisi tičući se južno-slovenske povjesti u arkivih srednje i donje Italije, *Rad JAZU* 18 (1872), 219–225.

²²² G. Klaniczay, *Holy Rulers and Blessed Princesses*, 323.

²²³ Анжујски пример даље разрађују Луксембурзи и Хабзбурзи, негујући династичку светост како на политичком нивоу тако и на литургијској равни. О томе детаљно пише G. Klaniczay, *op. cit.*, 330, 331, 349.

тога времена, у интитулацији подвлачи светост краљевских претходника ауктора правног чина (*sanctorum regum praedecessorum nostrorum merita*)²²⁴. За српски пример посебно је упутна популарност заједничког прослављања светих Стефана и Ладислава. Њима се састављају нове службе и налази одговарајуће место у тада насталим историографским саставима. У време владавине Стефана V настављају се *Gesta Hungarorum*, а у новој угарској хроници Симеона де Кезе посебна пажња поклоњена је глорификованим портретима двојице светих „оснивача“²²⁵.

Наведени примери речито сведоче да је модел династичке светости, коначно уобличен у Срба Даниловим зборником, био део сродних процеса који су се развијали на суседним европским дворовима. Раније смо већ истакли да је српски случај у извесној мери јединствен, јер феномен свете династије у Срба постаје сложена појава дугог трајања која добија нову функцију у рано модерно доба. Такође, учесталост јављања владарске светости унутар једне породице, односно околност да су готово сви владари из куће Немањића сматрани светим, усамљен је случај међу европским династијама. Несумњиво да је и у Срба постојала разлика у степену популарности и опсегу деловања појединачних владарских култова, те да су водеће личности представљене као основне гране симболичне лозе Немањића добиле и одговарајуће, престижније култове.

Образац према којем је устројено потоње штовање појединачних Немањића, с изузетком култа Стефана Дечанског који је и посебан предмет нашег разматрања, постављен је у *Животима краљева и архиепископа*

²²⁴ G. Fejér, *Codex diplomaticus Hungariae ecclesiasticus ac civilis*. Tom. IV, vol. 2, 223; Tom. IV, vol. 3, 510; Tom. V, vol. 2, 508.

²²⁵ На примеру замисли Карлштајна доста јасно се може показати више поменутих мотива „свете династије“, почевши од илустрација свете лозе до неговања култа мртвих као династичког култа који, наглашен у фунерарној уметности, постаје маниричан за читав европски простор. У развијенијим срединама, попут државе Карла IV, култ династичких светитеља постепено гради државни култ. О томе в. детаљно у поменутој књизи G. Klaniczay, *Holy Rulers and Blessed Princesses*, 342 и даље. Како у средњовековној Србији није дошло до те фазе развоја култа династичке светости, те је она добила другачије токове, нећемо се задржавати на овим примерима.



Архиепископ Данило II
(1324–1337),
припрата, Пећ

српских. Према већини истраживача, готово је сигурно да су прва два комплетна житија – краља Драгутина и краљице Јелене – као и део житија краља Милутина, дело самог архиепископа Данила Другог. У извесној мери он је деловао као идеолог Милутинове владавине, тако да се кључ за разумевање основног концепта династичке светости у Срба крије у његовом делу.

Написана у годинама између 1317. и 1324²²⁶, житија која чине основу Даниловог изворног списка замишљена су као својеврстан мозаик – целина састављена од мањих житијних структура, од којих свака има посебну функцију унутар „српског пролога“²²⁷. Анализирајући модел светог

²²⁶ За датовање Даниловог списка в. предговор Гордона Мак Данијела („Данило Други“) преводу дела: Данило Други, *Животи краљева и архиепископа српских*, 18, 22. Уп. Д. Богдановић, *Историја старе српске књижевности*, 177.

²²⁷ Д. Богдановић, *нав. дело*, 177.

владара – аскете и монаха, помињали смо два од најмање три владарска житија која је извесно саставио сâм Данило. Тада смо претпоставили да је житије краља Уроша у основи први део Драгутиновог житија, док је Драгутиново житије компоновано, пре свега, као слављење аскетског и монашког у противтежи према владарском принципу. Сличну функцију унутар претпостављене целине има и житије краљице Јелене. У прологу првог састава Данило јасно излаже почетну идеју династичког прослављања – да постави трпезу „слађу од меда и саћа“²²⁸ и њоме „покаже пут“. Реч је о путу спознаје божанских чуда, према псалму 77 14 („Ти си Бог који је чинио чуда, показивао силу своју међу народима“). Учени монах Данило не налази случајно теолошку основу свога списка у наводима псалма 77, у којем певач упућује свој глас Богу да би га он услишио и „одбранио народ свој“. Давидова молитва односи се на читав народ Израиља и његове вође. Стога и Данило хвали успомену оних који су „засијали у своме отачаству, у српској земљи“, употребљавајући препознатљиву паралелу с кореном, маслином и лозом, те гранама и цветовима њеним. Корен српске лозе је троструки. Чини га први обновитељ и просветитељ отачаства, св. Симеон Мироточиви, и двојица његових синова. Без те тријаде нема династије. Тога је Данило у потпуности свестан када темељи пантеон српских светих. Грађен на сагласју духовне и световне власти, он је постављен у доследној паралели између светих архиепископа и светих владара. Таквом низу било је веома важно додати и оне богом насађене гране чији животи, премда је реч о владарима попут Драгутина и Јелене, показују сложеност немањићког пута уздизања у непролазним врлинама. Стога тек кратке белешке о владавини Драгутинових претходника – краљева Радослава, Владислава и Уроша – уводе слушаоца у главни ток приповести који почиње својеврсном топицом његовог „светог“ рођења. Оно се надовезује на мноштво сродних прича о рођењу светих људи, попут пророка Самуила, Богородице или Јована Крститеља. Од тога места Данилова приповест узима очекивани житијни ток и више не личи на неку врсту кратке хронике свете династије.

²²⁸ Парафраза псалма 19 10 који је похвала страха Господњег и његових истинитих и праведних путева „слађих од меда који тече из саћа“. Уп. Данило Други, *Животи краљева и архиепископа српских*, 46 (српскословенски текст, 3).



Прави јунак Даниловог житија краља Уроша је његов прворођени син и, по усуду божјем наследник, Драгутин. Сукоб с оцем око власти и њено освајање, уз помоћ угарских и куманских трупа, збацивање старог краља и прогон у „неку земљу“ где је окончао живот, приповедач приказује као Урошеву кривицу, односно „наговор лукавога непријатеља“²²⁹. Млади краљ се оцу обраћа с љубављу и молбено, у градацији коју писац вешто конструише: три пута се узалудно обраћа оцу и позива на Урошево обећање да му додели земље на управу. Најзад се, пошто је трећи пут одбијен, „душе жалосне до смрти“, одлучио да подигне руку на оца. Посредно сведочанство да је то искључиви грех старог краља, као и да је Јелена била на Драгутиновој страни у томе сукобу, пружа Данилово сведочење да је одмах по окончању борби краљица Јелена дошла к сину и добила за узврат део „државе“ на управу. Јеленина поука сину која потом следи и окончава *Живот краља Уроша* наговештава правац грађења наставка житијне приче која је уобличена као Драгутиново и као Јеленино житије. Наиме, Урошево житије се завршава Јелениним благословом Драгутину; нимало случајно, непосредно пре него што ће прећи на приповест о благослову, Данило вели да се христољубива краљица одликовала разумом и неисказаном премудрости „чиме се прве свете жене украшаваху“²³⁰. Тим речима не само што нам посредно казује да краљицу чека пут светитељства него наведеним поређењем с првим светим женама указује да је Јеленино стајање на синовљеву страну у спору било праведно и мудро. Обдарена даром прозорљивости, за који смо видели да је одлика светих људи, својим благословом Јелена наговештава не само сопствени пут у светост него и прави врхунац првог житија које ми схватамо као јединствено замишљено, а накнадно подељено житије краља Драгутина. Оно се састоји у прослави аскетског подвига – неопходног оквира владарске светости читаве династичке куће.

На идеолошкој равни, у претходном нараштају Немањића, истоветан задатак имало је житије светог Саве, као и онај део Немањиног житија које као средишње елементе приче истиче Симеонов монашки лик и

²²⁹ Данило Други, *Животи краљева и архиепископа српских*, 55 (српскословенски текст, 18–19); исто, 53 (српскословенски текст, 15).

²³⁰ Исто, 57 (српскословенски текст, 21).

његово подвизавање на Светој Гори. Наредна генерација Немањића морала је наћи сопствене „породичне“ аскете: *exemplum* је пронађен у приповести о Драгутиновим аскетским подвизима. Они до нас долазе кроз призму Даниловог уобличења, те пажљивим читањем *Житија краља Драгутина* препознајемо да је читав спис подређен јединственом циљу. Стога није случајно што се као најважнији тренутак истиче прича о Дежевском сабору. Она је литерарно уобличена као приповест о напуштању пролазне власти и моралној осетљивости која се испољава у јаком осећању греха и страха господњег. Из те почетне одлуке о одбацивању власти произлази даљи узорни живот краљев проведен у усрдним молитвама, свакој врсти уздржавања и мучења тела и аскетском подвигу. Као што смо већ истакли, његов кључни тренутак је забрана постхумног уздизања тела, што се у причу умеће из посебних разлога. Њих не би требало, како је најчешће предлагано у нашој науци²³¹, тражити у разлозима политичке природе него управо у унутрашњој структури зборника, односно у основном задатку и замисли Даниловој да прославља широко засновану династичку светост која се наслања на аскетске и монашке вредности као на „живе стубове што стоје високо“.

Треће житије Данилово посвећено је краљу Милутину. Династички карактер његова прослављања, односно тип светости којој припада, одређен је већ у наслову списка навођењем предака светог краља. Био је то начин, сродан помињаном диптиху Андрије III или ликовним представама композиција династичке лозе, да се читаоцу (слушаоцу) саопшти порука која чини срж даље прославе. У самом прологу списка истакнуто је светородно порекло јунака, а потом је као провиденцијални разлог

²³¹ Изузетак је рад Данице Поповић, Култ краља Драгутина – монаха Теокиста, 323–324 (уз опсежан преглед старије литературе). Премда каже да „доиста уверљиво изгледа мишљење да је интерполирани завршетак Драгутиновог житија, којима се забрањује објављивање моштију, имао циљ да спречи образовање култа у пуном облику, односно да обезбеди наслеђивање Милутиновој породичној грани“, ауторка ипак с разлогом претпоставља да су редови о забрани елевације тела дело самог Данила, а не његових настављача. Она указује на чињеницу да је овај део текста „по садржини и пореклу обрасца“ неодвојив од целине житија.



његове мисије у српском отачаству наведено да га је Бог поставио „да сабере оно што је расточено од државе његова отачаства“²³². Тим речима Данило одређује основну потку житија – да буде прича о јуначким подвизима, сасвим различита, уосталом, и по типу и по функцији, од претходна два житија његовог зборника. Тему *res gestae* хагиографија сублимира у повест о „искушењима“²³³. Ступање свог јунака на позорницу историјских догађаја после Сабора у Дежеву Данило ставља у контекст светог текста, наводом из пророка Исаије о богодарованом мачу у руци победника и псалмима 72 и 89. Оба псалма припадају пророчанствима везаним за земаљску владавину Соломонову, односно за божји завет (савез) с изабраником – Давидом. Бог је на страни јунака („послах помоћ јунаку, узвисих изабраног својега ... светим уљем својим помазах га“, 89 19–20), дарује његову десницу мачем победе, да порази непријатеље и учини га „првенцем, вишим од царева земаљских“ (89 27) и да „продужи семе његово до вијека и престо његов...“ (89 29).

Овако постављени, уводни делови Милутинова житија сведоче о намери Даниловој да ослика дела неустрашивог краља и његове јуначке подвиге и победе у ратовима. Стога портрет идеалног владара, саображен хагиографском обрасцу, ставља у непосредну везу са већ виђеним топосом о помоћи светих заштитника у биткама. Богоизабрање, удружено са светородством и освештано молитвама светих Симеона и Саве, али и конкретном помоћу св. Симеона у биткама против спољних непријатеља, дају целовит оквир житијној причи, и уједно постају предуслов будуће Милутинове светости. Краљ је, у маниру епохе, представљен као свети витез, узор хришћанских врлина, а победа његова оружја као тријумф богоизабраника, заштитника цркве и праве вере. Његова светост произлази из тог тријумфа, једнако као и из лозе светих предака на чију се посредничку помоћ ослања. Већ први сукоб против непријатеља српски краљ решава призивањем светог Симеона: „Господине мој свети пре-

²³² Данило Други, *Животи краљева и архиепископа српских*, 111 (српскословенски текст, 105). О топосу „сабирања расточеног“ в. С. Хафнер, Данило II као средњовековни историограф, у: *Архиепископ Данило II и његово доба*, ур. В. Ј. Ђурић, Београд 1991, 135–136.

²³³ Данило Други, нав. дело, 111 (српскословенски текст, 106).

подобни оче Симеоне, пожури се да ми помогнеш, јер ако хоћеш, могуће ти је“²³⁴. Старозаветне асоцијације уклопљене у овај део текста преслојене су кроз поступак угледања на Христа, при чему је „журни спасилац“, свети Симеон, небески заштитник отачаства.

Прва интервенција Савиних чуда из много разлога помиње се у вези са спасавањем Жиче од удруженог татарског и бугарског напада. Символичан и реалан простор краљевства и архиепископије из много разлога везан је за Савин концепт српске државе и неодојив од његове небеске заштите. Данило стога изричито каже како је „велико наследство цркве дома Спасова“ одбрањено „силом Господњом и молитвама св. архијереја Христова Саве“²³⁵. Управо на том месту идеолог Милутинове реформе развија важну поруку житија. У апокалиптичној слици он представља како се непријатељској војсци, концентрисаној око Ждрела, изненада јавило „велико знамење страха“ у виду огњеног стуба што силази с неба, од кога су излазиле пламене луче, што су са јарошћу палиле лица противника светог краља... и огњени људи с оружјем у рукама који су великом жестином гонили и секли њихове пукове. То „велико знамење страха“ српским непријатељима стигло је молитвама божјих угодника св. Симеона и св. Саве и архијереја Христова св. Арсенија.²³⁶ Савин ученик и десигнирани наследник на жичком архиепископском трону, Арсеније, на овој високој дужности остао је до смрти 1266. године, када је, избором Саве II, рођеног брата тадашњег краља Уроша, остварен идеал из времена „светих оснивача“ – да се два брата нађу на сапрестолничким положајима црквеног и државног поглавара. Арсеније је у сваком погледу последовао Савином узору и његовој црквеној политици. Околност да Данило „придружује“ његове молитве молитвеном збору првих светих

²³⁴ Реч је о борбама Милутиновим против Византије: Данило Други, *Животи краљева и архиепископа српских*, 115 (српскословенски текст, 111). На овај опис наставља се епизода са татарским вођом Чрноглавом, која се завршава попут сукоба Мојсија са Фараоном, смрћу непријатеља у води. Да је реч о таквој асоцијацији потврђује и Данилов опис Милутинове молитве за спасење преузете из Пс 80 з.

²³⁵ Исто, 119 (српскословенски текст, 117).

²³⁶ Нав. место.



Св. Сава
хиротонише
архиепископа
Арсенија, детаљ,
проскомидија,
црква Богородице
Одигитрије, Пећ,
око 1335.



Немањића може се, међутим, двојачко тумачити: као природан избор, с обзиром на то да је свето место Жичке архиепископије угрожено у часу када долази до чудесног, спасилачког дејства молитви светих претходника и заштитника, или као плод смишљеног увођења „парне симетрије“, очекиваног с обзиром на основну схему паралелних животописа светих краљева и архиепископа српске земље. У оба случаја Данилово укључивање молитви св. Арсенија у молитвени збор светих Немањића има јасну идеолошку поруку, образложену композитном замисли његовог списка.

И саме молитве светих Симеона и Саве добијају из више разлога свој пуни идеолошки смисао управо у Милутиновом житију. Реч је о познатој краљевој молитви коју изговара у тешком часу, када је српску земљу угрозио напад татарског кана Ногаја. Подстакнута патриотским осећањем, које наши стари писци изражавају познатим топосима – „бол за отачаством“ и страх да оно не буде „озлобљено“, молитва је изговорена с великим емотивним набојем, у сузама и плачу, као посебној поетској форми. Милутин се обраћа Богу, „заступнику и уточишту“, а потом и светој господи, преподобном оцу Симеону и кир Сави. Молитва је упућена светим претходницима зато што они, као свети људи, имају „смелост“

ка Богу („имајући смелост ка Владици, не презрите мољења мога“)²³⁷, за коју смо видели да подразумева нарочити дар посредовања у односу на трансцендентно. Краљ се њима моли да спасу отачаство „које наследивши утврдисте непоколебимо вашим молитвама. Јер у телу сте пре боловали за њега, а сада, и после смрти живи, не оставите мене грешнога раба вашег“²³⁸. У овим речима краљевим, јасније него било где, садржана је идеолошка потка Даниловог зборника, његов основни садржај. Као што је Драгутиново, а делимично и Јеленино житије требало династији на власти да подари ауру аскетске традиције и посебан тип светости стечене духовним подвигом, Милутинова светост Христовог војника поткрепљена је и помогнута небеском заштитом светих претходника. Обезбеђујући њихову помоћ и заступство, краљ задобија победу хришћанског оружја над неверницима, сигуран пут ка светости према владајућој пракси у време настанка Даниловог списа. С друге стране, стављено у контекст српске победе над непријатељима и одбране отачаства, присуство „и после смрти живих“ небеских патрона из домаће династије дају коначни ореол светости свим Немањићима, без обзира на њихова индивидуална светитељска својства. Стога у Милутиновом житију, осим величања његових врлина „добре управе“ *christianissimus rex*-а, нема примера очекиваних светитељских чуда. Једино чудо краљево које наш писац помиње тичало се победе над удруженим снагама безбожних Персијанаца и Агарена, када је Милутин унапред видео „Божју помоћ према себи“ и избевио „хришћанство од беснога ђавола“²³⁹. Победу је однео као „благословен изданак благословенога корена и красни цвет светога сада“, а опис је спроведен у доследној *imitatio Christi*. Исти поступак примењен је, уосталом, и у традиционалним описима Милутинових владарских врлина, сагледаних кроз различита богоугодна дела, давање милостиње, „новоктиторство“ Хиландара, подизање цркава, манастира и болница, све до својеврсног топоса о владару који се, преобучен у сиротињске хаљине, под заштитом ноћи, запућује ка убогим, делећи им злато, „као слуга

²³⁷ Данило Други, *Животи краљева и архиепископа српских*, 122 (српскословенски текст, 121).

²³⁸ Нав. место.

²³⁹ Исто, 137 (српскословенски текст, 144).



стојећи пред њима, ревнујући љубитељу своме Христу²⁴⁰. Све краљеве добродетељи представљене су поређењем са светим Димитријем, јер, као некад солунски заштитник, тако и српски краљ „свагда боловаше за отачаство своје“²⁴¹. Више но иједно друго житије из Даниловог зборника, повест о светом краљу Милутину садржи елементе витешке повести, национално обојене, у којој су његове врлине општехришћанског светог краља стављене у контекст „бола за отачаством“. Милутиново житије је стога неопходна карика у унутрашњој структури иницијалне замисли зборника као јединственог српског пролога. Супротно Мак Данијеловој претпоставци да је овде реч о више појединачних живота које су каснији преписивачи и настављачи преправили у данас постојећу целину, односно да је „Данило творац појединачних живота, писаних у нарочите и неизвесне сврхе“²⁴², мислимо да зборник показује много елемената унапред осмишљене структуре, која тек анализом унутарњих идеолошких слојева и увиђањем функција појединачних житија у оквирима целине добија свој пуни смисао.

Нови мартини позносредњовековне побожности

Култови светих владара мењају своје својство и функцију у оквирима позносредњовековне побожности, постајући у све већој мери спасилачки култови „заштитника“ у најширем смислу. На измаку средњег века на нашим просторима мења се и сâм појам „отачаства“. Пред неминовношћу брзих промена граница, померања престонице и њених светих заштитника, али и измењеног смисла појма „национално“ у односу на ново осећање општехришћанског идентитета, свест о угрожености, о привремености постојећих структура и вера у деловање чудесног, преваладају осећањем светог. Култови националних владара-светитеља

²⁴⁰ Данило Други, *Животи краљева и архиепископа српских*, 134 (српскословенски текст, 140).

²⁴¹ Исто, 135 (српскословенски текст, 141).

²⁴² Г. Мак Данијел, *Данило Други*, 24.

везивали су домаће династије за традиције старозаветне идеје богоизабрања, за које смо видели да имају кључну улогу у процесима политичке легитимизације владајућих кућа. На измаку 14. и у освит 15. века прати-мо подједнако учешће националних и универзалних светиња у грађењу свести о изабраности, видљиве у проширивању поља светог као молитвеног штита отачаства. У том смислу хришћанске светиње, посебно православне, преузете из Цариграда, постају део домаћих традиција.²⁴³ Те процесе можемо пратити на широком простору византијског комонвелта. Видљиви су у обликовању идеје престонице²⁴⁴, у преузимању култова заштитника²⁴⁵, у измењеној побожности чије јавне манифестације можемо пратити веома добро документоване у изворима насталим за потребе ефемерног спектакла.²⁴⁶

Посебно су видљиве у настојању на идеји вишезначне *translatio* коју препознајемо као кључну, како у политичком тако и религиозном обли-

²⁴³ О томе опширније С. Марјановић-Душанић, Династија и светост у доба породице Лазаревић: стари узор и нови модели, *ЗРВИ* XLIII (2006), 77–95.

²⁴⁴ О обликовању идеје престонице в. В. Kühnel, *The Use and Abuse of Jerusalem*, in: *The Real and Ideal Jerusalem in Jewish, Christian and Islamic Art*. Studies in Honor of Bezalel Narkiss on the Occasion of his Seventieth Birthday, ed. by В. Kühnel, *Jewish Art*, vol. 23 (1997/8), XIX–XXXVIII; Ј. Ердељан, Београд као Нови Јерусалим, *ЗРВИ* XLIII (2006), 97–110.

²⁴⁵ Д. Поповић, Мошти светог Луке – српска епизода, у: *Иста, Под окриљем светости. Култ светих владара и реликвија у средњовековној Србији*, Београд 2006, 287–291.

²⁴⁶ Дobar пример представља смедеревска служба преносу моштију светог Луке (рукопис бр. 165 Патријаршијске библиотеке у Београду) коју је први објавио Иларион Руварац 1868. године, а последње издање приредила Т. Суботин-Голубовић, Свети апостол Лука, последњи заштитник српске земље, у: *Чудо у словенским културама*, ур. Д. Ајдацић, Нови Сад 2000, 167–179 (са старијом литературом); уп. Иста, Смедеревска служба преносу моштију светог апостола Луке, у: *Српска књижевност у доба Деспотовине*, Деспотовац 1998, 133–156. Уп. такође и службу посвећену св. Теофану (објавила К. Иванова, Србска редакција на службата за императрица Теофана, *Археографски прилози* 10/11 [1988/89], 83–106); о томе в. и Ђ. Трифуновић, *Огледи и преводи. XIV–XVII век*, Београд 1995, 37.



ковању новог света. Реч је о широко схваћеној идеји „преноса“, на просторима од Млетака до Москве. Она се исказује као преношење сакралне суштине, али и њених појавних манифестација. Видљива је у широко распрострањеној пракси преношења реликвија – у распону од штованих светиња градозаштитника до паладијума држава, преко саздања нових престоница, све до сеобе идеје Новог Јерусалима²⁴⁷, али и Новог Цариграда²⁴⁸, својствене словенским наследницима ромејског православља.²⁴⁹

У оквирима ових процеса, који нису основни предмет нашег проучавања, настојаћемо да препознамо оне везане за одређивање основних одлика нове побожности и њеног утицаја на обликовање позносредњовековног типа светог владара. Потребно да се измени својство популарне представе о харизматском вођи део је дубоких друштвених промена и рађа се на подлози измењеног менталитета. Упоредо с порастом популарности општехришћанских светиња, које су своју делотворност показале на другим „светим местима“, настаје пракса преузимања ранијих идентитета – од идентитета самог светог места до општехришћанског идентитета који постаје подлога измењене култне праксе. Тада су написане службе за потребе преноса моштију градозаштитника у подигнута урбана средишта која су имала улогу престоних градова. Поред тога што су у њима похрањиване реликвије, сматрани су и симболичним драгоценим шкрињама за државне светиње. Поменуте службе посредно сведоче о изгледу градских процесија уприличаваних у част доласка

²⁴⁷ На улогу Новог Јерусалима претендовали су, осим Москве, Трново и Преслава, и други градови попут Прага или Ахена. О идеји Кијева као Другог Јерусалима недавно је објављена занимљива студија В. Ричка, „Київ – Другий Єрусалим“ (з історії політичної думки та ідеології середньовічної Русі), Київ 2005, 95–96.

²⁴⁸ В. Flusin, Construire une nouvelle Jérusalem: Constantinople et les reliques, in: *L'Orient dans l'histoire religieuse de l'Europe. L'invention des origines*, ed. par M. A. Amir-Moezzi et J. Scheid, Bruxelles 2000, 51, 53, 57, 68.

²⁴⁹ Речити су и у науци веома добро проучени примери идеје *translatio Hierosolymī* који се односе на Трново и Москву, престонице уобличене према константинопољским обрасцима. Уп. В. Тъпкова-Заимова, Тръново между Ерусалим, Рим и Цариград (Идеята на престолен град), *Тръновска книжовна школа* 4 (1985), 249–261; И. Божилов, Асеневици, 201–203.

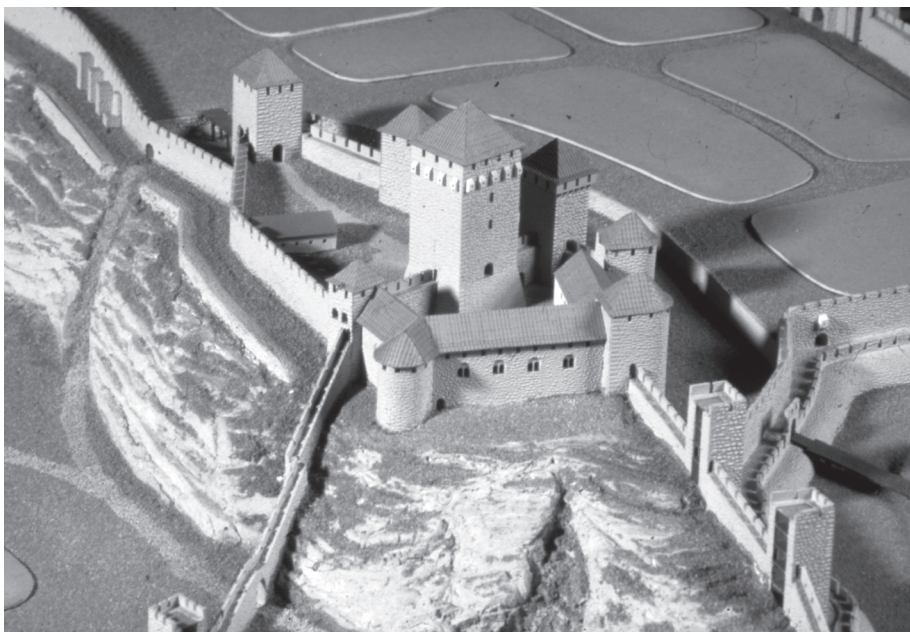
моштију светитеља у нове средине. Из тих састава сазнајемо много података о схватању светости какво се уобличава у специфичном амбијенту позносредњовековних градова суочених с непосредном пропашћу. У молитвеном смислу утемељена још псалмом Давидовим (71 3) који изједначава Бога са градом („Буди ми град ... уреди спасење моје, јер си ти град мој и крепост моја“), јерусалимска идеја постаје идејни стожер многих молбених текстова у којима се, употребом псалама, а у складу с вером у преносивост суштине, владар изједначава с Давидом, угрожена престоница с Јерусалимом, а сионска инвестира са надом у коначну победу над непријатељима.²⁵⁰

Осим што је митски, месијански и небески град, Нови Јерусалим је веза старозаветног и савременог света. У византијској традицији још од 4. века синоним је „царског града“.²⁵¹ Као што је царско хришћанство свој природни центар налазило у Константинопољу, као што је василевс сматран наследником Рима и Давидовог краљевства, тако је *translatio* светог места, утемељено још чином преноса часног крста, у основи озваничило праксу према којој је Нови Јерусалим био и Нови Цариград.²⁵² Непрекидно освештавање Цариграда и осигуравање његовог општехришћанског престижа преносима многих моштију допринело је да се поседовање драгоцених реликвија почне сматрати најважнијим знаком легитимитета светог места. Поседовање „честица светости“ постало је тако знак владарске легитимности, а велики преноси моштију, праћени спектакуларним јавним процесијама у граду, били су намењени њеном учвршћењу. Поред тога, у византијској традицији негована је веза реликвија с војним успесима и царском победом. Њихова трећа, и можда нај-

²⁵⁰ Пс 110 2: „Скиптар силе даје ти Господ са Сиона: владај сред непријатеља својих“; Пс 134 3: „Благословиће те са Сиона Господ, који је створио небо и земљу“; Пс 62 2: „(Бог) је град мој и спасење моје, уточиште моје...“; Пс 92 2: „Господ је на Сиону велик и висок над свима народима“; Пс 135 21: „Благословен Господ на Сиону, који живи у Јерусалиму“.

²⁵¹ В. Flusin, *Remarques sur les lieux saints de Jérusalem à l'époque byzantine*, in: *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, sous la dir. d'André Vauchez, Rome 2000, 130–131.

²⁵² Idem, *Construire une nouvelle Jérusalem*, 51.



Београдски замак, реконструкција изгледа
око 1427. године, макета

важнија, функција на идеолошкој равни била је доживљај реликвија као ковчега савеза, и тиме као темеља новог светог града.²⁵³

У процесу уобличавања престоног града као „светог места“ била је неопходна *praesentia* светих покровитеља, оличених у чудотворним иконама и светитељским моштима градозащитника. У српском случају, оваква култна пракса позната је на примерима две последње престонице – Београда и Смедерева, које су обе на идејној и култној равни постављене као емулација Цариграда, односно као „свето место“ *par excellence* – Нови Јерусалим транспонован у српску средину. После 1404. године, када су Срби задобили Београд, пред деспотом је стајао задатак заснивања нове престонице, како на просторној тако и на култној равни. Боравак у Цариграду, добијање деспотске титуле и укључење у царску породицу несумњиво су могли утицати на усвојени београдски програм

²⁵³ В. Flusin, *Construire une nouvelle Jérusalem*, 53, 57, 62, 68.



Манастир
Манасија

„светог места“. Најважнији извор за познавање владарске идеологије деспотовог доба, Константин Филозоф, на више места пореди Београд с Новим Јерусалимом („ваистину седмоврх ... и Сиону по изгледу сличан, био је слика вишњег Јерусалима“)²⁵⁴. Одмах након описа Београда Константин приказује грађење маузолеја у Ресави, поредећи тако два плана – небески и земаљски. Поређење је видљиво у опису Ресаве као небеског (монашког) пандана Београду: Ресава је „други град који има стазу ка вишњем Јерусалиму и сличност“²⁵⁵. Сакрално утемељење деспо-

²⁵⁴ *Живот деспота Стефана Лазаревића* од Константина Философа, у: *Стара српска књижевност* III, Нови Сад–Београд 1970, 219. Српскословенски текст: Константин Филозоф и његов Живот Стефана Лазаревића деспота српскога, по дјвема српско-словенским рукописима, изновице издао В. Јагић, *Гласник СУД*, књ. XLII (1875), 286.

²⁵⁵ Исто, 222 (српскословенски текст, 288).



товог Новог Јерусалима обезбеђено је присуством општехришћанских светиња у граду. За своју престоницу деспот Стефан је успео да набави драгоцене реликвије које су носиле симболично значење цариградских светиња – руку Константина Великог и неруктворени образ Богородице, посебно штоване у својству заштитнице Београда. *Молитва молебна говорена на литији са светим крстовима* најбоље сведочи о посебној оданости средине Маријиног култу.²⁵⁶

У Београду су се, такође, нашле и престижне реликвије св. Петке и св. царице Теофано. Године 1398, када се српски кнез налазио у великим невољама, како унутрашњим тако и спољним, кнегиња Милица је, заједно са монахињом Јефимијом, отишла султану Бајазиту I у дипломатску мисију. Том приликом вођени су преговори чији је циљ био припремање кнежевог доласка на Порту, али је кнегиња успела да добије у посед мошти св. Петке и св. Теофано које су се, после пада Трнова и преноса у Видин, нашле у ризници Константина Видинског, а потом су премештене у Једрене или у Брусу.²⁵⁷ Култови обе светитељке су, као што ћемо видети, били значајни за династичку идеологију. Њихово прво одредиште била је Лазарица, придворна црква у престолном Крушевцу, да би их деспот, нимало случајно, потом пренео у Београд.²⁵⁸

Недавно је показано како се у Трнову култ св. Петке преобразио у део владарског програма, с јасним династичко-идеолошким порукама.²⁵⁹

²⁵⁶ Ђ. Трифуновић, *Огледи и преводи*, 40–44.

²⁵⁷ Приликом побрајања светиња које се чувају у београдској Успенској цркви, мошти св. царице Теофано помињу се уз мошти св. Петке. Податак је сачуван у писму из 1509. године, које су московском великом кнезу Василију Ивановичу предали изасланици београдског митрополита Михаила (С. Димитријевић, *Документи који се тичу односа између Српске цркве и Русије у XVI. веку*, *Споменик СКА XXXIX* [1903], 17).

²⁵⁸ Опис преноса моштију св. Петке у Србију доноси Григорије Цамблук у *Слову* посвећеном овом догађају, а замишљеном као додатак *Пространом житију* патријарха Јевтимија (Григорије Цамблук, *Књижевни рад у Србији*, приредио Д. Петровић, Београд 1989, 119–122).

²⁵⁹ Д. Поповић, Реликвије свете Петке – *gloria Bulgariae, gloria Serviae*, у: *Бугарска и Србија у оквирима византијске цивилизације*. Зборник реферата са бугарско-српског симпозијума, Софија 2005, 165–191.



*Икона св. Петке Трновске
са житијем, 1728; ризница,
Пећка патријаршија*

Предмет посебног старања владарског дома Асеноваца, св. Петка је постала заштитница престоног града, небеска заступница државе и народа и гарант сигурности, штит пред иновернима. Управо у том њеном својству, ова реликвија била је неопходна српској држави у тренуцима велике скрби. Тада почиње да се успоставља особен култно-реликвијарни програм, који је само део свеукупних важних промена у сфери поимања владања крајем 14. и почетком 15. века. Исти програм пратимо и на примеру штовања реликвија свете царице Теофано у Београду.

У Србији су мошти св. Теофано стављење у службу заштите угроженог отачаства, као уосталом и много слављене мошти св. Петке.²⁶⁰ Про-

²⁶⁰ Као што је уосталом и царска престоница, Трново, уобличена према константинопољским обрасцима. В. нап. 249.

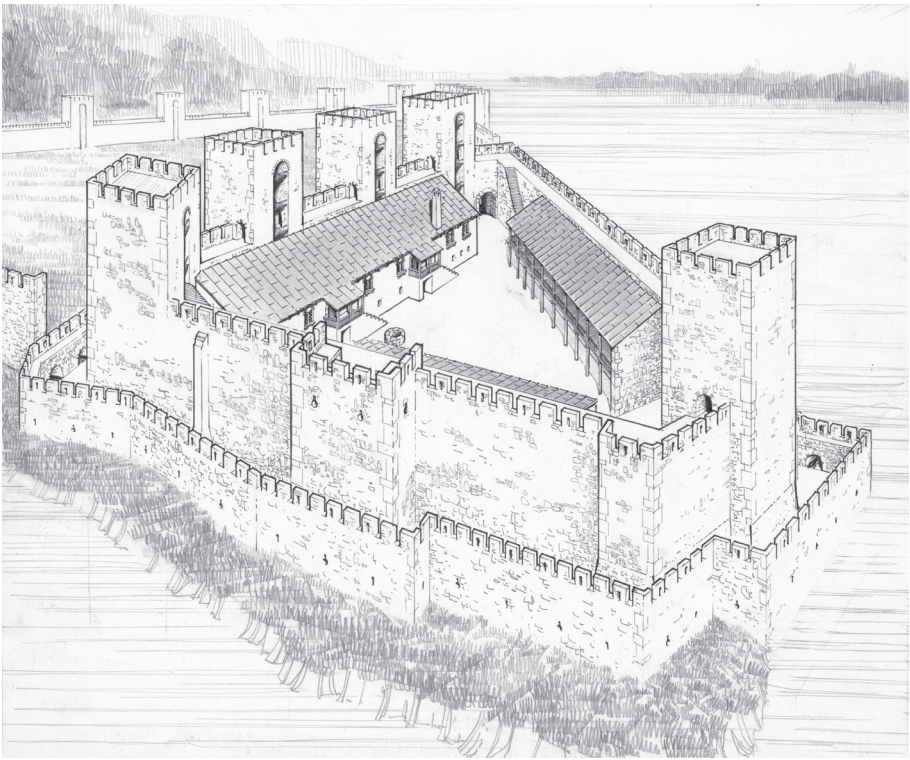


слављање св. Теофано у Београду било је, сва је прилика, праћено одређеним литијама, када је читана и служба њој посвећена. Посебно о томе сведоче стихови: „Весели се данас Стефан, деспот српски, и светло празнује спомен твој, свечасна, и раци моштију клања се.“²⁶¹ Непознати прерађивач службе светој царици Теофано послужио се службом бугарског патријарха Јевтимија. У тој прерађеној, српској служби, византијска царица-светитељка слави се као заштитница српске земље („српског скиптра“) и престоног града, о чему сведоче следећи стихови: „Радуј се хришћанима топла поборнице и скиптру српском заштитнице“; „Весели се данас земља српска која те у престоном граду светло призива: Радуј се заједно са мном мати градовима“. Посебно је наглашена деспотова везаност за овај култ, те стога не чуди позив светитељки да се моли како би „учврстила деспота Стефана“. У наведеним стиховима посебну пажњу привлачи стих у којем се реликвија назива „мати градовима“, што је парадан пример емулације светог места у новој средини.

Култ свете царице постао је популаран у деспотовом Београду стога што је био важан владарски култ Константинопоља, а у склопу угледања нове престонице на Цариград као најважнију утврду православља. У том контексту ваља схватити и спис Константина Филозофа, односно његово инсистирање на деспоту као Новом Константину, почевши од конструисања родослова који порекло српског владара изводи од Константина Великог, преко описа деспотовог оснивања престонице. Наш писац у овом опису наглашава чињеницу да је деспот у устројству свога града поступао „као равноапостолни ... у своје граду некада“²⁶². Константинов текст пружа основу за разумевање значаја похрањивања руке светог цара у београдски храм. Тако, постепено, не само што добијамо слику урбаног оквира замишљеног као емулација Цариграда и Јерусалима, и то од седмврхог просторног плана, преко штовања престоничких култова, до аскетског устројства двора и византијских погледа на природу владања, већ назиремо и један општехришћански, односно општеправославни програм слављења државе и владара. У том смислу ваља разумети присуство најважнијих реликвија везаних за Богородицу и

²⁶¹ Ђ. Трифуновић, *Огледи и преводи*, 37.

²⁶² *Живот деспота Стефана Лазаревића*, 221 (српскословенски текст, 287).



*Двор деспота Ђурђа у смедеревском замку,
замишљени изглед, око 1450. године*

Константина Великог, за св. Петку и светитељку-царицу, коју саставља-чи службе називају „хришћанима топлом поборницом“.

Сродну праксу подизања престонице по подобију Цариграда, односно Јерусалима – града освештаног општехришћанским светињама као последњом одбраном од пропасти, пратимо и на примеру смедеревског града.²⁶³ Као и у случају Београда, заснивање престонице на култној равни било је праћено састављањем прославних молитвених текстова. Употреба старозаветне метафорике у актуелним молитвама само је део

²⁶³ О подизању Смедерева детаљно пише М. Спремић у књизи *Деспот Ђурађ Бранковић и његово доба*, друго издање, Београд 1999, 138–154.



широког програма који доследно спроводи деспот Ђурађ Бранковић на више паралелних планова, од којих је за нас најважнији онај који је подразумевао осмишљени реликвијарни програм и брижљиво спроведену акцију да, уз много труда и по великој цени, прибави цењену цариградску светињу – мошти св. Луке, које су још од времена после Четвртог крсташког рата штитиле епирски град Рогос.²⁶⁴ Податке о месту на којем су пребивале мошти деспот Ђурађ је добио од некаквог непознатог старца, а потом је предузео низ брижљиво планираних акција, заједно с патријархом Никодимом и протом Свете Горе, којима је настојао да провери њихову аутентичност.²⁶⁵ Сврха преноса огледала се у молитви да свете мошти „стени града утврдет се и непоколебими пребудут“²⁶⁶. Врхунац обреда био је опход – свечана поворка која је ковчег с моштима носила дуж градских бедема. Реч је о директној паралели с библијском префигурацијом догађаја – ношењем ковчега завета око Јерихона. Нимало случајно, адвент драгоцене хришћанске реликвије у Смедерево, реплику Константиновог града, уприличен је у доследном угледању на сродне церемоније, као ефемерни спектакл с учешћем владарске породице, клира и читавог града који је славио долазак светог покровитеља у последњу српску престоницу. Смештање скупоценог кивота с моштима св. Луке постављен је у смедеревску Благовештенску цркву да буде средиште култа и „златни дом светитеља, антиципација храма у Небеском Јерусалиму“²⁶⁷. Од св. Луке Смедерево је очекивало спас, а чуда везана за прибављање моштију, њихов пут у Србију, као и пребивање у граду, део су познатог репертоара који се јавља у саставима сродног типа. Појачано у тренуцима опасности, веровање у свеprisутност чуда, његово заштит-

²⁶⁴ Уп. В. Милановић, Култ и иконографија светог Луке у православљу до средине XV века, у: *Црква Светог Луке кроз вијекове*. Зборник радова, ур. В. Кораћ, Котор 1997, 73–103.

²⁶⁵ О припремама за куповину моштију, а потом и њиховом дочеку у Србији и смедеревском граду најпотпуније је писао М. Спремић, *Деспот Ђурађ Бранковић и његово доба*, 452–455.

²⁶⁶ Т. Суботин-Голубовић, Свети апостол Лука, 176; уп. Д. Поповић, Мошти светог Луке – српска епизода, 307 и нап. 53.

²⁶⁷ Д. Поповић, нав. дело, 295.

ничко дејство, као и у делотворност славних светих реликвија царског града, били су у подлози осећања „одлагања“ неминовног краја.

За потребе преноса моштију св. Луке као заштитника града Смедерева, престонице српске Деспотовине, састављена су два прозна састава, сачувана у рукописима из треће четвртине 15. века. У Смедереву је, такође, састављено и више химнографских дела, као што су посебна служба преносу и два параклиса која су имала посебан смисао молепствија за спас деспотове државе и читавог српског народа. У свим овим саставима наилазимо на усрдну молитву, веровање у чудесно посредовање моштију градозаштитника, као и на старозаветним примерима уобличену тему покајања.²⁶⁸ Реч је о употреби покајног псалма (Пс 51), Друге књиге дневника (2 Дн 20–22) и Књиге пророка Јоне (Јон 3 4–5, 8–10), од којих је посебно упутан пример из Дневника јер описује чудесно избављење Јерусалима од непријатељског напада. Мотив „избављеног Јерусалима“, који срећемо у пророчким књигама²⁶⁹, добија свој пуни облик у стиховима Откривења Јовановог (Отк 21 2): „И ... видех град свети, Јерусалим нов, где силази од Бога с неба, приправљен као невеста украшена мужу својему.“ Апологија Новог Јерусалима преплиће се, у библијском тексту, као и у свести саздатеља нове смедеревске престонице као просторне емулације константинопољског узора, са старозаветним појмом Јерусалима као светог места²⁷⁰ и синонима за читав народ Израиља.²⁷¹ Поређење припада репертоару проверених општих места која понављањем добијају нову снагу, освештану претходним узорима.

²⁶⁸ Уп. Т. Суботин-Голубовић, Свети апостол Лука, 168–171.

²⁶⁹ Књига пророка Исаије (Ис 31 5): „Као птице крилима Господ ће над војскама заклањати Јерусалим, и заклањајући избавиће и обилазећи сачуваће.“

²⁷⁰ Ис 62 12: „И они ће се прозвати народ свети, икупљеници Господњи; а ти ћеш се прозвати: тражени, град неостављени“; Откривење Јованово (Отк 21 10): „И одведе ме у духу на гору велику и високу, и показа ми град велики, свети Јерусалим, гдје силази с неба од Бога.“

²⁷¹ Појмови Сион и Јерусалим користе се у тексту Старог завета као симболични називи за читав народ Израиља: „Сион, град празника наших / Јерусалим, мирни стан, шатор, који се неће однети“ (Ис 33 20); уп. Ис 51 16–17 и Ис 30 19.



Градови су тако постајали позорница новог типа побожности. Она је захтевала и нови тип светог владара. У српској држави највећи усек у поимању владарске светости настаје изумирањем домаће свете династије 1371. године. Наслеђе Немањића у првом тренутку испољавало се као политичко и реализовало се на плану легитимитета наследних права куће Мрњавчевића. Заједно с крупним променама које је донела борба претендента на престо, показало се да политички легитимитет наслеђа јесте неопходан, али не и једини услов трајног успостављања власти; њега је у својим рукама чврсто држала црква и могла га је пренети одабраном вођи. До „круне Немањића“ несумњиво се долазило савезом са црквом, али се традиције свете лозе нису више могле само наследити. Оно што је било неопходно био је нови владарски култ. Тога су били свесни водећи актери на политичкој сцени покосовске Србије – кнегиња Милица и патријарх Спиридон.

За разумевање новонасталих процеса у којима је стварање култа светог кнеза, као промоција новог типа светог владара – неомартира, имало најважнију улогу, неопходно је узети у обзир промене које су доживели већ постојећи култови. У првом реду, реч је о здруженом култу светих Симеона и Саве. Преносивост функције култа, о којој је тако уверљиво својевремено писао Питер Браун, веома се добро може образложити на примеру наведеног култа свештене двојице. Династички култ, чије је здруживање имало вишеструки задатак да, истицањем парне симетрије, слави специфично државно устројство Немањића и намену да штити свету династију и отачаство с владајућим родом на челу, крајем 14. и почетком 15. века мења своју суштину. Он постаје трансдинастички култ, сведочећи о истоветним процесима промена до којих долази и у сфери представљања владарских инсигнија и државне симболике.²⁷²

После добијања деспотске титуле отпочео је период важних промена у поимању владарске идеологије Стефана Лазаревића. Показали смо већ да се под утицајем нових схватања о власти донекле мења тип култа светог кнеза, попримајући елементе сродне заједничком прослављању Симеона и Саве: он прераста у култ заштитника актуелног владара,

²⁷² С. Марјановић-Душанић, *Владарске инсигније и државна симболика у Србији од XIII до XV века*, Београд 1991, 158–159.

придружујући се култу свештене двојице у заједнички, молитвени штит угроженог отачаства.²⁷³ Супротно очекивањима која последују за идеолошком матрицом успостављеном за првих Немањића, нови култ не показује династичке црте у ширем смислу, осим што се Стефан Лазаревић, у очекиваним контекстима, позива на легитимитет свог наслеђа или пак на своје наследно право које се очекује у одређеном типу докумената. Владарску породицу замењује угрожена отаџбина, а општехришћански мотиви претежу над локалним.

За анализу промене култа свештене двојице посебно су речите аренге деспотових повеља двома идеолошки необично важним задужбинама – Хиландару и Милешеви, местима где су посебно штовани култови св. Симеона и св. Саве. Као деспотови „господари и ктитори српски“, као „оци и прадедови“ чије се молитве јављају у функцији избављења од непријатеља и помоћника у бојевима, двојица светих доводе се у посебну везу с актуелним владаром. После обезбеђене подршке цркве након избора Данила III на патријаршијски трон, Стефан је настојао да задобије наклоност најважнијих манастирских средишта ван непосредних граница своје земље. У идеолошком смислу, за признавање његове власти као врховне и обједињујуће над српским земљама, такав значај су најпре имали Хиландар и Милешева, у којима је, из посебних, очевидних разлога, негован култ свештене двојице. Повељу за Хиландар деспот је издао, по свој прилици, у јесен 1406. године.²⁷⁴ Већ у почетним редовима аренге документа Стефан се позива на молитве свете господе и отаца и прадедова и ктитора Симеона и Саве.²⁷⁵ Заједно са милошћу Христа и Богородице, оне творе сакралну основу његовог статуса „господина свем Србљем и Подунављу и великог царског манастира српскога“, чијим се ктитором проглашава. Његов родитељ и господин свети кнез, пређашњи ктитор

²⁷³ С. Марјановић-Душанић, Династија и светост у доба породице Лазаревић, 86–87.

²⁷⁴ *Monumenta Serbica spectantia historiam Serbiae, Bosnae, Ragusii*, edidit F. Miklosich, [фототипско издање], Graz 1964, 331–332; за датовање повеље у период између 1405. и 1408. године в. рад: М. Благојевић, Деспот Стефан Лазаревић и Милешева, у: *Милешева у историји српског народа*, Београд 1987, 168–169 и нап. 27.

²⁷⁵ *Monumenta Serbica*, 331.



Хиландара, заслужан је због својих многобројних врлина (добродетељи) на које је Стефан настојао да се угледа, што су се његовом сину и наследнику отвориле „велике ризнице благодости Божје“ и што су се разишли тамни облаци који симболишу турску опасност. Најзад, што је над српском државом засјало сунце које симболише њен нови непобедиви владар: „И тако за самодршца и владара очинског дела и повереника пространства српске земље од Бога се венчах и очевим врлинама сам тежио (ревновао)...“²⁷⁶ Стефанов родитељ, господин свети кнез, својевремено је даровао Хиландару новобрдски доходак, а својом даровницом деспот је обновио ове привилегије Хиландара. Тиме је и стекао право да се у аренги назове ктитором, по подобју свог оца, који је обновио манастир и богато га даривао. Ово је деспот одобрио у славу и част Богородице и светих „отаца наших“ Симеона и Саве. Тиме се он недвосмислено везао за светитељску нит. Он прилаже дар на славу и част пречисте владичице Богородице Хиландарске и преподобних и богоносних отаца наших Симеона и светитеља Саве, чије заступство и утеху очекује. „Велики светилници и ктитори миротоцац Симеон и архијереј Сава ... у које је наше уздање“ јављају се и као носиоци духовне санкције документа.²⁷⁷

Значајна функција здруженог култа је да свети Симеон и Сава буду деспотови заступници пред Господом; у том својству помињу се и у Стефановој повељи Милешеви, издатај највероватније 1414/15. године.²⁷⁸ Њихове молитве, велико милосрђе и неизрецива милост као „свете господе“ актуелног владара и „критора српских“, пружају непосредну помоћ деспоту Стефану у многим тешким часовима: „И молитвама њиховим много сам пута био спасен на мору и на копну, у борбама и у различитим невољама, и најездама иноплемених. Чак су и моју грешну душу

²⁷⁶ *Monumenta Serbica*, 332.

²⁷⁷ *Ibid*, 333.

²⁷⁸ Најновије издање документа, с прегледом ранијих издања и старије литературе о овој повељи, дао је А. Веселиновић: Повеља деспота Стефана Лазаревића манастиру Милешеви, *ССА* 2 (2003), 193–203; уп. Деспот Стефан Лазаревић, *Књижевни радови*, прир. Ђ. Трифуновић, Београд 1979, 150–151, 164–165. За давање документа у 1413. годину или нешто касније в. М. Благојевић, Деспот Стефан Лазаревић и Милешева, 171–174.



*Манастир
Хиландар*

вратили са врата смрти, и молитвама њиховим Творац и Владика света по други пут ми је даровао живот...“²⁷⁹ Као и у документу за Хиландар, српски светитељски пар јавља се и у санкцији повеље. У даровном акту овога типа помен молитава или заступства светог кнеза није очекиван, не само што је реч о манастиру у којем је посебно наглашаван култ све-

²⁷⁹ А. Веселиновић, Повеља деспота Стефана Лазаревића манастиру Милешеви, 199 (српскословенски текст, 198, редови 12–21).



тих Симеона и Саве већ и зато што се он налазио ван територије коју је некад контролисао деспотов отац. Штавише, Милешева се у годинама када је повеља издата налазила под влашћу војводе Сандаља Хранића, те – за разлику од Хиландара чији је нови ктитор био кнез Лазар, или даровница за влашке манастире Тисмену и Водицу којима је деспот потврдио очева даровања²⁸⁰ – овде није било разлога за посебно помињање светога кнеза и оца. Већ сама та околност указује на мањи опсег култа, деловање светитеља које је ограничено на непосредне наследнике „очинског дела“ и њихову државу.

Анализа поменутих докумената сугерише неке нијансе у деспотовом односу према култовима предака. Док су свештена двојица извор небеске заштите и заступници пред Господом, непосредни помоћници у животним невољама и скрбима новог богоизабраника, свети кнез и родитељ помиње се као извор непосредне власти, узор у врлинама и претходник у својству ктитора и дародавца важних светиња.²⁸¹ То је посебно јасно истакнуто у аренги уз Закон о рудницима, где деспот вели како „молитвама светога господина, родитеља мога кнеза Лазара, даде се да влада, после његове смрти, мени изданку (његовом), деспот-

²⁸⁰ Уп. А. Веселиновић, Косовске алузије у повељама Стефана Лазаревића, *Зборник Филозофског факултета*. Серија А: историјске науке, књ. XVIII, Београд 1994, 190–191 и нап. 36.

²⁸¹ Уп. и повељу о потврди повластица Дубровчанима: *Старе српске повеље и писма*. Књига I, Дубровник и суседи његови, први дио, средιο Љ. Стојановић, Београд–Сремски Карловци 1929, 200–204. Кнез Лазар се помиње први пут у експозицији документа, на месту на којем ауктор говори о потврђивању пређашњих повластица датих Дубровнику („да им господство ми потврди као што су имали законе у прве господе српске и у цара Стефана и у родитеља господства ми Светога кнеза Лазара и светопочивше госпође и мајке ми кира Јефросине и господство ми што им је било записало до данашњег дана и утврдило“). Ту деспот Стефан помиње светога кнеза у потпуно очекиваном контексту, на месту на којем потврђује кнежеве договоре с Дубровником. Читав документ не садржи, за разлику од повеља Милешеви и Хиландару, помене светих претходника и њихових молитава. Само се помиње цар Душан, из истих разлога из којих и кнез Лазар и кнегиња Милица, дакле, као бивши владари који су издавали повеље о трговачким повластицама Републици св. Влаха.

ту Стефану, у земљи отачаства мога²⁸². Рекло би се да, за разлику од светитељског пара чије молитве и заступство гарантују спасење, како самом владару тако и шире схваћеном отачаству, деловање култа светог кнеза је ограничено, јер се помиње у вези с личним односом деспотовим према светом претходнику, у својству његовог наследника и узора у врлинама. Извор Стефанове легитимне власти, кнез се, међутим, помиње у још једном, карактеристичном контексту, када, заједно са светим претходницима Симеоном и Савом, штити отачаство од спољних непријатеља. Стога, очекивано, ослобођење земље од Турака које је уследило после Бајазитове смрти, Стефан приписује божјој помоћи, али и молитвама светитељског пара и свог светопочившег оца.²⁸³ Могло би се рећи да је политичка функција култа светог кнеза од времена Стефанове самосталне владе и, посебно, од времена добијања деспотске титуле, најпре везана за легитимизацију Стефановог наслеђа и улогу „одбрамбеног бедема“, у којој је своје место морао наћи култ косовског страдалника. Сума династичких култова Немањића није у томе тренутку имала већег идеолошког значаја, те је инсистирање на светом роду, без обзира на пређашња настојања утемељитеља Лазаревог култа на конструисању везе с Немањићима, постепено замењена култовима свештене двојице као сублимацији династичких култова а, у исто време, носиоцу идеје изабрања и небеског заступништва. Касније сродно настојање да се нагласи континуитет са светим претходницима на српском престолу препознајемо у спису Константина Филозофа, али је оно знатно измењено – у генеалогiju која порекло владарске светости у Срба везује за линију Константина Великог и тзв. „цариградски“ програм деспотове идеологије.

Образац „узора у врлинама“ необично је важан за разумевање новог типа култа мартира. Он се ствара постепено, а у његовом настанку уочили смо више фаза, од којих се прва односи на доба регентства, а

²⁸² Закон о рудницима деспота Стефана Лазаревића, издао и увод написао Никола Радојчић, Београд 1962, 37–38. Уп. Латинички препис Рударског законика деспота Стефана Лазаревића. Увод, текст, превод и коментари, прир. С. М. Ђирковић, Београд 2005, 40.

²⁸³ Закон о рудницима деспота Стефана Лазаревића, 37.



следећа на период Стефанове самосталне владавине, при чему се као посебан усек запажа доба по добијању деспотске титуле.²⁸⁴ Из више разлога култ светог кнеза није се могао уклопити у познате обрасце немањићке светости засноване на јединству династичког и светитељског плана, посебно на парној симетрији светости духовних и световних господара. Стога је новом типу светог владара ваљало наћи обличје које је историјска стварност кнежеве погибије у одлучној бици на Косову сама пружила. Подобан оквир новом владарском култу пружило је прослављање новог мученика, образац добро познат у европској средини ранијих епоха. Измењена побожност позног средњег века, којој су одговарала испољавања о којима је било речи на почетку овог поглавља, наметала је извесно прилагођавање модела владара-мученика особеностима српске ситуације. Да би био установљен култ светог кнеза Лазара, било је неопходно спровести неколико етапа припремног прослављања.

Као средишни мотив новог култа јавља се изузетна смрт будућег светитеља. У житију и подвизима деспота Стефана Лазаревића, Константин Филозоф каже како кнез Лазар „прими мученичку смрт“, коју одређује и као „блажену“.²⁸⁵ Већ и у опису догађаја који су претходили кнежевој одлуци да ступи у одлучан бој, Константин вели да он „није трпео да више чека ... но одлучи или да уклони стид њихов од свију, или да сам умре и још да посведочи мучењем“²⁸⁶. Ток приповедања о самом боју такође је карактеристичан. После приповести о Милошевем подвигу наш писац каже како су у почетку Лазареви људи одолевали и побеђивали, „али већ не беше време за избављање“. Наведене речи су увод у основну поруку тог дела текста, у којем је турска победа приказана „јер је Бог тако допустио да се и овај велики (Лазар) и они који су с њим увежу венцем мучеништва“²⁸⁷. Мучеништво се, дакле, одређује као највиши подвиг, најављени исход који уздиже изабране ка царству небеском.

²⁸⁴ С. Марјановић-Душанић, *Династија и светост у доба породице Лазаревић*, 84.

²⁸⁵ *Живот деспота Стефана Лазаревића*, 195 (српскословенски текст, 261).

²⁸⁶ Исто, 194–195 (српскословенски текст, 260–261).

²⁸⁷ Исто, 195 (српскословенски текст, 261).

Основно обележје изузетне смрти је њена најављеност.²⁸⁸ У списима који припремају прослављање светог кнеза у његовом својству мученика она има средишње место, јер се испоставља као гарант непоновљиве светости, постигнуте и заслужене у јединственом подвигу. Писци ових састава брижљиво најављују етапе кнежеве смрти, од којих издвајамо као особене мотиве предосећања, сублимацију и мотив небеског царства као слике раја. Кључни моменат у грађењу култа мученика је опис кнежевог предосећања смрти. Објава смрти уједно значи и њено прихватање ради царства небеског, које будући светитељ унапред бира, мењајући светле венце победе за трнов венац бесмртности.²⁸⁹ Она је сведочанство жртве и суштинског прихватања страдања. На тај начин погибија ратника је сублимирана у причу о страдањима, а усековање главе заробљеног Лазара приказано као прихватање смрти без отпора. Реч је, разуме се, о примени једног разрађеног модела *vitae* мартира који налази своју паралелу у европској традицији. Било да је у житијној причи нагласак стављен на недужност жртве (тип страстотрпца, попут Бориса и Гљеба), било на неправедност њене смрти, у оба случаја реч је о моделу владара као префигурацији Христа. Иста традиција живи и у поезији косовског циклуса, чинећи, како је то показао Александар Лома, срж „епске транспозиције индоевропске есхатологије“²⁹⁰. Историјска реалност је у епици, као и у житијној књижевности, подређена

²⁸⁸ Ph. Ariès, *L'homme devant la mort*. I: Le temps des gisants, Edition du Seuil, Paris 1977, 14–18. О најављености смрти у српским средњовековним изворима в. С. Марјановић-Душанић, *Смрт и светост*, 588–589.

²⁸⁹ О особеностима кнежеве смрти и њеном литерарном уобличењу писали смо у раду: Династија и светост у доба породице Лазаревић, 77–95. Овде су преузети резултати тог нашег рада. Када је реч о мотиву прихватања смрти, битна су нека од места на којима Данило Бањски помиње кнежеве венце: В. Ђоровић, Силуан и Данило II, српски писци XIV–XV века, *Глас СКА СХХХVI* (1929), 13–103 (венци мучеништва: 94, редови 9–10; 100, редови 6–7; страдалнички венац, 101). Уп. Ђ. Трифуновић, *Српски средњовековни списи о кнезу Лазару и Косовском боју*, Крушевац 1968, „Победа и венци“, 365–371.

²⁹⁰ А. Лома, Пракосово. Порекло српског јуначког епа у светлу индоевропске компаративистике, у: *Лицеум*. Књ. 2: Од мита до фолка, Крагујевац 1996, 72.



једном вишем плану, опредељењу за небеско царство. У поезији је то опредељење симболично представљено сценом у којој св. Илија долеће из Јерусалима, нудећи кнезу избор између вишње бесмртности и земаљске славе и победе.²⁹¹

Нови модел светости налази небески корелат у хору светитеља мученика. Отуд није случајност што се они редом набрајају у Јефимијиној похвали. Она позива светог кнеза да са својим небеским саборцима, хришћанским мученицима, притекне у помоћ свом роду.²⁹² У дијалогу између мртвог Лазара и кнегиње Милице, који чини драмски врхунац „плача“ у делу Данила III, свети кнез вели како је убројан међу мученике: „Видех доње бојеве и избројох горње почасте. Видех мачеве и помишљах на горње венце. Очекивах смрт и на бесмртност помишљах.“²⁹³ Најављеност његове смрти и њено прихватање чине, дакле, могућим његово поистовећивање са светитељем-мартиром, и то су писци житија и похвала добро знали.

За нас је најзанимљивије питање начина на који се стварала *memoria* светог кнеза.²⁹⁴ Израз интереса средине која је култ стварала, брижљиво конструисана *memoria*, била је, пре свега, одраз спреге највиших црквених кругова и кнегиње регенткиње. Она је везивана за два доминантна тренутка: за насилну смрт хероја убијеног после битке и за ореол смрти за одбрану отачаства од неверника; оба елемента налазе исходиште у пракси угледања на Христа, тако важној у успостављању светитељског култа. Стога Данило с разлогом наводи кнежево обраћање велможама, војводама и војницима пре битке: „Ми, о другови и сабор-

²⁹¹ А. Лома, Пракосово, 58.

²⁹² *Похвала кнезу Лазару* од монахиње Јефимије, у: *Стара српска књижевност* III, Нови Сад–Београд 1970, 126.

²⁹³ Цитирани превод: Ђ. Сп. Радојичић, *Антологија старе српске књижевности (XI–XVIII века)*, Београд 1960, 112.

²⁹⁴ Уп. А. Vauchez, *Saints admirables et saints imitables: les fonctions de l'hagiographie ont-elles changé aux derniers siècles du Moyen Âge?*, in: *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III^e–XIII^e siècle)*. Actes du colloque organisé par l'Ecole française de Rome avec le concours de l'Université de Rome „La Sapienza“, Rome 1991, 161–172.

ци, узимамо пређашњих војина бреме који су код Христа, да Христом се прославимо.“²⁹⁵

Друга значајна етапа односила се на испољавање чуда. Промена, како у структури тако и у начинама ширења поља одређеног за чудо, приметна је у измењеном моделу светости. Неодвојиви и суштински садржај средњовековног менталитета је темељно веровање у свеприсутност натприродног и његову непрекинуту интервенцију у свету живих. У том смислу чуда представљају најважнију обзнану преко које се одређује блиска повезаност небеског и земаљског плана.²⁹⁶ *Повесно слово о кнезу Лазару* постхумна *miracula* везује за исцељења²⁹⁷, а Јефимијина *Похвала* за његово својство заступника наследника пред небеским збором светих мученика, који долази у помоћ и обезбеђује победе у биткама.²⁹⁸ Кнежеви хагиографи, као и писци служби, инсистирају на венцу мучеништва који му је донела погибија, посебно чин усековања главе. Кнез се слави као „предстојатељ, у ризу светлу од добродетељи обучен“²⁹⁹. Његова моћ као светитеља очекује се у молитвама. Он треба да „ослушне уздисање стада свог као отачаствољубац и супротстави се онима што с гневом на нас војују, јер знамо за велику моћ молитве праведника“³⁰⁰.

Успостављање *memoriae* новог светитеља повезано је и са стварањем одговарајућег и култу припадајућег сакралног простора. Није реч само о простору унутар храма него о трослојном феномену одређеном, с једне стране, посебним обележавањем места погибије (деспотов натпис на

²⁹⁵ Цитирани превод: Ђ. Сп. Радојичић, *Антологија старе српске књижевности*, 111.

²⁹⁶ А. Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age*, на стр. 519; уп. и читаво поглавље „Structures et extension du champ miraculeux“.

²⁹⁷ *Повесно слово о кнезу Лазару*, у: *Стара српска књижевност III*, Нови Сад–Београд 1970, 118.

²⁹⁸ *Похвала кнезу Лазару* од монахиње Јефимије, 126.

²⁹⁹ Непознати Раваничанин, *Служба светоме кнезу Лазару*, у: *Србљак. Службе, канони, акатисти*. Књига друга, Београд 1970, 171.

³⁰⁰ Исто, 177.



*Манастир
Раваница*

мраморном стубу на Косову пољу)³⁰¹, те осмишљеном фунерарном целином везаном за први гроб, пренос и смештај у други гроб и, на крају, састављање прославних састава који наглашавају основне црте, односно тип будућег светитељства. Невезивање за претходне обрасце владарамученика у српској традицији има своје разлоге и суштински је одређено успостављањем новог обрасца. У својој основи нови култ не припада светитељству породичног, односно династичког типа, јер му није циљ да буде извор нове свете династије. Лазару је мученичка смрт донела лично светитељство. Оно је везано за успостављање легитимитета ње-

³⁰¹ Деспот Стефан Лазаревић, *Књижевни радови*, 145–146, 158–160.

гових наследника и њихово учвршћивање на власти. Раванички гроб стога постаје „свето место“, сакрални простор првог реда, у којем се прославља непоновљиви чин мучеништва.³⁰²

Видели смо да нови тип светог владара добија дефинисан мученички карактер. У ту, за потребе култа кнеза Лазара, створену матрицу уклапа се и новостворени култ Стефана Дечанског, настао на подстицај дечанског монашког круга и манастирског игумана Григорија Цамблака. Краљево житије Цамблак је саставио после 1402. године, када је из Молдавије дошао у Србију деспота Стефана, где је постављен на значајно место игумана манастира Дечани. После смрти свога стрица, московског митрополита Кипријана (којем је саставио надгробно слово у форми *похвале*), Григорије је напустио српске земље и обрео се у Русији, где је 1414. године постављен за митрополита кијевског.³⁰³ Својим књижевним радом у Србији Григорије је одлучно допринео успостављању светињског култа Стефана Дечанског и његовом утемељењу као новомартира. Како су мошти Дечанског већ дуго почивале у његовој задужбини и око њих је до доласка Цамблаковог на игумански трон већ био створен култ којем није у потпуности одговарало „династичко“ житије из Даниловог зборника, то је Григорије саставио потребне литургијске саставе, пре свега ново житије и службу, који су компоновани као прослављање владара-мученика.

У историји старе српске књижевности одавно је уочено јединство, како на нивоу литерарног уобличења тако, пре свега, на плану унутрашње повезаности косовских списа и једновремено насталих састава за потребе два нова култа – светог кнеза Лазара и светог краља Стефана Дечанског. Схватање према којем је посреди јединствено мартиролошко надахнуће српске књижевности покосовског доба из које следеће „историјска и духовна мотивација за упоредно неговање оба култа“³⁰⁴, ваља уклопити у ширу слику оновремених „историографских“ токова:

³⁰² О раваничком гробу кнеза Лазара в. исцрпан текст у књизи Д. Поповић, *Српски владарски гроб*, 121–127, са литературом.

³⁰³ Д. Богдановић, *Историја старе српске књижевности*, 205.

³⁰⁴ Исто, 207.



у време појаве првих родослова као претеча историјских генеалогија³⁰⁵, односно првих српских летописа – „сказанија“ – особених по хронографском исказу.³⁰⁶ Ако се прихвати овакво тумачење историјске позадине настанка новомартирских култова, за шта постоје добри разлози, онда се пред нама отвара сложено питање настанка историјске и култне *memoriae* светог краља, што је предмет посебног поглавља ове књиге. Није реч само о настојању да се уђе у траг начинима на које је обликовано „сећање“. Пре свега, историчара занима разлика између историјске слике коју градимо на основама анализе званичних докумената и оне засноване на списима насталим за потребе култа. Такође, и за нашу причу најважније, јесте намера да се настајање култа светог краља сагледа у свим његовим фазама, што значи у драгоцену хронолошкој димензији која открива промену функције култа. Најбољи пример за такву анализу у читавој српској хагиографској баштини представља култ Стефана Дечанског, стога што је једини култ који је прошао све фазе преуобличавања – од династичког, преко мученичког, до култа који постаје део националне идеологије и верско-политичког програма заснованог на идеји о *Serbia Sancta*.

³⁰⁵ У последњој четвртини 14. века (између 1374. и 1377) настаје први српски родослов, кратак текст посвећен пореклу српских владара, са циљем учвршћивања легитимитета Тврткове „сукцесије“ српских краљева. Уп. Ђ. Радојичић, Доба постанка и развој старих српских родослова, *Историјски гласник* 2 (1948), 21–36.

³⁰⁶ Први српски летописи настају средином 14. века, као српско уобличење превођених византијских хроника. Најпознатији је превод *Хронике Георгија Амартола*, чији је препис сачињен по налогу цара Душана, 1347/8. године на Светој Гори. Средином 14. века ово *сказаније* прерађено је у Србији, када је у спис укључен и додатак посвећен житијима српских владара. Управо тај додатак сматра се прототипом потоњих српских летописа. Старији летопис састављен је, највероватније, после 1371, док се редакција млађег датира у прву половину 15. века. О овом питању постоји опсежна литература, наведена најсажетије код Д. Богдановића, *Историја старе српске књижевности*, 210–211.

део други



**СТВАРАЊЕ
КРАЉЕВСКЕ MEMORIAE**

I. СТЕФАН УРОШ III: ИЗМЕЋУ ХАГИОГРАФИЈЕ И ЗВАНИЧНОГ ДОКУМЕНТА

1. *Vita*

Однос модела и стварности

У покушају да приповест о Стефану Дечанском сместимо у међупросторе *житија* светитеља, потоњег мученика, и *историје* коју чини укрштај података дипломатичких извора и оних забележених у дубровачким или которским књигама, наилазимо на различите недоумице. Неке се односе на, за историчара вазда битно, одгонетање „правог“ или бар приближно „правог лица“, што се показује као опште место сваког историописања. За разлику од историје, у житијној причи проблем се поставља већ при одређењу самог појма чињенице, јер се у први план ставља захтев за уклопљеношћу чињенице у општи концепт прошлости.¹ Историјски догађај стога унутар житија добија нову димензију, јер постаје теофанија, испољавање присуства Бога у свету.² Тако се историја осликана у житију приказује као света прича, као понављање божанских моде-

¹ С. Mesis, Deux versions de la même „vérité“: les deux vies d’Hosios Mélétios au XII^e siècle, in: *Les Vies des Saints à Byzance. Genre littéraire ou biographie historique?*, éd. P. Agapitos, P. Odorico, Paris 2004, 304.

² М. Elijade, *Sveto i profano. Priroda religije*, Beograd 2004, 81.



ла. И само време, битан елемент историјске приче, постаје свето време, низ вечности, у којима се одређени догађај из садашњости посматра као обредно понављање догађаја који се одиграо *ab origine*.³

За нас се занимљивост приче о Дечанском налази у чињеници да његов хагиографски лик измиче уобичајеној класификацији. Ако бисмо покушали да сагледамо значај овог владара-светитеља, он би превасходно био у дугом трајању специфичног владарско-светитељског култа, који се у Срба може једино поредити с култом св. Симеона. Без обзира на то колико парадоксално могло изгледати, амбивалентност његовог светитељског култа – који почиње као династички и као дело настојања дечанског монашког круга да свог ктитора упише у књиге светости, а преображава се, под утицајем прилика везаних за политику косовских наследника, у класичан култ мученика – проистиче делом из амбиваленција везаних за његов земаљски живот, дакле из реалног историјског догађаја који улази у садржај житија (*vitae*), а делом из промена околности и потреба времена у којима се култ стварао и које га у битним тачкама мењају и обликују.

Реч је о оном типу значења која се изводе из слике у огледалу. Дуго трајање култа објашњава се, пре свега, приликама које су у њему налазиле своју слику и одраз. С друге стране, противречна и трагична прича о Милутиновом сину и Душановом оцу Стефану припада оним породичним драмама каквих је вазда било „због горке славе краљевства“. Ипак, у оба случаја, на равни житијној и на равни историјској, до нас стиже фрагментарна и атипична прича о Дечанском. У целом корпусу српских династичких житија не може се наћи други пример да се, супротно правилима жанра, главни лик житија у књижевном смислу гради као антијунак. С друге стране, функција коју је имала династичка светост у одређеном тренутку када је у крилу српске елите донета одлука о састављању хагиографског зборника националних владара и првосвештеника, подразумевала је процес смештања светости у политички контекст. Дилема

³ М. Елијаде, пре свега, мисли на структурисање празника у традиционалним друштвима, где се на обредној равни учесници догађаја сматрају савременицима митског догађаја (*Sveto i profano*, 64). Исто, међутим, важи и за „причу“ о догађају, поготово што су житија била део литургијске свакодневице.

о концепту „јунака“ природан је одраз ових околности, јер кључни значај добија њихов след, односно поновљена, изведена, наследна светост харизматског корена која почиње Доментијановом замишљу о народном изабрању, а завршава се Даниловим зборником. Хагиографски исказ се не ограничава на биографско приповедање. Његова функција успоставља се као шира, а контекст приче смешта је у област свете историје, дајући јој тиме оквир, циљ и виши смисао.

Тако постављена, прошлост је магловита, она има превасходно значење узора (*exemplum*). У истинит приказ чињенице се уклапају у оној мери у којој одговарају стварности освешталог примера из прошлости. Зависне од избора узора, оне постају инструменти стварања сећања (*memoria*). Историјски и житијни исказ развијају се на истоветној идеолошкој позадини; приближавајући прошлост и садашњост, они постају део теолошке концепције прошлости.⁴ Овде се поставља проблем у којој мери хагиографски текст, осим што тежи да прослави успомену и да приповеда непрекинуту причу о историји спасења, остаје део тренутка у којем настаје.⁵ На другој, приземнијој равни, житије општи пре свега са својим слушаоцима, одређеном манастирском елитом којој текст треба да служи као приповест о ктиторовом подвигу. Чак и тако схваћен, исказ анонимног настављача Даниловог зборника суштински се разликује од *Житија* Цамблаковог, које одговара изнетим захтевима. Код Цамблака, као прави катализатор хагиографске приче, показује се чудо светитеља. Он свог јунака увек види у светлу његовог подвига и деловања његових чудесних моћи на историјску стварност, у сваком погледу подређену у односу на испољавање божанског. Он нема превасходну намеру да приповест исприча на једном политичком плану, у времену праволинијског кретања историје. Његово житије ослања се на избор драматичних тренутака чија је окосница намера да се догађаји представе у контексту историје спасења. Најбитније је истицање врлина хероја; стога се читав

⁴ P. Magdalino, *The Distance of the Past in Early Medieval Byzantium (VII–X Centuries)*, in: *Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo* XLVI/1, Spoleto 1999, 117.

⁵ Уп. наведени рад М. van Uytfanghe, *Les voies communicationelles du message hagiographique au haut Moyen Âge, 685–732*.



његов живот разматра у светлу изузетних догађаја, узвишених дела и божје милости која их прати.

Насупрот Цамблаку, Настављачев спис има пред собом идеолошки циљ и тиме се приближава форми историјске биографије. Јунак житија, Дечански, на крају приче представља се као антијунак, негативан контраст праведнику – будућем краљу, као што је на крају Милутиновог житија опет Дечански одабран да буде представљен као кривац сукоба. Испољавању његових чудотворних моћи није посвећена пажња каква се у житијном жанру природно очекује. Читав лик конструисан је према типолошком обрасцу династичке светости која у први план ставља богодарованост власти, свети корен, легитимитет круне и престола и побожна даривања цркава и манастира. Династички светитељ налази своје место на плану између небеског и земаљског, као посредник и заступник, настављач дела светих претходника и довршилац недовршеног. У том смислу он, сходно захтевима жанра, општи на једној равни између прошлости и садашњице. Ваља имати на уму да Настављачев спис није настао дуго после смрти краља Стефана Дечанског, те да се, дакле, обраћа публици која је добро познавала историјске околности и прилике у којима је краљ живео у свом земаљском постојању. Та околност уједно је предност и ограничење овог списка. Предност видимо утолико што је анонимни настављач Даниловог зборника тешко могао у потпуности да измисли догађаје и, понајпре, атмосферу у којој су се одигравали. Ограничење свакако представља чињеница да он житије саставља у време када је Стефан Душан на власти, те је тешко очекивати да њега прогласи кривцем за све мрачне догађаје који су пратили судбину јунака.

У оба житија посредују два паралелна контекста: књижевни и историјски. Они омогућавају задовољење основног захтева текста – обезбеђују препознатљивост штива и његову прихватљивост за заједницу којој је намењено.⁶ У том смислу се на књижевном плану јављају познати библијски цитати као носиоци пренесеног значења, општа места – топоси који евоцирају подвиге светости у вечности. Њихов циљ је уклапање текста у публици препознатљиве структуре. На историјском плану реч је о непоновљивим и конкретним догађајима, али је задатак хагиографа

⁶ С. MESSIS, Deux versions de la même „vérité“, 312.

да тај конкретни, епохом и тренутком условљени, контекст прилагоди универзалној причи и лику светитеља који, на књижевном плану, гради као *exemplum*.⁷ Трагамо ли за субјектом, за појединачним и индивидуалним, тешко ћемо га наћи у овим текстовима. Једине примесе личног исказа, ма како прилагођене основној намери жанра, налазе се у уводним деловима великих даровница. Приступајући анализи аренги и наративних делова повеље, историчар се сусреће с питањем публике којој је наведено штиво намењено. Такође, поставља се и шире, сасвим начелно питање – какав је концепт светости примењен у датом контексту и постављен као реторски циљ.

Подразумевајући јасну границу и супротност између светог и профаног, у овом случају морамо нагласити да је хијерофанија⁸ као испољавање светог неодвојива од владарске *maiestas*. У том смислу се две сфере блиско приближавају, бар када је реч о намери да се читаоцу предочи јединствена прича на два плана. Историјски лик Стефана Дечанског, заснован на основама које су оставила његова житија, повеље, искази византијских историчара, успутни трагови које чувају архивске књиге или записи западних пролазника, остаје недовољно индивидуалан, а наше закључивање оптерећено клишеима које намеће хагиографски жанр. Идеал који је обојио најважније трагове о краљу Стефану несумњиво је идеал светости. Лик градимо откривајући испољавања те светости на различитим нивоима⁹, полазећи од основног правила жанра, према којем се личност светога прилагођава важећем светитељском

⁷ J. Le Goff, *Vita et pre exemplum* dans la 2^{ème} livre des Dialogues de Grégoire le Grand, in: *Hagiographie, cultures et sociétés IV^e–XII^e siècles*. Actes du Colloque organisé à Nanterre et à Paris (2–5 mai 1979), Paris 1981, 108–115. Уп. и радове у зборницима: *Agiografia altomedievale*, ed. S. Boesch Gajano, Bologna 1976; *Saints and Society. The Two Worlds of Western Christendom 1100–1700*, ed. D. Weinstein and R. M. Bell, Chicago 1982; *Saints. Studies in Hagiography*, ed. S. Sticca, New York 1996.

⁸ М. Елијаде, *Sveto i profano*, 12 (о термину хијерофанија). Као основно својство хијерофаније Елијаде наводи да она показује оно што је „друго“ („*ganz andere*“).

⁹ М. Kaplan, *Hagiographie et histoire de la société*, in: *Les Vies des Saints à Byzance. Genre littéraire ou biographie historique?*, éd. P. Agapitos, P. Odorico, Paris 2004, 26.



идеалу.¹⁰ Хагиограф је, такође, прилагођава и захтевима које средина пред њега поставља, што нас поново доводи до питања функције култа. И куда год кренули, враћамо се том основном проблему. Полазећи од чињенице да су житија наш основни извор, морамо све време имати на уму да је сврха и циљ светитељског житија да докаже светост свог јунака. Основна тема увек је иста: то је победа светости над злом које га окружује у овоземаљском, и настојање аутора текста да дочара једну идеалну, заокружену слику. Она се разликује од иконе, јер сваки је светитељ индивидуа, а његов подвиг је специфичан и непоновљив.¹¹ Захтеви хагиографског исказа показују се у томе смислу као неопходне степенице, са свим разликама које у овим текстовима постоје. Као и гроб и надгробни портрет, и прославни састави имају преваходан значај у томе што су полазиште култа.¹² У том контексту ваља сагледавати однос текста према историјској чињеници.

Свесни тешкоћа у проналажењу историјских ликова Дечанског, као владара и као светитеља, одабрали смо, од више могућих приступа, да причу о Дечанском сместимо у њено дуго трајање, све до нашег доба. Стога почињемо земаљским данима, свесни да је њихов значај онај из огледала, те да их ми, хтели то или не, можемо сагледавати само у перспективи Стефановог „продуженог“ постојања.

Ране године

У складу с утврђеним правилима књижевног жанра, хагио-биографије почињу рођењем хероја приповести, односно чудесним знацима његове најављене светости. Следивши топос предосећања, писци бележе

¹⁰ L. Rydén, *Literariness in Byzantine Saint's Lives*, in: *Les Vies des Saints à Byzance. Genre littéraire ou biographie historique?*, éd. P. Agapitos, P. Odorico, Paris 2004, 49. Уп. и Т. Head, *Hagiography and the Cult of Saints. The Diocese of Orléans, 800–1200*, Cambridge 1990, посебно стр. 3–19, 282–287.

¹¹ Idem, *New Forms of Hagiography: Heroes and Saints*, in: *XVIIth Congress of Byzantine Studies*, Washington 1986, 542.

¹² E. Patlagean, *Sainteté et Pouvoir*, 93.

како се већ унутар породице и ближе околине, јављањем чудесних знакова, препознаје будућа светост јунака, па је неретко, у српској средини несумњиво према моделу св. Саве, назван већ „светим дететом“. Каснији догађаји из живота, концентрисани око кључног драмског момента – преобраћања у хришћанство или прихватања монашке ризе – само су даља потврда и откривање почетног чина „изабрања“, досуђеног рођењем. У том смислу се и читаво житије (*vita*), први део хагио-биографије, може посматрати као „хроника најављене светости“¹³, која се потом, у описима страдања, подвига и чуда, одиграва паралелним колосецима, у светом и у историјском времену.

У случају нашег јунака сви ови знаци су у потпуности изостали. Та чињеница причу о његовој светости чини донекле изузетном. Разлози за ово изостављање сасвим су очигледни. Они проистичу из карактера светости Дечанског, односно из вишеслојног поступка грађења култа, узетог као јединствена, коначна целина у народној и црквеној свести. Речиту супротност вестима хагиографа о Стефановом детињству чини исказ који се тиче рођења принца Милутина. За њега Данило, на самом почетку житија, каже да је рођен као син „славних родитеља“, што је начин да се истакне порфиригенеза јунака приповести. Средњовековни извори воде рачуна о томе је ли принц рођен док је његов отац био миропомазани владар или пре тога, док је био само претендент на власт.¹⁴ Данило истиче да је будући краљ био „Богу мио од своје младости, означен Духом благодати, силе Владичине“. Самим својим рођењем означен је као владалац, јер „ово дете породи премудрост, задоји благодат, а узрaste свети Дух“¹⁵. Пишући о Стефану Дечанском, Данило или његов настављач житије почињу тренутком ослепљења и прогонства у Цариград. Настало у једном контексту сасвим различитом од онога у којем је Данилов ученик састављао животопис Стефана Уроша Трећег, житије Григорија Цамблака не употребљава топос светог детета, из више разлога. Писац ипак наглашава да је већ до пунолетства Стефан провео много времена

¹³ J. Le Goff, *La sainteté de Saint Louis*, 286.

¹⁴ G. Dagron, *Nés dans la pourpre*, 105–142.

¹⁵ Данило Други, *Животи краљева и архиепископа српских*, 111 (српскословенски текст, 105).



„обрадован и светао ... поучавајући се увек страху господњем, и њиме уклањајући се од свакога зла, и многа мужевна исправљења (изврши) од младости“¹⁶. И његове прве конкретне вести које се тичу Стефана почињу временима сукоба с оцем, ослепљења и прогонства у Цариград. Стога је важан део живота Дечанског остао ван житија, повремено помињан у оквирима причања о бурама у животу краља Милутина.

Битно одређење рођења и младих година Стефанових садржи околност да се родио као син млађег брата, принца Милутина, који није био званично предвиђен за наследника престола. Управо у време његова рођења, односно убрзо потом, почели су сукоби у краљевској породици,



Господин Владислав и
господин Урошић,
црква Св. Ахилија у Ариљу

¹⁶ *Живот краља Стефана Дечанског* од Григорија Цамблака, у: *Стара српска књижевност III*, Нови Сад–Београд 1970, 130. Српскословенски текст: А. Давидов, Г. Данчев, Н. Дончева-Панайотова, П. Ковачева, Т. Генчева, *Житије на Стефан Дечански од Григориј Цамблук*, Софија 1983, 66.

грађански рат између старог краља Уроша I и младог краља Драгутина, десигнираног наследника рашког трона. Стефанова браћа од стрица, Драгутинови синови, Урошиц и Владислав, сматрани су, као потомци старије династичке гране, принчевима – потенцијалним наследницима. Могуће да се оваквом тумачењу питања наслеђа, једнодушно прихваћеном у српској историографији, придаје превелик значај, имајући у виду дотадашњу немањићку праксу у наслеђивању. Ипак, несумњиво је да је краљ Урош свесно и плански настојао да се стави тачка на недоумице око наслеђа. Остаје отворено питање је ли то учинио под притиском угарског двора који је очекивао извесне гаранције за свог зета Драгутина, или је и сâм био свестан потребе да се одреди стално отворено питање принципа наслеђивања српског престола. Знамо како се покушај старог краља по њега завршио, али је извесно да те, 1275. године¹⁷, када се, највероватније, родио Стефан, није било великих изгледа да би он могао ући у трку за краљевски престо. О исправности таквог закључивања посредно сведочи и чињеница да о његовој мајци и њеном пореклу готово ништа не знамо, што би било немогуће да је тадашњи брак принца Милутина био предмет краљевске политике. Како, међутим, сигурно знамо да је у пролеће 1269. године¹⁸ било речи о женидби Милутиновој Аном, кћерком Михаила VIII Палеолога, па чак и о томе да би, у случају склапања брака, младожења био одређен за наследника Урошевог, не чини се вероватним да је неколико година касније принчева женидба била препуштена случају. Зашто извори онда ћуте о Стефановој мајци, сем ако она није речена *comunis muliercula* о којој пише загонетни западни савременик?¹⁹

¹⁷ М. Purković, Was Stefan Dečanski the Younger or the Elder of King Milutin's Sons?, *The Slavonic and East European Review* 29 (1951), 545–549.

¹⁸ *Византијски извори за историју народа Југославије*, том VI, обрадили Љ. Максимовић, И. Ђурић, С. Ђирковић, Б. Ферјанчић, Н. Радошевић, Београд 1986, 24, према: *Georgii Pachymeris de Michaelae et Andronico Palaeologis libri XIII* I, rec. I. Bekkerus, Bonnæ 1835, 350; в. опсежан коменар у нап. 43 уз вести Г. Пахимера (Љ. Максимовић).

¹⁹ *Anonymi descriptio Europae orientalis Imperium Constantinopolitanum, Albania, Serbia, Bulgaria, Ungaria, Polonia, Bohemia, anno MCCCXVIII*, ed. O. Gorka, Krakow 1916, 35; уп. *ВИИИЈ* VI, 40, нап. 82.



О питању Стефановог рођења, односно о хронологији Милутинових бракова, веома је много расправљано у науци. Обимна расправа сажета је исцрпно у коментарима Љ. Максимовића уз вести Георгија Пахимера. Ту је дат и предлог разрешења ове каткад збркане хронологије и просопографије, и тај се предлог, од многих до сада изнетих, нама чини најприхватљивијим, премда предложена решења не одгонетају ни приближно све недоумице које проблем поставља. Укратко, према Максимовићу, околности Стефановог рођења не сведоче о легитимности брака из којег је потекао.²⁰ Из исте везе, сва је прилика, рођена је и Ана, супруга потоњег бугарског цара Михаила Шишмана, посеченог на Велбужду. Западни извори готово једнодушно сматрају Стефана незаконитим, односно ванбрачним сином. Посебно је занимљиво да то, како тада тако и годинама касније, чини и папска курија, која је, с обзиром на своје политичке планове, морала бити добро обавештена о питањима легитимности владара.²¹

Реч је о четири сведочанства која се поклапају у погледу схватања о Стефановом незаконитом рођењу. Почевши од анонимног описа прилика на Балкану из 1308. који помиње да је Стефанова мајка била једна од наложница будућег краља Милутина (*comunis muliercula*)²², преко схватања околине папе Клемента V²³ и касније, једног писма папе Јована XXII из 1323²⁴, до сведочанства барског архиепископа Гијома Адама из 1332. године²⁵, католички извори су сагласни у погледу тврдње да је Стефан бастард, или да је рођен у морганатском браку. У време преговора

²⁰ ВИИИЈ VI, 41, нап. 82.

²¹ М. Ал. Пурковић, *Авињонске папе и српске земље*, Пожаревац 1934, 14–16.

²² Уп. нап. 19.

²³ *Bullarium Franciscanum sive Romanorum pontificum constitutiones, epistolae, diplomata*. Vol. V (Benedicti XI, Clementis V, Ioannis XXII Monumenta), ed. C. Eubel, Romae 1898, 50, no. 110.

²⁴ A. Theiner, *Vetera Monumenta historiae Hungariam sacram illustrantia* I, Romae 1859/60 (repr: Osnabrück 1968), 490–491.

²⁵ *Directorium ad passagium faciendum in Terram Sanctam*, in: M. Šufflay, Pseudobrocardus. Rehabilitacija važnog izvora za povijest Balkana u prvoj polovini XIV v., *Vjesnik Kraljevskoga hrvatsko-slavonsko-dalmatinskoga zemaljskoga Arkiva* XIII (1911), 147; превод одговарајућег места на српски у: С. Новаковић, Буркард и

између папе Клемента V и српског краља о савезу и краљевом преласку у католичанство, папа се посебним писмом обратио посланицима које је слао на српски двор ради осетљивих преговора. У том писму легати-ма се саветује да гледају на сваки начин да утичу на краља Милутина да свом ванбрачном сину удели ма који део своје државе.²⁶ Ми ћемо се на то питање поново вратити када будемо расправљали о територији коју је Стефан добио на управу, али је у овом тренутку наведено сведочанство важно јер показује да се са Стефаном рачунало на курији, као и да је тамо било добро познато питање његове нелегитимности. Најзанимљивије је у том погледу нешто касније папско писмо од 12. јуна 1323. године, у којем папа Јован XXII, поводом планова о склапању брака између Дечанског и Бланке, кћери Филипа Тарентског, оживљава стару сумњу у краљево порекло, те вели да би краља, премда рођеног у морганатском браку, ваљало ипак признати као законитог, ако прихвати католичку веру.²⁷ Коментаришући ове вести, Владимир Мошин²⁸ верује да је курија имала одређене извештаје о пореклу Дечанског, што би објаснило сразмерно унисон тон западњака. Срећемо га, уосталом, и у историји сплитског патриција Михе Мадиева де Барбезаниса²⁹, човека несумњиво наклоњеног српском краљу, који каже како је у једном тре-

Бертрандон де-ла-Брокијер о Балканском Полуострву XIV и XV века, *Годишњица НЧ XIV* (1894), 25.

²⁶ *Bullarium Franciscanum* V, 50, no. 110, not. 2: „Eisdem eodem die mandatur, ut Orosium regem Russiae, si fidem catholicam susceperit, sub protectione sedis apostolicae recipiant, atque dispensent cum Stephano eius filio naturali super defectu natalium, ita ut dictus rex ei aliquem comitatum largiri ac ipse Stephanus illum recipere et habere possit“.

²⁷ Уп. нап. 24.

²⁸ В. Мошин, Балканската дипломатија и династичките бракови на кралот Милутин, у: *Споменици за средновековната и поновата историја на Македонија*, ур. В. Мошин. Том II: Македонија во рамките на меѓународните односи на Балканот во втората половина на XIII и првата половина на XIV век, Скопје 1977, 135.

²⁹ *Michae Madii Historia*, ed. J. G. Schwandtner, *Scriptores rerum Hungaricarum* III, Vindobonae 1748, стр. 12, ред 643; уп. о овоме коментар Љ. Максимовића, *ВИИИЈ VI*, 41, нап. 82.



нутку краљ Милутин настојао да озакони свог незаконитог сина Стефана. Како је тај тренутак могао најпре бити у време када га је успоставио у звање младог краља и настојао да добије признање Стефанове титуле од папске курије, чини се вероватном претпоставка да је курија тада морала бити детаљније обавештена о приликама принчевог рођења и његовој легитимности.

Званичан став Цариграда у овом случају није био занемарљив. О њему сазнајемо најпре из вести Георгија Пахимера, који помиње први Милутинов брак, склопљен пре брака са кћерком господара Тесалије, севастократора Јована I Анђела.³⁰ Према Пахимеру, Милутинова прва жена била је жива све до времена склапања брака са Симонидом, што је краљеве потоње бракове чинило, према византијском законодавству, нелегитимним.³¹ На основу исцрпне аргументације, чини се најприхватљивијим тумачење према којем су Стефан и Ана деца из првог брака краља Милутина, склопљеног са неком српском властелинком. Није сигурно да је прва Милутинова супруга женска особа представљена поред краља на фресци у капели у приземљу улазне куле у Ђурђевим ступовима, која је именована у натпису покрај њеног лика као Јелена (или Ана).³² Како је капела осликана после сабора у Дежеву³³, чини се логичним да

³⁰ ВИНЈ VI, вести бр. 13 (стр. 40) и бр. 21 (стр. 60), према: В II 271–275 и 293–295. Претпоставка (Љ. Максимовић, исто, 40, нап. 81) је да је брак с Тесалком склопљен у време српске офанзиве 1282, када је Милутину, после пропасти коалиције с Карлом Валоа, био непоходан савезник против Византинаца. Тада се он могао ородити с тесалским севастократором Јованом Анђелом, да би успеси Срба током 1283. показали краљу Милутину како му овај савезник није неопходан, што је довело до враћања Тесалке кући и Милутиновог вртоглавог уласка у нов, опет краткотрајан брак с Јелисаветом.

³¹ Уп. исто, коментар Љ. Максимовића у нап. 124 и 125–126 (стр. 59–60). Он сматра да аргументација у прилог законитости Симонидиног брака има стварну подлогу, јер је из више разлога тешко претпоставити да је чиста политичка конструкција.

³² О грешкама у читању овог натписа уп. предлог који је дао Б. Тодић, *Српско сликарство у доба краља Милутина*, 36.

³³ В. Ј. Ђурић, *Византијске фреске у Југославији*, Београд 1975, 43, осликавање капеле датује у 1282/1283. годину. Б. Тодић, *нав. дело*, 36, као *terminus post quem*



*Поворка Немањића,
капела краља Драгутина,
Ђурђеви ступови*

је, преузевши власт, Милутин склопио нови, овога пута „династички“ брак. Сасвим је могуће да је тачна Пахимерова вест да је Стефанова и Анина мајка била још дуго потом у животу. Рекло би се да се поменута Пахимерова вест о првој Милутиновој жени коју је имао пре Тесалке и коју је „замрзео без икаквог разумног разлога“ односи на Стефанову и Анину мајку.³⁴ Реконструкција редоследа потоњих краљевих бракова није извесна, али се чини да је после тог првог брака са Српкињом бољарком (Јеленом?), Милутин био, од 1282/3. до 1299. године жењен још четири пута: кћерком севастократора Јована Тесалског (1282–1283)³⁵,

предлаже 1282/3. годину, док горњу границу настанка фресака теоријски поме-ра и до 1285. године, када је рођен Драгутинов други син, Урошиц.

³⁴ *ВИИНЈ* VI, 40, према: В II 271–275

³⁵ Тешко је веровати да је током 1282. године Драгутин пао са коња, сазвао сабор на којем је предао власт, те да је већ исте године осликана капела с историјским портретима. Како је приближније датовање осликавања капеле у 1283. годину, остаје веома мало времена у којем би трајао наводни брак Милутинов с тесалском принцезом. У старијој историографији, М. Динић (*Comes Constantinus, ЗРВИ* VII [1961], 2) је, уз извесну сумњу додуше, прихватио да је брак с Тесалком трајао од 1272. до 1283. године, што би значило да је она мајка Сте-



Катилинином сестром Јелисаветом (1283–1284)³⁶, бугарском принцемом Аном Тертер (1284–1298)³⁷ и, на крају, Симонидом Палеолог. За прву жену будућег краља Пахимер каже да је оптуживала следеће супруге Ми-

фана Дечанског и, највероватније, особа представљена у капели у Ђурђевим ступовима као Јелена. Пошто знамо да она није могла имати име Јелена, јер је господар Тесалије имао другу кћер тога имена, остаје претпоставка да је у капели насликана Милутинова прва жена, Српкиња. Тесалка је враћена оцу већ у другој половини или крајем 1283. године, када Милутин доводи угарску принцезу Јелисавету (уп. *ВИИИЈ* VI, 42, коментар Љ. Максимовића у нап. 83). Григора очито није поуздан када говори о њеном боравку у Србији („прву жену што је била кћи архонта Влахије послао је родбини после неког времена проведеног у браку“, исто, 169, према: *Nicephori Gregorae Byzantina historia* I, ed. L. Schopenus, Vonnae 1829, 202). Теодор Метохит у свом спису помиње да је, у време преговора око Милутинове женидбе Симонидом, из Тесалије стигао предлог краљу да се обнови његов брак с тесалском принцезом. Изгледа да су њена браћа, Константин и Теодор, желели савез са Србима, који би био усмерен против Цариграда (уп. коментар И. Бурића уз Метохитову посланицу, исто, 137–138, нап. 109).

³⁶ Јелисавета (1254/5 – 1313/1326) је била млађа сестра Драгутинове жене Катилине, кћер угарског краља Стефана V. Тај брак, међутим, с обзиром на сродство супружника, Православна црква сасвим сигурно није могла сматрати законитим. О Јелисавети уп. *ВИИИЈ* VI, 51–52, нап. 103–106.

³⁷ Време склапања брака (пре 11. августа 1284) познато је захваљујући податку из Дубровачког архива који се тиче поклона у вредности од 400 перпера (К. Јиречек, *Историја Срба*. Прва књига: до 1537. године (политичка историја), друго, исправљено и допуњено издање, превео Ј. Радонић, Београд 1981, 190, нап. 20: „Dona facta regis Urossio, quando accepit in uxorem filliam imperatoris Bulgariae“); Г. Чremoшник, *Канцелариски и нотарски списи 1278–1301*, Београд 1932, бр. 354, 367; уп. М. Динић, *Somes Constantinus, 2*, и коментар С. Ђирковића уз Григорин текст у *ВИИИЈ* VI, 169, нап. 39. Ана је свакако остала у браку са српским краљем све до времена Метохитовог посланства и преговора о Симонидиној удаји, јер су Византинци инсистирали да се она преда као талац приликом закључења новог краљевог брака. Георгије Пахимер (*ВИИИЈ* VI, 50, према: В II 279–280) обавештава да је брак између Милутина и Тертерове склопљен „под ужасним заклетвама“, као што је то, уосталом, био случај и у преговорима о женибедном уговору са Симонидом. Том приликом као талац и гарант споразума тражена је Ана Тертер, услов на који краљ Милутин у почетку никако није хтео да пристане.

лутинове за незаконите³⁸, што је могућа подлога потоњег византијског тврђења да је пети брак краљев канонски исправан. Ако се прихвати Ферјанчићево закључивање³⁹ да се Тесалка кратко задржала у Србији, ипак се чини невероватно да би се у две године краљ два пута женио и обе жене отпремио кућама, при чему је Мађарица стигла да роди кћер Зорицу коју је Милутин задржао у Србији. Већ до августа 1284. оженио се бугарском принцезом. Тај брак био је политички оправдан у часу када је краљ преузео власт, а у науци је већ примећено да је Стефан Урош II у својим браковима био вођен изоштреним политичким резоном.⁴⁰ Било како било, у овом тренутку не видимо како би се решило питање хронологије Милутинових бракова. Оно нам не помаже довољно у одређивању времена рођења Дечанског. Наиме, ко год да је у том часу, око 1275. године, била Милутинова жена, под претпоставком да је та особа била и Стефанова и Анина мајка, њихов брак није био династички, јер не видимо зашто би било потребно да се Милутин касније залаже на Западу за признавање законитости свог првенца ако је овај рођен у браку с тесалском принцезом, или с Аном Тертер. Како знамо да је Мађарица сасвим кратко боравила у Рашкој и да је имала с Милутином само једну кћер, Стефанова мајка мора бити или нека Милутинова конкубина или код Пахимера помињана „прва жена“ неплеменитог порекла. Такво порекло објашњава и ћутање српских извора о њој, али и став западњака да је реч о *comunis muliercula*.

Расправа о браковима краља Милутина и њиховој релативној хронологији за нас је важна да би се утврдио положај будућег Дечанског краља у породичној хијерархији. Поуздано знамо да је из многих својих бракова краљ имао само још једног преживелог сина, Константина, који је морао бити рођен знатно после Стефана, највероватније из брака с бугарском принцезом, што би разлику у годинама између Стефана и Константина чинило приличном: износила би најмање десет, вероватно и више година, што се слаже са закључцима Светозара Радојчића теме-

³⁸ ВИИНЈ VI, 42, према: В II 271–275. Уп. и коментар Љ. Максимовића у нап. 83, који ову Пахимерову тврдњу сматра стилском фигуром.

³⁹ Б. Ферјанчић, *Тесалија у XIII и XIV веку*, Београд 1974, 102.

⁴⁰ ВИИНЈ VI, 42, нап. 82 (Љ. Максимовић).



љеним на анализи Грачаничке лозе.⁴¹ Враћајући се, у науци опширно разматраном питању године Стефановог рођења, важно је указати на посредан податак који о томе налазимо у спису византијског историчара Нићифора Григоре.⁴² Приповедајући о Стефановом знатно познијем браку с Маријом Палеолог, Григора каже да је краљ, када се крајем 1325. или почетком 1326. године оженио, имао 50, а његова невеста 12 година. Децембра 1324. године цар Андроник II је издао повељу Хиландару у којој назива Дечанског сином и зетом, што значи да је 1324. српски краљ свакако био ожењен царевом рођаком Маријом.⁴³ Комбинација Григориних вести и поменуте повеље доводи нас до 1275. године као вероватне године Стефановог рођења.⁴⁴

Стефан, прворођени краљев син⁴⁵, постаје предмет интересовања историјских извора у тренутку када је, 1292. године, предат као талац татарском кану Ногају.⁴⁶ О Стефанову одласку на канов двор пише архиепископ Данило.⁴⁷ Приказујући Милутинове борбе с Ногајем, Данило пореди српског краља с праведним Јовом кога су снашле незаслуже-

⁴¹ С. Радојчић, *Портрети српских владара у средњем веку*, 38–39.

⁴² *ВИИНЈ* VI, 211, према: Greg. I, 455.

⁴³ *Actes de Chilandar. Première partie: Actes grecs*, publ. par L. Petit, *Византискиј Временникъ*, Приложение къ XVII тому, Санктъ Петербургъ 1911, н^о 101. Како су планови о браку са кћерком Филипа Тарентског пропали после августа 1323, чини се да је Данило послат у Цариград пре но што је постао архиепископ (24. септембра 1324) ради „работе царске“ која се могла тицати преговора о браку с Маријом Палеолог. О томе в. коментар уз вести Нићифора Григоре, *ВИИНЈ* VI, 195, нап. 78 (С. Ђирковић).

⁴⁴ О томе расправља М. Маловић, Стефан Дечански и Зета, *Историјски записи*, год. XXXII (LII), књ. XLI, 4 (1979), 9.

⁴⁵ Да је Стефан Милутинов првенац потврђује Григорије Цамблак када говори о женском лукавству које је довело до Стефановог ослепљења: „подиже оца на ослепљење првороднога сина“ (*Живот краља Стефана Дечанског* од Григорија Цамблака, 131; српскословенски текст, 66–68).

⁴⁶ С. Станојевић, *Краљ Милутин*, Београд 1937, 7 и даље.

⁴⁷ Данило Други, *Животи краљева и архиепископа српских*, 122 (српскословенски текст, 122).

не несреће. Хотећи да спречи ратовање, Милутин је у сусрет Татарима послао посланство да преговара о условима мира. Српски краљ очевидно није желео да улази у отворен сукоб с Ногајевом војском. Цена татарске вере у Милутина била је слање краљевог сина и одабране великоимените властеле као талаца на Ногајев двор. Карактеристично је да краљу одани писац хагио-биографије, Данило, правдајући свог јунака због припреманог посланства и услова даљих преговора, објашњава његове мотиве позивајући се на краљеву „бол за отачаство“⁴⁸ и страх да га не „озлоби“ нечастиви. Сасвим карактеристично, Данило приписује српском краљу како се у одсудном часу молио светим заштитницима свог отачаства, те да су молитве светитељског пара, Симеона и Саве, непоколебљиво утврдиле отачаство. Све се то десило јер су у своме телу и они, за живота, боловали за отачаство, што чине и даље, заступајући српског краља „и после смрти живи“⁴⁹. Догађаји о којима је реч, с обзиром на то да су се завршили слањем краљевог првенца у таоце, несумњиво нису представљали велики успех српског краља, као, уосталом, ни признање Ногајеве врховне власти. Близак краљев човек, архиепископ Данило, настоји да његово пристајање да најстаријем сину додели неизвесну и мучну судбину таоца, гаранта даље српске покорности према неверницима, ублажи позивањем на Милутиново родољубље, односно да заодене читаву причу штитом државног разлога. Потпуно очекивано, на том месту писац се маша идеолошки опробаног уточишта – примера светих претходника, „и после смрти живих“ Симеона и Саве. Прихваћени као модели родољубља, отачаствољубци, света двојица прослављана у јединственом култу, они ће одиграти важну идеолошку улогу у учвршћивању Милутиновог владарског програма у доба савремено настанку Данилових животописа.

У извесном смислу је очекивано што је, описујући у наставку приповести Стефанов боравак на татарском двору, Данило доста неодређен. Он наводи како је млади принц (како он вели, „младић“) „много време-

⁴⁸ М. Благојевић, Свети Сава и „бол за отачаством“, 47–65.

⁴⁹ Данило Други, *Животи краљева и архиепископа српских*, 122 (српскословенски текст, 121). Уп. С. Марјановић-Душанић, *Молитве светих Симеона и Саве у владарском програму краља Милутина*, 235–250.



на“ провео на татарском двору.⁵⁰ У новијој историографији преиспитана је хронологија споразума с Татарима, према којој се Стефанов одлазак датује у 1292. годину.⁵¹ Он је уследио после великог Ногајевог припреманог похода на Србију, који је краљ Милутин спречио вештим преговорима. Српски посланици су кану предали изјаву покорности, заједно с јамством да више неће нападати Бугарску. Тада је, сва је прилика, краљ Милутин признао врховну власт кана Ногаја. Пошто се поход Срба на Дрмана и Куделина датује у 1291. годину, а после њега су уследиле борбе са Шишманом и измирење српског краља и видинског господара, па тек потом припреме татарског кана за поход на Србију, тешко да су се сви ови догађаји могли одиграти у току само једне године. Стога је сва прилика да Стефанов одлазак у таоце ваља померити у нешто касније време од предложене 1292. године.⁵²

Прилике изазване унутрашњим сукобима међу Татарима (грађански рат између Ногаја и Токтаја отпочео је 1297) и Ногајеву смрт, односно погибију у близини Одесе (крајем 1299) Стефан је искористио да се врати у Србију, премда се из Даниловог описа може закључити да је он из татарског ропства утекао пре комешања у кановој држави.⁵³ Данило, наиме, изриком каже да „када је после његова одласка прошло мало времена ... од тада почеше сами да непријатељство воде, међу собом уништавајући се“⁵⁴. Поставља се питање треба ли на овом месту поклањати поверење Даниловом исказу, односно његовој хронологији.⁵⁵ Нема сумње да је *terminus post quem* за Стефанов повратак Ногајева смрт крајем 1299.

⁵⁰ Данило Други, *Животи краљева и архиепископа српских*, 122 (српскословенски текст, 122).

⁵¹ *Историја српског народа*. Прва књига: од најстаријих времена до Маричке битке (1371), Београд 1981, 443 (Љ. Максимовић).

⁵² Исто, 443, нап. 28.

⁵³ На основу Даниловог исказа у историографији се помишљало да је Стефан утекао у Србију пре немира у Ногајевој држави. Уп. Р. М. Грујић, Краљица Теодора, мати цара Душана, *Гласник СНД*, књ. I, св. 2 (1925), 325.

⁵⁴ Данило Други, *нав. дело*, 122 (српскословенски текст, 122).

⁵⁵ М. Маловић, Стефан Дечански и Зета, 11, претпоставља да је Стефан успео да се врати 1299. године, када је унутрашњи рат у каганату био на врхунцу.

године. Ипак, погледајмо шта тачно наш извор каже о Стефановом боравку на татарском двору.

Већ смо напоменули да је Данило неодређен у погледу хронологије Стефановог избивања као таоца, јер користи одредницу „много времена“. У наставку приповедања он се чини обавештен о редоследу догађаја. „Пошто нико није рекао да се опет врати у отачаство своје, но добри Бог, који се брине за све нас, и овога младића неповређена врати ка својему родитељу. И када је после његова одласка прошло мало времена, ђаво не имајући да учини никакво зло овоме благочастивоме, хтеде да се повесели њиховом погибијом, гледајући где се међусобно сатиру.“⁵⁶ Занимљив је Данилов исказ да је повратак Дечанског део божје промисли, док речи „пошто нико није рекао да се опет врати у отачаство своје“ можемо разумети само као алузију да се младић спасао бекством, те да је евентуалну потеру за њим спречило избијање сукоба у каганату. Вест о кановој погибији несумњиво је обрадовала краља Милутина, о чему Данило сведочи, цитирајући краљеву молитву прожету наводима из псалама и Књиге пророка Исаије.⁵⁷ Како год схватили Данилов исказ, за причу о Дечанском важно је да се он најраније 1298. спасао из татарског ропства и вратио у отачаство, на очев двор.

Једно посредно сведочанство могло би говорити о времену Стефановог боравка у татарском ропству, на двору кановом, „иза скитскога леда“. Реч је о епизоди, забавној усталом, коју наводи Теодор Метохит у свом *Посланичком слову*, у којој по љутој зими се јуначећи, лоше прође неки хвалисави Србин. Тај човек је могао бити у пратњи српских талаца на „скитском“ двору у Русији. Под Скитима у *Посланичком слову* Метохит подразумева Ногајеве Татаре⁵⁸, а речени Србин се дичио својим да-

⁵⁶ Данило Други, *Животи краљева и архиепископа српских*, 122–123 (српско-словенски текст, 122). Ако се усвоји предложена хронологија која Стефанов повратак смешта у 1299, он би тада имао већ 24 године.

⁵⁷ Ис 60 15–16; Пс 123 6, 7–8.

⁵⁸ *ВИИНЈ* VI, 92 и нап. 27 и 28; уп. стр. 141 и нап. 114 (вести Теодора Метохита из *Посланичког слова*, према: L. Mavromatis, *La fondation de l'Empire serbe. Le kralj Milutin*, Thessalonique 1978, 89–119, с коментаром И. Ђурића). За Метохитову каријеру в. I. Ševčenko, Théodore Métochites, Chora et les courants intellectuels,



леким путовањима у скитске пределе. Како се с Метохитом срео у време његовог посланства у Србију, тачније био је у његовој пратњи у зиму 1298/9. године, то би био посредан податак да су се до тог доба Срби већ били вратили из Ногајева ропства. Разуме се, поменути податак је сасвим посредан, али се хронолошки уклапа у тамо обавијене догађаје везане за татарску епизоду Стефановог живота.

Од тог доба пратимо његов успон као претендента на српски престо. Важно је, међутим, приметити да је то опет прича из огледала. Ми знамо, из перспективе из које сагледавамо догађаје, да се Стефан тада појављује као десигнирани очев наследник. Међутим, то је доба склапања краљева брака с малолетном византијском принцезом, из којег се Милутин могао надати наследницима, који би, будући потомци порфирородне принцезе, несумњиво имали право првенства приликом наслеђивања престола. Из те перспективе релативан је закључак да је Стефан од 1299. године „у игри“ за трон. Покушаћемо да покажемо да настојање краља Милутина да призна Стефана пред западним политичким чиниоцима, с једне стране, као и да га ожени бугарском принцезом и тиме осигура признање својих источних суседа, с друге, пре ваља објаснити жељом да осигура своју владалачку грану на престолу у случају непредвиђених догађаја, него што је значило реално устоличење Стефана као престолонаследника. Његова је судбина, као што ће догађаји речито потврдити, и даље била крајње неизвесна.

Млади краљ

По повратку из татарског ропства Стефана је чекала будућност „озакоњења“. Несумњиво је он у ропство послат као краљев првенац, како год његов статус пред западним силама и Византинцима био иначе третиран. Међутим, у политички осетљивом часу повратка види се да он, на неки начин, улази у званичну игру око власти, која је подразумевала политички значајну женидбу и добијање сопствене територије. Из чињенице да добија престижну титулу *младог краља* закључујемо да је његов

in: *Ideology, Letters and Culture in the Byzantine World*, Variorum reprints, London 1982 (X: 15–39).

значај на двору несумњиво порастао. У том часу разумевање Стефановог положаја и његове даље судбине зависи од познавања односа унутар владајућег троугла који су чинили краљица Јелена и њени краљевски синови, Драгутин и Милутин.

Из расположивих извора чини се да је краљица Јелена и пре абдикације свога супруга водила извесну самосталну политику. О томе би сведочило њено загонетно писмо Дубровчанима из 1267/8. у којем она обећава да ће их упозорити („колико највише могу брзо“) у случају да краљ Урош одлучи да пошаље војску или на било који други начин нашкоди граду.⁵⁹ После 1276. године она има владарски положај у одвојеној области коју су, сва је прилика, чинили Зета са Требињем, и неке територије у унутрашњости земље, пре свега крај око извора Ибра где се налазио и њен двор у Брњацима, као и Плав у горњем току Лима. Главнина њених поседа била је у Приморју (*maritima regio* позната из докумената).⁶⁰ Територија којом је управљала у Зети постала је предмет посебног интересовања краља Милутина у часу када је одлучио да свог прворођеног сина уздигне титулом младог краља.



Краљ Милутин
и краљица Симонида,
Краљева црква,
Студеница

⁵⁹ *Monumenta Serbica*, 69.

⁶⁰ Јеленина сестра Марија де Шор назива је у једном документу из 1281. „*excellentissima domina regina Servie et totius maritime regionis*“, в. Г. Чермошник, *Канцелариски и нотариски списи*, 45. О Марији в. К. Јиречек, *Историја Срба I*, 267.



Византијски извори обрађају посебну пажњу на улогу коју је стара краљица имала у српској политици, као и на њен став у вези са женидбом краља Милутина Симонидом Палеолог. У *Посланичком слову* Теодор Метохит даје вредне податке о томе како је византијска страна тражила Јеленино присуство „међу клетвеницима“. Преговарачи са српске стране очевидно су околишали, изврдавајући византијске захтеве околностима што је стара краљица „одсутна и налази се далеко, а и зимско је доба, и то у жеку, а она је усред беспућа и планина толико високих да досежу од земље до неба и до којих се стиже после много дана пута, па да нема никакве силе помоћу које би дошла током читаве зиме“⁶¹. Чини се да посланици краља Милутина нису били вољни да укључе краљицу у преговоре. О истом догађају на сличан начин сведоче и други византијски писци, попут Георгија Пахимера. Он само алудира на држање краљице Јелене у односу на брачне преговоре који су трајали, с различитим учесницима, од 1297. до Ускрса 1299, када је охридски архиепископ обавио свечани чин венчања. Из те алузије, која је уклопљена у причу о политичким препуцавањима између цариградског патријарха и Андрониковог двора, претпостављено је да се она можда противила и овом Милутиновом браку, као што се, изгледа, негативно односила и према синовљевом претходном браку с Тертеровом.⁶² Пахимерова вест се може двојачко тумачити. Чини се, наиме, да је на Јелениној заклетви посебно инсистирао цар Андроник II, због њеног неспорног угледа који би дао гаранције и важност брачном уговору.⁶³ За Јелену наш извор каже да је „цењена од раније по ономе како се држала према Тертеровој кћери“⁶⁴. Из Пахимеровог исказа чини се да се краљица мајка обрађала цариградском патријарху с молбом да се заузме око продужења Милутиновог брака с Аном Тертер.⁶⁵ То би указивало на неслагање краљичино са Милутиновом ис-

⁶¹ ВИИИЈ VI, 124, према: L. Mavromatis, *La fondation de l'Empire serbe*.

⁶² Исто, 53 (према: В II 279–280) и нап. 108 (Љ. Максимовић).

⁶³ Уп. наведени коментар Љ. Максимовића.

⁶⁴ Нав. место.

⁶⁵ *Georgii Pachymeris relationes historicas*, edidit, gallice vertit notisque instruxit A. Failler, *Corpus fontium historiae byzantinae*, vol. XXIV/4, Parisiis 1999, оригинал стр. 309, превод на фр. стр. 308; уп. нап. 8 (стр. 308). Издавач Пахимеровог

точном политиком и покренуло би многа нова питања у вези с односима у српској владајућој породици. Патријарх очевидно није желео да понесе одговорност за преговоре с Јеленом. Читава епизода може се посматрати и као Јеленино противљење да се Ана Тертер преда у таоце, односно као њено залагање да се поштују одредбе ранијег уговора склопљеног с Бугарима, када је, како извори недвосмислено кажу, српска страна такође дала гаранције. Можда је цела ова прича само израз патријарховог неслагања с Андроникувом политиком. Било како било, сигурно знамо да краљица мајка није учествовала у овом брачном послу свог сина, што вероватно не би био случај да се слагала с новом Милутиновом политиком. Јасно је и због чега, када се узме у обзир да је та политика довела до грађанског рата између њених синова, као и до тешњег повезивања српске политике са Цариградом. На сваки начин, источна политика Србије била је везана и за односе са суседном Бугарском.

Некадашњи савезник бугарског цара Георгија Тертера, краљ Милутин, по Стефановом повратку из ропства оженио је свог прворођеног сина кћерком Тертеровог непријатеља и наследника на престолу, цара Смилеца. Да је овај брак већ био на снази у време Метохитовог посланства у зиму 1299. године вероватно би добро обавештени Византинац нешто о томе рекао, поготово што говори о приликама на бугарском двору и везама са Србима. Бугарски цар Смилец (1292–1298), татарски штићеник који је у исто време имао и добре односе са цариградским двором, умро је крајем 1298. године. Његови односи с краљем Милутином били су помућени не само сродством Милутиновим са Тертером већ и ратовањима српског краља против татарских савезника Дрмана и Куделина, а потом и против видинског кнеза Шишмана. После Смилечеве смрти на бугарском престолу је краткотрајно остала његова удовица, кћерка севастократора Константина Палеолога (стрица Андроника II), која је, судећи по сведочењу Метохитовом, настојала да се уда за краља Милутина.⁶⁶ Овај пројекат је имао најпре циљ, чини се, да се бољарска

текста указује да није јасно да ли се Јелена жалила патријарху због планираног брака с Евдокијом Палеологином, или само када је Андроник понудио своју малу кћер краљу за жену.

⁶⁶ ВИИИ VI, 141, према: L. Mavromatis, *La fondation de l'Empire serbe*, 89–119.



струја око Смилечеве удовице уз помоћ Срба наметне другим бугарским државицама.⁶⁷ Смилечева удовица остала је на власти до Ногајеве смрти, када (око 1300) власт у Бугарској привремено преузима Ногајев син Чака. Метохит нас, наиме, прецизно обавештава да се једном Смилечевом кћерком у време краткотрајне удовичине власти, када је и дошло до извесног приближавања са Србима, оженио господар Крна Елтимир, Тертеров брат и стриц Теодора Светослава, па не видимо зашто не би поменуо да је тада дошло до брака између друге Смилечеве кћери, Теодоре, и Милутиновог сина Стефана.⁶⁸ Стефан се њоме могао оженили најпре у време Чакине краткотрајне власти, јер је Смилечева удовица била и даље под окриљем Татара, а ова женидба је могла отклонити опасност по Србију са те стране. Како, међутим, Чака врло кратко остаје на власти и смењује га исте 1300. године Теодор Светослав, тешко је поверовати да би српски краљ после тог времена преговарао о браку свога сина и кћери почившег владара, чија је протатарска струја остала без упоришта.

Архиепископ Данило нас о браку младог Стефана обавештава врло штуро у *Житију краља Милутина*. После помена зарука и брака са кћерком бугарског цара Смилеца, одмах прелази на чињеницу да Милутин сину „одели достојан део своје државе, зетску земљу са свима њезиним градовима и облашћу њиховом“⁶⁹. Што, наравно, може, а не мора, значити и да је Стефан већ око 1300. добио неку територију на управу. Титулу младога краља Данило помиње посредно, када каже да је Стефан био одликован „сваком чашћу царскога достојанства“⁷⁰. Шта је то тачно подразумевало донекле сазнајемо из Милутинове повеље за Ратачку опатију код Бара, вишеструко занимљивог документа који баца нешто више светла и на друге прилике везане за догађаје после 1300. године.

⁶⁷ Претпоставку је изнео L. Mavromatis, *La fondation de l'Empire serbe*, 48–49; уп. *ВИИНЈ* VI, 141, нап. 113 (коментар И. Ђурића).

⁶⁸ *ВИИНЈ* VI, 127 (према: L. Mavromatis, *op. cit.*) и нап. 88; уп. исто, 139 и нап. 110 (коментар И. Ђурића).

⁶⁹ Данило Други, *Животи краљева и архиепископа српских*, 124 (српскословенски текст, 124).

⁷⁰ Нав. место.

Исте 1300, или 1301. године, краљ Милутин се нашао у грађанском рату у којем је оспоравано право његовој владалачкој грани на наслеђе престола, утврђено споразумом у Дежеву.⁷¹ У аренги своје повеље Хиландару о поклону пирга на мору, издате између 1300. и 1302. године⁷², дакле на самом почетку непријатељстава, краљ употребом сионске метафорике, која намеће политичка поређења о владару као Новом Давиду и храму као гнезду/династији из које се развија богоизабрано потомство, настоји да идеолошки оправда своју страну у сукобу и, обезбеђујући подршку хиландарског монашког круга расположеног према везама с Византијом, осигура престо сопственим потомцима.⁷³ Исти циљ краљ Милутин настоји да постигне и обновом хиландарског католикона, у којем познатом фреском овековечује свој савез с византијским царем, а у пратећем натпису, употребом релевантних метафора псалама наглашава исту идејну спону храма и светог династичког корена.

Сматрамо да до преокрета у краљевој политици према Западу долази најкасније 1305. године, вероватно убрзо пошто су утврђени задобивени поседи од Царства, а непријатељство међу браћом добило на замаху.⁷⁴ Године 1305. на папску столицу дошао је Клемент V (1305–1314). Исте, 1305. године, склопили су уговор о савезништву Шарл Валоа, брат француског краља, и Филип Тарентски, син напуљског краља и наследник права куће Анжу на Истоку, који је носио титулу *Romaniae despotus et regni Albaniae dominus*. Већ у августу следеће, 1306. године, воде се

⁷¹ Град Рудник, који је био у поседу краља Драгутина, новембра 1301. већ је био под Милутиновом влашћу. Уп. М. Динић, Однос краља Милутина и Драгутина, *ЗРВИ* III (1955), 59; *Историја српског народа* I, 452 и нап. 9 (С. Ђирковић).

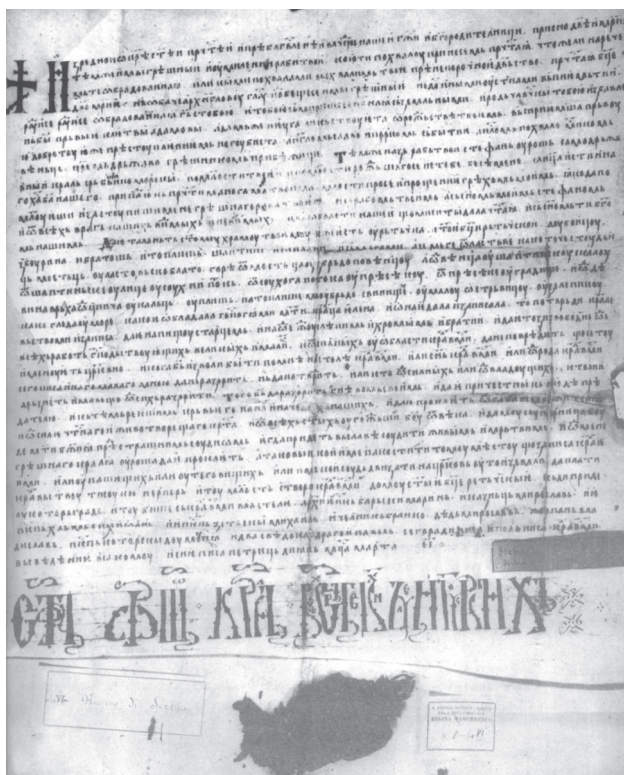
⁷² *Monumenta Serbica*, 65; *Споменици за средновековната и поновата историја на Македонија*, ур. В. Мошин. Том I: Грамоти, записи и друга документарна граѓа за манастирите и црквите во Скопската област, Скопје 1975, 295.

⁷³ С. Марјановић-Душанић, Хиландар као Нови Сион Немањиног отачаства, 23.

⁷⁴ Краљ Милутин се још 1303/4. обраћао Клементовом претходнику, папи Бенедикту XI, имајући очевидно на уму тражење потпоре на Западу у рату против Драгутина. Овај папа је, међутим, дошао на свету столицу у немирним временима после сукоба свог претходника Бонифација VIII и Филипа IV Лепог, те није дуго на њој остао, страдавши већ 7. јула 1304. као жртва тровања.



преговори о савезу између Филипа Тарентског и краља Милутина. Као краљев посланик забележен је скадарски епископ Стефан, што је очекивани избор са српске стране.⁷⁵ Потом је Филипов посланик, такође у звању епископа, долазио у Србију да прими заклетву од краља Милутина.⁷⁶ До сусрета између краља Милутина и епископа Франциска, покликсара Филипа од Тарента, дошло је 6. августа 1306. године. Верујемо да је некакву улогу у тим приближавањима српског краља западној коалици-



Повеља
краља Милутина
опатији
Св. Марије Ратачке,
15. март 1306.

⁷⁵ L. Thallóczy, C. Jireček, E. Sufflay, *Acta et diplomata res Albaniae mediae aetatis illustrantia* I, Vindobonae 1913, 580.

⁷⁶ L. Thallóczy–S. Barabas, *Codex diplomaticus comitum de Blagay*, МНН DD 28, Budapest 1897, 70–71; уп. *Историја српског народа* I, 456 и нап. 21 (С. Ђирковић).

ји могао имати и поверљиви човек старе краљице, барски архиепископ Марин Жаретић.

Знамо да је у пролеће 1306. године краљ Милутин боравио на територији краљице Јелене у Приморју, и да је тада, 15. марта 1306, у граду Котору, издао даровну повељу за манастир Богородице Ратачке.⁷⁷ Као угледан сведок, у овом необичном документу, помиње се Марин, архиепископ барски (на том положају је био од 1301. до 25. фебруара 1307). Марин де Заре (Жаретић), пореклом из познате католичке барске породице, био је пре постављења на положај барског архиепископа дворски свештеник на двору краљице Јелене, потом је 1291. године, у чину архиђакона, био посланик краљице Јелене код папе. Знамо да је био у блиским односима с краљем Милутином, те се могао сматрати Милутиновим човеком у пословима о којима је реч.⁷⁸ Српски краљ остао је у добрим односима с породицом Жаретића, као што су то били и његов отац Урош и мајка Јелена. О тим односима сазнајемо и из једног познијег документа, баштинске повеље коју је Милутин издао Жаретиним наследницима, сва је прилика, после смрти свога брата Драгутина 1316. године.⁷⁹ Наиме, породица Жаретића припадала је оном кругу католичке властеле која се традиционално могла сматрати просрпском струјом у Приморју. Баштинском повељом из 1319. краљ Милутин је потврдио трећем нараштају Жаретића, синовима Мариновог брата Ловра, сва имања која су њихов отац и стриц Марин „држали у матере краљевства ми“⁸⁰. У том документу он помиње пређашње даровнице свога оца, краља Уроша, и повеље краљице Јелене („виде краљевство ми записаније и утвржденије светопочивших родитеља краљевства ми што су записали

⁷⁷ С. Марјановић-Душанић, Повеља краља Милутина опатији Св. Марије Ратачке, *ССА* 1 (2002), 13–29.

⁷⁸ М. Ал. Пурковић, *Авињонске папе и српске земље*, 18, нап. 5.

⁷⁹ Ову изузетно занимљиву и ретку даровницу властели издао је А. Соловјев, Повеља краља Милутина барској породици Жаретића, *Архив АСЈЕ* 3 (1926), 117–125. За ново датовање документа у 1316. годину (а не 1319, како је углавном сматрано у модерној науци) в. Г. Томовић, На Романи Луце, *Историјски часопис* XLIV (1997), 89–101, с литературом.

⁸⁰ А. Соловјев, нав. дело, 117, ред 7.



и утврдили⁸¹). Знамо да те године краљ Милутин ратује у Приморју, као и да је у том часу непријатељ, како папин тако и деспота Филипа од Тарента, који је уживао папску подршку за деловање против Грка шизматика у области Зете и Приморја. Папа Јован XXII упутио је 17. јуна 1319. писма неким албанским великашима у склопу планова да се организује збацивање рашког краља с власти.⁸² У истој циљу послао је и легата који је требало да међу локалном властелом изазове побуну против Милутина. С овим акцијама били су синхронизовани и напади Карла Роберта, такође папског савезника, према областима некадашње Драгутинове државе, који су отпочели с јесени исте године, а наставили се почетком 1320.⁸³ Српски краљ је, после окончања грађанског рата у земљи, искористио непријатељство које је владало између Филипа од Тарента и епирског деспота Томе и, сва је прилика, с успехом задржао територије под влашћу српске круне у северној Албанији. У повељи за Жаретиће помиње се и некакав краљев састанак (највероватније поводом рата) до којег је тада дошло са „деспотом“.⁸⁴ Године 1319. краљ Милутин је са сином Константином даривао иконом цркву Св. Николе у Барију и био је, како смо видели, активно ангажован у политици у Приморју; очекивано, том приликом је обновио старе политичке везе с поверљивим људима у том делу краљевства. На крају баштинске повеље помиње се милосник, војвода Дабижив, посредник у овом послу. Дабижив је, сва је прилика, био краљев војвода у Зети, онај исти којег краљ Милутин ша-

⁸¹ Исто, 117, редови 1–3.

⁸² *Acta Albaniae* I, 194–197. О томе в. *Историја српског народа* I, 474 (С. Ђирковић).

⁸³ Ј. Калић-Мијушковић, *Београд у средњем веку*, Београд 1967, 70–71, 359–360; *Историја српског народа* I, 475 и нап. 27 (С. Ђирковић).

⁸⁴ А. Соловјев (Повеља краља Милутина барској породици Жаретића, 124) мисли да је реч о састанку „на Романи Луце“ српског краља с деспотом Томом епирским. Другачијег је мишљења Г. Томовић (На Романи Луце, 96–97), која помен деспота у даровници везује за деспота Димитрија Палеолога и његову посету Србији и боравак на краљевском добру на Романој Луци коју датује у лето 1316. године. Томовић (нав. дело, 94–95) убицира Роману Луку крај града Кожља (данашње село Бадер).

ље 1320. године, са скадарским епископом Петром, у Дубровник да, као краљев поверљив човек, прими Светодмитарски доходак.⁸⁵

Из поменутих докумената почињу да се назире константе краљеве политике у Приморју: важну улогу имали су епископ скадарски, епископ которски, епископ зетски, барски архиепископ и људи традиционално везани за српски краљевски дом. Епископ зетски Михаило⁸⁶, који се јавља као сведок у повељи Милутиновој за манастир Св. Богородице Ратичке, исти је онај човек који учествује у раду важног државног сабора 1314. године, на ком је издата Светостефанска повеља манастиру Бањској и, највероватније, склопљен званични мир између краљева Милутина и Драгутина. На том сабору Драгутин се, вероватно, одрекао власти у корист свог сина Владислава. Људи који су учествовали у раду сабора били су најзнаменитији људи у Милутиновој држави, а њих преузима у своју службу Дечански после освајања власти. Знамо да је он после доласка на престо боравио у српским пределима северне Албаније, на обали реке Мат. Неколико година после издавања баштинске повеље Жаретићима⁸⁷, пошто је освојио власт, Дечански се окреће политици у Приморју и, како сазнајемо из већ поменутог папског писма Јована XXII од 12. јуна 1323, води преговоре, ослањајући се на поверљиве људе из Приморја, о склапању брака са Бланком, кћерком деспота Филипа Тарентског. Вратимо се, ипак, догађајима из 1306. године.

Милутин се није случајно баш тада, у пролеће 1306, обрео у Приморју. Судећи по дубровачким документима, краљица Јелена се последњи пут среће као владарка у Зети 1306. године.⁸⁸ Данило II нас обавештава о њеној болести, као и да је у цркви Св. Николе испод Тарабоша код

⁸⁵ Н. Порчић, Повеља краља Стефана Душана Дубровчанима о царини слуге Дабижива, *ССА* 5 (2006), 83–98.

⁸⁶ С. Марјановић-Душанић, Повеља краља Милутина опатији Св. Марије Ратичке, 26.

⁸⁷ Повеља је, дакле, издата или у лето 1316. године, како предлаже Г. Томовић, или, ако се задржимо на традиционалном датовању документа, око 1319. године.

⁸⁸ *NAD, Diversa Cancellariae* 4, f. 41, 114; уп. М. Маловић, Стефан Дечански и Зета, 15, нап. 40.



Скадра примила монашки образ.⁸⁹ То се свакако догодило пре пролећа 1306. године, када су се у Приморју десиле крупне промене.⁹⁰ Наиме, на основу повеље за Богородицу Ратачку, можемо са сигурношћу датovati и тренутак када Дечански свакако већ има титулу младог краља, с којом су ишле и одређене територије, према обичају, везане за област Зете. Како повеља за опатију Св. Богородице Ратачке представља потврду дарова бивше владарке („како је имала госпођа мајка краљица Јелена, и како је она дала и записала“⁹¹), то овај докуменат представља јасан доказ о смени власти у Зети и Приморју. Такође, из повеље сазнајемо и о припремним корацима српског краља да се његов првенац озакони и уведе у власт над Зетом, као облашћу младог краља.⁹² С друге стране, боравак краљев у овим областима, заједно са сином Стефаном⁹³, по свој прилици је у вези с иницијативом да се овај озакони, као и с преговорима вођеним о савезу са Филипом Тарентским. Помен краљевог сина Стефана у Ратачкој повељи јасно показује да Милутин у том часу само на њега рачуна као на наследника, поготово што у санкцији документа наводи искључиво могућност да га наследи „син или сродник“⁹⁴. Ваља

⁸⁹ Данило Други, *Животи краљева и архиепископа српских*, 97 (српскословенски текст, 84).

⁹⁰ Подсећамо овде на портрете који Јелену представљају као монахињу; монашка поворка из Ариља са сигурношћу се датује у 1296. годину. Уп. Д. Војводић, *Зидно сликарство цркве Светог Ахилија у Ариљу*, Београд 2005, 166. Прихватање ранијег датума замонашења краљичиног (1296) одговарало би и самом Даниловом житију, из којег се види да је прошло извесно време између примања монашког чина и Јеленине смрти. Из истог извора сазнајемо и да је она као монахиња живела на своме двору у Брњацима, тако да није искључено да је обављала и одређене владарске дужности, премда би таква пракса била сасвим неуобичајена.

⁹¹ С. Марјановић-Душанић, *Повеља краља Милутина опатији Свете Марије Ратачке*, 15, ред 30–31.

⁹² Уп. коментар уз издање повеље, исто, 23–24.

⁹³ У интитулацији наведене повеље (исто, 15, ред 14–15), краљ се моли патрону храма за опрост грехова, да га помилује и заштити „са сином мојим Стефаном“ (ред 20).

⁹⁴ Исто, 15, ред 37.

подсетити да после окончања грађанског рата против Драгутина, Милутина, у повељи за хиландарски пирг Хрусију, помиње синовца као могућег наследника престола.⁹⁵

Знамо да је уговор о савезу између краља Милутина и Шарла Валое потписан 27. марта 1308. године.⁹⁶ У једном манастиру код Мелена у краљево име су се заклела двојица посланика (Дубровчанин и Которанин) да ће српски краљ са своје стране учествовати у антивизантијској коалицији. Истог тог пролећа на папској курији се сматрало да је договор са српским краљем о преласку у католичанство свршена ствар. Папа је 1. априла 1308. послао писмо фрањевцу Гргуру у Котор, постављајући га за духовног свештеника на двору краља Милутина.⁹⁷ Истог дана послао је и писмо српском краљу, из којег сазнајемо понешто о току преговора. Милутин је, наиме, послао папи своје легате (*Marchus Lucari et Tufonis Michaelis*) који су водили преговоре на курији. У свом писму папа препоручује старању краљевом своје посланике (*Lapus Predicator et Artinisius Minor*) које је одредио да делују на краљевом двору.⁹⁸ У посебном писму намењеном овим легатима који је требало да приме српску земљу под заштиту папске столице и предају краљу заставу као симбол борбе против неверника у српским областима, папа својим поверљивим људима даје и један занимљив задатак. Они је, наиме, требало да на сваки начин гледају да утичу на краља Милутина да свом ванбрачном сину Стефану одели ма који део своје државе.⁹⁹ Наведени податак из папског писма

⁹⁵ *Законски споменици српских држава средњег века*, прикупио и уредио С. Новаковић, Београд 1912, 596. Повеља је издата између октобра 1313. и 1316. године. За коментар в. С. Ђирковић, Хрељин поклон Хиландару, *ЗРВИ* XXI (1982), 104; С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића*, 132, 143.

⁹⁶ М. Ал. Пурковић, *Авињонске паве и српске земље*, 14, нап. 1. Текст уговора издао је L. Mavromatis, *La Serbie de Milutin entre Byzance et l'Occident, Byzantion* 43 (1973), 138–150. Уп. *Историја српског народа* I, 456 (С. Ђирковић).

⁹⁷ A. Theiner, *Vetera Monumenta Slavorum Meridionalium historiam illustrantia* I, Romae 1861, 130 (CLXXXII). Папа свом легату саветује да српском краљу Урошу да „*ordo, consortium, consilium et instructio*“.

⁹⁸ *Ibid*, 127–130 (CLXXXI).

⁹⁹ *Bullarium Franciscanum* V, 50, no. 110, not. 2.



сведочи да је папа био упознат са Стефановим положајем, као и да је незаконити син српског краља уживао наклоност папске столице. Читава прича могла би се довести у везу једино с околношћу да од пролећа 1306. Стефан *de facto* влада некадашњим Јелениним областима у Приморју, као и да је имао добре односе с представницима Римокатоличке цркве у том подручју.

Споран и у науци често расправљан комплекс врањинских повеља, како смо већ показали¹⁰⁰, посредно сведочи да је Стефан у приморским областима владао и пре него што је званично добио титулу младог краља, која му је, можда, дата заједно с озваничењем његовог положаја као законитог сина. У првој врањинској повељи којом се манастиру поклања село Орахово, Стефан је потписан титулом „господин Далмације, Травуније и Захумља“¹⁰¹. Према нашем мишљењу, то је била његова титула бар од 1306. године па све до добијања звања младог краља, до чега је дошло, највероватније, крајем 1308. године. У другој врањинској повељи о поклону манастиру на Скадарском језеру села Трново Стефан се у интитулацији наводи као „аз грешни Стефан, по милости Божјој млади краљ свих српских и поморских земаља“¹⁰². У модерној историографији дуго су постојала различита мишљења о томе да ли је Стефан одиста званично носио титулу младог краља, пошто му се Дубровчани не обраћају у том звању. Ни он сâм повеље Дубровнику не потписује титулом младог краља, за разлику од наведене повеље Врањини за село Трново, али ми са сигурношћу не можемо датовати ниједан од та два документа.

Да је у годинама између 1306. и 1313. Стефан сматран вероватним наследником указују и други извори. У првом реду мислимо на ктиторске портрете из цркве Богородице Љевишке у Призрену. Цркву је краљ Милутин из основа обновио 1306/7. године, о чему сведочи натпис на рељефној траци од опеке која се налази на спољној страни централне

¹⁰⁰ С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића*, 135–137.

¹⁰¹ Б. Шекуларац, *Врањинске повеље (XIII–XV вијек)*, Титоград 1984, 45–48. За расправу о повељи в. С. Марјановић-Душанић, нав. дело, 135 и нап. 115.

¹⁰² Б. Шекуларац, нав. дело, 55–58; С. Марјановић-Душанић, нав. дело, 135 и даље.

олтарске апсиде.¹⁰³ У ктиторској композицији у наосу, осликаној коју годину после саздања нове цркве, насликани су, у сцени Христове инвестиуре владара, портрет краља Милутина и, као пандан десно од улаза у наос, његова оца Уроша I, вероватно првог ктитора храма.¹⁰⁴ О Урошевом ктиторству сведочи Дечански у Призренској хрисовуљи, у којој помиње дарове овој цркви које су учинили његов отац и дед („родитељ и прародитељ краљевства ми“¹⁰⁵). На западном зиду припрате насликани



Св. Симеон благосиља
наследнике,
Богородица Љевишка,
1310–1313.

¹⁰³ *Стари српски записи и натписи*, прикупио их и средιο Љ. Стојановић. Књига четврта, Београд–Сремски Карловци 1923, 4, бр. 6006.

¹⁰⁴ Уп. С. Мандић, *Древник*, Београд 1975, 147.

¹⁰⁵ *Споменици за средновековната и поновата историја на Македонија*, ур. В. Мошин. Том III, Грамоти, записи и друга документарна граѓа за манастирите и



су краљеви одабрани преци: св. Симеон благосиља наследнике Стефана и Саву и покрај њих насликане Стефана Дечанског и тадашњег архиепископа Саву.¹⁰⁶ Символика ових портрета је сасвим очигледна. Она указује да је Милутин настојао да обезбеди власт сопственој наследној грани, оличеној у том часу у његовом прворођеном сину Стефану.¹⁰⁷

Како је грађански рат између Драгутина и Милутина био на врхунцу 1308. године, уследили су извесни политички потези краља Милутина. Мислимо ту, у првом реду, на поменути уговор са Шарлом Валоа из 1308. године¹⁰⁸, а потом и на околност да је Стефан, вероватно убрзо после преговора краља Милутина и курије, добио Зету на управу. То је за краља Милутина, у условима заоштравања ратних прилика у унутрашњости, био логичан потез. Само у периоду после 1306. године могао је Стефан издати повељу о трговини Дубровчанима, с потписом „господин Стефан“¹⁰⁹. Повеља преузима форму „милости“ какву су имали и документи његових претходника у односима с Дубровником, а тиче се слободе кретања дубровачких трговаца „по мојој земљи“. У дипломатичком смислу околност преузимања форме „милости“ није безначајан моменат, јер открива поштовање успостављене политичке хијерархије између ауктора и дестинатара, тј. показује да су Дубровчани Стефану признавали владарски ранг какав су имали и његови претходници у Зети. Млечани су 10. маја 1309. упутили писмо Стефану насловивши га

црквите во Полошката област и соседните крајеви, Скопје 1980, 253–276; уп. С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића*, 140, нап. 128.

¹⁰⁶ Д. Панић–Г. Бабић, *Богородица Љевишка*, Београд 1975, 58–60. О слици српске историје у сликарству цркава краља Милутина на нов и убедљив начин расправља Б. Тодић у књизи *Српско сликарство у доба краља Милутина*, 31–74.

¹⁰⁷ О овој композицији в. Б. Тодић, нав. дело, 48–49. О Стефановим инсигнијама на овоме портрету в. С. Марјановић-Душанић, нав. дело, 141, нап. 131.

¹⁰⁸ А. Убичини, Уговор о савезу и пријатељству, међу Карлом од Валоа и посланицима српског краља Уроша. Потписан 27 марта 1308 год. У Абатијили код Мелина, *Гласник СУД*, књ. X, св. XXVIII старога реда (1870), 310; М. Динић, Однос краља Милутина и Драгутина, 76; М. Маловић, Стефан Дечански и Зета, 16, нап. 44.

¹⁰⁹ *Старе српске повеље и писма* I/1, 40 (бр. XL).

„господину сину краља Уроша“¹¹⁰ поводом некакве лађе која се разбила у близини Котора, што је поуздан знак да је Стефан (јер му у реченом писму Млечани захваљују што им је помогао) већ неко време у томе часу био господар у Зети, сасвим сигурно од краја 1308. године.¹¹¹

Чињеница да је Стефан наследио стару краљицу као господар у Приморју и у Зети посредно је сведочанство да је током грађанског рата припреман за наследника престола. Са титулом краља (*Stephanus regis Urosii filius, rex Diokliae, Albanie, Chelmie et maritime regionis*) помињу га Млечани 1311. године, у списку владара с којима су били у преписци.¹¹² То је занимљиво, јер знамо да 1309. године Млечани долазе у сукоб с папом и да Клемент баца анатему на Републику. Тај сукоб је постепено довео и до млетачког напуштања коалиције Шарла Валоа. Додуше, већ после смрти Шарлове жене, Катарине од Куртенеа (12. октобра 1307), погоршани су изгледи на успех антивизантијске коалиције, јер је Шарл преко овог брака био носилац наследних права латинских царева. Све је то утицало да краљ Милутин напусти своје западне савезнике, тако да се папска мисија, коју је Клемент V послао 1309. године у Рашку, вратила необављена посла.¹¹³ Овоме ваља додати и чињеницу да је папа у то време био умешан у преговоре о женидби Драгутиновог сина кћерком војводе Апора, као и да је Гентилу, своме легату у Угарској, издао извесна упутства из којих би се рекло да су тада преговори о преласку у католичанство вођени с краљем Драгутином.¹¹⁴ След догађаја би указивао на околност да се Милутин после 1309. одвојио од антивизантијске коалиције, а да је био у добрим односима с папиним противницима Млечанима, који су

¹¹⁰ Србски историјски споменици млетачког архива, преписао др Ј. Шафарик, *Гласник ДСС XI* (1859), 326.

¹¹¹ М. Маловић, Стефан Дечански и Зета, 15–16.

¹¹² *Listine o odnošajih između Južnoga slavenstva i Mletačke Republike*. Knjiga I, sakupio i uredio Š. Ljubić, Zagreb 1868, 192. Уп. М. Динић, нав. дело, 76 (за датовање списка у 1311. годину).

¹¹³ М. Ал. Пурковић, *Авињонске папе и српске земље*, 17.

¹¹⁴ А. Theiner, *Vetera Monumenta historiae Hungariam sacram illustrantia I*, 823–825; уп. М. Ал. Пурковић, нав. дело, 17, нап. 3.



признали краљевски статус Стефанов, у својству престолонаследника и господара у Зети и Приморју.

Напуштање политике усмерене против Цариграда било је диктирано слабљењем снага западних савезника, али је могло бити додатно условљено и захтевима Српске цркве, чија је подршка краљу Милутину била неопходна током грађанског рата. Тај сукоб се, као што знамо, одвијао уз променљиву срећу и у једном тренутку претио да се оконча Милутиновим поразом. Био је то онај познати моменат када се подршка свештенства, посебно краљевог поверљивог и цариградском двору блиског човека, бившег хиландарског игумана Данила, показала изузетно корисном. У житију архиепископа Данила сазнајемо нешто више појединости о овој епизоди рата између браће. Данило је непосредно пре ових догађаја напустио место хиландарског игумана, да би на то место био постављен игуман Никодим. Сâм Данило повукао се у усамљеност, у келију св. Саве у Кареји, „на тихо место које је узакоњено да живе не више до два или три црнца, поче многим страдањима и подвизима мучити тело своје у глади и жеђи, ноћном стојању“¹¹⁵. Описујући даље догађаје у српској земљи, Данилов настављач даје временску одредницу „после некога времена“, а невоље које су задесиле краља Милутина назива „велика скрб“¹¹⁶. Као главне невоље краљеве он наводи да „сва његова властела одметнуше се“¹¹⁷, те да је краљ, у тренутку кризе, и немајући коме поузданом да повери своје благо у Бањској, приволео Данила да, као поуздан његов човек, дође са Свете горе и „прими тај манастир, и би наречен Данило свеосвећени епископ“¹¹⁸. У поверљивом разговору вођеном између краља и Данила („и објави му многе речи тајно знане“¹¹⁹), Милутин је калуђеру

¹¹⁵ Данилови настављачи. Данилов Ученик, други настављачи Даниловог зборника, приредио Г. Мак Данијел, данашња језичка верзија Л. Мирковић, Београд 1989, 101. Српскословенски текст: *Животи краљева и архиепископа српских*, написао архиепископ Данило и други, на свијет издао Ђ. Даничић, Загреб 1866, 356.

¹¹⁶ Исто, 102 (српскословенски текст, 357).

¹¹⁷ Нав. место.

¹¹⁸ Исто, 103 (српскословенски текст, 359).

¹¹⁹ Исто, 102 (српскословенски текст, 358).

поверио да је у томе часу „без наде, не добијајући помоћи ни од кога“¹²⁰. Међутим, обрт је наступио већ исте године, највероватније 1311¹²¹, захваљујући помоћи најамничке војске која се предала Милутину, тако да је најдаље 1312. године дошло до закључења мира међу браћом.

За нас се поставља питање како је склопљени мир утицао на положај и даље изгледе краљевог првенца у борби за наслеђе престола. Забележена је активност краља Милутина у приморским областима, као и његова сарадња с Венецијом. Судаћи по наведеном попису владара, Млечани су тада рачунали са Стефаном као зетским краљем, из чега закључујемо да су односи оца и сина били непомућени после закључења мира у земљи. Сва је прилика да наслеђе престола није тада коначно одређено, а судаћи по потписима Светостефанске хрисовуље манастиру Бањска „прежде бивши краљ“, Драгутин је очевидно био поражен у рату.

Већ помињана Милутинова повеља Хиландару за пирг у Хрусији одражава политичке прилике после закључивања мира. У санкцији овог документа међу наследницима Милутиновог престола на првом месту се помиње краљев син, потом синовац, па сродници или неко „ини“. Сматрамо да је с овом повељом усаглашена и Бањска хрисовуља, односно да се из њене санкције доста јасно може видети како је изгледао договор после прекида непријатељстава, постигнут, сва је прилика, на великом државном сабору који је тим поводом сазван. Као јемац споразума јавља се Милутинов „господин и родитељ“, византијски цар Андроник II, као и хиландарски игуман Никодим. У дугачком запису, касније насталом, Никодим приповеда како је, док је још био игуман Хиландара, после окончања рата међу српским краљевима, извољењем братије хиландарске и српског сабора, био послат у Цариград, кир Андронику и патријарху Никону.¹²² Изгледа очевидно да су цариградски двор и црква имали улогу у склапању мира, али о одредбама тога мира немамо јасних вести. За разумевање читаве ситуације од помоћи је Светостефанска хрисовуља манастиру Бањска. Традиционално датовање смешта настанак овог

¹²⁰ Данилови настављачи, 102 (српскословенски текст, 358)

¹²¹ *Историја српског народа* I, 459 и нап. 29 (С. Ђирковић).

¹²² *Стари српски записи и натписи*, прикупио их и средио Љ. Стојановић. Књига I, Београд 1902, 22–24, бр. 51 (из 1319. године).



документа у време између смрти краљице Јелене (8. фебруара 1314) и 12. марта 1316. године (дана смрти архиепископа Саве III)¹²³. Идеолошки акценти аренге документа, као и видљив студенички узор у замисли Милутиновог маузолеја, као уосталом и његова посвета династичком патрону, јасно сведоче о краљевом инсистирању на домаћим традицијама. Овакав избор идеолошких оруђа у потпуности одговара тренутку, односно мислимо да је условљен Милутиновом потребом да се приближи домаћој властели и ослони се на вазда стабилно упориште свете династије.¹²⁴

Милутинов став према питању наслеђа престола несумњиво је колебаљив у годинама после закључења примирја. Без обзира на постигнут мир, он није могао бити у потпуности задовољан својим положајем, јер се властела показала нелојалном, а за подршку црквених кругова морао је сигурно учинити неке уступке. Више наслућујемо, но што нам извори ма шта изричито кажу, да је, као и раније, трговао интересима и судбином свог најстаријег сина. У свему томе цариградски двор има улогу која није довољно јасна. Василевс ће, несумњиво, истицати Стефана као свог кандидата за престо после Милутинове смрти, а није искључено ни царско посредништво у повратку Стефановом из цариградског изгнанства и помирењу с оцем. Ми, међутим, не можемо знати је ли Цариград имао позитиван став према Стефану и у годинама између закључивања примирја 1312. и избијања отворене побуне младог краља 1314. године. Властела, која је имала кључну улогу у побуни, већ одраније није била задовољна Милутиновом провизантијском политиком. Ипак, у те две године немамо вести о припремању непријатељстава између краља Милутина и његовог прворођеног сина.

Одредбе Светостефанске хрисовуље, према нашем тумачењу документа, изгледају као споразум о одржавању *status quo*-а. У потврди пове-

¹²³ *Изложба српске писане речи*, Београд 1973, стр. 30, бр. 65. Сматра се да би стара краљица, да је била жива, несумњиво фигурирала као јемац споразума. Сачувана копија документа настала је 1317/1318, после избора Никодима за архиепископа, јер је сачувана његова накнадна потврда.

¹²⁴ С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића*, 147–149. О студеничком узору в. S. Ćurčić, *The Nemanjić Family Tree in the Light of the Ancestral Cult in the Church of Joachim and Anna at Studenica*, *ЗРВИ* XIV–XV (1973), 195.

ље, говорећи у санкцији о наследницима, бивши краљ Драгутин јасно каже: „кога изволи Бог после њега (sc. Милутина) и после нас да влада у отачеству нашем, или од синова, или унучади, или праунучади наше, или било кога од рода нашег, или судом Божјим и од другог рода“¹²⁵. Раздвајање наследника на оне који би владали после Милутина и оне који би владали после Драгутина, као и јасна употреба множине (синови, унучад, праунучад), указивали би на задржавање две одвојене територије с упоредним наследним линијама, док би титула из потписа „прежде бивши краљ“ могла указивати на то да је на државном сабору врховна власт остала у Милутиновим рукама, с правима његове гране на наслеђе.

Краљевска браћа су сарађивала током лета 1313. године у војни на хрватског бана Младена II Брибирског, који је наследио 1312. године бана Павла. Војна акција коју је покренуо краљ Милутин ангажовала је не само војску његова брата већ и сарадњу двојице братучеда, Стефана и Владислава. Дубровачки архив чува податке о Стефановој активности као зетског господара¹²⁶: набављао је мачеве за војску у Венецији посредством дубровачких трговаца¹²⁷, а током новембра 1313. и он и Владислав су боравили у Дубровнику¹²⁸, где су се срели. Њихов долазак је највероватније у вези с неким пословима у Приморју изазваним ратом против хрватског бана, или је у вези с променом у тој политици, јер је бан Младен закључио споразум с Млечима 23. септембра 1313. и тиме окончао ратовања.¹²⁹

Не можемо са сигурношћу рећи које су тачно околности натерале Стефана на побуну против оца током 1314. године. Житија у том погледу нису претерано користан извор, јер наводе такве аргументе који нам не говоре много о драми која се збила, о понашању и ставовима њених актера. Такође, остаје отворено и питање колико је уопште била озбиљ-

¹²⁵ Светостефанска хрисовуља, [прир. Љ. Ковачевић], *Споменик СКА IV* (1890), 9.

¹²⁶ Мноштво података о ситнијим активностима Стефановим у Зети и његовој трговини с Дубровчанима сабрала је М. Маловић, Стефан Дечански и Зета, 18, нап. 53, 55, 56, 57.

¹²⁷ *Monumenta Ragusina. Libri Reformationum*. Tomus I: Ann. 1306–1347, Zagrabiae 1879, 37.

¹²⁸ *Listine o odnošajih između Južnoga slavenstva i Mletačke Republike I*, 266.

¹²⁹ М. Динић, Comes Constantinus, 9.



на комбинација краља Милутина с остављањем престола византијским принчевима. Те вести добијамо од грчких писаца, који можда преносе слику коју је Милутин желео да створи међу Ромејима. У сваком случају, долазак принчева Димитрија и Теодора у српске земље током 1314, односно 1316. године¹³⁰, није се показао као плодносан, а није извесно ни да је Димитријев боравак у Србији изазвао Стефанову побуну. Пре нам се чини логичном комбинација да је Димитрије долазио на Милутинов двор пошто је Стефан протеран у Цариград, као резултат тешње краљеве политичке везаности за старог цара Андроника у том часу. Да је у једном тренутку Милутин покушавао да искористи и очевидну наклоност царице Ирине према себи, као и раздор у царској породици, такође се уклапа у принципе његове политике, али не верујемо да би ради некаквих посебних планова са царицом ризиковао добре односе са Цариградом. Пажњу науке одавно је побудила једна песма Манојла Фила посвећена царици Ирини у којој се каже да њен син Димитрије „помоћу божјом жив и здрав, одређен је да влада страним народом“¹³¹. Она је посредна потврда да се у Цариграду рачунало с евентуалним договором са старим краљем, како би га наследио деспот Димитрије. Не знамо је ли ова околност могла утицати на умешаност старог цара у заточење Дечанског, али се нама чини да је читава епизода с Ирининим синовима као наследницима српског престола пре била плод царичине неумерене амбиције него што је део реалних политичких планова Милутиновог двора.¹³²

Колико год околности даљих Милутинових планова о наслеђу престола биле нејасне, извесно је да је Стефан, подстакнут зетском властелом, подигао побуну против оца најкасније до краја фебруара 1314. године.¹³³

¹³⁰ ВИИИЈ VI, 178–179, нап. 56 (коментар С. Ђирковића на вести Нићифора Григоре).

¹³¹ ВИИИЈ VI, 596, према: *Manuelis Philae Carmina inedita*, ed. A. Martini, Neapoli 1900, 48–49.

¹³² Не чини нам се вероватним датовање Димитријеве посете у лето 1316, како предлаже Г. Томовић, На Романи Луце, 97.

¹³³ На овакво датовање побуне указује престанак вести о Стефану као намеанику Приморја (HAD, *Diversa Cancellarie* 5, f. 53, 24. фебруар 1314). Уп. М. Маловић, Стефан Дечански и Зета, 19, нап. 62.

Побуна се подудара са смрћу краљице Јелене, 8. фебруара 1314. године. Архиепископ Данило помиње да Јеленин старији син Драгутин није дошао на погреб, на који је стигло његово посланство. Из тога се у историјској науци једнодушно закључивало како су краљевска браћа поново била у лошим односима.

Као што смо већ напоменули, Данилов исказ крајње је сумаран када је реч о *realpolitik* овог, у много чему, преломног доба. Ипак, његово житије краља Драгутина у једном смислу привлачи пажњу. Устаљено је мишљење да је хиландарски игуман био Милутинов човек, којем је краљ поверавао осетљиве послове. Из житија краља Драгутина сазнајемо да је био, ако не Драгутинов духовник, оно свакако човек од краљевог поверења, „тајни зналац“ душевних патњи и подвизавања будућег монаха Теоктиста.¹³⁴ Даље наш писац излаже (или то, судећи према начину приповедања, на овом месту чини Настављач) како је Данила Милутин у једном часу послао у својству хиландарског игумана, заједно с одабраном братијом, у важну мисију на Драгутинов двор у Дебрц. Ово се збило непосредно пре Даниловог напуштања положаја хиландарског игумана и његовог повлачења у монашку изолацију у Кареји, дакле око 1310. године.¹³⁵ Могуће да је хиландарско братство, с игуманом на челу, требало да посредује око закључења мира међу браћом. Из Даниловог житија знамо, међутим, да се одсудни тренутак сукоба и велика криза у којој се Милутин нашао збила пошто је Данило већ био у Кареји, када прихвата дужност бањског епископа и, на изванредан начин, наступа као Милутинов човек. На Драгутинов двор у Дебрц Данило је послао старца Атанасија, изгледа одмах пошто се повукао у Кареју. Исти старац помиње се нешто касније, током приповедања о околностима Драгутиновог умирања. Предосетивши смрт, сремски краљ је послао краљу Милутину Атанасија као свог духовника(?)¹³⁶, јављајући му о сопственој смрти. Могуће да је хиландар-

¹³⁴ Данило Други, *Животи краљева и архиепископа српских*, 69 (српскословенски текст, 39).

¹³⁵ У житију се наглашава да је Данило после ове мисије „одмах“ оставио старешинство Хиландара и повукао се у Кареју (исто, 73; српскословенски текст, 46).

¹³⁶ За Атанасија извор каже да је био „монах овога преосвећенога“ (исто, 76; српскословенски текст, 51).



ски монах био и јемац неког споразума међу браћом, на који је Драгутин, у часу одласка, желео да подсети брата. Данилов спис болест Драгутинову смешта у време „када се мало задржао овај старац (св. Атанасије) код христољубивога краља и када је прошло неко време“¹³⁷. Не знамо колико је дуго бивши краљ боловао, нити нам извори ближе говоре о односима међу браћом фебруара 1314. када су се збила по државу два важна догађаја – смрт краљице Јелене и Стефанова побуна у Зети.

У житију краљице Јелене детаљно је описана њена смрт, чији је сведок био и сам писац – Данило, тада епископ бањски. Према обичају, краљица је предосетила сопствену смрт, те је тада сазван сабор на којем се опростила од свих и помолила за своје синове. Пошто је преминула, чекало се на архиепископа жичког Саву и сав клир велике цркве, као и на самог краља, који је недуго за њима стигао. Над мајчиним гробом, бар према речима Даниловим, краљ Милутин се позвао на њене молитве којима се „утврђују државе благоверних краљева српске земље“¹³⁸. Тешко да би Данило на овај начин навео краљеве речи да је тада било неког великог сукоба међу браћом. Штавише, после два или три дана на гроб Јеленин стигло је Драгутиново посланство,



*Клеветање Стефана, детаљ
са Лонгинове житијне иконе
Стефана Дечанског*

¹³⁷ Данило Други, *Животи краљева и архиепископа српских*, 73 (српскословенски текст, 47).

¹³⁸ Исто, 103 (српскословенски текст, 92).

а он сâм „није могао приспети из даљне земље“; Данило каже да је дошао „када је прошло неко време“¹³⁹. Пошто је посетио Градац, Драгутин је пошао у посету своме брату, на двор у Пауне. Био је ово очевидно тренутак када су браћа јавно обзнанила своје добре односе „тако да су се посрамили сви који су зло мислили“¹⁴⁰. Пријатељски односи између њих утврђени су и састанком Каталине и Симониде у Београду, заједничком посетом гробу старе краљице у Градцу, као и свечаним дочеком Каталине на Милутиновом двору. Могуће је да су браћа приликом свог сусрета 1314. године издала Светостефанску хрисовуљу манастиру Бањској, са свим њеним импликацијама које се тичу питања наслеђа престола.

Ако је до побуне Дечанског, фебруара 1314, дошло пре доношења Светостефанске хрисовуље, могуће је да се побуна догодила у време Јеленине смрти. Писци Стефанових житија оптужују зломислену и лукаву властелу, која је, на ђавољи наговор, навела и готово уценила младога краља да устане на родитеља. Данило посредно каже како је Стефан наговарао Милутинове великаше да напусте краља и приђу побуњеницима. Свој опис Данило завршава речима: „Тако је и било. Многи, саблазнивши се, одступише од овога благочастивога краља ка његову сину.“¹⁴¹ Посредан показатељ да је краљу Драгутину одговарало новонастало стање у држави после угушења побуне и кажњавања Дечанског ослепљењем, што је био симболичан вид обзнањивања његове неспособности да преузме власт, јесте њихов сусрет у Милутиновом двору у Паунима на Косову и јавно показивање добрих односа. Чак и из оскудног Даниловог извештаја јасно закључујемо да је јавни сусрет и показано пријатељство међу браћом, као и потоњи сусрет двеју краљица, требало да покажу да је, упркос неким сумњама, у земљи успостављен мир, а непожељни Милутинов првенац послат у прогонство. Мислимо да је тек после победе над Дечанским Милутин позвао старијег сина цара Андроника и царице Ирине у Србију, као и да та посета није имала битнији политички значај, упркос вестима византијских писаца.

¹³⁹ Данило Други, *Животи краљева и архиепископа српских*, 103–104 (српско-словенски текст, 94).

¹⁴⁰ Исто, 104 (српско-словенски текст, 95).

¹⁴¹ Исто, 124 (српско-словенски текст, 125).



Цариградско изгнанство и освајање власти

На симболичкој равни Стефаново изгнанство почело је чином ослепљења. Описујући знатно касније, у Дечанској хрисовуљи, ове страшне догађаје, Стефан ставља себе у улогу неправедно страдалог праведника.¹⁴² Узимајући за сопствену старозаветну префигурацију лик праведног Јосифа, он брижљиво гради елементе сличности. Пре свега, реч је о добро употребљеној метафори у којој изједначава таму јаме, у коју су завидљива, зломислена и ђавољим наговором заведена браћа бацила Јосифа, с тамом изгубљеног вида у коју га је одвела зломисао неправедних. Дечански с пуно разлога избегава да прецизније одреди околности под којима је ослепљен. Тиме би се, несумњиво, дотакао политички преосетљиве теме, као и основног питања Милутинове одлуке о наслеђу које њега заобилази. Стога, настојећи да се држи старозаветног модела, задржава илузију о односу Јаков–Јосиф којом наглашава легитимност очевог последњег благослова, као и додатну поенту да је Јосиф ипак остао најдражи син Јаковљев, док су остала браћа окаљана грехом према Јосифу. Основна идеја ових поређења је Стефаново настојање да сопствену судбину стави у контекст свете историје и тиме обезбеди легитимитет свог политичког положаја.

Био је то и добар начин да се велом препознатљивих и општеприхваћених паралела обавије једна тужна и умногоне проблематична прича, у којој ниједан актер није остао позитиван. У Даниловом житију кривица је бачена на зетску властелу. „Зломислени побеђени ђаволском вештином, саставише своје лукаве намере, и улучивши време ... превратише га ласкавим речима од љубави свога родитеља.“¹⁴³ Пажњу посебно привлаче речи „улучивши време“. Оне крију чињеницу коју није могао прећутати чак ни Данило, који по правилу настоји да из приче избаци све што би могло бити негативно по његове јунаке, а то су, премда је он у опису ових догађаја све време на Милутиновој страни, ипак и отац и син. Наиме, из Даниловог исказа наслућују се неке политичке околности, у којима је

¹⁴² П. Ивић–М. Грковић, *Дечанске хрисовуље*, Нови Сад 1976, 304.

¹⁴³ Данило Други, *Животи краљева и архиепископа српских*, 124 (српскословенски текст, 124).

наговор властеле морао наићи на плодно тле. То „време“ настаје после измирења краљева Драгутина и Милутина, али не можемо са сигурношћу рећи је ли та чињеница могла угрозити Стефанов положај. Нама се то чак не чини ни вероватном комбинацијом, пошто се грађански рат завршио Милутиновом победом. Ако је мир био резултат компромиса, онда би се у том контексту могло говорити о Драгутиновом одрицању од краљевске титуле („прежде бивши краљ“ из потврде Светостефанске хрисовуље) и евентуалном обећању Милутиновом да ће престо наследити Драгутинов син, премда за тако нешто извори не дају никакву потврду. Данило приповеда о „великом узмућењу“ између оца и сина, о преласку Милутинове властеле на страну младога краља, о наставку непријатељстава („поче се подизати на веће зло против свог родитеља“¹⁴⁴). Када је Милутин с војском стигао у зетску земљу, Стефан је побегао преко реке Бојане. Сама ова чињеница већ указује на слабост његова положаја, можда и на предомишљање властеле која га је до тог часа подржавала. После дугих преговора вођених, највероватније, око Стефановог двора у околини Скадра и Милутинових обећања измирења, следила је класична превара. Дечански је, поверовавши оцу, дошао до њега, очевидно спреман на преговоре. Осећајући приближавање старости и бојазан од сина, Милутин је, наводно послушавши своје саветнике, пошто је загрлио сина, дао да се овај зароби и ланцима свеже, а потом пошаље у Скопље. Сâм брутални чин ослепљења, односно симболичког онеспособљења за владање, Данило је описао следећим речима: „И пошто је седео у том граду, посла овај благочастиви краљ неке вазљубљене од својих, и ухвативши ослепише га.“¹⁴⁵ Следећи правило хагиографског казивања, Данилова прича смештена је у старозаветни контекст, а погодна паралела је нађена у познатој повести о сукобу између цара Давида и његовог непослушног сина Авесалома. Читаоци Данилове приче добро су познавали поруке контекста.¹⁴⁶

¹⁴⁴ Данило Други, *Животи краљева и архиепископа српских*, 124–125 (српско-словенски текст, 124–125).

¹⁴⁵ Исто, 125 (српско-словенски текст, 126).

¹⁴⁶ 2 Сам 20 1–22.



*Спровођење у заточеништво,
детал са Лонгинове житијне
иконе Стефана Дечанског*

Љубимац народни, лаковерни и сујетни Авесалом, био је најдражи син свог остарелог оца Давида. Старога краља је љубав према сину толико заслепила да није обраћао пажњу на упозорења мудрих саветника који су у амбицијама престолонаследника препознали опасност по Давидову власт. Подбуњивање и придобијање некадашњих царевих савезника Стари завет описује као подмукли начин незрелог и размаженог миљеника коме се журило да дође на престо. Не подозревајући превару, Давид је готово изгубио царство, али је Јахве стао на страну свог праведног изабраника. Пошто је побеђена војска узурпатора, Давид је строго наредио да се његов првенац поштеди, и даље волећи побуњеног сина. Упркос Давидовој заповести, један од великаша погубио је Авесалом и бацио његово тело у велику јаму. Синовљева смрт дубоко је растужила старог краља, чија је тужбалица над његовим телом „Камо да сам ја умро место тебе! Авесаломе, сине мој, сине мој!“ остала једна од најпотреснијих старозаветних сцена, надахнуће многих потоњих паралела, кад год је то омогућавао савремени контекст. Читалац повести Дечанског одмах ће препознати многа подударна места, која су морала још много снажније одјекнути у свести средњовековних читалаца, који су вазда трагали за

таквим подударанима и очекивали их. Легитимитет и веродостојност једне приче у садашњем времену зависила је умногоме од њене уклопљивости у већ познату свету приповест. Стога не изненађује Данилов избор поређења које нуди свом читаоцу: „Као што си чуо и о Авесалому, који је подигао руку на Давида оца свога, како му се догоди, као што је било и код нас у садашње време, као што чувсте.“¹⁴⁷

Настојећи да оправда краља Милутина, тежиште приче Данило преноси на питање синовске послушности. Могуће је, мада мало вероватно, да је и Цамблаков знатно каснији приказ догађаја одјек неке од савремених прича. Григорије Цамблак, наиме, сву кривицу за ослепљење свог јунака баца на краљицу Симониду и заодева у опште место „женске преваре“¹⁴⁸. Разуме се, Цамблаково казивање је схватљиво у контексту његове основне намере – да култ светог краља преобликује у култ мученика. Зато му не можемо у потпуности поклонити поверење када је реч о узроцима сукоба између оца и сина.¹⁴⁹ Сасвим у духу побожности свог времена, монах Григорије пореди догађаје о којима пише с односом Константина Великог према сину Приску и изводи веома подесну паралелу на линији Милутин–Константин. Обојица великих владара сагрешили су према синовима због лажних речи лукаве жене.¹⁵⁰

Прича је, међутим, морала бити знатно сложенија, о чему сведочи и чињеница да је ослепљени и онеспособљени претендент на престо послат, заједно с породицом, у Цариград, под надзор византијског цара Андроника II. Ова околност сведочи да је Цариград важан учесник свих преговора везаних за питање наслеђа, те да цар и патријарх ни-

¹⁴⁷ Данило Други, *Животи краљева и архиепископа српских*, 126 (српскословенски текст, 126).

¹⁴⁸ *Живот краља Стефана Дечанског* од Григорија Цамблака, 131 (српскословенски текст, 66).

¹⁴⁹ У модерној науци доста је расправљано о евентуалној умешаности краљице Симониде у наведене догађаје, и Цамблакова верзија догађаја одбачена је као неоснована. Уп. наведену литературу о том питању сабрану код М. Маловић, Стефан Дечански и Зета, 22, нап. 72.

¹⁵⁰ *Живот краља Стефана Дечанског* од Григорија Цамблака, 133 (српскословенски текст, 70).



су случајно били гаранси мира из 1312. године. Према мишљењу Симе Ћирковића, предаја Дечанског у цариградско заточење „открива да је византијски двор био заинтересован за његово одстрањење из земље“¹⁵¹. Чињеница је, међутим, да су и Дечански и његов старији син остали у животу захваљујући, пре свега, сигурности боравка у Цариграду, док је велико питање да ли би преживели у смутним временима која су настала после Драгутинове смрти 1316. године. У царски град Стефана је можда пратила жена Теодора, а свакако његова два сина: старији Душан (рођен око 1308. године) и млађи Душица, који је тамо и умро. Према неким мишљењима, ћутање извора о Теодорином присуству у Цариграду био би знак да она тамо није ни боравила, оставши на Милутиновом двору.¹⁵²

Оскудни извори сведоче да је Стефан у изгнанству провео седам година.¹⁵³ Њега је византијски цар дочекао примерено, доделивши му за становање царску палату, која се налазила при мушком манастиру Пантократора. Оба животописца Дечанског, и Данилов настављач и Цамблак, додуше уз извесне разлике, очекиване с обзиром на различите намене житија, описују његов положај и начин живота у Цариграду. Према казивању у Даниловом зборнику, цар је заповедио да Стефана

¹⁵¹ Б. Ферјанчић–С. Ћирковић, *Стефан Душан краљ и цар 1331–1355*, Београд 2005, 26.

¹⁵² Р. М. Грујић, Краљица Теодора, мати цара Душана, 326–327. Поставља се питање зашто би Милутин желео да задржи Стефанову жену на свом двору, сем ако не као таоца, гаранта његовог доброг држања у Цариграду. Теодорин живот и даље је недовољно познат. У науци влада уверење да је она преминула 1322. године, када почињу планови о другој женидби Дечанског. Пракса да задржава таоце као гаранте доброг владања свог сина у Милутиновом случају није непозната, јер нам извори кажу да је и Душан, по повратку из Цариграда, задржан на краљевом двору, док је Дечански отпуштен, добивши жупу Будимљу на управу.

¹⁵³ Да је изгнанство трајало седам година сазнајемо посредно из Цамблаковог житија. Број од седам година наводи у свом прологу писаном после битке код Велбужда извесни Станислав: *Стари српски записи и натписи* I, 26, бр. 56. Уп. податак у Минеју Божицара Вуковића: Љ. Ковачевић, Неколико хронолошких исправака у српској историји, *Годишњица НЧ III* (1879), 388.



Манастир Христа
Пантократора, Цариград

чувају, осигуравши да затвореник добије „све што му је на потребу“¹⁵⁴. О његовом животу каже да је у Цариграду дуго пребивао, с двојцом синова и нешто мало својих слугу, али очевидно у посебним односима с василевсом, који га „не презре ... наклони се на милосрђе његово и не додаде му бол на бол, видећи да му је довољно његово зло, и чинећи милостињу хранио га је, све корисно чинећи му“¹⁵⁵.

Цамблак је нешто боље обавештен о детаљима овог боравка. Као прво, сазнајемо да је Стефан *de facto* живео *in custodia libera*, односно да „би заповеђено ... да нико други к њему не долази да беседи, осим игуман обитељи и којима он (sc. цар) дозволи“¹⁵⁶. Оба житија Стефана приказују као христољубивог страдалника који је своје патње подносио с трпељивошћу, побеђујући искушења и захваљујући Богу за све што му се догодило. Текстови наглашавају његову ревност у молитвама, да су се „и сам

¹⁵⁴ Данилови настављачи, 28 (српскословенски текст, 163).

¹⁵⁵ Исто, 28 (српскословенски текст, 164).

¹⁵⁶ Живот краља Стефана Дечанског од Григорија Цамблака, 134 (српскословенски текст, 74).



настојатељ и сва бротија дивили¹⁵⁷, као и његово подвизавање, љубав према Христу и дељење милостиње.¹⁵⁸ У маниру жанра, молитвена усрдност јунака представља племениту супротност околностима његова живота, у којем је био „удаљен од части и славе царске, коју је пре имао, и од љубави свога родитеља, и нечуван од бивших му својих, но да кажем, као да је са мртвима урачуан“¹⁵⁹. Према причи Настављачевој, Стефан је себе прекоревео, мучен грижом савести због побуне против оца. Очеvidно, он је и пред царем видљиво показивао покајничко одбијање милости, због свег зла и пакости које је учинио свом родитељу. Више особина будућег светитеља чине га упоредивим с јунацима свете историје, попут праведног Јова. Тако он, Јову подобан, смрт свог млађег сина Душице



Прогон јеретика из Цариграда, детаљ са Лонгинове житијне иконе Стефана Дечанског, 1577.

¹⁵⁷ Живот краља Стефана Дечанског од Григорија Цамблака, 135 (српскословенски текст, 74).

¹⁵⁸ Исто, 138–139 (српскословенски текст, 82–84).

¹⁵⁹ Данилови настављачи, 28 (српскословенски текст, 163).

прима с покорношћу и страхом господњим.¹⁶⁰ Григорије Цамблак га представља и као човека цару веома блиска, који га је мудро саветовао у тренуцима смутњи и оружаних побуна које су избиле у Цариграду због Варлаамове јереси. Присталице овог јеретичког покрета налазиле су се и на самом двору, међу људима сасвим блиским цару, као што су били царски евнуси – слуге које су имале приступ до самог василевса. Очеvidно, све је ово могло довести до озбиљног угрожавања поретка. У тренутку такве кризе цар „по своме обичају призва к себи Стефана“¹⁶¹. У том разговору Андроник га је молио за савет, назвавши га „најизванреднијим од другова и браће“¹⁶². Чини се да је наведена приповест имала циљ, пре свега, да оцрта, на неутралној позадини коју чине црквени проблеми у Царству, важну особину будућег мученика, а то су нарочита побожност и мржња према јеретцима, што је својеврсна потврда праве чистоте вере коју је у себи носио. Прича, међутим, може бацити директније светло и на потоње казивање о подршци цариградског двора преговорима с краљем Милутином о Стефановом повратку у земљу.

Кључна личност у овим догађајима несумњиво је био сâм Данило, који је у то време живео повучен у хиландарској испосници. Разлози због којих се Стефан управо њему обратио с молбом да посредује у преговорима са старим краљем крију се, несумњиво, у великом краљевом поверењу које је Данило код њега уживао, али и у неким личним везама његовим са Стефаном. Јер, Настављач вели да се Данило, примивши Стефаново писмо, сетио колико му Стефан беше „мио испрва“¹⁶³, каква су била његова добра дела и нелицемерна љубав. Стефанову молбу Данило је предочио „свечасним и преподобним и достојноименитим чрнцима Свете Горе“¹⁶⁴ са којима је уприличио саветовање, чији је резултат било посебно писмо које су тада саставили за архиепископа Никодима, нека-

¹⁶⁰ *Живот краља Стефана Дечанског* од Григорија Цамблака, 141–142 (српско-словенски текст, 88).

¹⁶¹ Исто, 136 (српскословенски текст, 78).

¹⁶² Исто, 137 (српскословенски текст, 80).

¹⁶³ *Данилови настављачи*, 30 (српскословенски текст, 166).

¹⁶⁴ Нав. место.



*Цар Андроник II, краљ Милутин и св. Стефан,
припрата главне цркве, Хиландар, 1321.*

дашњег игумана хиландарског, као и посланство које је к њему кренуло с Атона. Улучивши погодно време, светогорско посланство, предвођено архиепископом, успело је да смилостиви старога краља, који је послао у Цариград одобрење да се Стефан врати у отачаство.

Из Настављачевог приказа, међутим, посредно сазнајемо да је цар Андроник II имао извесну улогу у овим догађајима. Та је улога део ширих политичких веза и комбинација, које су се у тренутку смрти краља Милутина показале као кључне за даљу судбину српског краљевства. О везама с Андроником сведочи више извора, али је можда најупечатљивији чувена фреска из припрате хиландарске цркве, осликана, сва је прилика, у последњим месецима Милутиновог живота, између јуна и октобра 1321. године.¹⁶⁵ На својеврстан начин она бележи политичке и идеолошке

¹⁶⁵ V. J. Đurić, Les portraits de souverains dans le narthex de Hilandar, *Хиландарски зборник* 7 (1989), 105–132; за ново датовање католикона уп. М. Марковић–В.

правце свог времена, потврђујући, како високи владарски ранг српског краља (цар и краљ су изједначени одећом и инсигнијама) тако и успостављени хијерархијски однос двеју држава (као врховни господар Свете Горе, цар потврђује даровном хрисовуљом краљеве поклоне Хиландару). У наглашеном поштовању домаћих традиција и идеолошких изворишта српског краљевства, Милутин је дао да се на источном зиду нартекса насликају свети Симеон и Сава, „свештена двојица“ као извори династичке светости чије молитве утврђују отачаство, а покрај њега самог св. Стефан, небески заштитник српске државе и династије. Као што смо показали, био је то одраз организованог, смишљеног и целовитог програма „сабирања“, које је не само део још од грађанског рата и саздања Бањске уочљивог Милутиновог позивања на домаће традиције¹⁶⁶, него и део напора да се о стогодишњици српског краљевства и црквене аутокефалије истакну кључни елементи државног програма.¹⁶⁷ Реч је о опсежном програму насталом у кругу српске елите који је имао циљ да сазда „сабор српских светих“¹⁶⁸. У склопу таквог усмерења Милутинове политике, симболичка вредност поменуте хиландарске фреске и натписа добија на снази. Блиска рођачка веза с василевсом утврдила је високи ранг српског краља и читаве државе и тај се ранг заснивао на блиској сарадњи са Цариградом. Од свих претендената на престо после Милутинове смрти Стефан је најпре могао наставити политику тесне сарадње с константинопољским двором и Хиландаром, овековечену фреском из припрате манастира.

Пошто је краљ Милутин већ био стар човек, византијски цар је несумњиво настојао да обезбеди да Милутина наследи византијски штићеник. То је, вероватно, подлога традиције коју читамо у Цамблака, према којој је за повратак Стефанов на очев двор заслужан игуман Пантократоровог манастира. Њега је, наводно, на Милутинов двор послао сâм цар у преговоре о многим питањима, између осталих и о повратку зато-

Тејлор-Хостетер, Прилог хронологији градње и осликавања хиландарског католікона, *Хиландарски зборник* 10 (1998), 201–217.

¹⁶⁶ С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића*, 141–142.

¹⁶⁷ Иста, *Молитве светих Симеона и Саве у владарском програму краља Милутина*, 235–250.

¹⁶⁸ Д. Богдановић, *Теодосије*, 20.



*Враћање вида Стефану,
детал са Лонгинове житијне
иконе Стефана Дечанског*

ченика.¹⁶⁹ Чини се да се његов став у потпуности поклапао са ставом Хиландара, јер је Данило за своју дипломатску мисију очито имао сагласност читавог светогорског збора. То је уједно значило и сагласност Српске цркве, што видимо из улоге архиепископа Никодима у преговорима на Милутиновом двору.

Настављач, међутим, иде и корак даље. Он не крије да је Палеолог „унапред разумео“ да Стефан није потпуно ослепљен.¹⁷⁰ То је важна информација, која у потпуности укључује Цариград у игру за српски престо. Уосталом, читава епизода са „враћањем вида“ Стефану представља класичан средњовековни колаж који комбинује политичко и чудесно, древне представе о владару-ратнику и дубоко укорењено схватање о светости власти. Подлога казивања је, разуме се, у реалној причи, али ми никад не

¹⁶⁹ *Живот краља Стефана Дечанског* од Григорија Цамблака, 142–143 (српско-словенски текст, 90–92).

¹⁷⁰ *Данилови настављачи*, 32 (српскословенски текст, 168).



Сусрет Дечанског и краља
Милутина, детаљ са
Лонгинове житијне иконе
Стефана Дечанског

можемо до краја разлучити шта је у тој причи историјска истина, а шта једна дубока потреба, израз средњовековног менталитета, према којем се стварност види, па тиме и прича обликује, према захтевима обрасца.

Цамблаков приказ враћања вида Стефану у потпуности је стављен у контекст „чуда“, али нам он даје прецизну хронолошку одредницу када се то чудо збило: „већ се свршаваше пета година његова пребивања тамо“¹⁷¹ (sc. у Цариграду), на Никољдан 1319. године. Према Цамблаку, Стефан је своје оздрављење крио („утаји од свију премудрим умишљењем, и нико не познаде да има силу вида“¹⁷²). За то је морао имати добре политичке разлоге, који су се тицали сигурности његова живота, али и сагласност игумана манастира Пантократоровог, човека несумњиво укљученог у заверу око повратка Стефановог у Србију. Настављач не са-

¹⁷¹ *Живот краља Стефана Дечанског* од Григорија Цамблака, 140 (српскословенски текст, 86).

¹⁷² Исто, 141 (српскословенски текст, 88).



мо што нам каже да је цар знао да Стефан није сасвим ослепљен него приповеда како је, вративши се најзад на очев двор и павши у загрљај остарелом краљу, Дечански наставио да изиграва слепог, очевидно усташен да објави своју способност да влада. Тај догађај речито говори о природи односа између оца и сина, посебно кад томе додамо околност коју сазнајемо од Цамблака да је стари краљ на свом двору задржао Душана („а он сина, који је дошао с њим од Константинова града, предаде га његову деду“¹⁷³), доделивши Стефану за издржавање малу област у Будимљанској жупи.¹⁷⁴ Веома је вероватно да је Стефан морао предати сина као таоца на очев двор, као што је, можда, седам година раније, слична судбина задесила и дечакову мајку, принцезу Теодору. Ова вест открива Милутиново трајно неповерење према прворођеном сину и јасније показује колико је, без обзира на подршку Цариграда и Свете Горе, Стефанов положај у борби за власт био неизvestан.

Судећи по исказу хагиографа, после повратка у отаџбину Стефана није чекала будућност престолонаследника. Без обзира на то што су његову тајну знали и стари цар Андроник, и игуман манастира Пантократора, а могуће и сâм Данило, истина да Стефану вид није сасвим одузет чувана је и од старог краља Милутина и од саме Стефанове околине. Он је ту истину обелоданио тек по Милутиновом престављењу, приказавши је као чудо које се на њему управо тада збило. Сасвим је у духу средњовековног менталитета да прихвати правовремену појаву чуда. Bitно својство чуда и јесте да стиже у прави час, како је Свевишњи одредио по сопственом суду.¹⁷⁵ Стога није тешко поверовати да је Стефан осе-

¹⁷³ *Живот краља Стефана Дечанског* од Григорија Цамблака, 144 (српскословенски текст, 94).

¹⁷⁴ М. Динић, *Однос краља Милутина и Драгутина*, 76, објашњава разлике у територијама које су Стефану дате на управу 1308, односно 1320. године, и показује како је и територија којом влада одређивала евентуални статус наследника. Из тога јасно произлази закључак да 1320. Милутин није рачунао са Стефаном као наследником престола, чињеница која се уосталом сасвим поклапа и с другим изворима који указују на Константина као на пресумптивног наследника

¹⁷⁵ Уп. А. Јевтић, *Божанско и чудесно у српској религијској књижевности*, у: *Српска фантастика. Натприродно и нестварно у српској књижевности*, ур.

тио погодан тренутак у којем је чудесно прогледавање обзнанио својој околини, а потом и свем народу свога отачаства. Посебно стога што је изненадни повратак вида пропагандно тумачен као знак послат одозго. У неизвесности и метежима који су потресали земљу, та порука је тумачена као захтев да Стефан наследи престо, нека врста гаранције божје милости за читаво отачаство. Како и приличи, вест о чуду брзо се раширила по читавој држави српске земље, те су многи долазили да се лично увере и поклоне Стефану као богомиљенику. Карактеристично је што ову вест доноси већ Настављач, дакле она није плод каснијег приказивања Цамблаковог доба, када се свесно наглашавају чудесна знамења која за живота Дечанског сведоче о божјој милости која се на њему показала, посебно у контексту развијеног *passio* у прославном саставу. С друге стране, брижљиво чување тајне било је неопходна заштита Стефановог живота све до Милутинове смрти. Из чињенице да су његов живот штитили управо цариградски двор и клир, јасно произлази да је Стефанова владавина означена као провизантијска. После извесних колебања, на које ћемо се касније вратити, такав политички правац је убрзо потврђен и његовом другом женидбом блиском рођаком Палеолога.¹⁷⁶

Чудо које се на њему збило Стефан је објавио одмах после Милутинове смрти, 21. новембра 1321. Милутинова дуга болест, о којој нам приповеда архиепископ Данило, имала је више последица. Изненадна и „љута“, задесила је остарелог владара у његовом двору у Неродимљу. Данило, као очевидац догађаја, описује ове дане на начин који нас наводи на извесна питања. Он инсистира на чињеници да од болесног краља „не беше гласа ни слушања, јер се беше свезао језик његов“¹⁷⁷. Могуће да је ток болести управо тако ишао, а могуће је и да Данило настоји да објасни како Милутин, који је дуго боловао, није на самртном одру одредио наследника.

П. Палавестра, Београд 1989, 327–337; Д. Поповић, Чудотворења светог Саве Српског, 153–154.

¹⁷⁶ Стефанова прва жена, Душанова мајка Теодора, умрла је, највероватније, после повратка изгнаника у Србију, јер знамо да је сахрањена у гробној цркви краља Милутина, у манастиру Св. Стефана у Бањској.

¹⁷⁷ Данило Други, *Животи краљева и архиепископа српских*, 146 (српскословенски текст, 156).



Или, ако то ипак јесте учинио, те оставио престо Константину, био би то начин да Данило, као Стефанов заштитник, прикаже догађаје повољније по њега, односно да прикрије Милутинову последњу вољу под плаштом болести. Не можемо тврдити да се то и десило, те приписати Данилу да преобликује чињенице, али се чини индикативно што о Милутиновој болести доноси само податак како је занемео, па самим тим, како посредно читалац може закључити, није могао да именује наследника. Наш писац помиње велики метеж, узбуну и сметеност у земљи у ово време, потом „борбе и велике пљачке од сујемудрих војника, као да су се међу собом сукобили пукови“¹⁷⁸, што указује на известан проток времена између краљевог падања у постељу и тренутка смрти и сахране. Сасвим у духу претходног казивања, ни у житију Стефана Дечанског, које је изгледа писао Настављач, али се Данило јавља као сведок догађаја, ни речју се не помиње грађански рат који је избио међу Милутиновим наследницима. Као да је хиландарска средина која је редиговала Данилов зборник желела да у потпуности прикрије све што би довело у питање Стефанов легитимитет. Као што смо видели, у реалности, крајева болест је, с једне стране, изазвала несигурност и пораст насиља у земљи, али је, с друге, дала времена Стефану да се припреми за одлучујућу борбу за власт против полубрата Константина.

Цамблаков исказ је доста карактеристичан у опису тренутка Стефановог освајања власти. Он, наиме, каже како су у време када је Милутин издисао „многи брзо притицали Стефану“¹⁷⁹. Сâм Стефан, међутим, није веровао ова-



Милутинов син Константин,
Лоза Немањића, Грачаница

¹⁷⁸ Данило Други, *Животи крајева и архиепископа српских*, 146 (српскословенски текст, 156).

¹⁷⁹ *Живот краља Стефана Дечанског* од Григорија Цамблака, 144 (српскословенски текст, 94).

квим гласовима, јер је помишљао да је поново посреди превара. За то је имао пуно разлога, јер је из личног искуства знао колика је цена лаковерности. Оног часа када је краљ умро, Стефан, „одмах бацивши убрус од очију“, почео је да прикупља присталице, „и беше љубим и жељен од њихових душа, и окруживаше га велика множина оних који носе оружје“¹⁸⁰. Вест о чуду призвала је многе великаше к Стефану, што је *de facto* значило јачање његове војске. Подршка цркве и обзнана божје благодати на њему сасвим сигурно су појачавале популарност страдалника код пука. Ипак, ускоро је морало доћи до одлучног обрачуна с другим претендентом.

Када данас издаље погледамо догађаје који су се збили у процесу Стефановог освајања потпуне власти, морамо приметити да је он био радикалан у обрачуна са свим могућим претендентима. Милутин је поштедео краља Владислава после Драгутинове смрти 1316. године у основи поштујући одредбе мира из 1314, према којем је, сва је прилика, требало да оба краља именују сопствене наследнике у сопственој држави. Стефан, који је у склопу тих договора изашао као оштећена страна и завршио како је завршио, није имао поверења у могуће претенденте. Чини се да је његово искуство, које би се сажело речима да је само мртав противник побеђен, највероватније и довело до у тој мери радикалног обрачуна с Константином. Каснији сукоб с Владиславом, којем се губи сваки траг, без обзира је ли он нестало у Угарској или био убијен, окончао је династичке борбе истребљењем претендената, како у крилу сопствене тако и споредне наследне гране.

Константин је, највероватније, рођен око 1290. године, и то из Милутиновог брака с Аном Тертер. Од самог почетка имао је предности над Стефаном. Најпре, зато што је рођен у легитимном (премда четвртом) краљевом браку, те није било потребе да се посебним захтевима обезбеђује његов легитимитет, као што је био случај с првенцем Стефаном. Потом, још је важнија била околност да је био порфирородан, то јест у тренутку његова рођења његов отац је био крунисани и миропомазани краљ. На ту се чињеницу у средњем веку обраћала пажња и она је имала извесну улогу при избору наследника престола. Већ сâм избор име-

¹⁸⁰ *Живот краља Стефана Дечанског* од Григорија Цамблака, 145 (српскословенски текст, 94–96).



на Константин, које није немањићко породично име, указује на високе Милутинове политичке амбиције после великих освајања. Константин улази у игру за наслеђе престола тек после Стефановог одласка у цариградско заточеништво, јер је у том часу могао имати највише четрнаест година. Ако је извесно, а чини се тако, да је око 1319. званично одређен за наследника, занимљиво је да немамо поузданих вести о територији којом је било одређено да влада, о евентуалној титули младог краља или брачним плановима који су већ могли постати предмет дипломатског преговарања. Као да је већ врло стари краљ, опоменут Стефановим случајем, оклевао да уведе Константина у власт. Поузданост да је ипак пред крај живота одлучио да њему остави престо даје нам његов портрет на Грачаничкој лози Немањића и натпис на икони коју је Милутин 1319. године поклатио катедрали Св. Николе у Барију.¹⁸¹ Остаје загонетно је ли Константину, према традицији одређеној за наследнике престола, дата Зета на управу. Знамо да је краљ Милутин, после прогонства сина, управу над Зетом поверио свом кефалији Илији, који је имао средиште у Скадру. Исти Илија помиње се и после Милутинове смрти, августа 1322. године, као посланик Дечанског у Дубровнику.¹⁸² Из повеље за браћу Жаретиће сазнајемо да је пред крај Милутинове владе у Зети био обласни намесник војвода Дабижив (јавља се као милосник у документу).¹⁸³ У модерној историографији остала је загонетна личност која се помиње као *rex Constantinus*¹⁸⁴, тако да је неизвесно везивање Константинове делатности пред крај Милутинове владе за област Зете.

¹⁸¹ М. Орбин, *Краљевство Словена*, Београд 1968, коментар С. Ђирковића на стр. 303; уп. *ВИИНЈ* VI, 179, нап. 57 (С. Ђирковић).

¹⁸² *Историја Црне Горе*. Књига друга: Од краја XII до краја XV вијека. Том први: Црна Гора у доба Немањића, Титоград 1970, 68 (С. Ђирковић).

¹⁸³ А. Соловјев, Повеља краља Милутина барској породици Жаретића, 118, ред 9–10. Дабижив је, највероватније, иста личност која се помиње са титулом кнеза у Милутиновом посланству Дубровчанима 1320. године. Уп. Н. Порчић, Повеља краља Стефана Душана Дубровчанима о царини слуге Дабижива, 83–98.

¹⁸⁴ И. Божић, *Dominus rex Constantinus*, *Зборник Филозофског факултета*, књ. XII (1974), 433–440, оспорио је атрибуцију скадарског новца с натписом *Dominus rex Constantinus* Милутиновом сину Константину.

У житију Стефана Дечанског Григорије Цамблак даје опис борби између двојице претендента. Оне су се одигравале у периоду између Милутинове смрти 21. новембра 1321. и Стефановог крунисања 6. јануара 1322. Према Цамблаковом исказу, Константин је сакупио војску добивши помоћ „и од околних предела“ и оспорио Стефанову способност да влада, позвавши се на његово слепило („Када се кадгод чуло, да слепу човеку приличи царство“¹⁸⁵). У наставку житија он представља догађаје у чудноватом следу. Наиме, Стефан је, наводно, пре поласка у одлучујући бој отишао у цркву, с намером да се поклони архиепископији и добије благослов, јер „не приличи пре поћи на рат, док не одам оној која начелствује црквама достојно поклоњење“.¹⁸⁶ Тамо се састао с архиепископом Никодимом, који га је, када су ушли у цркву, крунисао, показавши га свима „као савршена цара“. Према Цамблаку, „уоставши отуда“, Стефан је кренуо у борбу.¹⁸⁷ Нешто раније приповедање о томе како је обзнанио повратак вида и у том часу се „препасао на ... српско царство“¹⁸⁸, ваља, дакле, схватити као фигуративан начин да се истакну његове претензије на круну, пошто се показао способним да влада. Из овог житија јасно следи да је до борбе дошло пошто је Стефан крунисан, дакле, пошто је већ имао легитиман положај и подршку цркве. Тиме се Константин од почетка сукоба ставља у положај узурпатора и вештим приказом догађаја читалац наводи на страну јунака.

Цамблак одлази и корак даље. Настојећи да представи милосрђе будућег светитеља, као и његово устежање пред проливањем братске крви, биограф бележи да је уочи битке Стефан дао Константину прилику да се повуче, понудивши му чак, у једној лепо сроченој посланици, „друго достојанство царства“¹⁸⁹. Стефан том приликом замера брату што с туђим народима ратује против свог отачаства. Поента следи када себе

¹⁸⁵ *Живот краља Стефана Дечанског* од Григорија Цамблака, 145 (српскословенски текст, 96).

¹⁸⁶ Исто, 145 (српскословенски текст, 96).

¹⁸⁷ Исто, 146 (српскословенски текст, 96).

¹⁸⁸ Исто, 145 (српскословенски текст, 94).

¹⁸⁹ Исто, 146 (српскословенски текст, 98).



упореди с Јосифом, који опрашта браћи издају. То поређење је необично важно, јер из њега Стефан изводи сопствено богоизабрање („јер ја сам Божји“¹⁹⁰), на којем гради одучујућу предност над противником. Из њега произлази и исход борбе, унапред јасно означен као тријумф праведника. С овим исказом је у супротности приповест савременика догађаја, барског архиепископа Гијома Адама.¹⁹¹ Према његовим речима, Стефан је положио заробљеног брата на једно дрво, пробушио му руке и ноге ексерима, а затим га је распорио на два дела по средини тела.

Чинило се да су тим чином отклоњене препреке Стефановој мирној владавини. Међутим, одмах по доласку на власт, њега су чекале неприлике на два фронта. Судећи по исказу Даниловог настављача, краља је задесила нека скрб од бугарског цара Михаила, као и од краља Владислава.¹⁹² Краљ Владислав се, изгледа још од Милутиновог времена, налазио у тамници, одакле је успео да побегне и поведе борбу за сопствено наслеђе. Борбе су вођене током 1323. године око тврђаве Островице на Руднику. Негде у пролеће 1324. Владислав је поражен и био је приморан да потражи спас у Угарској.¹⁹³ Традиција сачувана у старим српским летописима бележи да је Владислав био у једном тренутку приморан да напусти српске земље: „Владислав же изгнан бист Дечанским краљем на Угре (угарску земљу, по студеничком летопису) и тамо конач примѝ.“¹⁹⁴ Непријатељски расположен према српском краљу, Гијом Адам у свом спису сматра Владислава правим наследником краљевства, и оптужује Дечанског да је прикупио присталице обећањима и поклонима и окре-

¹⁹⁰ *Живот краља Стефана Дечанског* од Григорија Цамблака, 146 (српскословенски текст, 98)

¹⁹¹ М. Šufflay, *Pseudobrocardus*, 148 (превод на српски, 25).

¹⁹² *Данилови настављачи*, 36 (српскословенски текст, 174). „Скрб“ од бугарског цара могла би бити околност што је бугарски владар напустио Стефанову сестру Ану и оженио се сестром младог цара Андроника III Палеолога. Тада, међутим, није дошло до сукоба са српским снагама.

¹⁹³ М. Šufflay, *op. cit.*, 147 (превод на српски, 25). Уп. М. Динић, *Однос краља Милутина и Драгутина*, 74.

¹⁹⁴ *Стари српски родослови и летописи*, средио их Љ. Стојановић, Београд–Сремски Карловци 1927, бр. 127.

нуо их против Владислава.¹⁹⁵ Читав исказ барског надбискупа, чије симпатије очито нису на страни Дечанског у приказу освајања власти, односно у борби против полубрата и брата од стрица, сведочи о Дечанском као о човеку свирепом и лукавом у исти мах.

Током ратовања против краља Владислава, Стефан се нашао и у деликатним односима са својим старим савезницима, Дубровчанима. Наиме, чим је Милутин преминуо, а вероватно још пре крунисања, Стефан је потврдио раније повластице Дубровнику, а од њих је примао Светодмитарски доходак.¹⁹⁶ Већ 27. децембра 1321. дошло је до краљевих сусрета с дубровачким поклисарима.¹⁹⁷ Сва је прилика да су они присуствовали и чину крунисања на Богојављање 1322. Дубровник је чинио знатне уступке краљу у његовим дипломатским пословима у јужној Италији, посебно у женидбеним плановима. Несумњиво, већ од јануара 1323. трајали су преговори између Дубровчана и српског краља, који су се тицали краљеве будуће женидбе. Не знамо тачно када је умрла Стефанова прва жена Теодора, али је највероватније сахрањена покрај краља Милутина, у Бањској. Ако га је пратила током година цариградског изгнанства, онда је морала преминути после 1319. године; о датуму њене смрти не сазнајемо ништа из повеље коју је годинама касније њен син, цар Душан, издао њеноме гробу.¹⁹⁸ До избијања сукоба с Дубровчанима дошло је када су се Владислављеви присталице, заједно с дубровачким властелином и поверљивим Владислављевим човеком Менчем Менчетићем, затворили у утврђени град Островицу крајем 1323. године. Стефан је мешање Менчетића у сукобе унутар земље пребацио Дубровнику, узвративши на тај начин што је почетком следеће године позатварао дубровачке трговце и одузео им имовину. То је одмах изазвало реакцију Већа умољених, те је оно већ 22. фебруара 1324. одлучило да се тврђава врати краљу Стефану.¹⁹⁹ Уследили су преговори

¹⁹⁵ М. Šufflay, *Pseudobrocardus*, 148 (превод на српски, 25).

¹⁹⁶ С. Ђирковић, Прва повеља краља Стефана Дечанског Дубровнику, *Прилози КЈИФ*, књ. XXXVII, св. 3–4 (1971), 208–212.

¹⁹⁷ М. Маловић, Стефан Дечански и Зета, 33.

¹⁹⁸ Хрисовуља цара Стефана Душана гробу мајке му краљице Теодоре, преписа и приложи С. Новаковић, *Споменик СКА IX* (1891), 5–7.

¹⁹⁹ *Monumenta Ragusina I*, 103, 105.



који су потрајали читаво пролеће, у које је укључена и Венеција, а на крају је повољно решено питање поменутих трговаца. До пролећа 1326. поново су, додуше накратко, успостављени ранији односи.²⁰⁰ Ускоро је, у другој половини августа или почетком септембра 1327, избио рат између Дубровника и српског краља, који је трајао годину дана, као део ширег сукоба између српских снага и босанског бана Стјепана II. Сукобе с босанским баном у наредним годинама предводио је млади краљ Душан, а записи их бележе као борбе против „безбожних и поганих бабуна“²⁰¹.

Умешаност Дубровчана у различите сукобе у залеђу, како смо већ истакли, није спречила њихово дипломатско посредовање у преговорима око Стефанове женидбе кћерком Филипа Тарентског и повезивање српског владарског дома с напуљским Анжујцима. Знамо да је деспот Филип у почетку био савезник, а потом непријатељ краља Милутина, али је промена на српском престолу намах значила поновно успостављање добрих односа, чак преговоре о савезу који би такав брак донео. Свадба је била планирана за крај априла или прве дане маја 1323. године, на некадашњем Стефановом двору у Скадру, где је бивши млади краљ несумњиво имао важно упориште и своје људе. Током априла 1323. године у Дубровник су стигли посланици српског краља, Марко Лукарић²⁰² и барски ђакон Вита, који је требало да иду на Филипов двор у Апулију и одатле доведу Стефанову невесту.²⁰³ У читаву комбинацију био је уpletен и папа, који је настојао да планирани брак искористи како би увео српског шизматичког краља и његову земљу у крило Римокатоличке цркве. У том смислу су били предузети неки кораци, а одређени су и легати који је требало да спроведу унију (Бертранд, архиепископ Бриндизи-

²⁰⁰ В. детаљан приказ ових односа код М. Маловић, Стефан Дечански и Зета, 36–37.

²⁰¹ *Стари српски записи и натписи* I, 25–26, бр. 55.

²⁰² Могуће је реч о истом човеку који се помиње у писму папе Клемента V краљу Милутину (А. Theiner, *Vetera Monumenta Slavorum Meridionalium* I, 128) као краљев посланик на авињонском двору 1308. године. Он је тада преговарао око уније Српске и Римокатоличке цркве.

²⁰³ М. Ал. Пурковић, *Авињонске папе и српске земље*, 24–25; М. Маловић, нав. дело, 29, 30.

ја, Бернард из Парме и доминиканац Јован Доминик).²⁰⁴ Тим легатима папа Јован XXII је послао писмо с упутствима о деловању у Рашкој и том приликом им предочио да је Дечански рођен у браку краља Милутина с разведеном женом (*conjugatus genuit de soluta*), те да је сходно сматран незаконитим. Легати је требало да озаконе брак, што би обезбедило право синовима Дечанског на наслеђе престола.²⁰⁵ Како је Стефан, као штићеник Српске цркве, тешко могао пристати на прелазак у католичку веру, током 1323. године ови планови су напуштени. Поновила се стара ситуација из Милутиновог времена, и, као и његов отац годинама раније, и Стефан се трајно окренуо цариградском двору.

Осим већ поменутог описа Григорија Цамблака, о чину Стефановог крунисања сазнајемо из аренге његове свечане хрисовуље манастиру Дечани. У том документу краљ се осврће на најважније догађаје сопственог живота. Описујући освајање власти, он наглашава да је крунисан у исти дан, на празник Богојављења, са сином својим, младим краљем Стефаном.²⁰⁶ У овој повељи, издатој знатно касније у односу на време крунисања, краљ на нешто другачији начин у односу на Цамблаково житије описује сопствено крунисање. Он, наиме, каже како је „благословен и руком преосвећеног архиепископа Никодима и свих епископа и целог српског сабора“²⁰⁷. Поставља се питање како је одиста изгледао свечани чин 6. јануара 1322. Да ли је могуће да је архиепископ сазвао сабор и све епископе у Пећ и том приликом крунисао краља који је тек требало да крене у одлучан обрачун са претендентом? Ако је тако, какву је улогу у целој причи имао Никодимов учитељ Данило? Многи детаљи указују на то да је управо он био кључна личност „иза сцене“ у догађајима који су следили. Тада епископ хумски²⁰⁸, он је био, као најповерљивији Милути-

²⁰⁴ А. Theiner, *Vetera Monumenta historiae Hungariam sacram illustrantia* I, 488–490; уп. М. Ал. Пурковић, нав. дело, 26–27.

²⁰⁵ А. Theiner, *op. cit.*, 490–492.

²⁰⁶ *Monumenta Serbica*, 90; П. Ивић–М. Грковић, *Дечанске хрисовуље*, 304.

²⁰⁷ П. Ивић–М. Грковић, нав. дело, 304.

²⁰⁸ На овом положају Данило је био од избора Никодима за архиепископа (12. маја 1317). Уп. М. Јанковић, Данило, бањски и хумски епископ, у: *Архиепископ Данило II и његово доба*, ур. В. Ј. Ђурић, Београд 1991, 83–88.



*Крунисање Стефана
Дечанског, детаљ са
Лонгинове житијне иконе
Стефана Дечанског*



нов човек и његов духовник, уз старог краља док је умирао. Њему је поверена организација владарске сахране, која се одвијала уз све познате ризике, неприлике и неизвесности. Вероватно је склонио Милутинове инсигније и његову владарску ризницу, пратећи погребну поворку из Неродимље у Бањску.²⁰⁹ Ако су архиепископ и Данило успели да организују сабор и окупе властелу и епископе по зими, током два неизвесна месеца у којима је Стефан објавио чудо и почео да прикупља присталице, то је морао бити брз посао. Како год било, Стефанов исказ из Дечанске хрисовуље тешко да је могао заобићи истину. Свечана хрисовуља његовој главној задужбини јавно је читана о великим празницима у цркви, а реч је била о догађајима мање од десет година удаљеним од часа издавања документа. То значи да су савременици, па и очевици крунисања, имали прилике да чују речи краљеве аренге, што искључује могућност потпуно произвољних података, али укључује слободну интерпретацију догађаја у корист ауктора исправе, поготово ако је изнета на једној нео-

²⁰⁹ М. Јанковић, Данило, бањски и хумски епископ, 87.

дређеној, симболичкој равни какву носе библијска поређења. У нешто краћем облику, сродне поруке шаље и повеља Призренској епископији.²¹⁰ У оба документа краљ потврђује важне идеолошке поенте које су се односиле, како на богодарованост његове круне и права на власт тако и на увођење младог краља Душана у статус легитимног наследника.

Одмах по доласку на престо (изгледа већ 1324) Стефан је обдарио манастир Св. Петра и Павла на Лиму, који је све до друге четвртине 14. века био средиште Хумске епископије.²¹¹ Овом даровницом, типа уобичајеног у часу смене власти, краљ је потврдио поклоне које су манастиру учинили његов дед и отац. Урошевим актом из 1254/5. црква је установљена као седиште епископије²¹², а Милутиновом повељом издатом у последњим годинама његова живота (између 1319. и 1321)²¹³ њени су поседи проширени. Нови дарови највероватније су у вези с Милутиновом политиком у том делу државе и ратовањима које је водио против Младена II Брибирског. У својој повељи манастиру Св. Петра и Павла из времена преузимања власти, Дечански помиње сукоб с оцем и ступање на престо, истакавши у санкцији документа богодарованост сопствене власти („од богодарованог нам венца да је проклет“²¹⁴). Два момента привлаче пажњу када је реч о овој даровници. Као прво, одмах по преузимању краљевства, Стефан је у осетљивим питањима односа према западним суседима настојао да ојача положај Хумске епископије²¹⁵ и да се покаже као

²¹⁰ *Споменици за средновековната и поновата историја на Македонија III*, 263.

²¹¹ Најновије издање документа: В. Тријић, *Повеља краља Стефана Дечанског манастиру Светих апостола Петра и Павла на Лиму*, ССА 5 (2006), 51–64.

²¹² Стари српски хрисовуљи, акти, биографије, летописи, типичи, поменици, записи и др, прибрао их Љ. Стојановић, *Споменик СКА III* (1890), 8–11. Уп. *Законски споменици српских држава средњег века*, 595–597.

²¹³ Издање: В. Тријић, *Повеља краља Стефана Уроша II Милутина манастиру Светих апостола на Лиму*, ССА 4 (2005), 3–22.

²¹⁴ *Исти*, *Повеља краља Стефана Дечанског манастиру Светих апостола Петра и Павла на Лиму*, 58.

²¹⁵ О положају Хума у овом периоду в. В. А. Трпковић, *Кад је Степан II Котроманић први пут продро у Хум?*, *Историјски гласник* 1–2 (1960), 152–154; С. Мишић, *Хумска земља у средњем веку*, Београд 1996, 57–60.



настављач очеве и дедове политике, као њихов легитимни наследник. С друге стране, он истиче богодаровани венац краљевства, што се јавља, како смо већ поменули, као водећи мотив у његовим каснијим, идеолошки важним хрисовуљама призренској цркви и маузолеју у Дечанима.

Западна политика испунила је прве две године Стефановог краљевања. У Византији се, међутим, припремао, већ током последње године Милутиновог живота, обрачун који ће обележити велики део Стефанове владе. После смрти Михаила IX Палеолога, у јесен (12. октобра) 1320. године, дошло је до размимоилажења између старог цара Андроника II и његовог унука и савладара Андроника III Палеолога. Сукоб у породици претио је да поремети устаљени ред наслеђа и, како то обично бива, почео да укључује људе од утицаја на двору, тако да су се врло брзо створиле две супарничке струје. Обавештен о догађајима у Царству, краљ Милутин је, као близак рођак владарске породице, послао свог поверљивог човека, Хиландарца Калиника, у Цариград.²¹⁶ Премда је Калиник обећао помоћ младом цару, краљ се у ову фазу рата, која је трајала од априла до јуна 1321. године, није уплитао.

Стефан Дечански је дошао на власт у време отпочињања даљих непријатељстава у Царству и стао на страну старог Андроника II. У Настављачевом житију Дечанског помиње се улога Данила, тада епископа хумског, којег је Дечански одговорио од коначног одласка на Свету гору молбом да заврши пре тога још један дипломатски посао важан за краљевство. Настављач помиње „посланство због неких царских послова у славни град Константинопољ, звани Цариград“²¹⁷, као и решавање спора с бугарским царем Михаилом, који се највероватније тицао отпуштања Стефанове сестре Ане и нове женидбе бугарског цара. Немајући погодну особу за те задатке, Дечански је сазвао „велико саветовање са властелом српске земље“. Да је мисија била поверљива сведочи не само околност да је краљ сазивао посебно „велико саветовање“ тим поводом, већ и Настављачев опис убеђивања Данила да се посла прихвати и за тај

²¹⁶ О Калинику в. V. Mošin, Hilandarac Kalinik, srpski diplomata XIV veka, *Историско-правни зборник*, год. I, св. 1 (1949), 122–125. Уп. вести Јована Кантакузина о његовој мисији: *ВИИНЈ* VI, 308–309, нап. 2 (С. Ћирковић); уп. исто, 313, нап. 16.

²¹⁷ *Данилови настављачи*, 36 (српскословенски текст, 174).

час одустане од светогорског пута. Дечански „таково обећање страшно и са клетвом изрече“²¹⁸, и то је све што из његовог житија сазнајемо о природи и намерама Данилова посланства у царски град, које је највероватније било после пролећа 1323. године, односно у периоду између учвршћивања Михаила Шишмана на престолу у пролеће 1323. године и избора Данила за архиепископа 14. септембра 1324.²¹⁹ У модерној историографији претпоставља се да је Данило у Цариграду почео преговоре о браку Стефана Дечанског с Маријом Палеолог²²⁰, што би значило, с обзиром на планирано венчање Стефаново с Бланком од Тарента које је било заказано за април 1323. године, да је Данилова мисија могла бити у јесен 1323. године, у време док је беснео рат између Стефана и Владислава.

Својим женидбеним пројектима Дечански је у осетљивом тренутку 1322/3, у току жестоког сукоба с Константином и у нерешеној ситуацији с Владиславом која се убрзо претворила у коначан обрачун, настојао да обезбеди заштиту свога положаја и своје власти. Не заборавимо да се још потезало питање његове нелегитимности, на којој инсистира барски архиепископ, доминиканац Гијом Адам, у свом меморандуму француском краљу Филипу VI. Он истиче Владислављева легитимна права на српски престо.²²¹ Покушај да се ороди с напуљским Анжујцима и тиме обезбеди подршку некадашњег Милутиновог непријатеља Филипа Тарентског, као и моћну заштиту свете столице, која је подразумевала подршку угарског краља, био је добро смишљен потез у тренутку сукоба с Владиславом. Тај сукоб је био одлучујући за даљу судбину Дечанског, јер је било посреди обезбеђивање легитимитета Милутиновој владарској грани. С друге стране, увек престижно орођавање са цари-

²¹⁸ Данилови настављачи, 36 (српскословенски текст, 174).

²¹⁹ Данила је на месту епископа хумског сменио Стефан Пећпал, којег Дечански помиње у повељи за цркву Св. Петра и Павла на Лиму. Уп. В. Тријић, Повеља краља Стефана Дечанског манастиру Светих апостола Петра и Павла на Лиму, 55.

²²⁰ М. Маловић (Стефан Дечански и Зета, 48) претпоставља да је Данило путовао у Бугарску и Цариград у пролеће 1324. Овакав предлог датовања мисије заснива се на чињеници да је до ње дошло пре његова избора за архиепископа а, према њеном мишљењу, после окончаних борби против супарника у држави.

²²¹ М. Šufflay, Pseudobrocardus, 446 (превод на српски, 25).



градским двором и кућом Палеолога није имало исту тежину као 1299. године, када је брак са Симонидом био видљив показатељ Милутиновог тријумфа.

Напустивши планове о женидби на Западу, краљ Стефан се већ током прве половине 1324. године оженио Маријом Палеолог.²²² Она је рођена из брака намесника Солуна, паниперсеваста Јована, синовца старог цара Андроника, и Ирине, кћерке великог логотета Теодора Метохита, у то време најближег човека Андроника II. Краљ је постао близак с новом тазбином. О тој блискости сведочи податак да је пружио помоћ своме тасту који је настојао да обезбеди себи извесну самосталност у односу на централну власт, додуше, у часу када је Царство већ било у потпуности подељено међусобним обрачунима деде и унука. Премда је, уз помоћ српских трупа, пустошио неке византијске градове²²³, Јован се задовољио титулом ћесара коју му је доделио стари цар у намери да га на тај начин примири. Смрт га је задесила на српском двору у Скопљу крајем 1325. године.²²⁴ Други податак који сведочи о блискости краља Стефана с породицом своје жене је посредан. Реч је о једној песми Манојла Фила, у којој се помиње Иринаина молитва светој Анастасији да избави Дечанског, „који је светлост мојих нада“, од болести што га је задесила.²²⁵ Из дубровачких докумената сазнајемо да је магистер Егидијус дошао из Ду-

²²² На основу повеље Андроника II из 1324, у којој цар назива Дечанског својим „вољеним зетом“ (*Actes de Chilandar* I, 210–212), М. Ласкарис, *Византијске принцезе у средњовековној Србији*, Београд 1926, 84, датовоао је склапање овог брака у прву половину 1324. године. Могуће да је повеља и настала у част склапања брака.

²²³ У једном писму датованом у 1. септембар 1321. Нићифор Хумн можда алудира на сукобе око Просека 1326. између царских трупа и војске српског краља и паниперсеваста Јована, што би померило време настанка писма; уп. *ВИИНЈ* VI, 618, према: *Nicéphori Chumni Έπιστολαί*, ed. J. F. Boissonade, *Anecdota Nova*, Paris 1844, Ep. 143, p. 166–167.

²²⁴ Над смрћу кесара Јована Палеолога јадикује Манојло Фил у посебној песми: *ВИИНЈ* VI, 597, према: Martini, 140.

²²⁵ Молитва паниперсевастисе Ирине опевана је у песми Манојла Фила: *ВИИНЈ* VI, 596, према: *Manuelis Philae Carmina* I, ed. E. Miller, Paris 1857, 311. У молитви

бровника да га лечи у новембру 1326, а болест је свакако трајала до маја 1327.²²⁶

Из брака с Маријом Палеолог Стефану су се родила бар два детета (син Симеон-Синиша и кћи Јелена).²²⁷ Нићифор Григора, приповедајући о каснијем сукобу Стефана са сином Душаном, употребљава множину када каже како је Дечански „кад се оженио са кћерком кесара, педесетогодишњак с дванаестогодишњом девојчицом, почео је са кћерком кесара да рађа децу пре но што је оженио сина“²²⁸. Да је осим Симеона-Синише, краљ имао још бар једно дете из другог брака сведочи и Григорије Цамблук. Приповедајући о тамновању Дечанског у Звечану, он каже како је тамо био заточен „са женом и децом“²²⁹. Пореклом из двеју владарских династија, Немањића и



Симеон-Синиша Палеолог,
манастир Дечани

се помињу краљеве тегобне муке, смењивање високих температура и несавладиве хладноће.

²²⁶ *Monumenta Ragusina. Libri Reformationum*. Tomus V: Ann. 1306–1347, Zagrabiae 1897, 235, 240. Уп. М. Ал. Пурковић, *Авињонске папе и српске земље*, 25, нап. 7.

²²⁷ Насупрот тврдњи забележеној у Трношском родослову, Стефан је имао кћер, а не сестру Јелену. Уп. Б. Тодић-М. Чанак-Медић, *Манастир Дечани*, Београд 2005, 61.

²²⁸ *ВИИНЈ* VI, 211, према: Greg. I, 455.

²²⁹ *Живот краља Стефана Дечанског* од Григорија Цамблака, 156 (српскословенски текст, 116).



Палеолога, уз то багрородна, ова су деца имала висока права на наслеђе. За Симеона Немањића Палеолога добро знамо да се, знатно касније додуше, позивао на своје наследно право. У тренутку сукоба, 1331, Душан је такве перспективе морао бити свестан, без обзира на сасвим младо доба Симеоново, као и на свој неспорни ауторитет крунисаног младог краља и прослављеног заповедника коњице, посебно што се већ почео укоревати феудални обичај осамостаљивања значајних велможа на сопственим територијама. Све су то били чиниоци који су могли утицати на уобличавање Душанове потребе да истакне „тројност“ сопственог царства, односно уједињење српског, бугарског и грчког скиптра предвођено богоизабраним владаром, онако како је то приказано на лози у Матеичу.

Орођавање с владарским двором Палеолога и приступање савезницима старог цара одредило је позиције српског краља у годинама које су долазиле. Ако се као година Душановог рођења прихвати 1308, онда је млади краљ у часу крунисања имао једва четрнаест година.²³⁰ У звање је уведен у часу када је његовом оцу тек предстојала одлучујућа борба за легитимитет наслеђа престола. До 1324. године ова борба је коначно завршена. Без обзира на извесна колебања која су уследила као резултат променљиве среће и склоности бугарског цара да, мењајући стране, лови у мутном, главне балканске снаге биле су уплетене у грађански рат у Византији, налазећи се на међусобно супротстављеним странама. Ови сукоби обележиће ток политичке и војне историје владавине Стефана Дечанског. Његово житије бележи их међу подвиге који су му обезбедили славу ратника и тријумфатора. Ова је слава у његовој светитељској меморији преточена у прослављано својство да буде молитвени заштитник српског оружја. Међутим, краљев највећи подвиг остало је подизање манастира у Дечанима.

²³⁰ За литературу о години Душановог рођења уп. коментар Симе Ђирковића уз вести Нићифора Григоре у *ВИИНЈ* VI, 211, нап. 114. Иста година прихваћена је у најновијој биографији о цару Душану: Б. Ферјанчић–С. Ђирковић, *Стефан Душан краљ и цар*, 25.

Подвизи

- Подизање Дечана: *locus amoenus* и монашка света гора

Средишње место сваког светитељског животописа чине подвизи. Подразумева се да су међу њима хвале највреднији управо они који се тичу добродетељи извршених за веру и цркву. Релативно специфична врста *vitae* је владарско житије, те на примеру списа попут Даниловог зборника, али и његових хагиографских претходника и узора, можемо добро пратити, како сâм развој топоса „подвига“ тако, пре свега, место које су подвизи имали у укупном прослављању светости.

Највећи подвиг светог краља Стефана Уроша Трећег, по којем ће бити назван и прослављан као Дечански, без сумње је подизање маузолеја посвећеног Христу Сведржитељу у Дечанима, у подножју Проклетија, на Пећкој Бистрици. Краљ је и пре ове задужбине био познат по богоугодним делима, посебно оним која се тичу заштите и даривања цркава и манастира, као и подизања нових богомоља. Још у доба свог намесниковања у Зети, а потом и у својству младог краља, он је даровао извесне поседе манастиру Врањини на острву у Скадарском језеру.²³¹ Чим је ступио на власт потврдио је поседе својих предака лимском манастиру Св. Петра и Павла²³², седишту Хумске епископије, а потом Хиландару²³³ и манастиру Богородице Љевишке у Призрену²³⁴. Када је 1329. године, по-

²³¹ Реч је о два документа, повељама којима се дарује село Орахово и село Трново манастиру на острву у Скадарском језеру. Прва, Ораховачка повеља је из доба намесниковања у Зети, а друга, Трновска, издата је у време када је Дечански био млади краљ. Издање повеља: Б. Шекуларац, *Врањинске повеље*, 49–53, 55–58.

²³² В. Тријић, Повеља краља Стефана Дечанског манастиру Светих апостола Петра и Павла на Лиму, 51–64.

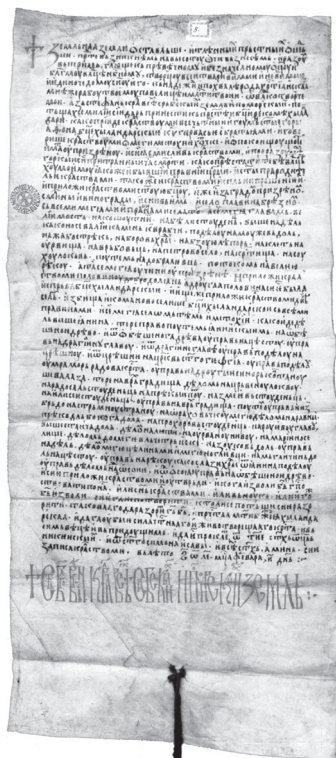
²³³ Најновије издање повеље: С. Мишић, Хрисовуља краља Стефана Уроша III манастиру Хиландару, *ССА* 2 (2003), 29–40, с прегледом старијих издања и литературе.

²³⁴ Повеља Дечанског Призренској епископији издата је, с прегледом старије литературе, у: *Споменици на Македонија III*, 253–276.



сле сукоба с јеретичима у Босни, пострадао манастир Св. Николе у Дабру, краљ га је обновио²³⁵, а највероватније је он ктитор црквице Светог Василија саграђене унутар пирга Хрусије на хиландарској арсани²³⁶. После тријумфа код Велбужда саградио је цркву Спасовицу на месту победе, обдарио је Милутинову задужбину, манастир Св. Георгија Нагоричког, којем се заветовао пре боја²³⁷, а обновио је и поседима обдарио, по угледу на свога оца, храм Св. Николе Мрачког у Орехову²³⁸, области коју је освојио током успешне поствелбуждске офанзиве у бугарским странама.

Оваква плодна саздатељска и обнови-тељска делатност била је делом породична традиција Немањића, великих градитеља и заштитника цркава, а делом чин



*Хрисовуља краља Стефана
Дечанског Хиландару, 1327.*

²³⁵ Манастир посвећен св. Николи у Дабру је једна од најстаријих цркава, можда и из преднемањићког времена. У њој је од 1219. године смештено седиште Дабарске епископије. После ратовања с босанским јеретичима црква је знатно оштећена, па је Дечански приступио њеној обнови. Стога се у натпису помиње као ктитор. Градња храма завршена је око 1329. године. Уп. С. Радојчић, Фреска Константинове победе у цркви Св. Николе Дабарског, у: *Исти, Одабрани чланци и студије 1933–1978*, Београд 1982, 43–52.

²³⁶ О томе детаљно пише М. Живојиновић, *Историја Хиландара I*, Београд 1998, 185.

²³⁷ *Данилови настављачи*, 41 (српскословенски текст, 181).

²³⁸ Најновије издање повеље: С. Мишић, Повеља краља Стефана Уроша III манастиру Светог Николе Мрачког у Орехову, *ССА 1* (2002), 55–68. О повељи и

Стефанове личне побожности и везаности за веру и манастире. Подизање Дечана може се сматрати наставком такве традиције, али је оно, како за краља самог тако за савременике и касније поштоваоце његовог светитељског култа, било много више од уклапања у важеће образце идеалне владавине. Подизање Дечана је у потоњем прослављању светог краља сматрано „подвигом“. У покушају да оцртамо разлоге таквог схватања, морамо проучити њему посвећена житија, као и даровну хрисовуљу манастиру, и видети на који начин је традиција о „подвигу“ у њима сачувана.

У *Житију Стефана Уроша Трећег* у Даниловом зборнику епизоди подизања Дечана посвећена је пажња у контексту описивања краљевих припрема за смрт. Како је то било уобичајено за менталитет епохе, јунак приче је предосетио сопствену смрт. Обузет страхом од мука које га чекају на другом свету, краљ осећа да му „прети посечење смртно“²³⁹. Он страхује да ће судњи час стићи нагло, у дан у који не мисли и у сат који не зна. Страхује да ће бити осуђен на вечне муке не учинивши добра дела у овоземаљском животу. Стога је одлучио да створи неки богоугодни спомен „не би ли како добру реч стекао после разлучења ми од овога сујетнога живота“²⁴⁰. У томе се он подобрио делима својих претходника, и на таквом династичком континуитету инсистира наш писац. Он Дечанском приписује намеру да подигне себи гробну цркву по угледу на родитеље и прародитеље, „себи на вечан спомен и на чување телу по разлучењу душе од тела“²⁴¹. Таква се одлука могла спровести у дело само уз подршку и савет краљевог духовника и поглавара цркве, архиепископа Данила. Стога му је Дечански одмах послао писмо позвавши га да журно стигне на већање. Савет је био једно уже тело у којем су, поред краља, младог краља и архиепископа, узела учешћа и виђенија властела. Краљ се пред Христовом иконом заклео да ће, у сактиорству са сином и архи-

питању њене аутентичности уп. С. Марјановић-Душанић, О питању аутентичности повеља мрачког комплекса, *ССА* 3 (2004), 153–168.

²³⁹ *Данилови настављачи*, 55 (српскословенски текст, 200).

²⁴⁰ Исто, 55 (српскословенски текст, 201).

²⁴¹ Нав. место.



епископом, подићи храм. После овога почели су да трагају за погодним местом где би саздали цркву.²⁴²

Краљ Стефан је у свечаној хрисовуљи Дечанима образложио ову своју намеру. У аренги документа пренео је одлуку о оснивању задужбине на вишњи план. Уводне речи повеље почињу владаревим обраћањем Пантократору. У њима ктитор моли милост Сведржитеља, позивајући се на његову сотериолошку мисију на земљи. У равни коју чини света историја, своје место заузели су свети краљеви преци, и он се позива на њихова дела, градећи на њима сопствени легитимитет на овоземаљском плану. Са њима кореспондира једна виша, онострана стварност, у којој ће краљ бити прибројан, због свог подвига, у ред изабраних. Присећајући се својих

²⁴² У новијој научној литератури Б. Тодић изражава сумњу да је млади краљ Душан био, поред оца и архиепископа, ктитор Дечана. Видети Б. Тодић–М. Чанак-Медић, *Манастир Дечани*, 19 и нап. 25, где се указује како „нигде нема изричитог тврђења да је и млади краљ Стефан ктитор“. Ниже у тексту напомене аутор ипак дозвољава да је то „могуће“ с обзиром на то да се Стефан Урош Трећи појављује као ктитор и дародавац заједно са сином и у неким другим случајевима. Мишљења смо да нема разлога за закључцима *per analogiam*, јер и Дечанска хрисовуља и житије од Даниловог настављача, дакле извори првог реда, пружају довољно повода за закључивање о двојном ктиторству. О двојном ктиторству над манастиром расправљамо у раду С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића*, 154–158, 206. Изнетим аргументима у прилог двојног ктиторства ваља додати један податак Даниловог настављача. Он, наиме, описујући већање које је сазвао Дечански поводом одлуке о подизању манастира, вели како је краљ, обраћајући се архиепископу, рекао: „Ево ћеш бити други ктитор са мном овом месту, које ћемо почети зидати, и тебе, дакле, тако уписујем и сина мога такође у део ове свете цркве“ (*Данилови настављачи*, 56; српскословенски текст, 202). Томе ваља додати и још једно, врло карактеристично место из Дечанске хрисовуље на којем Стефан каже како је молитвама својим свети Сава сачувао место будућег манастира, па се његовим молитвама „откри ово скривено склониште ... које је кроз толико година било сачувано за мене и мога сина, младог краља“. Разуме се, и већ познати аргументи о „дovршавању недовршеног“, који се односе на поређење Дечанског и сина с Давидом и Соломоном у вези с изградњом храма, такође, посредно, указују на двојно ктиторство над Дечанима.



*Стефан Дечански и
краљ Душан, ктиторска
композиција, Дечани*

светих предака који су због љубави према Христу заслужили спасење, он наглашава да је наследник њиховог светог корена. Слика према којој Дечанског божја милост истрже из самих уста смртоносног ада директно наговештава икономију спасења што се на њему збила. Једним делом, та слика је одабрана да би се илустровала старозаветна прича и утврдила паралела између јунака и прекрасног Јосифа. Поређење је на више начина корисно јер подсећа слушаоца на сукоб с браћом темељен на њиховој зависти и ђавољем наговору. Следствено, подсећа га и на милост божју која се излила на Новог Давида, српског краља. С друге стране, прича се подудару с реалношћу на плану поређења тама јаме – тама слепила, која је изврсно одговарала Дечанском у његовој владарској пропаганди уопште, јер је била очевидан доказ деловања чуда и потврда милости.

Као што смо видели, уношење приче о сопственим страдањима у наративу документа учињено је с јасним циљем да се истакне богоизабрање као основни чин на којем Стефан гради свој успон ка вечном животу. Зато и каже да приповеда о својим страдањима „не због мога бола



који претрпех, него ради Божје славе²⁴³, наводећи очита испољења божанске милости и дејство божанског чуда на себи: повратак вида, али и обреде крунисања и миропомазања којима је богоизабрање потврђено. Аренга и експозиција спајају молитвено обраћање Сведржитељу с позивом на законитост сопственог политичког положаја. Краљева молитва укључује и наду да ће ктитор светог места једнога дана, као наследник светог корена, бити прибројан међу свете. Отуд наглашена сотериолошка тема почетних редова документа. Она се преплиће с поруком идеолошког слоја уводних одредби хрисовуље, и у њој можемо препознати краљев мотив за подизање Дечана као личну припрему за подвиг. У том смислу сведочење Настављача да је предосећај смрти подстакао краља на саздање маузолеја добија на снази; готово дослован текст „сетивши се страшног часа смртног“ понавља Дечански у повељи на месту које се односи на одлуку да подигне дечански храм.

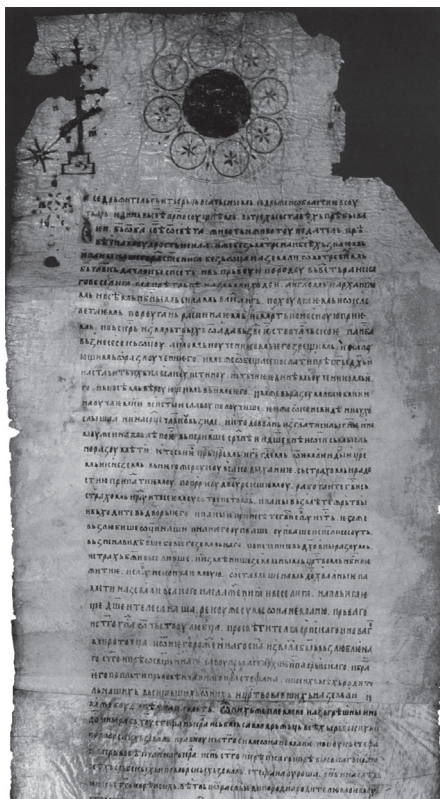
Порука аренге Дечанске повеље мора се сагледати из специфичног угла, блиско везаног за мотив „подвига“ у најширем смислу. Већ раније је у њој препознат јасно уобличен краљев монашки програм и својеврсно стапање монашког идеала са захтевом за угледање на претке.²⁴⁴ У аренги се стога потврђује свест ктиторова о дугом трајању и важности идеала светог оснивача. Настојаћемо да покажемо како није случајност што су се ови захтеви стекли управо на месту касније освештаном анахоретском праксом. Нису сачувани подаци је ли од самог почетка планирано да Дечани буду лавра. У сваком случају, углед дечанског храма допринео је да ван манастира или у некој врсти заједнице са њим, настане низ келија које су настањивали угледни испосници. Скупина белајских испосница, као и несумњиво средњовековна испосница с пећинском црквом која се налази у близини манастира, могла је припадати тој целини. Назив лавра први пут се везује за Дечане тек у 18. веку, премда већ у 16. веку знамо из турских пописа за већи број келија које су чиниле једну пореску целину с манастиром Дечани.²⁴⁵

²⁴³ П. Ивић–М. Грковић, *Дечанске хрисовуље*, 303.

²⁴⁴ С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића*, 285.

²⁴⁵ Б. Тодић (Б. Тодић–М. Чанак-Медић, *Манастир Дечани*, 18, нап. 15) указује на прелиминарне теренске перспекције ових испосница. Нешто више се

Григорије Цамблак смешта причу о саздању Дечана у време које претходи боју на Велбужду, тачније, одмах пошто је описао краљеву другу женидбу и његова богоугодна дела давања милостиње и помагања богомоља широм православног Истока. Као што смо видели, Данилов настављач одлуку о подизању маузолеја приписује нешто каснијем времену, вероватно у контексту схватања основног краљевог мотива – припрема за смрт. Цамблак је ближи историјској реалности, како читамо из ктиторског натписа уклесаног над јужним улазом у цркву.²⁴⁶ У науци преовлађује мишљење да је зидање храма приведено крају највероватније у јесен 1334. године²⁴⁷, што би, ако се прихвати саопштење у натпису да је зидање трајало осам годи-



Почетак оснивачке
Дечанске хрисовуље, 1330.

зна о испосници с пећинском црквом посвећеном Успењу Богородице, која има остатке живописа из позног 14. и 15. века. О турским пописима ул. О. Зиројевић, Имање Дечана у светлости турских пописа (1485–1582), у: *Дечани и византијска уметност средином XIV века*, ур. В. Ј. Ђурић, Београд 1989, 411.

²⁴⁶ Г. Томовић, *Морфологија ћириличких натписа на Балкану*, Београд 1974, бр. 33.

²⁴⁷ Живописање Дечана највероватније је завршено до 1347/8. године. Податке о датовању изградње и осликавања храма, као и тумачење ктиторског натписа, даје Г. Суботић, Прилог хронологији дечанског зидног сликарства, *ЗРВИ XX* (1981), 112, 130 и сл. 5.



Сцена зидања Дечана, детаљ
са Лонгинове житијне иконе
Стефана Дечанског

на, његов почетак ставило у 1326. годину, дакле, доста пре битке на Велбужду.

У Цамблака, као дечанског игумана, изузетан је и посебно вредан опис места на коме је саздан храм. Данилов настављач само каже како је, трагајући за погодним простором, краљ наишао на равно место на обали Бистрице, те пошто су учињена свеноћна бденија и молитве, поставио ту угаони камен будуће цркве. За разлику од њега Цамблак ово место доживљава лично и сагледава га као типичан *locus amoenus*, слику рајског насеља. И сâм Стефан у првој Дечанској хрисовуљи наглашава његову посебност. Оно је „красно и погодно за подизање Божјег дома“²⁴⁸. Доживљава га као „изабрано“, и, што је посебно важно, као оно које није „пусто“. Пре свега, зато што је благословено чином Савиног одабрања. На томе месту у повељи јавља се мотив „изабраног претка“, тесно повезаног са са-

²⁴⁸ П. Ивић–М. Грковић, *Дечанске хрисовуље*, 304.

здањем храма. Зато Стефан каже да „између свих ових (sc. предака) величам и славим преосвећеног и блаженог Саву који се више од свих трудио око светих Божјих заповести, кога је и сâм Христос учинио блаженим и прославио га на земљи и на небу неисказаном славом“²⁴⁹. Повезивање места цркве с најсветијим претходником обезбеђује харизматску ауру будућем светилишту. Ауктор документа наглашава да је место у Затрнавској жупи Сава пронашао, чиме оно постаје *locus sanctus par excellence*. Иако св. Сава није стигао ту да подигне храм, већ сâм чин „обележавања“ одређује га као свето, а ктитора дефинише као „довршиоца недовршеног“. Реч је о поруци која је илустрована старозаветним асоцијацијама на Давида и Соломона у парним портретима „над прагом“²⁵⁰.

У контексту приче о избору места суштинску важност има чињеница да је уз Бистричку реку, недалеко од манастира као светог средишта касније подигнуто више испосница, које су постале сведочанство о светости места, које није „пусто“ већ је, присуством анахоретских боравишта, посвећено, што га чини у средњовековном схватању тога појма „погодним“ за духовно окружење храма.²⁵¹ У основи, свако место које је било дом монашке заједнице сматрано је светим, јер је присуство светих људи пружало оквир за сакралну ауру читавог простора.²⁵² То се, у највећој мери, односило на топографију испосница, која није случајно одабрана,

²⁴⁹ П. Ивић–М. Грковић, *Дечанске хрисовуље*, 304.

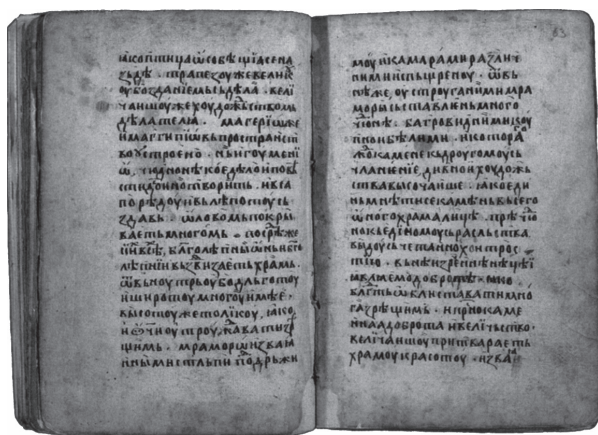
²⁵⁰ G. Babić, *Les portraits de Dečani représentant Dečanski et Dušan*, у: *Дечани и византијска уметност средином XIV века*, ур. В. Ј. Ђурић, Београд 1989, 279–285; С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића*, 205, 206.

²⁵¹ Д. Папахрисанту, *Атонско монаштво*, Београд 2003, 28–48; D. Popović, *The Cult of st Petar of Koriša*, 181–212.

²⁵² О овоме на аргументован начин расправља D. Popović, *Desert as Heavenly Jerusalem: The imagery of a sacred space in making*, in: *New Jerusalems. The translations of sacred spaces in christian culture*, ed. A. Lidov (у штампани); Иста, Средњовековне пећине-испоснице у призренском крају. Претходна истраживања, *Историјски часопис XLIV* (1997), 129, скреће пажњу на чињеницу да су ове особене физичке структуре „неразлучиви, органски део врлетног и беспутног природног окружења, здања са сопственом градитељском морфологијом и нарочито осмишљеним сликаним програмом“. Такође, она указује на за нашу тему посебно важну,



Житије
св. Стефана Дечанског
од Григорија Цамблака
у дечанском
рукопису бр. 99,
око 1430–1440:
странице с описом
манастира Дечана



већ обавезно подразумева одређени природни оквир: постојање пећина, извора, дрвећа, стена, изолованих планинских врхова.²⁵³ Реч је о дугој хришћанској традицији која сеже до 4. века, када се први пут у религиозној књижевности јавља појам светог места.²⁵⁴ Овај феномен је блиско повезан с прослављањем гробова сведока, потоњих мученика, а затим светитеља уопште. Гроб светог човека је испуњавао функцију прослављања сећања (*memoria*), у исто време остајући сведочаство (*martýriov*) о његовом подвигу и страдањима. Већ у Јевсевијевом делу се за место на коме се прославља култ јавља термин „погодно“.²⁵⁵

особину пећинских цркава и пештерних монашких насеобина – оне су биле обитавалишта највећих аскета, представника духовне елите свога времена.

²⁵³ P. Maraval, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie des origines à la conquête arabe*, Paris 1985, 50–51. Уп. R. Morris, *Monks and Layman in Byzantium*, 90–119; Д. Поповић–М. Поповић, Пећинска лавра арханђела Михаила у Расу, *Новоназарски зборник* 22 (1998), 15–61.

²⁵⁴ P. Maraval, *op. cit.*, 28. Уп. и рад А. М. Orseli, Lo spazio dei santi, in: *L'uomo e Spazio nell'alto Medioevo*. Atti delle settimane di studio della Fondazione Centro Italiano di studi sull'alto Medioevo L/II, Spoleto 2003, 855–890.

²⁵⁵ P. Maraval, *op. cit.*, 28, наводи место из Јевсевија (H. Delehaye, Eusebii Cesariensis De Martyribus Palaestinae longioris libelli fragmenta, *Analecta Bollandiana* 16 [1897], 113), из којег се види не само да је место сахране названо погодним већ и да писац наводи како је оно угодно за прослављање меморије. Из тога изводи

Није случајност да су Дечани, дакле, подстакли настанак једног пећинског комплекса у клисури Дечанске Бистрице, чије је деловање одредило карактер предела као монашке свете горе на метохијском тлу. Подигнуте у традицији првих пештерних лаври, и ове су служиле као исихастрије са келијама или као скрипторији и библиотеке, као што је случај на Ато-су. Још је Ђ. Бошковић указао на постојање једног објекта названог Кула Стефана Дечанског, која се налази у саставу првог у низу пећинских комплекса.²⁵⁶ Приликом обиласка терена 1997. године Д. Поповић је уочила и трагове правоугаоног постројења на врлетној, тешко доступној падини испред белајских испосница, који би могао бити још један „књижни столп“ као што је била и поменута кула.²⁵⁷ Такви скрипторији сведоче да је у испосницама око Дечана боравила образована аскетска елита, која је давала тон духовним кретањима током позног средњег века.

У формирању традиције „светог места“ важна је фаза „открића“.²⁵⁸ По правилу, она је везана за значајну личност из прошлости, што се у потпуности односи на поступак којим је Дечански сопствени маузолеј освештао сакралном ауром. Избор да истакну светог Саву као личност везану за „откриће“ места, као и потоња испосничка традиција околног предела, опредељује читаву област монашке свете горе као *ipsissimus locus*, место светитељског подвига. Важан корак у уобличењу овакве традиције је мотив божанске инспирације.²⁵⁹ Аренга Дечанске хрисовуље пружа обиље података који илуструју ову фазу, од благослова светиштва „светим рукама“, преко приповести о томе како се Савиним молитвама краљу указало „скривено скровиште које је на овом месту сакрио свети господин и које је кроз толико времена било сачувано за мене...“,

закључак да је управо тада дошло до пресељавања појма светог места из једне неутралне равни на терен сакралног.

²⁵⁶ Ђ. Бошковић, *Дечани* I, Београд 1941, 113–114, pl. XVI.

²⁵⁷ Д. Поповић, *Средњовековне пећине-испоснице у призренском крају*, 143.

²⁵⁸ P. Maraval, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient*, 36. О избору светог места в. одличан рад М. Kaplan, *Le choix du lieux saint d'après certaines sources hagiographiques byzantines*, in: *Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident. Études comparées*, 183–198.

²⁵⁹ P. Maraval, *op. cit.*, 41.



до Давидовског захтева да „принесе Господу славу и поштовање“. Ова традиција претпоставља изграђено хагиографско уобличење светитељског култа²⁶⁰, које је уследило у потоњим описима изградње Дечана.

Основну идеју красног, тј. рајског насеља довршава Григорије Цамблак у лирском опису. Карактеристични топоси раја, попут слике многогранатог дрвећа, свакаког плода, најслађих вода које одасвуд теку, великих извора што ту извиру и бистре реке што га напаја, употребљени су за опис платоа будуће цркве. Цамблакова слика показује како је простор храма идеалан за свето место, са ваздухом, водама и свим оним што чини наклоност природе потребну да оно буде „часно и достохвално за подизање манастира“²⁶¹.

Данилов настављач изградњу храма описује сасвим у духу идентификовања владара с архетипом саздатеља храма, Давидом. Опис почетка подизања Дечана илуструје псалмом „Госпode, омилио ми је стан дома твојега и мјесто насеља славе твоје“²⁶² који се, по правилу, као сионски псалом, везује за свечани час почетка градње Јерусалимског храма. Старозаветна паралела овде има додатни, виши смисао, који је у присној вези с важношћу дечанског светилишта за отачаство, али и с поистовећивањем подизања скиније с „подвигом“. Она се јасно види у нешто каснијем везивању краљевог радовања који узрастање храма гледа с Давидовом радошћу док игра пред кивотом заветним. Директно поређење манастира с ковчегом савеза и сионским храмом изједначава Дечане, на равни хагиографског исказа, са Хиландаром.²⁶³

У вези с изградњом храма, односно налажењем места за будуће светилиште, још један детаљ у изворима привлачи нашу пажњу. Реч је о симболичкој равни тумачења која је додатна поента Цамблаковог описа, јер се откриће места показује као својеврсно чудо, прво у низу чуда која ће обележити и суштински одредити светитељски подвиг. Наиме, говорећи о

²⁶⁰ P. Maraval, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient*, 41.

²⁶¹ *Живот краља Стефана Дечанског* од Григорија Цамблака, 149 (српскословенски текст, 102).

²⁶² Пс 26 8; уп. *Данилови настављачи*, 58 (српскословенски текст, 204).

²⁶³ Уп. употребу истог псалма у контексту сионске симболике Хиландара: С. Марјановић-Душанић, *Хиландар као Нови Сион Немањиног отачаства*, 19.

Стефановом трагању за местом прикладним за подизање храма, биограф вели да је краљ, пошто га је угледао, благодарио Богу и узвикнуо, пред својим велможама, Јаковљеве речи: „Колико је страшно ово место, ово није ништа друго до дом Божји!“²⁶⁴. Ваља детаљније образложити овај старозаветни цитат. Наведене Јаковљеве речи бремените су значењем које је писцима житија било добро познато. Оне су део древне слике Јаковљевог сна, познате и као мотив лествице Јаковљеве, једне од омиљених метафора успона и узношења у подвигу у хришћанској симболици. Он их изговара у посебном тренутку, пошто је уснио с каменом под главом на наизглед случајном месту, које се испоставља као богоизабрано. Јаковљев сан има смисао који му дају лестве што сежу до неба и на врху њиховом Господ који благосиља Јакова и његово семе и земљу на којој лежао. Господ вели да је с Јаковом и да ће га чувати куда год пође, тј. да је на њему божја милост. Јунак старозаветне приче следећег јутра благослови камен којим је *locus sanctus* обележен, прели га светим уљем и „утврди га за спомен“. Мотив Јаковљевог сна употребљен је у хришћанској литератури као архетип за ситуацију у којој се заснива ново свето место. Како свака врста светог простора подразумева хијерофанију, тим процесом изливања светости се нови, свети простор издваја из средине која га окружује. Јаков је ново место назвао Ветил, што значи Кућа Бога. Симболизам садржан у називу „врата небеска“ којим он дефинише ту нову „Кућу божју“ упућује на непосредно општење саздатеља светог места с Богом, комуникацију која се природно усредсређује око светог места – храма. На светост места указује било који знак, што показује чињеница да је Јаков обележио Ветил обичним каменом.²⁶⁵ Знак светог показује се у процесу „обележавања“, о којем је било речи. Алузивни слој библијског навода необично је важан у Цамблаковој причи, јер на симболичкој равни утврђује престиж новог манастира, божјег дома и гробне цркве светог владара.

Управо у чињеници да су Дечани саграђени с специфичном наменом да буду место ктиторовог упокојења налази се потоња непосредна веза између светог краља, чуда на гробу и особеног односа дечанске монашке заједнице према успостављеном култу. Ваља, такође, имати на уму да је

²⁶⁴ 1 Мојс 28 17.

²⁶⁵ М. Eljadj, *Sveto i profano*, 23.



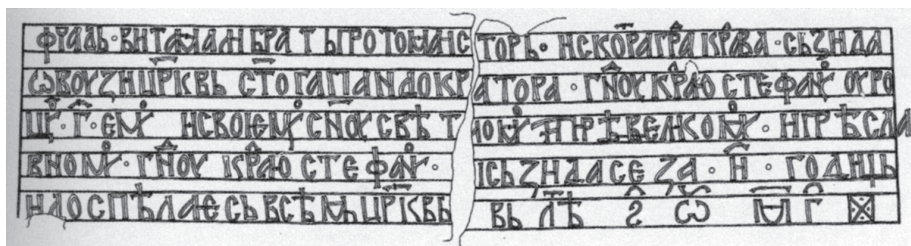
реч о месту престижном и благословеном, јер је позорница пустињачких подвига у окружењу божјег дома, који су кључно допринели феномену одређивања светог простора. Ктитори храма даровали су га изврсно, и те своје дарове, као и средства за изградњу, образовање братства и обезбеђење његовог живота устројством огромног властелинства, забележили су у трима хрисовуљама. Прве две (из 1330. и 1331) издао је краљ Стефан Урош Трећи, а трећу његов син и други ктитор 1334/5. године.²⁶⁶

И сâм процес грађења Дечана, поверен протомајстору фра Вити, малом брату из „Котора града краљева“, који је оставио помен о себи на мермерном надвратнику јужног портала католикона, изазвао је посебну пажњу у прославним саставима. Данилов ученик вели да је краљ предузео свако украшавање и утврђивање манастира „слично великоименим и славним манастирима царским“²⁶⁷. Његова посвета Христу Пантократору сећала је Дечанског на манастир у Цариграду, у којем је провео године заточења, и био не само примљен како доликује хришћанском милосрђу него, ако је веровати хагиографима, са свим почастима и поштовањем, па и личним пријатељством и уважавањем и игумана манастира и старог цара. Сећање на њихову помоћ и подршку приликом доласка на власт, као и на чињеницу да су му, највероватније, спасли живот кријући тајну о његовом прогледавању, несумњиво су допринели посвети Дечана. Међутим, висока посвета храма указује и на увећани значај и место српског краља у хијерархији држава и владара, које је заслужио после тријумфа код Велбужда.²⁶⁸ О великим добротинствима која је учинио својој задужбини говори и сâм у диспозитиву Дечанске хрисовуље. Пре набрајања поседа наводи како је манастиру поклонιο „књиге и часне крстове оковане и позлаћене са бисером и драгим камењем и различите дивне иконе, оковане златом и сребром са сваким украсом и часне сасуде освећене и кандила и рипиде и кадионице и свећњаке и красне одежде и епитрахи-

²⁶⁶ За датовање ових повеља в. М. Благојевић, Када је краљ Душан потврдио Дечанску хрисовуљу?, *Историјски часопис XVI/XVII* (1970), 79–86.

²⁶⁷ *Данилови настављачи*, 59 (српскословенски текст, 206).

²⁶⁸ О вези између посвете немањинских задужбина и владарског ранга први је писао В. Ј. Ђурић, Посвета Немањиних задужбина и владарска идеологија, *Богословље*, год. XXXI (XLV), св. 1 (1987), 13–25.



Натпис Фра Вите над јужним улазом у припрату, 1334/1335, |
манастир Дечани

ље и наруквице и столњаке и завесе и фелоне и хаљине и сваку лепоту ради прослављања божјег дома ... за успомену и за помен мени и сину моме и свим мојим родитељима и прародитељима²⁶⁹. Оваква побожна даривања Дечанског детаљно описују и биографи, потврђујући да је краља непрекидно подстицао страх господњи, помисао на „крај свога живота и пролазак годишњега круга, и на сенку ствари и пролазне силе привремене славе, и на долазак немилостивога судије, пун грозде, и опет сећајући се неподобнога што је учинио“²⁷⁰, очекивање опроштаја греха и припремање за монашки подвиг. Да је Дечански намеравао да се замонаши пред смрт изгледа доста јасно из контекста његових званичних докумената, из брижљивог припремања Дечана као монашке заједнице у којој је прослављан, као и из речи Настављачевих да се краљ, у свом старању о манастиру, управљао ка „тихом и безметежном животу“²⁷¹. Разуме се да је овде реч о топосу добре владавине, али, у контексту целине сачуваних извора, употреба овог топоса може значити и управљање ка идеалном животу у монаштву, какав је одабрао праузор светог краља, Симеон Немања.

Слична нада у опрост грехова и вечно спасење коју помиње житије садржана је и у уводним одредбама Призренске повеље.²⁷² Тема Христа-Страшног судије, нада у Богородичино заступство праведника, би-

²⁶⁹ Уп. П. Ивић–М. Грковић, *Дечанске хрисовуље*, 305.

²⁷⁰ *Данилови настављачи*, 59 (српскословенски текст, 206).

²⁷¹ Исто, 59 (српскословенски текст, 207).

²⁷² *Споменици на Македонија III*, 256.



блијска праслика праведног Јосифа употребљена за вешту метафору о краљу, истргнутом од вратница смртоносног ада, намећу слушаоцима повеће новозаветну сцену Силаска Христовог у Ад, која у свести сваког хришћанина симболише спасење. На крају, у Дечанској хрисовуљи коначно су уобличени и дефинисани, како начела владавине на земљи тако и монашки програм ктиторов.²⁷³ У њој се преплиће, за одређење монашког програма необично битан, захтев за *imitatio maiorum*. Отуд лако објашњиви атрибути придати краљевом праузору, светом Симеону, названом у овој повељи првим и светим владарем, отачаствољупцем, новим мироточцем. Сви ови атрибути наглашавају монашка и светитељска својства оснивача и нису случајно поменути у Дечанској хрисовуљи. Њене речи су исписиване с великом пажњом и брижљивом свешћу о томе да су речи ауктора даровнице скинији, прозору ка непрекидној комуникацији на два плана. С једне стране, то је веза с вечношћу оличеној у будућим нараштајима којима он оставља спомен о себи, како подизањем храма тако и исписивањем даровне повеље. С друге стране, веза се јавља у односу према једној вишој, оностраној вечности, оличеној у непосредном општењу ктитора храма и ауктора повеље са Страшним судијом који ће му судити за његова дела. Подизање мале цркве посвећене св. Николи у близини манастира²⁷⁴ и посвета другог олтара (параклиса) смештеног с јужне стране великог олтара унутар самог дечанског храма, повезују Дечане с интимном историјом њиховог ктитора.

Као што смо видели, у животу краља Стефана св. Никола је имао посебну улогу. Највећи број храмова које је обновио или саздао њему је посвећен. На вези светог краља са светитељем као оностраним заштитником који му се јављао у нарочитим животним тренуцима (повратак вида, предосећање смрти...) инсистира житије од дечанског игумана Григорија Цамблака, али из сачуваних даровница манастирима на Врањини, у Мраки, из обнове храма у Дабру и поклону иконе светилишту

²⁷³ О томе в. С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића*, 285.

²⁷⁴ О подизању ове црквице обавештава нас Григорије Цамблук (*Живот краља Стефана Дечанског* од Григорија Цамблака, 150; српскословенски текст, 104–106). До данас су сачувани њени темељи. Уп. П. Поповић, *Две интересантне основе наших средњовековних цркава*, *Старинар* 4 (1928), 226–227.

у Барију где су чуване његове мошти²⁷⁵, несумњиво је да је краљ и сâм исказивао нарочито штовање хитром помоћнику. Посвете светилишта ктиторовом личном заступнику на небесима, заслужном за чуда која су се збила за краљева живота, природно се очекују како би означиле његовог светог заштитника у оностраном.

Као средишње место храма стога се показује гроб ктиторов. Попут Бањске, гробне цркве краља Милутина посвећене породичном патрону, и Дечани су подигнути по подобију студеничке лавре; владарски маузолеј био је по својој суштини одређен као Нова Студеница, место упокојења светог владара.²⁷⁶ Студенички узор је, како истиче Д. Поповић, понављан на плану функције и смисла, а не у дословном схватању



*Свети Никола, икона окована сребром,
дар Стефана Дечанског,
ризница катедрале у Барију*

²⁷⁵ О овој икони писао је И. М. Ђорђевић, О првобитном изгледу српске иконе Светог Николе у Барију, *Зборник Филозофског факултета*, књ. XVI (1989), 111–112, с детаљним прегледом старије литературе.

²⁷⁶ О Дечанима као Новој Студеници пише Б. Тодић у: Б. Тодић–М. Чанак-Медић, *Манастир Дечани*, 22.



прототипа.²⁷⁷ Спољње уобличење цркве, од обраде фасада до скулпторалне декорације, дугују студеничком решењу. У оба случаја – студеничком праузору и његовом *renovatio* у првим деценијама 14. века – реч је о црквама гробне намене. У складу с њом, клесаним украсом доминирају теме Страшног суда и Искупљења.²⁷⁸ Гроб ктиторов смештен је на традиционалном месту, у јужном делу западног брода хра-



Олтарска трифора,
манастир Дечани

²⁷⁷ Д. Поповић, Средњовековни надгробни споменици у Дечанима, у: *Дечани и византијска уметност средином XIV века*, ур. В. Ј. Ђурић, Београд 1989, 226.

²⁷⁸ О клесаном украсу Дечана в. Ј. Максимовић, *Српска средњовековна скулптура*, Нови Сад 1971, 99–107. Разматрајући симболичке поруке јужног портала дечанске припрате, Ј. Магловски, *Дечанска скулптура – програм и смисао*, у: *Дечани и византијска уметност средином XIV века*, ур. В. Ј. Ђурић, Београд 1989, 193–224, истиче везу са Цамблаковом симболичком сликом места храма, постављеног „на водама“ (199–202). Уп. и Б. Тодић–М. Чанак-Медић, *Манастир Дечани*, поглавље „Скулптура саборне цркве“, 277–323.

ма, а изнад њега је био насликан првобитни надгробни портрет краља Стефана, уклопљен у изабрану поворку светих претходника коју чине св. Симеон, св. Сава и краљ Милутин. Поред краља представљена је његова друга жена, Марија Палеологина, а крај ње наследник престола, Стефан Душан. Средиште есхатолошког програма храма је лик Христа Сведржитеља с исуканим мачем у десници. Насликан како стоји на пурпурном јастуку, одевен у златни хитон и химатион, то је Христос Другог доласка, Христос судија и осветник.²⁷⁹ Његово посебно место у програму Дечана сасвим је у складу с уводним речима Дечанске хрисовуље, у којој му се ктитор храма побожно обраћа као Сведржитељу Господу и творцу свега ... према којем краљ упире очи срца и очи душе ... у којег су се уздали његови очеви и тако нашли спасење ... заменивши земаљско царство небеским животом. Управо у тој, истоветној, нади живео је и краљ Стефан и зарад ње је спремно, са страхом и радошћу довршио свој подвиг.

- Тријумф код Велбужда: темељ српске превласти на Балкану

Други велики „подвиг“ краља Стефана односи се на славну победу над Бугарима код Велбужда. Прослављање ратне победе хришћанског владара наслања се на непрекидно живу, древну традицију владара-тријумфатора, популарну у Византији, као и на европском Западу.²⁸⁰ Развој „литургије рата“ показује начине на које се тријумф транспоновало у подвиг *christianissimus rex*-а, а у пракси династије Немањића, у светитељски подвиг. Сукоб код Велбужда остао је запамћен у српској традицији, оставивши противречне податке у изворима о улози главних протагониста у бици, односно приписујући главне заслуге за победу самом краљу Стефану или величајући заслуге и ратничку вештину младог краља Душана.

²⁷⁹ О овим представама уп. радове о иконографском програму Дечана сакупљене у зборнику *Зидно сликарство манастира Дечана. Грађа и студије*, Београд 1995.

²⁸⁰ М. McCormick, *Eternal victory. Triumphal rulership in late antiquity. Byzantium and the early medieval West*, Cambridge–Paris 1986, 386–387 *passim*.



Оно што привлачи нашу пажњу на самом почетку проучавања питања ратног тријумфа и његовог прослављања као светитељског подвига у оквирима житијне структуре, само се на први поглед чини контрадикторно. Као што су у биткама ношене реликвије (*patrocinia*) које је требало да обезбеде вишњу заштиту и донесу победу правоверној војсци, тако се, током векова учвршћеног хришћанства у Европи, развио и обичај, да се ради небеске подршке победи, уприличују велике литургије уочи битке, па чак и пост који је ваљало да обезбеди ритуално очишћење војске од проливања крви. До 11. столећа молитва пре битке постала је паралитургијски обичај који је племство практиковало и у сукобима против хришћана, а не само као јамство хришћанске победе у боју с паганима.²⁸¹ Слично међусобно дејство култа и политике срећемо и уочи одлучног сукоба код Велбужда.

Непријатељство између Стефана Дечанског и Михаила Шишмана почело је када је, по ступању Дечанског на власт, Михаило отпустио његову сестру, своју прву жену Ану.²⁸² У лето 1324. године он се већ оженио Теодором, сестром Андроника III. Очеvidно, било је то прегруписавање савезника пред сукобе већих размера. У модерној историографији претпоставља се да на овај догађај у односима двају суседа алудира Настављач када помиње „скрб“ што се догодила од бугарског цара у првим годинама Стефанове владавине.²⁸³ Последице поменутих несугласица осетиће се у будућности, а за њиховим узроцима ваља трагати у српско-бугарској борби за превласт на Балкану, која је постајала све снажнија како су прилике у Царству постајале неизвесније, а ромејска земља подељенија због сукоба између старог и младог цара. Свест о укорењеном непријатељству између српског краља и бугарског цара продрла је и у списе византијских историчара. У том смислу је карактеристично сведочанство Нићифора Григоре, који, пишући о распореду снага у освит сукоба код

²⁸¹ Ph. Buc, *Political Rituals and Political Imagination in the Medieval West from the fourth century to the eleventh*, in: *The Medieval World*, ed. by P. Linehan & J. L. Nelson, London 2003, 191.

²⁸² Византијски писци дају противречне вести о овим догађајима. Уп. *ВИИНЈ* VI, 197–198, нап. 82 (С. Ћирковић).

²⁸³ *Историја српског народа* I, 498, 501 (С. Ћирковић).

Велбужда, каже да је „почетком пролећа постало јасно да се краљ Србије неће смирити док се не освети Михаилу због увредљивог и неправедног поступања према његовој сестри“²⁸⁴. Већ на самом почетку сукоба већих размера бугарски цар је стао на страну младог Андроника III, обећаваши му помоћ у борби против дедовог савезника, српског краља. Тиме су одређене позиције главних балканских снага пред предстојећи сукоб.

И са српске стране предузимани су извесни кораци ка стварању одлучних савезништава унутар подељеног царства Ромеја. Пошто је кесара Јована задесила смрт док је боравио на Стефановом двору у Скопљу, кесариса Ирина је одлучила да остане крај кћерке и зета. Савременик и сведок ових збивања, Нићифор Григора, као разлоге за Ириново остајање у Рашкој наводи, поред жеље да остане уз породицу, и стид због пређашњег понашања свога мужа према Ромејима.²⁸⁵ Њен отац, велики логотет Теодор Метохит, заузео се код старог цара да пошаље тим поводом у Рашку Метохитовог сина, а убрзо потом и посланство у којем су били Торникије, Касандрин и Нићифор Григора.²⁸⁶ Сасвим је извесно да посланству није једини циљ био да доведе Ирину оцу, већ су у питању били политички преговори између краља Стефана и старог цара. Током пролећа 1327. на краљев двор је стигло царско посланство.²⁸⁷ Григора, учесник посланства, каже да су били послати да преговарају о сређивању различитих ромејских послова, као и да је требало, на наговор Метохитов, да убеди краља Стефана не би ли кесарису принудио да се врати кући, у Цариград.²⁸⁸ О својој мисији Григора је оставио опширну посланицу.²⁸⁹ Из ње сазнајемо да је „број запрега и нас самих“ досезао

²⁸⁴ *ВИИНЈ* VI, 207, према: Greg. I, 454.

²⁸⁵ Исто, 196, према: Greg. I, 373.

²⁸⁶ За идентификацију ових личности в. Григорину посланицу о боравку у Србији. Уп. исто, 621, нап. 6 и 7, с литературом (Н. Радошевић).

²⁸⁷ О датовању Григориног посланства у Србију, в. исто, 197, нап. 81 (С. Ђирковић). Ђирковић се опредељује за Ускрс (12. април) 1327. као време када је дошло до поменуте мисије.

²⁸⁸ Исто, 196, према: Greg. I, 373.

²⁸⁹ Исто, 620–627, према: *Nicephori Gregorae Epistulae* II, ed. P. A. M. Leone, Tipografia di Matino 1983 (коментар Н. Радошевић).



„два пута по седам декада“²⁹⁰; величина посланства већ сама по себи може указивати на његову политичку важност. Он ламентира због путовања у невреме („али се разум није дао убедити, него ме је готово грдио због путовања у невреме“), што такође указује на значај послова са српским краљем, али и на хитност пута. Григора описује сусрет с кесарисом и као узгред помиње да је у близини Скопља боравио српски краљ с којим је Торник решио остала питања посланства, дакле она која се нису односила на Иринин повратак у Цариград. Григора задржава надмен став Ромеја када говори о српском краљу, називајући га варвариним, и када описује грозне обичаје који у његовој земљи владају. Изгледа да су Византинци били незадовољни начином на који је организован испраћај кесарисе. У том контексту Григора је за држање српског краља употребио увредљиву парафразу грчке пословице да „мајмун остаје мајмун и када носи златне сандале“, односно да су у Рашкој наишли на „кукце окићене златним наруквицама“²⁹¹. После десет дана преговора, крајем априла или почетком маја 1327. године, посланство се вратило у престоницу, водећи собом кесарису Ирину. Преговори о савезу који су тада вођени нису, међутим, донели резултате какве је могла очекивати ромејска страна.

Истог тог пролећа, 13. маја 1327, у Черномену су се састали бугарски цар и млади Андроник.²⁹² Могуће је да су двојица владара већ тада тајно преговарала о савезу против српског краља.²⁹³ С друге стране, вођење даљих преговора о српском учешћу у византијским унутрашњим сукобима на страни старог цара било је поверено протовестијарију Андронику Палеологу, у то време управнику Берата и западне Македоније,

²⁹⁰ ВИИНЈ VI, 621.

²⁹¹ Исто, 626.

²⁹² За хронологију тог догађаја в. литературу у коментару уз Григору, исто, 198, нап. 84 и 199, нап. 86, где су ове вести упоређене с подацима које о истом савезу даје Јован Кантакузин (коментар С. Ђирковића).

²⁹³ За датирање почетка савеза против Срба у време састанка у Черномену, с добрим разлозима, залаже се издавач Григориног текста J. L. van Dielen, *Nikephoros Gregoras Rhomäische Geschichte. Historia Rhomaike II*, Stuttgart 1973, књ. 1, стр. 195, бр. 194.

водећој личности међу присталицама Андроника II.²⁹⁴ Борбе између супарничких страна у Царству распламсале су се од новембра 1327. У њима је узео учешћа српски краљ, пославши својих дванаест одреда под Хрељиним заповедништвом у помоћ старом цару. Избор Хреље на чело ових помоћних одреда није био случајан. Према речима Јована Кантакузина, Хреља је био међу српским племићима „први по јунаштву и војном искуству“²⁹⁵. Несумњиво је да је био један од најзначајнијих људи краља Стефана, чији је успон почео још у Милутиново доба.²⁹⁶ У случају ратних дејстава почетком 1328. године, могуће је да Хрељин касни долазак до Сера с помоћним одредима, околност која је, изгледа, одредила даљи ток операција, није била случајност. Кантакузин, наиме, доста опширно приповеда о залагању Хрељином за уздржан став српских војних снага спрам унутрашњег рата у Царству: „Овај је саветовао да радије поштује мир и да себе и поданике не уваљује у рат.“ Он чак наводи разговор краља Стефана и Хреље током саветовања, у којем Хреља каже краљу: „Не мислим да би ваљало без невоље упуштати се у борбу против тако у сваком погледу обучене војске коју воде многи и добри заповедници.“²⁹⁷ Није без основа, изгледа, поготово ако се сагледа из перспективе каснијих догађања, ни Хрељино отворено изражено дивљење према способностима младог цара. С обзиром на касније пријатељство Хрељино са царем Андроником III, као уосталом и са самим Кантакузином²⁹⁸, тешко је овом исказу поклонити поверење у потпуности, али се чини вероватно да српска властела није била

²⁹⁴ На то место Андроник Палеолог је постављен 1326. године, а његова овлашћења су се изгледа, према Григорином сведочењу, односила на територију ширу од бератске области. Уп. Љ. Максимовић, *Византијска провинцијска управа у доба Палеолога*, Београд 1972, 37, 39 и нап. 95. О Андронику уп. коментар С. Ђирковића уз Григорине вести, *ВИИНЈ* VI, 202, нап. 91.

²⁹⁵ *ВИИНЈ* VI, 321, према: *Sant.* I, 259.

²⁹⁶ Уп. С. Ђирковић, Хрељин поклон Хиландару, 104–108.

²⁹⁷ *ВИИНЈ* VI, 330, према: *Sant.* I, 277.

²⁹⁸ На једном месту, када приповеда о војним операцијама из четрдесетих година, Кантакузин каже да је Хреља поседовао силно благо и јаку војску, те да је и „раније према цару Кантакузину био веома пријатељски расположен



одушевљена мешањем у рат на страни старог цара, поготово од часа када је та страна почела да губи и смањује своје изгледе на победу. Наводно је, према Кантакузину, у пролеће 1328. краљ Стефан чак и жалио што је заратио с младим царем („сад се чак и каје због тога што је повео рат без икаквог разлога против некога ко му није учинио никакву неправду“²⁹⁹). Кантакузинов приказ је разумљиво тенденциозан; он се упорно труди да у свакој ситуацији представи младог цара у позитивном светлу. Међутим, детаљан опис реакције Стефанових великаша и њиховог расположења против мешања у ромејске сукобе могући је одраз стварног стања. Он претендује да ослика односе између феудалне властеле и Дечанског око 1328. године. Међутим, ми немамо потврду у другим изворима да је већ тридесетих година 14. века краљевска власт у толикој мери зависила од феудалаца, о њиховој нараслој економској, војној и политичкој моћи у држави, нити о природи односа *auxilium-consilium* и веза зависности које су прихватили Срби. Ипак, податак нипошто није занемарљив. Кантакузин описује саветовање на којем су присуствовали ромејски пребези и великоименити српског краља. Том приликом су српски великаши поручили присталицама старог цара да „ми Краљу, нашем господару, стављамо до знања да не покреће рат против цара чак ни онда када би цар био спреман да му нанесе неправду ... А ако овај нападне, нека се супротстави свом силом. Ако хоће да послуша наше савете добро је, а ако не, нека сâм крене у поход заједно са вама, ниједан од нас неће се прикључити“³⁰⁰. Краљ је своје оклевање да настави с ангажовањем у овим сукобима правдао пред угледним византијским пребезима околношћу да уважава став својих великаша: „Видели сте какав је став о рату мојих великаша. Кад бих ја из неких личних размирица са царем жарко желео да поведем рат, одустао бих видећи да они мисле како сада мисле...“³⁰¹ Из наведених речи можемо ишчитати да су великаши могли отказати владару послушност, одно-

– преко њега је, наиме, и пришао цару Андронику“, уп. *ВИИНЈ* VI, 365, према: *Cant.* II, 193.

²⁹⁹ Исто, 331, према: *Cant.* I, 277.

³⁰⁰ Исто, 331–332, према: *Cant.* I, 277.

³⁰¹ Исто, 332, према: *Cant.* I, 277.

сно војну помоћ, ако он не прихвати њихов савет, тј. у случају да је српска страна она која напада. Другачија би ситуација била, како видимо, ако би Срби били нападнути. Не знамо да ли је овакав однос снага био правно утемељен или је било посреди поштовање обичаја. С друге стране, морамо се запитати колико је Дечански од свог краљевског положаја и власти дуговао војној помоћи феудалаца, па, према томе, и у коликој су се мери они морали питати о правцима његове спољне политике и учествовати у одлукама о ратним операцијама. Колико год Кантакузинов извештај био тенденциозан и на страни присталица младог цара, а он то ван сваке сумње јесте, морао је пренети нешто од атмосфере у српском табору, или бар у главним потезима оцртати однос снага на линији владар–феудалци у томе часу.

Извори нам уопште много говоре о улози феудалне властеле на двору Дечанског. У зависности од њихове основне намене и поруке, приписују великашима одлучујућу иницијативу у оним догађајима за које не могу имати друго објашњење. Тако се иза ђавољег наговора најчешће крију они „зломислени“ који наводе на изглед недужног јунака житија на кобна дела, унутрашње ратове, раздоре међу браћом, оцеубиства. Изгледа, међутим, сасвим јасно да је у животу Стефана Дечанског властела имала знатну улогу, почевши од иницијативе да добије удео у очевој власти, преко зетске побуне, потом освајања Милутиновог престола, ратовања у околним крајевима, што против претендената на круну што са суседним владарима, све до његовог коначног пада. Стога мислимо да Кантакузинов приказ тих односа, у најмању руку, завређује пажњу, без обзира на његову личну могућу необјективност у исказу.

Премда одан савезник Андроника II, Дечански је, као што смо видели, оклевао да одвећ ризикује у овим неизвесним борбама. Ипак, после успеха младог цара током зиме 1327/8, заузимања Солуна, Водена, Костура и Охрида, пошто су се српске трупе под Хрељиним заповедништвом нашле опкољене у Серу заједно с остацима византијске војске, њихове вође и угледне присталице извршиле су притисак на Дечанског да са свим својим снагама дође у граничну област и супротстави се војсци младога цара. Наведени византијски извори јасно сведоче да ни сам српски краљ, а ни његова властела, нису били расположени да настављају ратовање. Томе је допринео и потоњи пораз Андроника II надомак Цариграда. Чинило се да је крај рата близу, а чак ни колебања бугарског



цара³⁰² нису променила неминовни ток догађаја: маја 1328. Андроник III је освојио престоницу и дефинитивно склонио свога деду с власти. До краја 1328. године искристалисала се стално променљива ситуација с Бугарима, тако да су оба цара у лето 1330. године кренула у офанзиву против српског краља.³⁰³

Ни када пишу о бугарској страни, византијски писци нису сагласни у процени мотива, односно одређењу ма какве доследне политичке линије цара Михаила у његовом лавирању између двају зараћених табора. Кантакузин иде корак даље у анализи Шишманових планова. За разлику од Григоре, који само бележи промене у савезништвима, Кантакузин приписује цару Михаилу далекосежне амбиције и намеру да искористи превирања у Царству и сâм се домогне Цариграда и части василевса.³⁰⁴ Иако се не мора превише поверења поклонити овим вестима због Кантакузинове личне амбиције и његове улоге „зурпатора“ царског трона, у једној тачки његово запажање остаје карактеристично. Оно је најаву једног стања, односно промене нарави и схватања о природи Царства до које је, изгледа, већ било дошло тридесетих година 14. века. У том контексту можда се боље сагледава нешто каснији Душанов пут ка царству, те се оклевање наше историографије да претпостави трећу, финалну фазу у Душановим амбицијама ка досезању царске титуле може ставити под сумњу.³⁰⁵

Последњих дана јануара 1330. цар Андроник III је тешко оболео, па се чак пронео глас да неће преживети. Стефан Дечански је искористио ове

³⁰² У коментару уз вести Нићифора Григоре (*ВИИНЈ* VI, 201–202, нап. 90), С. Ћирковић је реконструисао фазе у односима између зараћених страна, као и у променљивим савезништвима која су тих година (од маја 1327. до маја 1328) склапана.

³⁰³ Детаљан приказ догађаја даје С. Ћирковић у *Историји српског народа* I, 502–507. Уп. М. Маловић, Стефан Дечански и Зета, 52–56.

³⁰⁴ Уп. коментар С. Ћирковића у *ВИИНЈ* VI, 206, нап. 99.

³⁰⁵ О припреманим корацима Душановим за освајање Цариграда на идеолошком плану уп. С. Марјановић-Душанић, Елементи царског програма у Душановој повељи уз Законик, *Прилози КЈИФ*, књ. LXV/LXVI, св. 1–4 (1999/2000), Београд 2001, 3–20.

околности, као и царев потоњи пут до Цариграда и ангажовање у борбама против Турака у Тракији, да у пролеће 1330. године нападне Охрид. Премда је византијска противофанзива брзо уследила и читава епизода се завршила неуспехом краљевог оружја, она је ипак карактеристична за тренутак у којем се назирао будући сукоб, а српски краљ био спреман да искористи сваку промену која би му омогућила боље стартне позиције. Византијско-бугарско савезништво увелико се припремало. Ромејски цар био је љут на Србе јер су му „нанели велику неправду“³⁰⁶. У коментару уз односне вести Јована Кантакузина бележи се да нема доказа да је узрок византијског учешћа у бици код Велбужда непосредно произлазио из сукоба са Србима током грађанског рата.³⁰⁷ Чак и сâм Кантакузин, како смо већ видели извор близак младом цару, доста је уздржан у приказу српског војевања на страни Андроника II и јасно каже да Дечански, премда његов лојалан савезник, није претеривао у свом мешању у унутрашње сукобе у Царству. Стога се претпоставља да је управо напад на Охрид могао бити непосредан повод цареве љутње на Дечанског. Међутим, ромејско-бугарско савезништво, склопљено у октобру 1328. на састанцима у Једренима и Созопољу, доста јасно је наговестило да је заједнички напад на српску земљу био претходно планиран.³⁰⁸ У сваком случају, све до касног пролећа 1330, ако је веровати Григориним вестима, двојица царева су се припремала за поход.³⁰⁹ Обојица сагласни да зарате са Дечанским, они нису имали исти циљ.

Ромеји су, пре свега, настојали да спрече даље српско ширење у Македонији. Недавни догађаји код Охрида учврстили су цара у уверењу да је ширење ка југу, на рачун византијских територија, основни правац даље српске политике. Бугари су имали сопствене политичке интересе који су ишли дотле да је цар Михаило помишљао да освоји Стефаново краљев-

³⁰⁶ *ВИИНЈ* VI, 335, према: Cant. I, 428.

³⁰⁷ Нав. место, нап. 122 (С. Ђирковић).

³⁰⁸ К. Јиречек, *Историја Срба* I, 206, пише о два састанка, у Једренима и Созопољу. Уп. *ВИИНЈ* VI, 208, нап. 105 (С. Ђирковић), из које произлази да је октобра 1328. склопљен мир између Андроника и Михаила, а на састанку у мају 1329. утврђено савезништво против српског краља.

³⁰⁹ *ВИИНЈ* VI, 208, према: Greg. I, 454.



ство и ту „постави престо“, о чему сведочи Данилов настављач.³¹⁰ Иако се Михаило хвалио како ће разграбити Стефаново наследство³¹¹, према истом извору, на Дечанског се, као и на његовог оца, излила милост божја. Њена обзнана, журба божанска у помоћ српском отачаству у време „скрби краљева срца“, показује се као тријумф у биткама, а њено основно својство је непобедивост богоизабраникова оружја.

Припремајући читаоца за приповест о тријумфу јунака, житије наглашава многе психолошке и емотивне чињенице које оснажују морално обележје будуће победе. Као прво, сазнајемо за помоћ и љубав („бол“) коју је српски краљ у прошлости пружао бугарском владару. Његов лик се у приповедању поставља као супротност Михаиловом нелојалном држању и намери да „озлоби Стефаново отачаство“. Основни узрочник несреће и сукоба, као и увек, јесте лукави ђаво, непријатељ хришћана. Испуњен завишћу и незасит, бугарски цар је, према правилима жанра, ускоро морао бити побеђен („лишени свога, ускоро ће горко заплакати“³¹²). У негативном контексту житије помиње мешовит састав његове војске („водећи многе народе са собом“; „сабра десетине хиљада на десетине хиљада сваких народа“³¹³). Нови Давид, српски краљ је био наоружан божјом помоћу, уздао се у Бога као у силу своју и крепост, „необорими основ и снагу свог отачаства“, јер је био „васпитан у доброј вери, и увек имајући страх Господњи у срцу својем“³¹⁴.

Према Настављачу, Дечански је покушао да изнуди мир преко посланика. Посланство је кренуло у Бугарску у пролеће 1330. године. Истраживачи војне историје претпостављају да су краљеви емисари имали и одређене задатке који су се тицали прикупљања на терену података о стању бугарске војске, њеној јачини и могућим плановима.³¹⁵ Сва је прили-

³¹⁰ Данилови настављачи, 39 (српскословенски текст, 178).

³¹¹ Исто, 38 (српскословенски текст, 177).

³¹² Исто, 39 (српскословенски текст, 179).

³¹³ Исто, 40 (српскословенски текст, 179); 39 (српскословенски текст, 179).

³¹⁴ Исто, 39 (српскословенски текст, 179).

³¹⁵ Ову претпоставку G. A. Škrivanića, *Bitka kod Velbužda* 28. VII 1330. godine, *Vesnik Vojnog muzeja* 16 (1970), 68, прихвата и М. Маловић, Стефан Дечански и Зета, 57.

ка да се у преговорима Дечански надао да би, позивом на пријатељство „од пре“, успео бар за неко време да одложи сукоб с Бугарима. Цар није пристао да се одврати од „гнева јарости своје“, нити да се поврати „првашњој љубави“ према српској краљевској кући, која је датирала још од Милутиновог времена. Видевши да Бугарин не намерава да се „склони на смиреномудрије“, Стефан се уздао у славу и помоћ Свевешњег упутивши му јововску молитву „јер Ти си Бог једини славан по целој земљи“.

И избор места битке прилагођен је правилима хагиографског списка. Стефан се надао не само молитвама својих претходника и небеских заштитника српског оружја и српског отачаства него и помоћи натприродног која одређено место чини симболичким топосом победе. У основи таквог, магичког уверења да место анцестралног тријумфа обезбеђује помоћ у биткама, налази се и настојање Дечанског да се битка одвија на Добричу пољу. Настављач за њега вели „то је поље дивно и велико у месту званом Топлица, јер припада ка реци Морави“³¹⁶. Основна његова вредност као попришта сукоба је симболична. Дечански се надао да ће се управо ту борити против Бугара, јер „на том пољу многи од древних царева страшне битке међу собом учинише“³¹⁷. Цар Михаило је, међутим, имао другачије планове, кренувши од Дунава ка обали Струме, према Земену.³¹⁸ Немајући куд, Дечански се с војском улогорио насупрот Бугарима, а Кантакузин описује да је српски положај био на врло погодном земљишту, које је имало тесан и стрм пролаз, очевидно подесан за контролу терена.³¹⁹

Важан тренутак, како у састављању житијног описа будућег тријумфа тако и, сва је прилика, у реалном историјском времену у којем се припремала битка, била је колективна молитва. Описана у Настављача као долазак Дечанског с војском у Милутинов манастир Старо Нагоричино, где су уследиле усрдне молитве краља и читаве војске небеским заштитницима, пре свих светом ратнику Георгију, доносиоцу победе

³¹⁶ Данилови настављачи, 40 (српскословенски текст, 180).

³¹⁷ Исто, 40–41 (српскословенски текст, 180).

³¹⁸ Уп. коментар С. Ђирковића уз Кантакузинове вести о бици: *ВИИНЈ* VI, 336–337, нап. 130.

³¹⁹ Исто, 337, према: Cant. I, 428.



Милутиновом оружју, молитва одговара добро познатом епском топосу „приношења жртве“ пред битку. Карактеристично за Данилов зборник, као у основи династички прославни спис, јесте инсистирање његовог састављача на молитви пред иконом светог Ђорђа, у којој Дечански подсећа светитеља како је својевремено „пожурио“ да помогне оцу династије, „господину моме Симеону Немањи“³²⁰. Позивање на Немањине победе у овом контексту је разумљиво, како због специфичног тренутка – угрожено отачаство чији је Немања небески покровитељ, тако и због инсистирања на династичком континуитету „победе“. Прилагођавајући своје житије основној намени једног мученичког култа, Григорије Цамблак изоставља династичке детаље, представивши молитву пред битку као усамљени чин будућег светитеља који „сам у своме шатору стојећи, мољаше се, подигавши своје непорочне руке к Богу и њега призиваше у помоћ. И тако проведе сву ноћ стојећи. А када је настао дан, изиђе имајући светлост на лицу, као Мојсије у старини када излажаше од шатора сведочанства“.³²¹ На ове разлике између двају састава вратићемо се касније када будемо анализирали настанак *memoriae* светог краља. За сада је довољно истаћи да хагиографски спис најближи времену одигравања битке, бележи тренутке припрема за бој онако како је одговарало намени прославног састава, односно грађењу светитељског лика јунака приповести. Чак и податак да бугарска војска плени и пустоши околне крајеве уочи боја, у психолошком смислу припрема слушаоца житија на њихов пораз. И византијски писци нас, међутим, обавештавају да је војска Миза пустошила и пљачкала краљеву земљу³²², а и у опису самог почетка битке Кантакузин вели како се већина бугарске војске растурила да пљачка по околним селима.³²³ Ови подаци сведоче да житије бележи с приличном историјском тачношћу догађаје, само их уклапајући у хагиографски контекст. Почевши од описа бугарског цара као зломисленог и заведеног ђавољим наговором, преко позивања на негдашњу љубав са

³²⁰ Данилови настављачи, 41 (српскословенски текст, 181).

³²¹ Живот краља Стефана Дечанског од Григорија Цамблака, 152 (српскословенски текст, 108).

³²² ВИИНЈ VI, 209, према: Greg. I, 455.

³²³ Исто, 338, према: Cant. I, 428.

српским краљем и добра дела његова и његових родитеља спрам Михаила, потом инсистирањем на епизоди с посланицима и мировном понудом са српске стране, све до слике заједничке молитве краља и његове војске која позива у помоћ небеске патроне угроженог отачаства, житије Даниловог настављача тежи на сваки начин да нагласи како је будући тријумф краља Стефана победа хришћанског праведника. Сходно, и сâм рат означен је као *bellum iustum*.

Краљев план је био једноставан. Пошто је највише страховао од спајања савезничких војски и њиховог заједничког напада на српске трупе, одлучио се да с главнином својих снага крене према Бугарима. Пошто је Михаило променио првобитне намере³²⁴, Дечански се, како је већ речено, с војском улогорио наспрам његових трупа, међу којима је било много најамника. Могуће да је, због бројности српске војске, Михаило устукнуо пред почетак битке и понудио поновне преговоре. Из неког разлога то више није одговарало краљу Стефану, а за разлозима промене његовог става ваља трагати, пре свега, у оквирима података о саставу бугарске војске. Настављач бележи да се цар, видевши српску војску наспрам сопствене, „растужи веома“, јер је очевидно потценио Стефанове снаге. Извор на такву процену директно алудира када каже да је Михаило раније мислио „да није могуће превисоком краљу борити се са њиме и са његовим силама“³²⁵. Зарађене стране су размениле посланства, а последњи преговори трајали су два или три дана. Стефан је настојао да добије у времену, пошто сазнајемо да нека властела, заузета на другој страни у словима српског краља, није још успела да стигне са својим одредима.

Дечански је пред битку отишао и на гроб чувеног пустињака Јоакима Осоговског, учинивши „велико обећање“ његовој цркви.³²⁶ Поклоњење

³²⁴ Пошавши из Видина преко Софије, цар је заобишао пут преко Ниша и дошао у долину реке Струме, улогоривши се код града Земена. Сазнавши за нови план бугарске војске, Срби су из долине Мораве прешли у котлину Славиште, а потом, крећући се долином Криве реке, избили код Велбушког поља. Улогорили су се наспрам бугарског табора, на реци Каменчи. Уп. М. Маловић, Стефан Дечански и Зета, 58.

³²⁵ *Данилови настављачи*, 42 (српскословенски текст, 182).

³²⁶ Исто, 41 (српскословенски текст, 181).



гробу локалног светитеља краљ је уприличио у присуству властеле. И овај потез је заједничко место средњовековног начина мишљења, које верује у делотворност молитве и следственог чуда. Угледни анахорета прибројан је, с много разлога, у молитвени збор који је требало да обезбеди небеску заштиту српском оружју. Настављач описује како је изгледала ноћ уочи битке, са свеноћном службом. Владар је гласно изговарао молитвене речи Давидових псалама: „Не нама, Господе, но Твоме имену подај славу.“³²⁷ Стефан се у том часу присетио једног догађаја из прошлости. Реч је о епизоди која је у том облику записана код Теодосија и Доментијана³²⁸, где се приповеда како је св. Сава послао анђела да прободу Стреза, „кнеза бугарске стране“, још у оно давно време када се овај одметнуо од првовенчаног краља. То је једно од чуда св. Саве којима се он јавио као заштитник Немањиног отачаства, а његове молитве заступале интересе династичког трона. Подсећање на давно Савино чудо уводи паралелу која читаоца (или слушаоца) прославног састава подсећа на небеску заштиту трона Немањића. Још пре битке благодостави краљ Стефан „разуме да је Бог услишао његову молбу“³²⁹. Ово је место врло важно за укупну композицију састава, јер укључује топос „предосећања“, у овом случају предосећања победе које се јавља као последица посебног општења молиоца, будућег светитеља, с оностраним. Тако се и његов војнички тријумф претвара у победу вере и из ње произашле интервенције чуда у животу праведника.

³²⁷ Пс 113 9.

³²⁸ Теодосије, *Житија*, 176–186 (српскословенски текст, 101–114). Епизода са слањем анђела да погуби Стреза и Стрезове речи на самрти, стр. 168: „по Савиној заповести дошао к мени на спавању и, истргав мач свој, прободу ми њим срце моје“. У Доментијана, Стрезова смрт је описана на сличан начин: Доментијан, *Житије Светога Саве*, 171–181 (српскословенски текст, 172–182). Она је стављена у контекст одбране отачаства деловањем чуда: „И те ноћи прободу Стреза анђео Божји невидљивим копљем, као што пре свети Димитрије прободу цара Јована, рођака његова, и злом смрћу умори га, као и свети овога, бранећи своје отачаство“.

³²⁹ *Данилови настављачи*, 42 (српскословенски текст, 183).



*Битка код Велбужда, тренутак тријумфа,
детал са Лонгинове житијне иконе Стефана Дечанског*

Чини се као да су преговори заварали бугарску страну, јер нас Настављач обавештава да је бугарски цар, и када је свануло суботње јутро, још мислио да се Дечански неће упустити у бој. Српски напад, који је започео око поднева 28. јула, очевидно је био изненађење. Наш извор слика стање у бугарском табору када су угледали краљеву војску као „велики метеж“. Употреба топоса „великог метежа“ указује да је напад затекао Бугаре неприпремљене, могуће чак и усред мировних преговора.³³⁰ У томе смислу сведочиле би и вести Јована Кантакузина о боју. Он каже да је бугарски цар мислио да се Дечански неће усудити да нападне. И Кантакузин помиње размењивање гласника, односно преговоре о примирју, али каже како није дошло до споразума, сем за тај дан када су преговори вођени. Битка је уговорена за сутрадан, али је српски краљ, видевши да се непријатељска војска растурила у потрази за храном, одлучио да лукавством, „не марећи за примирје“, потуче непријатеља.³³¹

Сам опис битке једна је од најживописнијих страница у читавом Даниловом зборнику: „И тада затрубише убојне трубе, судари се оружје с обе стране, и коњи фрком зарзаше, и био је велики вапај.“ Српска се војска борила „крепко“, као један, а читав опис подређен је претходном поређењу битке с Александровом борбом против персијског цара Дари-

³³⁰ Овакво мишљење има и G. A. Škrivanić, *Bitka kod Velbužda*, 74.

³³¹ *ВИИИЈ* VI, 338, према: *Cant. I*, 428.



ја, уосталом омиљеном у популарној књижевности епохе. Житије хвали ратну вештину свог јунака, указујући како је Дечански „веома смислено и разумно“ устројио своју војску, поделивши је на два дела. Изабрани војници, односно елитна коњица, била је под заповедништвом младог краља и она је требало да зада одлучни ударац непријатељу. Осталу војску, заједно са стрелцима, предводио је краљ Стефан. Подаци о величини непријатељских војски углавном се слажу. У својој Речи уз Законик, цар Душан помиње прецизне бројке: према његовом исказу, на бугарској страни је било око осамдесет хиљада војника, док су им Срби супротставили око петнаест хиљада ратника.³³² О саставу српске војске имамо различите вести, али је извесно да је војска делом била и најамничка. Григора помиње око хиљаду искусних Келта, а знамо и за три стотине немачких оклопника. Нешто детаљније вести о немачким војницима даје познији извор, Мавро Орбин, који наводи да је Дечански преко Дубровчана најмио из Италије око хиљаду три стотине Немаца. За разлику од византијских писаца, у српским изворима нема помена о страним најамницима, већ се само наглашава да је бугарски цар кренуо у напад са страним војницима. Српску војну снагу чинила је баштинска војска, а елитни род је била коњица. Преко Дубровника уговорен је одређени број шпанских најамника.³³³ Није, међутим, јасан тачан број војника на бугарској страни. Судећи по подацима Нићифора Григоре, чини се да су противничке снаге биле изједначене³³⁴, премда то противречи Душановом наведеном исказу из Речи уз Законик. Морамо имати на уму да је Реч нека врста аутопрославног састава, у којем су све заслуге за српску победу приписане славном цару, доносиоцу Законика, правде и државне славе. На таквом месту се очекује донекле увеличан број противничких војника, како би лични тријумф јунака повести био наглашен.

У Житију Стефана Дечанског каже се: „И тако борећи се, би велико падање Бугара, и тако одоле српска сила.“³³⁵ Колики су тачно били гу-

³³² Н. Радојчић, *Законик цара Стефана Душана 1349 и 1354*, Београд 1960, 143.

³³³ М. Динић, Шпански најамници у српској служби, *ЗРВИ VI* (1960), 20–23.

³³⁴ О томе в. детаљније, М. Маловић, Стефан Дечански и Зета, 60, са старијом литературом.

³³⁵ *Данилови настављачи*, 43 (српскословенски текст, 184).

бици непријатељске војске тешко је рећи. Привлачи пажњу место код Кантакузина, о коме је много расправљано, где он каже како се Срби и Бугари нису међусобно заробљавали, јер њима такви обичаји не приличе, пошто су једноплемени.³³⁶ Григорине вести које се односе на нешто раније време, али на исти правни обичај, очевидно установљен „од старине, преношен потомцима и непрекидно поштован“, и то како међу Ромејима тако и међу околним хришћанским народима Балкана, сведоче „да се у међусобном рату људи не заробљавају нити убијају ван битке, већ им се само отимају ствари; тај обичај је заснован на истоветности вере“³³⁷. У односном коментару претпоставља се да овај правни обичај потиче из времена када је читав Балкан био под византијском влашћу, па ратови са хришћанским народима полуострва нису третирани као ратови са спољним непријатељем, већ као побуна. У том случају су важила другачија правила о заробљеницима.³³⁸ Такво тумачење важећег обичајног права не објашњава у потпуности термин „једноплемени“ који читамо код Кантакузина и који се односи на Србе и Бугаре. Сва је прилика да је обичај био поштован у доба битке код Велбужда, јер Григора вели да је српски краљ потукао главнину војске око цара, а „остала бугарска војска била је тамо највећим делом посечена, а оно што је преостало вратило се кући оплењено до голе коже“³³⁹. О истом догађају Кантакузин каже: „Једни су били у бици побијени, други што су били живи заробљени пуштени су пошто им је било одузето оружје.“³⁴⁰ Несумњиво, вести о „великом падању Бугара“ су тачне. Међутим, највећи тријумф српског краља било је заробљавање и смрт цара Михаила.

Од давнина је врхунцем тријумфа сматрана погибија заповедника противничке војске, те је, посебно преко епске књижевности, традиција о победнику који је *invictissimus rex* продрла и у житија, по свом суштинском одређењу равнодушна према ратним подвизима јунака. И на овом

³³⁶ ВИИНЈ VI, 338, према: Cant. I, 428.

³³⁷ Исто, 163, према: Greg. I, 115.

³³⁸ Нав. место; уп. нап. 22 (коментар С. Ђирковића) на стр. 164.

³³⁹ Исто, 210, према: Greg. I, 455.

³⁴⁰ Исто, 338, према: Cant. I, 428.



месту морамо упоредити два различита житија светог краља Стефана и два различита описа тријумфа с погледом на основну намену, односно тип текста.

За Даниловог настављача нема сумњи да је Дечански предводио српску војску у бици код Велбужда. Не само што се њему приписује одлука о изненадном нападу која се показала тактички спасоносна по Србе, него се наглашава да је он сâм на добар начин устројио војску, поделивши је између своје и синовљеве команде. Гледајући метеж у сопственим редовима, бугарски цар се дао у бег, саплео се и тако павши био ухваћен. Њега убијају краљеви војници, а потом, положивши тело на коња, доводе га пред српског краља. Према исказу византијских писаца, Михаило је жив ухваћен и доведен у српски табор, где је убрзо и умро.³⁴¹ Читав Настављачев спис подређен је указивању на старозаветне префигурације актуелних владара које се огледају у директном поређењу Дечанског и Душана с Мојсијем и Исусом Навином. Међутим, сврха овог поређења није да, као код Цамблака, Дечанског прикаже као молитвеног помагача ратника. Настављачев спис, пре свега, прославља династички континуитет, и у том смислу ваља схватити речи „јер Мојсије боговидац васпита тога Исуса Навина у побожности и чистоти, и да му служи у целомудрију, и после њега други вођа постаде скупу Израилеву; тако и овога превисокога краља васпита у чистоти и целомудрију ... јер знађаше да ће бити место њега вођ и чувар отачаству своме“³⁴². Сасвим је старозаветна и слика побеђеног непријатеља који лежи без почаста и славе царске, „поруган високом гордошћу свога ума и несмислен хвалом и тако рећи смешан“³⁴³. Трупла побијених војника постадоше храна земаљским зверовима.³⁴³ Мртви су остали несахрањени, на презир и поругу многим народима.³⁴⁴ Пред сликом смрти, над телом побеђеног противника, Дечански, подобећи се Мојсију и Александру, размишља о

³⁴¹ Упореди вести Нићифора Григоре (*ВИИИЈ* VI, 210, према: Greg. I, 455), који каже како је цар живео још три дана, а умро је четвртог дана од смртоносних рана, и сумарнији извештај Јована Кантакузина (исто, 339, према: Cant. I, 428).

³⁴² *Данилови настављачи*, 44 (српскословенски текст, 185–186).

³⁴³ Пс 79 2.

³⁴⁴ Исто, 45 (српскословенски текст, 186).

пролазности земаљских вредности. Према правилима епске драме, победилац је извео заробљене бугарске великаше и показао им мртво тело њиховог цара. У тужбалици над телом Михаиловим велможе се позивају на топосе пролазности земаљске славе, очекиване у датом тренутку. Они моле краља да сахрани побеђеног, палог изван сопствене државе. Дечански им је ту молбу услишио и покопао цара у Старом Нагоричину. Очито је и сâм млади краљ придавао велики значај чињеници да је Михаило сахрањен у српској земљи, што посебно истиче у Речи уз Законик: „Њему је и досад гроб његов у земљи нашој.“³⁴⁵ Из та два описа извлачимо закључак да је покопавање непријатељског владара на сопственој територији морало бити знак највећег и посебно прослављаног тријумфа. Да је у основи тако и било сведочи Настављачев опис победне поворке која је водила заробљене у бугарску земљу „да предаду своје градове и целу државу у руке господину краљу“³⁴⁶.

И Григорије Цамблак одређује тријумф код Велбужда као Стефанов „подвиг“.³⁴⁷ Током мировних преговора писац ставља нагласак на краљеву молбу цару да не ратује против хришћанског народа, чиме се подвлачи морални контекст сукоба. Цар се, међутим, оглушио на Стефанове богопохвалне речи и „рикнувши као звер“ запретио краљу да ће га заробити и „свезана бешчасно“ осудити на муке и недостојну смрт. Праведни јунак житија се у том часу уздао у Бога, уз псалмодове речи: „Господ је мој помоћник, и ја ћу погледати на непријатеље моје.“³⁴⁸ Од свих места у Цамблаковом житију опис битке код Велбужда најјасније показује његову намену. Наиме, Стефан је изричито одбио да ратује. Постројио је своју војску, поставивши Душана по средини и јавно „уручио“ сину своје борце, отпустивши их после молитве на борбу. Његово одлучујуће учешће у боју огледало се у усрдним молитвама у шатору, те се српска победа у тексту тумачи као њихов резултат, јер „Бог послуша

³⁴⁵ Н. Радојчић, *Законик цара Стефана Душана*, 143.

³⁴⁶ *Данилови настављачи*, 49 (српскословенски текст, 192).

³⁴⁷ *Живот краља Стефана Дечанског* од Григорија Цамблака, 150 (српскословенски текст, 106).

³⁴⁸ Пс 118 6–7.



својега угодника³⁴⁹. Чак и опис Михаилове погибије подвлачи улогу младог краља, јер су, према Цамблаку, српски војници заробили цара и привели га краљевом сину „који је тада показивао у борби велику храброст и ту (Михаила) лиши живота бедно“³⁵⁰. Смрт непријатељског војсковође означена је као праведна казна, јер је цар скончао на исти начин на који је претио да ће уморити Стефана. Очеvidно, Цамблук јако пази да не уплете Стефана у борбе, да га остави по страни од Михаилове погибије, и да цео ток битке прикаже као тријумф молитве. Стога је будући светитељ прави јунак боја, овенчан славом „победитеља“. Украшен светлим победама, он се враћа кући као миљеник народни, „венчан победним песама“, међу свима први. Кључна реченица која показује третман битке код Цамблака је она којом завршава опис борби и прелази на потоња богоугодна дела Стефанова – подизање болничког манастира: „И од тада се жураше ка већим подвизима.“ Божанска ревност и журба будућег светитеља да подиже богомоље и подвизава се у богоугодним делима несумњиво је за писца прославног састава „већи подвиг“ од ратног тријумфа.

За разлику од Цамблака, Данилов настављач не ставља у први план Стефаново светитељство него улогу династије у победи. Такође, разликује се и њихово схватање отачаства, тесно повезано с односом према владајућима. Иако ћемо се тим разликама бавити нешто касније у књизи, морамо овде нагласити како Настављач види подвиг Дечанског у контексту тријумфа богоизабраника, представника изабране династије и изабраног народа. Он наглашава да је победа плод помоћи Христове и молитава свештене двојице – светих Симеона и Саве. Отац и син, два победника на Велбужду, у Даниловом зборнику приказују се као „крепки и тврди град, и необорими браник отачаства свога, српске земље“³⁵¹. Непријатељи праведних владара, све „силе противника“, посебно грчки цар Андроник III који је узмакао пред српском победничком офанзи-

³⁴⁹ *Живот краља Стефана Дечанског* од Григорија Цамблака, 152 (српскословенски текст, 110).

³⁵⁰ Нав. место.

³⁵¹ *Данилови настављачи*, 53 (српскословенски текст, 198).

вом после Велбужда „обузет ... тежином страха и ужаса“³⁵², изненада су се повукли.³⁵³ Славећи тријумф, Дечански остаје свестан да је истинска и вечна само победа Господња, али и да је Свевишњи прославио име његово „јер ће ме од сада сматрати блаженим сва колена отачаства мога“³⁵⁴. Уопште узевши, слика коју наш извор оставља о ратном подвигу краља Стефана могла би се сажети у слику о тријумфу богоизабраног праведника, који се подоби типу праведног владара (*rex iustus*) познатог у западноевропској пракси.³⁵⁵ Он се тиме сврстава у ред великоимени-тих владара из рода Немањића које Данилов зборник прославља. Вести о догађају несумњиво су далеко одјекнуле. Од тада су се краљеви непријатељи повукли у страху од српског оружја, „да, када се само споменуло његово име, устрашили су се сви зломислени слушаоци, који војују про-тив отачаства њихова“³⁵⁶.

³⁵² Данилови настављачи, 53 (српскословенски текст, 198).

³⁵³ Андроник III је са својом војском упао у српски део Македоније са циљем да освоји области које је Дечански припојио у офанзиви 1329. године, тачније тврђаве: Бучин, Дебрц, Добрун, Кавларион, Сидерокастрон. Византијска војска се улогорила у Пелагонијској равници, у близини Битоља, па је одатле кренула ка српској граници. Освајањем поменутих тврђава Андроник је поново успоставио своју власт у областима западно од Прилепа. После вести о погибији цара Михаила и расула у бугарским редовима, Андроник је решио да заузме неке области које му је ранијом приликом одузео бугарски цар и тако извуче максималну корист из пораза свог савезника. Тада су Ромеји заузели Анхијал и Месемврију. За врховног команданта византијске одбране у Македонији поставио је стратега Сиргијана. Срби су овај Андроников маневар схватили као бежање и заузели неке пограничне области у Македонији. Уп. вести Јована Кантакузина (са коментаром) у *ВИИНЈ* VI, 340, према: *Sant.* I, 428. Животописац краља Стефана помиње многе земље грчке државе које су се, после победе код Велбужда, предале краљу: „град славни Велес, град Просек, град Штип, град Чрешће, град Добрун“ (Данилови настављачи, 53; српскословенски текст, 197); уп. *Историја српског народа* I, 508 (С. Ђирковић).

³⁵⁴ Данилови настављачи, 54 (српскословенски текст, 199).

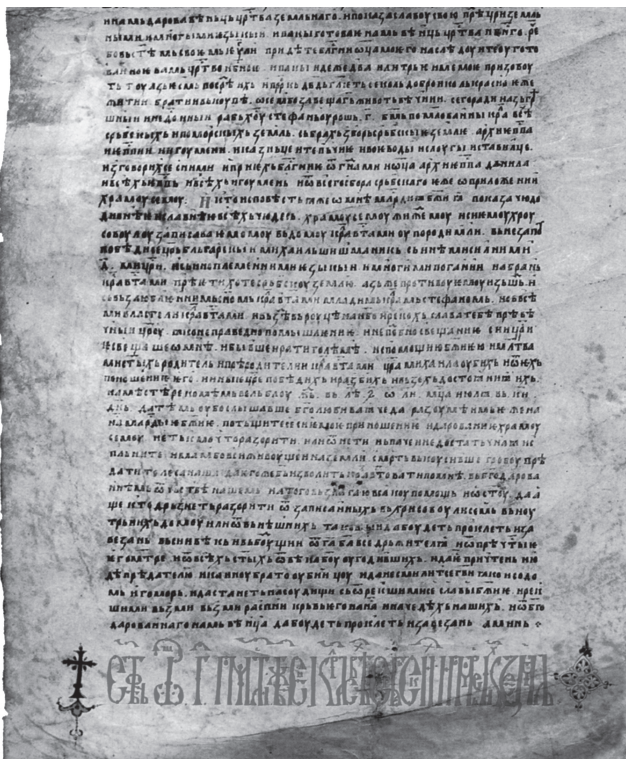
³⁵⁵ G. Klaniczay, *Holy Rulers and Blessed Princesses*, 134 и 136, где указује на појаву владарског модела *miles Christi* у централној и западној Европи.

³⁵⁶ Данилови настављачи, 54 (српскословенски текст, 200).



„Најгрча смрт удављења“

Пишући о страшним догађајима који су се одиграли после победе српског краља код Велбужда, византијски историчар и удаљени савременик збивања, Нићифор Григора, каже: „... Како ниједна срећа у животу не остаје занавек непомућена, нити без зависти, ни овде није изостало оно што је морало бити. Страшна и жестока бура дигла се на блистави успех краља преплавивши и потопивши све што му је чинило радост у животу, па и сам живот одузевши.“³⁵⁷ Реконструкција дешавања у којима је окончана владавина Дечанског, а Душан заувек остао обележен грехом оцеубиства, отежана је околношћу што су извори који о њима



Крај оснивачке
Дечанске хрисовуље,
1330.

³⁵⁷ ВИИИЈ VI, 211, према: Greg. I, 455.

говоре или тенденциозни или сасвим фрагментарни. Подаци Дубровачког архива несумњиво нам помажу да јасније одредимо хронологију догађаја и утврдимо постојање двеју фаза у новом грађанском рату који је потресао српски престо и сву земљу. Данилов настављач је кривицу за догађаје приписао старом краљу, а византијски писци узроке сукоба проналазе у Душановој жељи за влашћу и подстицају амбициозне властеле. Душанова властољубивост основно је објашњење које даје и Григорије Цамблак, али ваља имати на уму да он пише далеко после догађаја, те да је његов суд о тим трагичним збивањима неминовно под утицајем потоње историје и традиције.

Историчару који данас покушава да сагледа последње дане краља Стефана, остаје начелна запитаност. Она се не исцрпљује само у недоумици око онога што се збило него, пре свега, у питању о поузданости тих трагова. Јер, из извесних дубровачких података ми сазнајемо да су постојале фазе у ратовању, а добро обавештени Настављач доста прецизно слика основни ток догађаја. Али, ни из докумената дубровачких судница, нити из приповести о краљевој светости, не можемо да одгонетнемо какви се људи крију иза протагониста дешавања. Оно што, међутим, можемо утврдити то је на којим се местима извор најпре приближава психолошки објашњивим или само извесним збивањима.

По окончању битке код Велбужда и решавању питања наслеђа бугарског трона, Дечански се вратио у отачаство. Тријумф у бици обезбедио му је спомен владара ратника, али је он тежио да остави и другачију спомену будућим нараштајима, подобећи се за делом очевим. У традицији породичног дома Немањића, одлука о подизању задужбине у Дечанима донесена је заједно с архиепископом Данилом, на сабору, у присуству младог краља и властеле. Како је градња манастира започета око 1327, вероватно да се Настављачев опис сабора и одлуке о градњи односи на завршне радове или на почетак живописања цркве. Настављач вели да је краљ био подстакнут на ово дело и осећањем да му „прети посечење смртно“³⁵⁸.

Шта год да је предосећао, већ у јесен 1330. године стари краљ је долазио у Зету. Не знамо какви су тада били његови односи са сином, али је

³⁵⁸ Данилови настављачи, 55 (српскословенски текст, 200).



Душан без сумње управљао Зетом у својству младог краља. Стефанов долазак тако брзо после завршетка ратних операција могао је бити део уобичајеног краљевског итинерера по свој земљи, али је могао бити подстакнут и неким посебним вестима које су уносиле сумњу у држање престолонаследника. У таквом случају најбезбеднија реакција је била да се лично увери каква је ситуација у зетском краљевству. Приликом ове посете, док је боравио у Светом Срђу, Стефан је примао честитке од Дубровчана због славне победе над бугарским царем.³⁵⁹ Изгледа да је већ тада Дечански, додуше без успеха, тражио од њих да му уступе шест галија, што указује на то да је припремао некакве војне операције.³⁶⁰ То би могло значити и да је у Зету дошао обузет сумњом, а да су се борбе тек потом распламсале. До краја године, или на самом почетку 1331, већ је отпочео сукоб с Душаном. Обојица су током те зиме, почетком фебруара 1331, преговарали с Дубровчанима. Душан је, са своје стране, у писму кнезу и свој општини града настојао да обезбеди њихов „савет, помоћ и наклоност“. У складу са својим трговачким интересима који су налагали мирне прилике у суседном српском краљевству, Дубровчани су се јавили као посредници у склапању примирја између зараћених страна. Они су свакако били незадовољни због новонасталих прилика. Изгледа да је у том часу Стефан стигао са својом војском у Зету. Одлучивши да реагује брзо и енергично, „двор сина свога под градом Скадром, на обали реке Дримца, многе дивне палате заповеди до основа разорити“³⁶¹. Настављач помиње „многе пакости“ које је војска старог краља учинила синовљевој држави.

Историја се поновила. Као некада Дечански, сада је Душан пребегао са својом властелом на другу обалу Бојане, и отпочели су преговори. Стари краљ је слао неке од својих великоимених људи позивајући сина да дође к њему ради договора. Била је то ситуација истоветна оној када је, петнаестак година раније, 1314, Милутин обећањима намамио Стефана преко реке Бојане, загрлио га очински, а потом дао да га свежу и ослепе. Могуће да је Стефан управо исто то намеравао да учини своме сину. Ка-

³⁵⁹ *Monumenta Ragusina* V, 299.

³⁶⁰ *Ibid*, 301–302.

³⁶¹ *Данилови настављачи*, 61 (српскословенски текст, 209).

ко год да било, тек Душан се није дао намамити у исту клопку. На страни младог краља, Настављач инсинуира да су речи које је отац послао сину биле „варљиве“ и да га је њима Дечански желео „себи довести, да би га ухватио“³⁶². Опрезан по природи, или само поучен претходном породичном историјом, млади краљ се није дао дозвати, већ је даљи ток преговора препустио посланицима.

Почетком априла 1331. у једном таквом посланству учествовали су Дубровчани. Тројица властелина стигла су 29. априла 1331. галијом из Дубровника у Свети Срђ на Бојани да преговарају о условима примирја.³⁶³ Могуће да је то био одговор на поменуто Душаново писмо у којем их моли за савет и помоћ. Чини се да је овом приликом посланство успешно обавило посао, јер је у мају 1331. године склопљен мир међу зараћеним странама. Веома добро обавештени Настављач помиње две фазе унутрашњег рата, односно постигнуто измирење које датујемо у пролеће 1331. године, вероватно средином или у другој половини априла.³⁶⁴ О условима примирја сазнајемо понешто из истог извора. Наиме, из житија јасно произлази да је Душан постигао „своју вољу и хтење“ и тек тада пристао да дође оцу. Измирење је било праћено „страшним клетвама и великим обећањем у Господа Бога и пречисту Богородицу“³⁶⁵, после чега се Дечански вратио у своју државу. Почетком маја млади краљ је стигао у Требиње и ту примио дубровачке посланике, који су га позвали да посети град. Од 10. маја Душан је боравио неколико дана у Дубровнику, где је дочекан уз владарске почести. Ситуација у земљи се ипак није битно поправила, јер је и даље владала несигурност. Подаци Дубровачког архива показују да је све до августа 1331. године врховна власт у држави припадала краљу Стефану.³⁶⁶

³⁶² Данилови настављачи, 61 (српскословенски текст, 209).

³⁶³ *Monumenta Ragusina* V, 213.

³⁶⁴ Б. Ферјанчић–С. Ћирковић, *Стефан Душан краљ и цар*, 43.

³⁶⁵ Данилови настављачи, 61 (српскословенски текст, 209–210).

³⁶⁶ *Monumenta Ragusina* V, 321; уп. Б. Ферјанчић–С. Ћирковић, *Стефан Душан краљ и цар*, 44. Реч је о жалби Дубровчана младом краљу због неиспуњених обећања која је дао приликом посете граду, а која су се тичала исплате дугова. При том су они претили Душану да ће се, у вези с његовим дугом Републици, жа-



Сукоб се, међутим, убрзо потом, већ у августу 1331. године, наставио. Поново је стари краљ, позвавши сина себи на двор да положи рачуна о свом држању, настојао да овога намами у клопку. Настављач који све време сукоб ставља оцу на душу, настоји да представи Душана у једном светлу које нам се не чини реално с обзиром на његове касније поступке. Према овом извору, млади краљ је био спреман да се из сукоба повуче и позвао је своје одане велможе да пођу са њим. Под њиховим притиском и претњом да ће у случају даље неодлучности прићи старом краљу, Душан је невољно пристао да отпочне последњи чин драме. Тајно кренувши ка двору у Неродимљи, са малом пратњом („јер не беше велика њихова сила, но мали неки број“³⁶⁷), он је на препад напао оца који је с породицом боравио у свом двору.

Не знамо је ли Душан одиста оклевао да уђе у борбу на живот и смрт и заигра на последњу карту у сукобу с оцем. У његовом каснијем држању, током болести 1340, када се од његове власти одметнуо Хреља, и по свему се могло чинити да је у опасној ситуацији, њега је ухватила малодушност. Тада је затражио млечачко грађанство, очевидно спреман да са женом и сином утекне од опасности. Као да није реч о истом оном човеку који хвалисаво исписује уводне речи уз Законик и велича своје личне заслуге и војничку храброст. Душан ту одаје утисак једноставног и самоувереног ратника, не показујући претерану психолошку осетљивост ни зрнце богобојажљиве скромности. Оно се на таквом месту није ни могло очекивати, али догађаји из 1340. откривају и друго, песимистичније лице прослављеног владара. Можда га је иста таква малодушност захватила и у лето те 1331. године, када је био надамак власти али и бескрајно далеко од ње, и када је само један погрешан потез могао заувек да га упропасти. За историчара је пут извођења психолошких паралела одвећ несигуран. Међутим, сасвим је извесно да Настављач у свом приказу догађаја наглашава гнев старог краља као основни узрок даљим сукобима.

лити старом краљу. Ово је несумњив показатељ да је у том часу врховна власт још била у рукама Дечанског. О томе в. и М. Маловић, Стефан Дечански и Зета, 64–65.

³⁶⁷ Данилови настављачи, 64 (српскословенски текст, 212).

Како и приличи хагиографском спису, његов непознати састављач је видео у ђаволу правог узрочника великој несрећи у српском краљевству. Нечастиви је, склон недостојним делима, нагнао краља Стефана да омрзне сина „савршеном мржњом“, испунивши га жељом да младића „осуди љутом смрћу“. У почетку је Душан настојао да разумним речима смилостиви оца, али краљ ни после примирја није одустајао од зломислене мржње, „имајући у своме срцу прву злу мисао“³⁶⁸. У молитви упућеној Свевишњем, праведни млади краљ помиње очеву „ђаволску завист“ према себи, и каже како га овај гони као да је иноплемену ратник. Сличну слику, у којој себе директно пореди с праведним Јосифом, Душан даје и у Речи уз Законик.³⁶⁹ Душан у наведеном спису пореди себе с Јосифом из више разлога³⁷⁰, али је питање да ли за узроцима помена браће у овом контексту ваља трагати само као одјеку старозаветне паралеле или је реч о алузији на код Григоре претпостављену промену расположења Дечанског према сину због рађања деце из другог краљевог брака.

Преко посланика Душан је покушао да смекша очево срце, подсећајући га на патње које је он сâм некада претрпео, напасти и искушења краљеве сопствене младости. Одговор Дечанског био је последњи позив сину да се преда и тек тада, свестан смртне опасности, Душан се обраћа својим верним друговима. О њима нешто сазнајемо и из списка Нићифора Григоре. Он, наиме, каже како је краљ у другом браку почео да добија децу, што је Душана нагнало на „страх и подозрење које су вероватно његови вршњаци посејали у његову узбуркану душу, тако да се на крају одлучио да се одметне и устане на оца“³⁷¹. Византинац је однекуд прилично добро обавештен о дешавањима у српском краљевству, јер вели

³⁶⁸ Данилови настављачи, 62 (српскословенски текст, 210).

³⁶⁹ Н. Радојчић, *Законик цара Стефана Душана*, 143: „Брижнога начинише због мене родитеља мога, и тако га раздражише на мене, као да уопште не буде имена мога, ни живота, као што је давно бедни ђаво разбеснео браћу, синове Јаковљеве, на Прекраснога Јосифа, брата њихова, хотећи га продати у туђе земље, да не буде наследник земље оца свога.“

³⁷⁰ Уп. С. Марјановић-Душанић, *Елементи царског програма у Душановој повељи уз Законик*, 14–15.

³⁷¹ *ВИИНЈ* VI, 211, према: Greg. I, 455.



како су великаши, војводе и војни заповедници начули да Душан смера да збаци оца с власти, те су они, „сити очеве дуге владавине“, тајно поселивали младог краља „распаљујући његове мисли о устанку“³⁷².

Поново се, дакле, тежина кривње премешта с владајућег јунака на ратоборне и властољубиве велможе. Као да Григора ослобађа и самог Душана превелике одговорности приказујући његов положај као недовољно јак да се супротстави захтевима феудалаца. Оваква слика односа зависности у српском друштву слагала би се с нешто раније наведеним Кантакузиновим приказом односа великаша према Дечанском у време ратних саветовања око учешћа српске војске у грађанском рату у Царству. И Настављач придаје важност улози властеле у последњем обрачуна. Суочени с Душановим позивом да побегну, они му се обраћају следећим речима: „Ми нећемо да идемо са тобом, камо ти кажеш, у туђе народе; но ако хоћеш сâм да избегнеш такву смрт, која ти је спрењена, претечи, дакле, прво ти и уклони свој презир.“³⁷³ Они су схватили да је боља смрт у свом отачаству него судбина заробљеника и избеглица. Потом су му јасно припретили да ће, ако их не послуша, прећи на страну старог краља. Григора је сасвим изричит када наглашава да Душан није имао ништа са заробљавањем Дечанског: властелини су сами ухватили старог краља; ставили су га у тамницу против синовљеве воље; син је „ћутао не могући се супротставити сили мноштва, јер се бојао да и њега самог не задеси неко зло“³⁷⁴.

У потпуној супротности с овим извештајима је приповест Григорија Цамблака о последњим данима светог краља. Она добро показује основну намену списа, али и позива историчара да за пуном сликом о догађајима трага негде на путу између хагиографског записа и званичног документа. Стефану је смрт најављена посредством светог Николе. Он се за њу спрема на начин на који то чини хришћанин, дакле, дочекује је као срећан час и добру вест да ће убрзо изаћи пред Господа. Све остало што се касније збива у сенци је тог основног осећања радосног ишчекивања доброг пресељења. Извршитељ земаљског дела посла је краљев син Ду-

³⁷² ВИИНЈ VI, 211, према: Greg. I, 455.

³⁷³ Данилови настављачи, 63 (српскословенски текст, 212).

³⁷⁴ ВИИНЈ VI, 212, према: Greg. I, 455.



*Треће јављање св. Николе
Стефану Дечанском,
детал са Лонгинове житијне
иконе Стефана Дечанског*

шан, чији су мотиви јасни и сасвим супротни портрету јунака. „Рањен жељом царства, изнутра кријаше змију“³⁷⁵, он не преза од оцеубиства. Стари краљ се без отпора препустио смрти, што у потпуности одговара мученичком моделу светитељства. За нас су ова места из Цамблакове приче драгоцен извор за настанак меморије светог краља, али му не можемо поклонити поверење када је реч о реалним збивањима тих дана. Значајно је, међутим, да и он помиње „многе од начелних велможа“ који су били уз Душана у часу побуне. Стога можемо сматрати да је изван сумње податак о значајној улози властеле у збивањима везаним за Душанову побуну, утамничење и смрт краља Стефана.

³⁷⁵ Живот краља Стефана Дечанског од Григорија Цамблака, 155 (српскословенски текст, 114).



Настављач је наш најбоље обавештен извор за познавање завршних операција. С приличном прецизношћу он наводи како је старог краља напад затекао неприпремљена („никако се није надао оваквом делу“³⁷⁶). Душан је са својим пратиоцима пошао из Скадра, и у зору једне среде, 21. или 28. августа 1331. године, обрео се усред горе Прозрака где је поделио војнике како би опколили двор у Неродимљу. Планиран је усклађен напад с више страна. Очевидно су нападачи били успешни, јер наш писац вели да је био велики вапај, што је карактеристичан топос победе. Дечански је тада на коњу побегао у Петрич³⁷⁷ „са нешто мало своје властеле“, оставивши краљицу Марију и своју децу на милост и немилост нападачима. Душан је потом приграбио „све његово богатство и славу“³⁷⁸. Стари краљ се након тога предао из Петрича. Настављач описује сцену предаје и Душаново падање и поклоњење пред оцем. Прави јунак приповести, млади краљ, у том часу поставио се као идеални хришћански владар и пожелео да се у будућности не понаша према оцу онако како је отац био намислио да поступи с њим. Племенитост победника, врлина тријумфатора, још од античког доба, преобразена је у хришћанству у победу божанског принципа, стављањем врлине праштања побеђеном у први план. На саветовању с властелом донета је одлука да се стари краљ, заједно с породицом, затвори у звечанску тврђаву, дакле, није било ни помена о смртној казни, нити је она очекивана у датим околностима. Према првобитном плану, бар ако је веровати речима непознатог састављача житија, породица је требало да остане у звечанској тврђави док се не уговоре услови мира. Толерантан став према старом и побеђеном краљу и његовој породици није, међутим, значио непредузимљивост на плану обезбеђења легитимитета прелаза власти на новог краља. Душан је ту имао сасвим чисту ситуацију, јер је, како сâм Дечански истиче у Дечанској хрисовуљи, крунисан заједно са својим оцем, још 1322. године, на Богојављање, као једини и десигни-

³⁷⁶ Данилови настављачи, 64 (српскословенски текст, 212).

³⁷⁷ Уп. М. Поповић, Владарско боравиште Стефана Немање у Расу, у: *Стефан Немања – Свети Симеон Мироточиви. Историја и предање*, ур. Ј. Калић, Београд 2000, 238.

³⁷⁸ Данилови настављачи, 64 (српскословенски текст, 213).

рани наследник престола. Душан је одмах по заточењу краља Стефана пожурио да обезбеди плодове свог успеха, и већ се 8. септембра 1331. крунисао за краља на сабору одржаном у дворцу у Сврчину. Том свечаном чину присуствовали су црквени великодостојници и бројна властела која му је пришла после победе.

Већ сâм начин на који Настављач завршава свој спис сведочи о намени његовог текста. У часу када је написан, састав писан за прослављање Стефана Дечанског био је само део припремних корака везаних за промовисање династичког култа свете лозе Немањића. Култ Дечанског се у том смислу ни на који начин није издвајао. Његов посебни живот почеће тек знатно касније и у сасвим измењеним историјским и политичким приликама. Основни циљ Даниловог зборника и јесте био у томе да се прослављају српски свети на владарском и црквеном трону. Да би обезбедио Душаново место у том збору, наш писац ниједном речју не помиње његово учешће у очевом уморству. Стефанову смрт стога слика као део божанске промисли, а не као дело људске интервенције. Таква представа наглашена је речима да је стари краљ издахнуо „када се нико није надао“, као што нико не може унапред знати час када ће се душа разлучити од тела. Ови редови наговештавају Настављачеву жељу да догађај представи као природни след, уопште не наглашавајући причу о убиству. Као оштра супротност овом опису стоје опоре речи Григорија Цамблака који приписује сину да је осудио оца „на најгрчу смрт удављења“³⁷⁹.

На крају, околности под којима је завршен живот краља Стефана Уроша III остају нејасне. Чини се да извори који помињу да је његова смрт била насилна преносе истините тврдње пре него Настављач који настоји да замагли краљеве последње дане.³⁸⁰ Догађаји који су се у Србији збили у јесен 1331. морали су одјекнути међу савременицима. Не чуди што барски архиепископ Гијом Адам који, како смо већ видели, не крије лоше расположење према немањићкој владарској кући, оптужује наследника

³⁷⁹ *Живот краља Стефана Дечанског* од Григорија Цамблака, 156 (српскословенски текст, 116).

³⁸⁰ Уп. коментар различитих изворних традиција код Б. Ферјанчић–С. Ђирковић, *Стефан Душан краљ и цар*, 45–46.



Сцена дављења Дечанског
у Звечану,
детал са Лонгинове
житијне иконе
Стефана Дечанског



престола за уморство и приповеда како је оца усмртио на више него грозан начин.³⁸¹ Такође, стари српски летописи преносе вести које за краљеву смрт окривљују Душана: краљ Стефан је скончао живот мученичком смрћу од синовљеве руке.³⁸² Верзија забележена у летописима може се, с доста вероватноће, приписати каснијој народној традицији.³⁸³ Како вести Мавра Орбина сабирају, поред осталог, и народну традицију, из *Краљевства Словена* сазнајемо да су саветници младог краља наваљивали на њега да прекине очев живот, страхујући за сопствене животе ако би се стари краљ којим случајем ослободио затвора. Према овом извору, Душан је пред њиховим наваљивањем попустио и послао своје људе да Дечанског удаве у по ноћи. Наводно је стари краљ тада проклео сина, и

³⁸¹ М. Šufflay, *Pseudobrocardus*, 148 (превод на српски, 26).

³⁸² *Стари српски родослови и летописи*, 81 (студенички, цетињски).

³⁸³ С. Новаковић, *Народне традиције и критичка историја (Смрт краља Ст. Дечанског и цара Уроша)*. Прилог к процени извора српске историје, у: *Исти, Историја и традиција. Изабрани радови*, прир. С. Ђирковић, Београд 1982, 3–78 (с коментарима С. Ђирковића). Новаковић коментарише и сасвим романсиране вести из *Јаничаревих успомена*, као и вести летописа, *нав. дело*, 38–44.

та се клетва вратила нејаком Урошу. Препознатљиви су овде типично епски мотиви издаје, оцеубиства које се одвија као највећи и недостојан злочин скривен тајном ноћи, потом мотив клетве која стиже прекршиоце у наредном нараштају. Дубровачки писац Јаков Лукаревић, савременик Мавра Орбина, преноси готово истоветну верзију догађаја, с тим што запажа како је вест о смрти била суштински добро примљена у краљевству, јер полуслепи владар није показивао довољну одлучност, те је изневерио оне наде које је пробудио у властели по заузимању престола.³⁸⁴ У истоме смислу сведочи нешто каснији писац, дубровачки нотар Иван Равењанин.³⁸⁵ Оваква верзија догађаја поново укључује расположење властеле као важан чинилац у развоју догађаја.

Оставивши по страни народну традицију, не можемо, међутим, пре небрегнути ни вести дубровачких извора, нити спис Нићифора Григоре. Шта год они мислили о личној кривици Душановој, односно о степену његове умешаности у злочин, најутицајнија властела несумњиво је имала одлучујућег утицаја на краљеву политику у овој фази његове владавине. Да ли је он лично био уздржан према чину оцеубиства тешко је рећи, али у тој оцени, без обзира на његове мотиве, не треба сасвим занемарити ни став Даниловог настављача. Он је, наиме, савременик збивања који пише састав намењен јавном читању. Тешко да је могао описати Душана као невину жртву страшних догађаја ако је општепознати став био да је он скривио оцеубиство. Не верујемо да ће нам историјски извори икада дозволити коначни увид у позадину свега што се збило током позног лета 1331. године. На крају, чини се да се о овим догађајима поузданије може судити само на основу каснијих пројекција, што није увек пожељан пут.

Људи су склони да реагују на сличан начин у сличним животним ситуацијама. Разлози томе су дубоко лични: емотивни покретач је сва-

³⁸⁴ Уп. анализу ових вести у Стојана Новаковића, Народне традиције и критичка историја, 44–46; издање Орбиновог дела: М. Орбин, *Краљевство Словена* (с коментарима С. Ђирковића).

³⁸⁵ F. Rački, Prilozi za povjest humanisma i renaissance u Dubrovniku, Dalmaciji i Hrvatskoj. I: Ivan Ravenjanin, učenik Petrarkin, dubrovački kancelar (1384–87), kao predteča humanisma u Dubrovniku, *Rad JAZU LXXIV* (1885), 174.

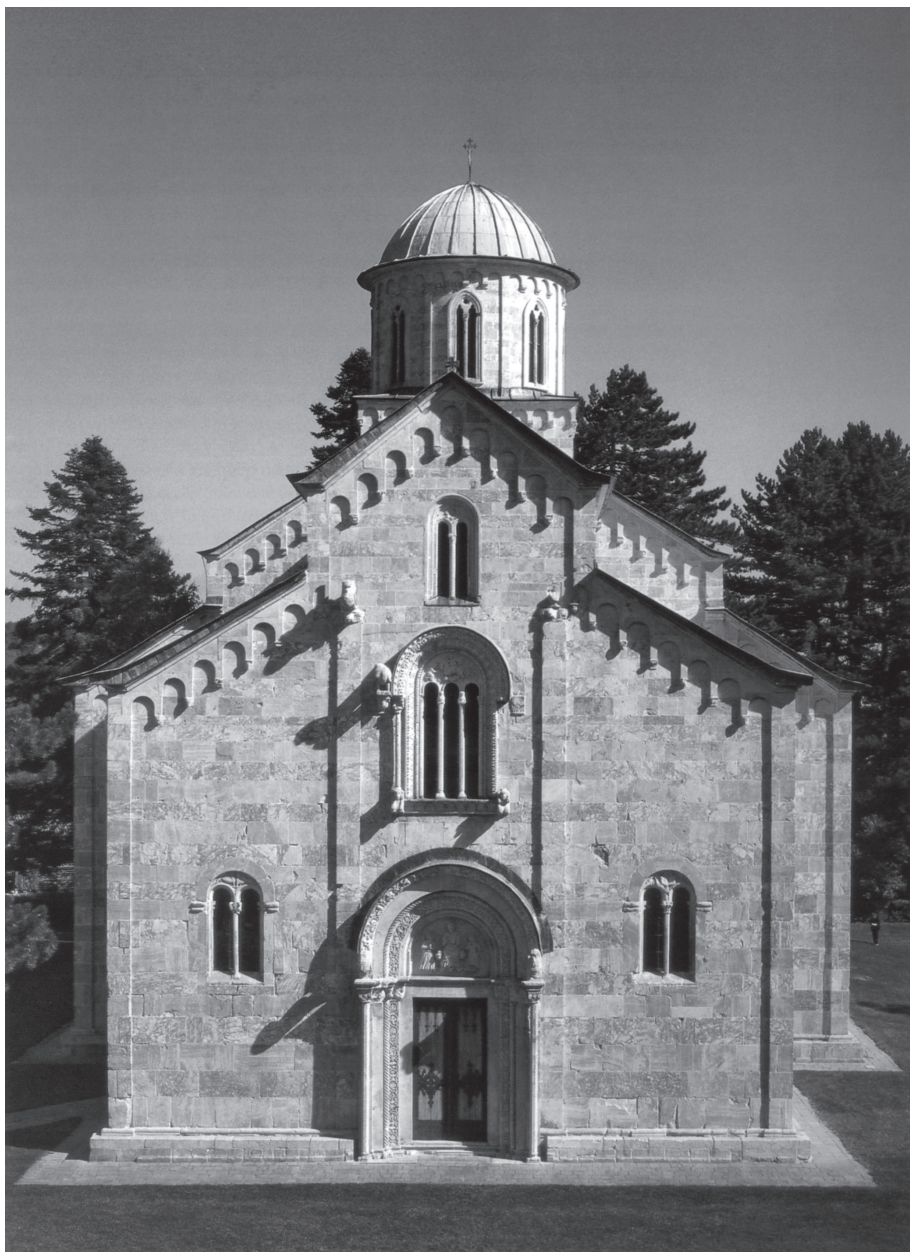


Сахрана Дечанског,
детал са Лонгинове житијне иконе Стефана Дечанског

ком човеку својствена психолошка матрица која се тешко мења. Криминолошке анализе нас уверавају да вишеструки убица, на пример, има тежњу да злочине врши на исти начин, или бар по истој шеми. Сличан је случај с емотивним реакцијама, попут страха или импулзивности. У тренуцима крајњег искушења један човек ће најчешће реаговати на исти начин. Посматрајући живот и личност Стефана Дечанског, која се веома стидљиво помаља из расположивих трагова, видимо човека којег је горко животно искуство научило да буде неповерљив, сумњичав и склон превари. Понекад суров, он је увек тако поступао из страха и нагона за преживљавањем. Чини се да није био склон емотивном везивању, па

је чак и своју младу жену и децу из другог брака препустио неизвесној судбини и дозволио да буду заробљени, а сâм побегао у прибежишну тврђаву Петрич да тамо потражи спаса. Том осећању несигурности могла је допринети околност његовог највероватније ванбрачног порекла, као и слепило или бар јако оштећен вид који је у зрелом добу обележио његов живот, постајући му усуд и заклон у исти мах. Ни у својим савезништвима Стефан није показивао велику лојалност. Он се, наиме, држао пријатељства са старим царем пре из потребе за сигурношћу коју му је уливала рођачка веза с Андроником II него из личне оданости, премда је Палеолог битно допринео његовом освајању власти. Да је тако било видимо не само из његових преговора с младим Андроником него и из доста уздржане помоћи старом цару, која је увек била условљена сопственим интересима.

Оно што се, међутим, чини извесним је његова лична дубока побожност. Премда о њој сазнајемо поглавито из извора који припремају његово светитељско прослављање или учвршћују његов мученички култ, па самим тим теже да га представе као оног ко је за живота био *christianissimus rex*, ипак се данашњем посматрачу намећу неке константе у краљевом расположењу и делима. Реч је о привржености цркви и црквеним људима, у којима је Стефан Дечански, и током великих криза свог немирног живота, а потом и после смрти, вазда налазио ослонац и потпору. На тој оданости, јединој која изгледа не подлеже сумњи када је Дечански у питању, оној која је стајала изнад оданости оцу, брату, сину, жени, било којем пријатељу или човеку од поверења, црква му се и одужила, подаривши му вечну успомену, оно највише чему је могао тежити један хришћански краљ. Наредно поглавље у нашој приповести о Стефану Дечанском посветићемо управо тој успомени, настојећи да препознамо начине на које се, сходно обрасцима средњовековног менталитета, стварала *memoria* светог краља.



*Манастир Дечани,
западна фасада цркве*

2. Дечани као средиште култа: топос и *memoria*

Дечани су већ у средњем веку – ако је веровати оснивачкој хрисовуљи од доба св. Саве, а свакако од времена саздања храма – одређени као свето место, да би током наредних векова манастир постао класичан пример националног *lieu de mémoire*³⁸⁶. Реч је о у науци одавно успостављеном термину који означава у овом случају територијализован топос унутар којег се обликује и овековечава сећање и који постаје идејно средиште култа у сакралном и историјском времену.³⁸⁷ Поље светог суштински је одређено самим храмом и светитељевим гробом као фокусном тачком сакралног простора, физичким сведочанством божјег присуства унутар заједнице. Појам светог простора обухвата, у случају дечанског комплекса, систем пустињачких келија и скитова које су, после саздања Дечана, подизане ван манастира. Широко постављено схватање светог простора подразумева целокупно окружење храма, природно или урбано, у оквиру којег се одигравају религиозне процесије, литургијски опходи и обреди, чија је функција да буду активна спона између света живих и света умрлих.³⁸⁸ Сам процес стварања сакралног простора непосредно је повезан с разумевањем сложеног питања дефинисања функције и улоге *presentiae divinae* на одређеном, привилегованом месту. На основама схватања о преносивости суштине, свето место остаје сакрални простор независно од питања преноса светих моштију и поновног стварања светог простора на другом месту. Како смо досад појам топоса разматрали у текстовима где је, у теоријском смислу, одређен као *locus communis* који подразумева широк спектар пренесених значења, ваљало би скренути

³⁸⁶ P. Nora, *Entre Mémoire et Histoire. La problématique des lieux*, у: *Lieux de mémoire*. I: La République, ed. P. Nora, Paris 1984, XVII–XLII.

³⁸⁷ *Ibid*, XVII, XIX.

³⁸⁸ О односу између светог места и конструисане меморије в. „Introduction“, у: *Memory and the Medieval Tomb*, ed. E. Valdez and C. Stamatidis Pendergast, Cambridge 2000, 1–15. О схватању светог простора у византијској хагиографији и успостављању дијалога између сакрализације простора и процеса „посвећења“ в. наведени рад М. Kaplan, *L'espace et le sacré à Byzance d'après les sources hagiographiques*, 1053–1115.



пажњу на новија истраживања која топос, односно хијеротопос (свето место), одређују и на просторној и на временској равни.³⁸⁹ У том смислу говоримо о топосу као светом месту, постављеном на просторној равни, и о меморији као вишеслојној конструкцији прослављања светог.³⁹⁰

Пример Дечана, светог места чија је средишна тачка светитељски гроб – што вернику омогућава непосредно искуство додиром с реликвијом³⁹¹, показује све поменуте теоријски дефинисане елементе познате у византијској пракси. Реч је о реалном пејсажу унутар којег је „конструисан“ нови, свети простор. Његову сакралну топографију одређује храм осмишљен као сложена фунерарна целина и систем испосница у природној околини. Узимајући у обзир овако постављене концепте светог места и светог простора, покушаћемо да, на примеру Дечана, укажемо на променљиве фазе у настанку светитељске и историјске меморије ктитора и њену многоструку везу са хијеротопом манастира.

Анализа историјских извора који се тичу избора Дечана, као светог места и средишта потоњег култа, почиње свакако Дечанском хрисовуљом.³⁹² Многозначна аренга ове повеље садржи податке о избору светог

³⁸⁹ A. Vauchez, L'introduction, in: *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, sous le dir. de A. Vauchez, Rome 2000, 1–7; A. Lidov, Hierotopy. The Creation of Sacred Spaces as a Form of Creativity and Subject of Cultural History, in: *Hierotopy. The Creation of Sacred Spaces in Byzantium and Medieval Russia*, ed. A. Lidov, Moscow 2006, 15–33.

³⁹⁰ О визуелној конструкцији меморије в. М. Ј. Carruthers, *The Book of Memory: A Study of Memory in Medieval Culture*, Cambridge 1990, 257; К. Ф. Morrison, *History as a Visual Art in the Twelfth-Century Renaissance*, Princeton 1990, 61–64.

³⁹¹ О додиру с реликвијом в. текст S. Lamia, Souvenir, synaesthesia, and the *sepulchrum Domini*: sensory stimuli as memory stratagems, in: *Memory and the Medieval Tomb*, ed. E. Valdez and C. Stamatis Pendergast, Cambridge 2000, 19–31. Уп. и М. Ј. Carruthers, *op. cit.*, 78–79, 95, 229–230. Веровање да су отшелничка места у којима бораве анахорете „света“ образлаже G. Galatariotou, *The making of a saint. The life, times and sanctification of Neophytos the Recluse*, Cambridge 1991. О томе в. и: М.-Н. Congourdeau, L'enkleistra dans les écrits de Neophytos le Recluse, in: *Les saints et leur sanctuaires à Byzance. Textes, images et monuments*, ed. par C. Jolivet-Lévy, M. Kaplan, J.-P. Sodini, Paris 1993, 144–147.

³⁹² Издање: П. Ивић–М. Грковић, *Дечанске хрисовуље*.

места и изричито тај избор везује за првог српског архиепископа. Помен светог претка Дечански ставља у сасвим својеврстан контекст, везавши га за старање о сопственој успомени. Први пут у документу краљ помиње Саву када се сети „страшног часа смртног“ и суда који му се спрема за земаљске грехе.³⁹³ Очекивано, реду великих претходника прибројани су сви свети родитељи и прародитељи³⁹⁴. Место храма, самим тим што га је изабрао свети предак, постаје хијеротопос по себи. Посебна веза актуелног владара и светог претка очитује се Савиним молитвама, за које смо показали да, од једног тренутка здружене с молитвама светог Симеона, творе сложен идеолошки топос којим је потврђиван легитимитет власти у оквирима династички схваћеног пантеона националних светитеља.³⁹⁵ Реч је о варирању познатог, већ помињаног мотива о избору светог места за подизање храма, освештаног дугом источноправославном традицијом и прецизно утврђеним захтевима, према којима је избор „правог“ места за будући храм био најважнији задатак ктитора.³⁹⁶

После наведеног диспозитива, краљ се враћа идеолошким порукама свечане даровнице. Сједињујући мотиве Христа венцодатеља са сионским мотивом Давидовог псалма (132 1-3) који слави слогу помазаника, изабраних да владају, ауктор аренге слави легитимитет сопствене власти, потврђен чудом, у маниру својственом средњовековном менталитету. Непосредна веза наведених стихова с дечанским храмом огледа се у даљем слову псалма који опева божји благослов сионског храма „јер је ондје утврдио Господ благослов и живот довијека“ (132 3). Потврђено ауторитетом светог текста, имплицитно поређење Дечана са Сионом, а ктитора храма са Соломоном, није насумице одабрано. Јерусалимска

³⁹³ П. Ивић–М. Грковић, *Дечанске хрисовуље*, 304.

³⁹⁴ Нав. место.

³⁹⁵ С. Марјановић-Душанић, *Молитве светих Симеона и Саве у владарском програму краља Милутина*, 235–250.

³⁹⁶ N. Bakirtzis, *The Creation of an Hierotopos in Byzantium*, in: *Hierotopy. The Creation of Sacred Spaces in Byzantium and Medieval Russia*, ed. A. Lidov, Moscow 2006, 135; уп. А.–М. Talbot, *Byzantine Monastic Horticulture: The Textual Evidence*, in: *Byzantine Garden Culture*, eds. A. Littewood, H. Maguire, J. Wolschke-Bulmahn, *Dumbarton Oaks* 2002, 37–41.



реликвија, са својом ауром многоструких литерарних асоцијација, преноси се путем тих подсећања и паралела у нову средину у коју преноси и своју посебну симболику, постајући у њој део нове просторне и идеолошке целине, носилац измењеног значења.³⁹⁷ Општа порука наведених редова сажима се у речима да се свим чудима што су се у краљевству десила за његове владавине јасно показало „милосрђе божје“ према богоизабраном краљу. Тим речима у повељи имплицитно се подсећа на сцену чуда „Свети Никола враћа вид Стефану“, популарисану у хагиографијама, а потом и у ликовним представама. Следствено томе, у санкцији Дечанске хрисувоље Стефан проклиње прекршиоца „од богодароване нам круне“³⁹⁸, што сведочи о унутрашњој повезаности краљевих схватања о вишњем извору власти и њеној сакралној основи произашлој из светости читаве династије/круне.

Топографске реалије, у контексту настанка светог места, одраз су одређених хагиографских предуслова.³⁹⁹ Они су и предуслов креирања светог простора, као и будућег места меморије.⁴⁰⁰ Задржаћемо се овом приликом само на једном, географском аспекту постојања већ помињаних пећинских испосница, односно на околности да су распоређене у

³⁹⁷ A. Lidov, *Hierotopy*, 37.

³⁹⁸ П. Ивић–М. Грковић, *Дечанске хрисувоље*, 309.

³⁹⁹ P. Brown, *Chorotope: Theodor of Sykeon and his sacred landscape*, in: *Hierotopy. The Creation of Sacred Spaces in Byzantium and Medieval Russia*, ed. A. Lidov, Moscow 2006, 119.

⁴⁰⁰ У случају места дечанског храма, његова светост није одређена само описаним Савиним светитељским избором него и околношћу да је у топографском окружењу храма настао свети простор пустиње – монашка гора као систем пећина-испосница од прворазредног значаја за одређење светог простора постављеног у дословној антителизи према профаном простору. Уп. D. Popović, *Deserts and Holy Mountains of Medieval Serbia: Earliest Developments*, in: *Proceedings of the 21st International Congress of Byzantine Studies*, vol. II, London 2006, 223–225. За општи контекст везан за свете планине у византијском свету H.-V. Beyer, *Der „Heilige Berg“ in der byzantinischen Literatur I, Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik*, b. 30 (1981) 185 passim; R. L. Wilken, *The Land Called Holy, Palestine in Christian History and Thought*, New Haven and London, 1992, 88–91.

природном окружењу које се означава као нерукотворено, божјом руком саздано. Реч је, несумњиво, о усвајању једног византијског предлошка. Концепт и пракса монашких пустиња везују се у Србији за идеолошки програм св. Саве, али и за, преко његових идеја установљену, источно-хришћанску традицију пустиножитељства, према којој у оваквим скитовима обитава монашка елита која својом узоритошћу обезбеђује углед самог новог светог средишта.⁴⁰¹ Тако замишљен, свети простор је прецизно одређен низом пратећих, „хагиографских“ елемената, који сведоче о његовим неопходним обележјима, попут неприступачног, стрмог предела, светих/живоносних извора, као и својеврсних „створених“ привида рајског врта.⁴⁰² Оба наведена податка везана за настанак Дечана – први,



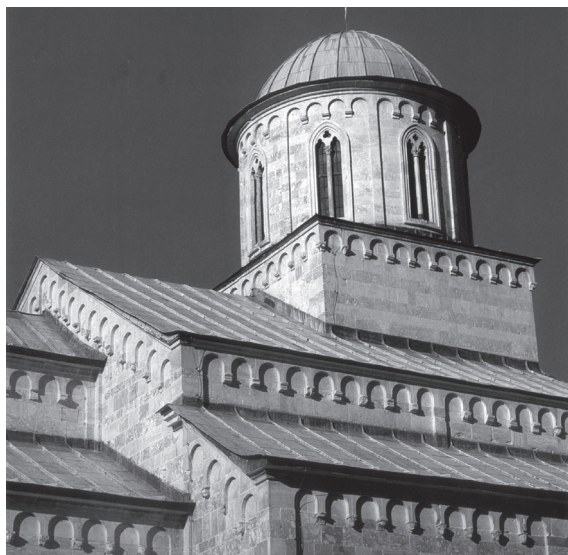
*Кула светог краља
Стефана Дечанског
(фотодокументација
Ђурђа Бошковића)*

⁴⁰¹ Д. Поповић, Пустиножитељство светог Саве Српског, 61–78.

⁴⁰² N. Bakirtzis, The creation of an *Hierotopos* in Byzantium, 126–139.



*Манастир Дечани,
поглед на кровове цркве
Христа Пантократора
са југозапада*



који се односи на благослов места саздања будућег храма „светим рукама“, и други, који потврђује својеврстан процес потоњег уобличавања простора као светог места, у појмовном и физичком смислу, настанком низа пустињачких скитова – део су добро познате и прецизно потврђене традиције. Она се, на измаку средњег века, уобличава око меморије светог краља као мученика, везане за сâм манастир, природни фокус традиције, а потом за деловање Пећке патријаршије.

Меморију Дечанског на одлучујући начин обликује и даље развија Григорије Цамблак у знаменитом житију светог краља. Тек овим списом, а у склопу промишљеног програма, успоставља се мученичко прослављање Дечанског, а његов хагиографски лик гради у доследном угледању на прототип светих мартира.⁴⁰³ Овде би посебну пажњу ваљало обратити на Цамблаков опис зидања Дечана.⁴⁰⁴ Учени игуман не поми-

⁴⁰³ Д. Поповић, Свети краљ Стефан Дечански, у: Д. Поповић, *Под окриљем светости. Култ светих владара и реликвија у средњовековној Србији*, Београд 2006, 143–183.

⁴⁰⁴ *Живот краља Стефана Дечанског* од Григорија Цамблака, 148–150 (српско-словенски текст, 100–104).

ње Савин избор светог места и његов благослов, него приповеда како су се Дечани показали Стефану као некада дом божји Јакову (1 Мојс 28 17). Ово поређење, већ помињано у очекиваном контексту краљевог подвига – подизања храма, сматрамо кључним за разумевање даљих токова успостављања светитељске меморије Дечанског. Оно произлази, како из хагиографских конвенција времена тако и из развијених и прецизно утврђених процеса произвођења светитеља који су морали бити добро познати будућем кијевском митрополиту. Реч је, наиме, о пракси према којој у хагиографију уведена легенда о оснивању светог места по правилу везује откриће места као дома господњег са ликом самог ктитора. Позивање на познату сцену Јаковљевог сна и камена којим отац Израиља обележава својим рукама место светиње јасно упућује на двоструку везу између светог места храма и (будуће) светости његовог ктитора. Као што сакралност места обезбеђује ауру светости ктитору, тако и сâм манастир, према својим потребама, функционалним или репрезентативним, може користити светост оснивача као бедем у ситуацијама напетости или сукоба. Овакви примери веома су добро документовани у западноевропској пракси, управо на примерима манастира – задужбина касније канонизованих владара, тако да се могу сматрати једном врстом хагиографског топоса.⁴⁰⁵ Описујући место на којем ће нићи храм, Цамблак употребљава следеће изразе: место „прикладно“, „страшно“, „красно“, „часно и достохвално за подизање манастира“, а потом записује краљеве речи упућене велможама из пратње: „Моја се усрдност сглашава са овим местом“. Цамблаков потоњи опис манастира, његове околине, изгледа камена од којег је грађен и скупочених краљевих дарова цркви, уклапају се у топику хагиографских описа савршеног храма, дома господњег.

Изложени изворни подаци недвосмислено указују да се на више начина, током две фазе настанка меморије, које пратимо речју Дечанске хрисовуље и Цамблаковим делом, меморија светог краља испреплела с топосом светог места, чија је сакрална традиција, која се развијала упо-

⁴⁰⁵ A. Remensnyder, *Topographies of Memory. Center and Periphery in High Medieval France*, in: *Medieval Concepts of the Past*, ed. by G. Althoff, J. Fried and P. Geary, Cambridge 2002, 193–214, посебно 211–212.



редо с развојем култа светог краља, утврдила Дечане као национални *lieu de mémoire*. Манастир се тако испоставља као место сећања, у материјалном, симболичком и функционалном виду, као што су то и поједини кључни догађаји који су усмерили одређене путеве традиције, било да је реч о Косовском боју, Вуковом издању народних песама или покретању *Српског књижевног гласника*. Сви ови топоси опстају управо због околности да су подложни променама, односно прилагођавању функције унутар историјског сећања.⁴⁰⁶ Стога је врло илустративно видети како је сâм манастир приказиван у потоњим изворима, који сликом славе историјску и светитељску меморију светог краља и његове задужбине као средишта култа, односно обратити пажњу на избор сцена везаних за прослављање манастира и његове кључне реликвије.

У оквиру илустрација живота светог краља на знаменитој Лонгиновој икони посебно је осликано зидање дечанске цркве, као прва у збиру приказаних врлина правог хришћанског краља. На слици су покрај завршеног храма представљени краљ Стефан и први игуман Арсеније, с натписом који понавља три стиха из тропара Службе (II, 346–347) о ктитору који манастирску обитељ прославља својим моштима и чува је својим молитвама.⁴⁰⁷ Како је то јасно показала анализа В. Ј. Ђурића, читава икона замишљена је, у складу с програмом обновљене Пећке патријаршије у чијем знаку Лонгин компонује своје дело, као прослављање светог краља – страдалника и мученика чија је основна врлина побожност.

Највероватније у исто време кад и Лонгинова икона, и у оквирима истих идеолошких поставки, створен је целовит реликвијарни програм прослављања светог краља. Важан елеменат у успостављању светитељске меморије Дечанског и брижљивом грађењу посебне везе његовог култа с манастиром, овај програм извире из физичког присуства и деловања краљевих чудотворних моштију. Оне нису биле сачуване у целисти, а помињу се оштећења у пределу лобање и шаке.⁴⁰⁸ Током 16. века посведочен је обичај распарчавања моштију Дечанског, добро познат у хришћанској пракси. О њему посредно говори уверљива претпоставка

⁴⁰⁶ P. Nora, *Entre Mémoire et Histoire. La problématique des lieux*, XVII–XLII.

⁴⁰⁷ В. Ј. Ђурић, *Икона светог краља Стефана Дечанског*, Београд 1985, 24.

⁴⁰⁸ Л. Павловић, *Култови лица код Срба и Македонаца*, Смедерево 1965, 104.



*Кивот св. Стефана Дечанског,
око 1340.*

Б. Тодића да се делић краљевих моштију налази у ставротечи – Лазаревом крсту с натписом „краљ Стефан“, сачуваном у ризници Ватопеда.⁴⁰⁹ Осим непосредних остатака краљевог чудотворног тела, у Дечанима су сачуване реликвије његова страдања и оне представљају битан фокус култа. Реч је о комаду сунђера којим је Дечански покупио сопствену крв у часу када му је одузет вид, сачуваном у реликвијару облика дрвеног крста с криптограмима.⁴¹⁰ Такође, и о крви Стефана Дечанског, која се, осим у поменутом сунђеру чува и натопљена на комад зеленкасте тканине смештене у кивот из 1800. године. Од највеће је важности чињеница да је ова тканина, идентификована натписом „света крв светог Стефана Дечанског“ придружена честици Часног крста и делићима моштију светих врача, светог Алимпија Столпника и светог Пантелејмона.⁴¹¹ Обичај да се овакав тип реликвије придружује прослављеним општехришћанским инструментима страдања изванредно је сведочанство грађења мученичког култа светог краља, које је у свим тачкама последовало традиционалним топосима.⁴¹² Још једну потврду брижљивог ре-

⁴⁰⁹ В. Todić, Τρές σερβικές λειψανοθήκες στη Μονή του Βατοπεδίου, *Ιερά Μονή Βατοπέδιο. Ιστορία και τέχνη*, Αθήνα 1999, 250–251.

⁴¹⁰ *Дечански првенац*, одъ Гедеона Јосифа Јуришића, Нови Сад 1852, 34.

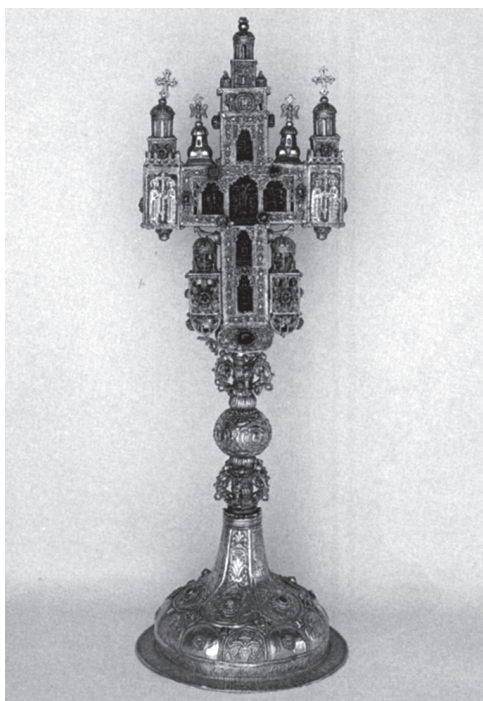
⁴¹¹ М. Шакота, *Дечанска ризница*, Београд–Приштина 1984, 199.

⁴¹² Д. Поповић, *Свети краљ Стефан Дечански*, 176–177.



ликвијарног програма негова-
ног у Дечанима налазимо у
околности да су уз мошти све-
тог краља чуване највеће дра-
гоцености везане за Христову
страдања – честице Часног кр-
ста и власи Христове косе које
је, према предању сачуваном у
манастиру, свети Сава добио
од јерусалимског патријарха
Јеремије. Садржај кивота, у
којем се налазе још две ампу-
ле, од којих је једна садржава-
ла честицу Часног крста⁴¹³,
као и вотивни дарови у виду
накита, сведочи о значају који
је придаван реликвијама, као
што посредно сведочи о сна-
зи веровања у њихово заштит-
ничко дејство.

Наведени подаци речито
говоре о многоструком дело-
вању светог места после краја
средњег века. Преношење ових традиција у трајна схватања о Дечанима
као сакралном топосу потврђено је и у каснијим епохама. Посебно је у
томе смислу важан тренутак, средином 18. столећа, када настају први
графички листови с представом манастира као светог места. Усредсре-
ђени, пре свега, на тему односа култа светог краља и представа Дечана,
овде бисмо се задржали на примеру знамените графике из 1746, бакро-
реза Георгија Стојановића, дела које означава прекретницу у укључи-
вању Дечана у репертоар српских сакралних топоса.⁴¹⁴ Ктитор плоче



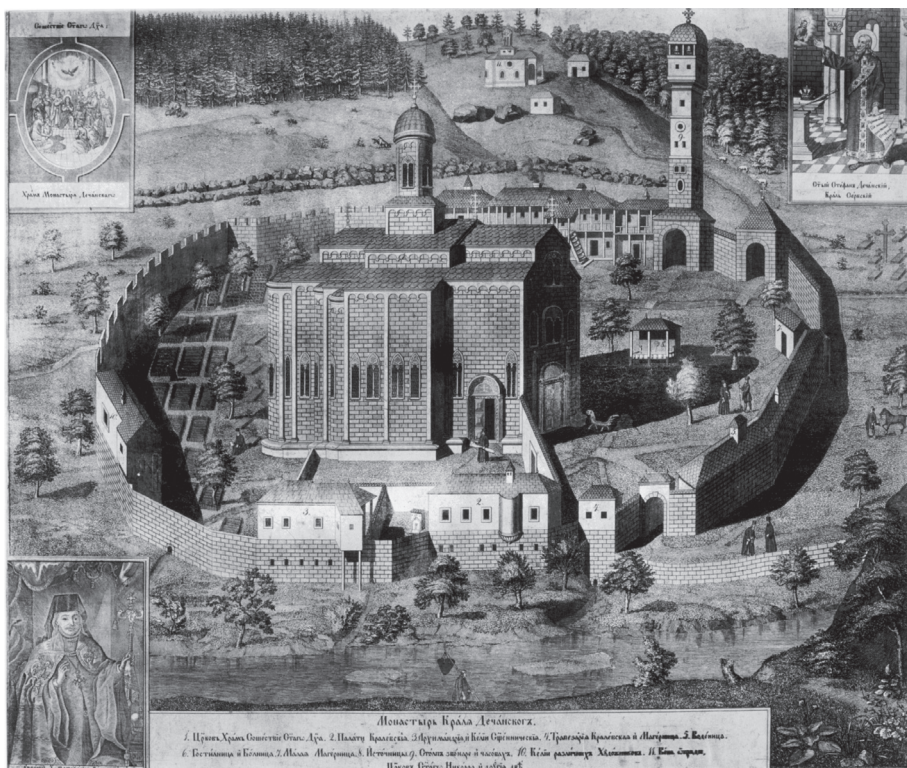
Крст св. Стефана
Дечанског

⁴¹³ Л. Павловић, Дечанске ампуле, *Зборник МПУ* 3–4 (1958), 103.

⁴¹⁴ Опис бакрореза, као и литературу о делу, даје Д. Давидов, *Српска графика XVIII века*, Нови Сад 1978, 346–347, бр. 119.

био је патријарх Арсеније IV Јовановић-Шакабента, највероватније подстакнут идеолошким концептом Јована Георгијевића који је морао бити кључна личност када је реч о придруживању Дечана знамењима попут Студенице, Пећи и Хиландара, као упоришним тачкама сакралне топографије небеске Србије. Графика представља манастир Дечане – цркву, конаке и споредне зграде у својеврсном пејсажу. У угловима композиције налазе се представе силаска Светог духа, стојећа фигура Дечанског с молитвеним свитком и инсигнијама власти поред себе, којег благосиља Христос из облака, као и представа самог ктитора, патријарха Арсенија, у архијерејском орнату. У науци је већ показано да се, још од раних радова Христофора Цефаровића, ведутом манастира, у средњовековној традицији схваћеног као идеални град, као и конструисаном сликом пејсажа као средством апстрактне идеје који уоквирује мање или више имагинарне архитектуре, желео остварити одређени историјски или религијски програм. На нашем примеру он је очито испуњен представама Дечанског, као првог ктитора светог места, и патријарха Арсенија IV, као владара и првосвештеника, споне небеске и земаљске Србије. Сасвим у складу с прослављањем меморије светог краља, Дечански ту фигурира као владар, а инсигније његове земаљске власти посебно се наглашавају њиховим издвојеним представљањем, као и сценом божанског благослова. Чак и сасвим летимично поређење с графичким ведутама других светих средишта националне меморије, попут чувене ведуте Хиландара с представом царске визитације града-манастира, јасно илуструје основну намеру наручилаца – да се успостави једна посебна, графичким листом умножавана и самим тим популарна представа историјске прошлости светих места и њихове посебне везе са врховима политичке/верске власти. Светитељска меморија уступа за тренутак место политичкој, која слави, на начин театралан и репрезентативан, историјску величину, сама остајући везана, пре свега, за светост манастира-града као места култног подсећања. Манастир ту представља „идеју о друштву које сједињују иста вера и исти витални интереси“⁴¹⁵. Природа која окружује архитектуру као централну тему композиције свесно је конструисана

⁴¹⁵ Р. Михаиловић, Ведуте српске графике XVIII века, у: *Српска графика XVIII века. Зборник радова*, ур. Д. Давидов, Београд 1986, 82 и нап. 9 и 10.



*Бакорез манастира Дечана,
цртао Георгије Стојановић 1745, резао Густав Милер 1746.
(снимак Галерије Матице српске)*

као хришћански врт („мислени сâд“). Представа економских зграда манастира, реке, млина, као и калуђера и људи који окружују идеални град – затворену структуру опасану зидовима, преузима пасторалну сценографију уметности 16. века.⁴¹⁶

Издавање графичког листа с представом Дечана, светог краља и српског патријарха носи и једно дубље, сложеније значење, као и јасну идеолошко-пропагандну поруку. Њу ваља схватити у контексту идеја Карловачке митрополије, усредсређених око настојања да се у политичкоме

⁴¹⁶ Р. Михаиловић, Водите српске графике XVIII века, 90.

смислу потврди легитимитет Српске цркве и њеног поглавара као предводника етције. Уздизање меморије најважнијих манастира и њихових светих ктитора био је део програма успостављања сакралне топографије територија под духовном влашћу српског патријарха.

Још од 17. века, под утицајем схватања барокног историзма, прослављање домаћих светитеља утемељено на хагиографској слици, обогаћује се уобличавањем њихових историјских ликова. Посебну важност у оквиру таквих настојања природно су имали јунаци мартирологија, те је самим тим Дечански постао популарни прототип краља-мученика. Слика историјског хероја током 19. века постепено се преображава, као што и светитељска меморија добија додатна обележја националног програма исказаног на више начина, посебно у књижевности и ликовним уметностима.⁴¹⁷ Она има задатак да светитељске меморије угради у победничку слику народне цркве. Како су добро показали већ резултати Ентони Смита⁴¹⁸, а потом и многих истраживача окупљених око пројекта немачког историјског института *Схватања о прошлости у средњем веку*⁴¹⁹, национални мартирологиј по правилу твори сакралну основу националног идентитета. У том смислу је анализа онога што припада сфери јавне меморије – слике, симболи и обреди оличени у поменима и прослављањима – неопходна у прецизном одређивању феномена „златног доба“. Веровање да је народна заједница као јединство прошлости, језика и територије производ историје исказане деловањем хероја као

⁴¹⁷ М. Тимотијевић, Од светитеља до историјских хероја. Култ светих деспота Бранковића у XIX веку, у: *Лицеум*, књ. 7: Култ светих на Балкану II, Крагујевац 2002, 113–117.

⁴¹⁸ A. D. Smith, National Identity and Myths of Ethnic Descent, in: Idem, *Myths and Memories of the Nation*, Oxford 1999, 57–88.

⁴¹⁹ *Medieval Concepts of the Past. Ritual, Memory, Historiography*, ed. by G. Althoff, J. Fried and P. Geary, Cambridge 2002. Посебно је за оваква схватања значајна књига А. G. Remensnyder, *Remembering Kings Past. Monastic Foundation Legends in Medieval Southern France*, New York 1995, посебно 1–7, где се анализира веза историјске реалности (посебно оне изражене у оснивачким повељама) и доцнијих легенди о оснивању опатија и њихов утицај на уобличење комплексног појма светог места.



оруђа народног спасења, сажима се у схватању да се врлина заједнице најбоље огледа у њеној сјајној (златној) прошлости, која се показује као јединствена и непоновљива историја изабраног народа.⁴²⁰

Процесом постепеног уобличавања идеје о светом српском царству верски идентитет све више уступа место националној идентификацији, у којој пантеон српских светих бива лаицизиран и, као носилац сећања на „златно доба“, укључен у српски национални програм. Такође, важно је истаћи да је сплет митова и сећања везаних за појам „златног доба“ по правилу прецизно просторно дефинисан, односно уобличен око појединих светих места (*loci sancta, loci sacra*). Тако, у оквиру српског националног програма оживљавања „златног доба“, управо манастири постају места националне меморије у којима се чувају мошти као реалије – потврда сакралности нације. Запамћена прошлост се тим путевима преноси и поново одређује и, у том процесу редефинисања, обликује се нова меморија⁴²¹, у којој су Дечани заузимали посебно, истакнуто место, као средиште култа светог краља – „место сећања“ националног идентитета.

⁴²⁰ A. D. Smith, *The Glorious Dead*, in: Idem, *Chosen Peoples. Sacred Sources of National Identity*, Oxford 2003, 218. На овом месту ваљало би указати на најважнију секундарну литературу о овим питањима, на која ћемо се касније вратити. У првом реду два рада Е. Ј. Hobsbawn, *Nations and Nationalism since 1780*, Cambridge 1990; Idem, Introduction: Inventing Traditions, in: *The Invention of Tradition*, ed. E. Hobsbawn and T. Ranger, Cambridge 1983, rpt. 1988, 1–9. О значају колективног сећања за социјалну кохезију читавог друштва в. изузетну књигу В. Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, New York 1983. Уп. такође књиге Е. Gellner, *Nations and Nationalism*, Oxford 1983, и А. Hastings, *The Construction of Nationhood: Ethnicity, Religion and Nationalism*, Cambridge 1997, нарочито 1–34, 210–214, где сажима резултате модерних студија о овим питањима и полемиче са неким истраживачима, посебно са Хобсбаумом. Уп. и одличну студију А. Р. Cohen, *The Symbolic Construction of Community*, New York 1985, 44–50, 77–82, 98–103.

⁴²¹ P. Geary, Oblivion Between Orality and Textuality in the Tenth Century, in: *Medieval Concepts of the Past. Ritual, Memory, Historiography*, ed. by G. Althoff, J. Fried and P. Geary, Cambridge 2002, 111.

II. КУЛТ СВЕТОГ СТЕФАНА ДЕЧАНСКОГ: ОД СВЕТИТЕЉА ДО НАЦИОНАЛНОГ ХЕРОЈА

1. Култ светог Стефана Дечанског у оквирима средњовековне политичке теологије

Уврштење у свете

Према писању Даниловог настављача, који је изнео званичан став државе и цркве о догађајима који су се збили приликом преузимања власти 1331. године, Стефан Дечански је преминуо природном смрћу, без присуства власти. Заробљавање и утамничење старог краља у звечанској тврђави приказано је сасвим неутрално: после Душановог већања с властелом, заповеђено је да се краљ с породицом одведе „у славни град Звечан, и да се тамо чува, док не учине неко измирење међу собом“¹. Настављач вели да је смрт стигла „промислом Божјим (јер нико не може побећи од природне везе смрти, јер нико, љубимци моји, не зна, у који ће се дан или час душа разлучити од тела), када се нико није надао“². У духу сопственог исказа, обазривог у питању Душанове улоге у догађајима,

¹ Данилови настављачи, 64 (српскословенски текст, 213).

² Исто, 65 (српскословенски текст, 214).



писац житија истиче да је син пренео краљево тело у Дечане, у цркву Вазнесења господњег. У даљем исказу Зборника, посвећеном приповести о Душановом животу, јунак се представља као осветник свога родитеља, онај ко се одмах по преузимању власти обрачунао с очевим неријатељима, пре свих са грчким царем Андроником III. Цамблаков податак да се краљево тело објавило седам година после сахране у Дечанима можемо узети као поуздан, поготово када се узме у обзир да је краљ пренет у Дечане, по Тронушком родослову (преписаном 1791. године) три године после прве сахране у Звечану. То би нас довело до 1334/5. као године преноса у Дечане, што одговара и фра Витином натпису о завршетку радова на цркви³, односно до 1343. као године када су се мошти објавиле, а краљ уврштен у ред светитеља.⁴

На овакав приказ догађаја сасвим се природно наставља Душанова жеља да после објављивања моштију канонизује свог оца, у складу с начелима породичне традиције и државне идеологије. Са становишта званичне слике о збивањима, сви догађаји о којима је реч – смрт, објављивање моштију, пренос тела у други кивот и проглашење светости – били су неспорни, одигравши се у потпуном сагласју какво сугеришу Дечанска хрисовуља и потоње сликање, око 1345. године, заједничких портрета оца и сина. Први пут су они приказани у пару на јужном зиду у наосу, крај првобитног гроба светог краља, а други пут над главним порталом који из припрате води у наос. Слика на јужном зиду припада галерији Немањића, а двојица владара ту су насликана у подухвату двојног ктисторства, под благословом Пантократора као извора њихове власти. Други заједнички портрет слика их као пар равноправних владара, како од Христа примају свитак – поруку о сопственој, рођењем досуђеној миси-

³ Г. Томовић, *Морфологија ћириличких натписа на Балкану*, бр. 33.

⁴ По Тронушком родослову, тело се још у Звечану огласило као свето, да би тек тада било пренето у Дечане. За податке родослова о преносу тела у Дечане в. [Ј. Шафарикъ], *Србскій лѣтописацъ изъ почетка XVI-гъ столѣтїя*, *Гласникъ ДСС V* (1853), 65. Уп. Н. Радојчић, *О Тронушком родослову*, Београд 1931, 30. На овакав закључак упућује расправа Д. Кораћа: *Канонизација Стефана Дечанског и промене на владарским портретима у Дечанима, у: Дечани и византијска уметност средином XIV века*, ур. В. Ј. Ђурић, Београд 1989, 287–295.



*Краљ Стефан Душан и св. краљ Стефан Дечански над улазом у наос,
црква Христа Пантократора, манастир Дечани*

ји. Иконографија портрета „над прагом“ повезана је са симболиком улаза, чиме је изражена сложена замисао о вези владарског и божанског.⁵ Имплицитно поређење српских владара с Давидом и Соломоном, иконографским језиком сугерише да су отац и син уједињени заједничким подухватом изградње и довршавања Стефанове гробне цркве.⁶ Реч је о догађајима који су изазвали знатну пажњу модерне науке.⁷ Стога наш

⁵ О паралелама између Пантократора и актуалног владара у програму дечанског живописа пише А. Давидов-Темерински, Империјални смисао дечанског сликарства. Уводна разматрања, у: *Ниш и Византија*. Зборник радова II (2004), 241–253.

⁶ G. Babić, Les portraits de Dečani représentant ensemble Dečanski et Dušan, 282–285. Уп. и Д. Војводић, Портрети владара, црквених достојанственика и племића у наосу и припрати, у: *Зидно сликарство манастира Дечана. Грађа и студије*, ур. В. Ј. Ђурић, Београд 1995, 265–299, посебно 280–282.

⁷ А. Соловјев, Кад је Дечански проглашен за свеца? Краља Душанова повеља Лимском манастиру, *Богословље* 4 (1929), 284–298; И. Ђорђевић, Представа Стефана Дечанског уз олтарску преграду у Дечанима, *Саопштења* XV (1983), 35–43; Г. Суботић, Прилог хронологији дечанског зидног сликарства, 111–138; Б. Тодић, О неким преликаним портретима у Дечанима, *Зборник Народног музеја* XI-2 (1983), 35–43; Д. Кораћ, Канонизација Стефана Дечанског и промене



циљ није да понављамо аргументе којима се канонизација, с доста разлога, везује за пролеће/лето 1343. године, дванаест година по престављењу Дечанског, већ да одредимо оквире у којима се читав сплет догађаја одиграо, посебно с погледом на тим чином утврђени тип краљеве светости.

Темељни документ за познавање канонизације Дечанског је Душанова повеља за лимски манастир Светог Петра и Павла, издата у Дебрешти 25. октобра 1343. године.⁸ Аренга ове повеље, много пута анализирана, износи прва сведочанства о деловању светих моштију краља Стефана. Када помене царева и праведнике као слуге божије и у томе контексту своје претходнике на српском престолу, Душан их све назива „светим родитељима и прародитељима“, који су саградили гробне цркве за свој „свети спомен“⁹. Преминули су „блаженом смрћу“, а аутор документа потврђује да су „наше очи виделе“ деловање „њихових светих моштију“¹⁰. Душан вели да оне „дарују исцељења, лече многе различите болести и у ратовима с иноплеменицима доносе победу свом отачаству“¹¹. Тим речима прецизно се утврђује оквир средњовековног схватања о деловању моштију, како је доживљен у српској средини средином 14. века. Очекивано, Душан, описујући јављање очевих моштију, наглашава њихово најважније својство: чудотворност која доноси излечења и тријумф у рату. Да је традиција везивала помоћ у бојевима за Дечанског потврђује нам већ Цамблакова стилизација описа битке код Велбужда, а потом и иконографија Лонгинове иконе. Настало у време када је култ светог краља већ био прослављен, житије сугерише читаоцу/слушаоцу традиционално својство његових моштију. Већ у интитулацији повеље Душан вели да је син „светог краља Уроша Трећег“¹². Износећи *exempla virtutis*

на владарским портретима у Дечанима, 287–295; С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића*, 152–173; Б. Тодић–М. Чанак-Медић, *Манастир Дечани*, 439–442; Д. Поповић, *Свети краљ Стефан Дечански*, 150–162.

⁸ Најновије издање документа: Ж. Вујошевић, Хрисовуља краља Стефана Душана манастиру Св. Петра и Павла на Лиму, *ССА* 3 (2004), 45–69.

⁹ Исто, 47, редови 2–6 и 10.

¹⁰ Исто, 47, ред 18.

¹¹ Исто, 47, редови 15–17.

¹² Исто, 48, ред 28.

славних претходника који се подобе великим хришћанским царевима¹³, Душан ова христољубива дела сматра гарантима њиховог спасења и вечне успомене.¹⁴ Кључним редовима документа с разлогом се сматрају они у којима Душан помиње да је „видео нову благодат“ на свом родитељу.¹⁵

Деловање моштију у Цамблаковом тексту описано је много детаљније, како и приличи житијном исказу. Оно је дато у дословном грађењу мученичке светости јунака, а позива се на уобичајене топосе објављивања светих моштију, с обавезним понављањем њиховог јављања у сну, у три наврата, еклесијарху, односно еклесијарху и игуману Дечана. Већ из те околности схватамо да је иницијатива за проглашење светости свакако морала потећи из круга дечанског братства, разуме се, без нагласка на мученичкој светости краљевој. Такође, Душаново прихватање чина канонизације је и разумљиво и очекивано, с обзиром на то да се с његовим оцем наставља лоза светородних Немањића којој и сâм припада, те да се званичним проглашењем за светог, на изванредан начин, отклонила сумња у Душанову могућу улогу у очевој смрти. Помирење с очевом успоменом јавно је исказано и овим чином, као што је то на више начина истих година Душан учинио – у поменутој повељи (1343), као и у сликању заједничких портрета у Дечанима (1345). Светитељство Дечанског Душан помиње у још неким краљевским документима¹⁶, као и оним издатим пред крај владавине¹⁷; како смо већ истакли, у афективном контексту он

¹³ Ж. Вујошевић, Хрисовуља краља Стефана Душана манастиру Св. Петра и Павла на Лиму, 49, редови 52–57.

¹⁴ Исто, 49, редови 66–67.

¹⁵ Исто, 49, ред 68.

¹⁶ Реч је о повељама манастиру Св. Николе у Добрушти (изд. Ж. Вујошевић, Повеља краља Стефана Душана о цркви Светог Николе у Добрушти, ССА 4 [2005], 51–67) и Св. Николе у Врању (изд. С. Марјановић-Душанић, Повеља краља Стефана Душана о поклањању цркве Светог Николе у Врању манастиру Хиландару, ССА 4 [2005], 69–86).

¹⁷ На пример, у повељи митрополиту Јакову за Св. Николу код Кожља из 1353. и у повељи Хиландару за цркву Св. Николе у Псачи из 1355. године. Издања докумената: *Споменици на Македонија III*, 411–423; С. Мишић, Хрисовуља цара Стефана Душана о поклањању цркве Светог Николе у Псачи манастиру Хилан-



то чини посебно у аренгама повеља за манастире посвећене св. Николи, као посебном заштитнику Дечанског.¹⁸ Пресликавање дечанског живописа у југозападном травеју наоса¹⁹ дешава се истовремено с преносом моштију светог краља у други гроб, уз олтар, испод Христове иконе, како то налаже процес уврштења у свете. Истицање Дечанског и Душана као двојних ктитора храма²⁰, као и сликање Симеона Палеолога на заједничком портрету у наосу, сведоче о пропагандном нагласку на измирењу с очевом успоменом, тачније, настављају један след приповедања према којем, да парафразирамо аренге неких Душанових повеља, само ђаволово деловање и његов наговор може објаснити на други начин необјашњив сукоб у владарској породици.

Дечани су једини српски краљевски маузолеј у којем су до данас сачувани трагови свих фаза сахрањивања светог краља. Оно подразумева пренос тела из Звечана, полагање у гроб у југозападном углу наоса, смештен у доследном угледању на хиландарски образац, објављивање тела, транслацију у кивот пред олтаром, живописање ктиторског портрета крај олтарске преграде, на којем свети краљ прилаже Христу модел задужбине. Цамблак иницијативу за пренос тела у део храма одређен за гроб светитеља приписује чудима која су чиниле краљеве мошти, односно њихово јављање дечанским монасима. Надлежни епископ је стога био принуђен да сазове архијерејски сабор и припаднике клира. Пред свима њима у манастиру је подигнут камен с првог гроба. Читава се црква тада испунила пријатним мирисом, што се ширио и изван храма, тако да су

дару, ССА 4 (2005), 135–149. Уп. и прераду повеље за Св. арханђеле у Јерусалиму из 1350: В. Мошин, Повеље цара Душана о Арханђеловом манастиру у Јерусалиму и о манастиру Св. Николе на скадарском острву Врањини, *Археографски прилози* 3 (1981), 7–36. Уп. и Ж. Вујошевић, Повеља краља Стефана Душана о цркви Светог Николе у Добрушти, 60–61.

¹⁸ О томе в. С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића*, 166–168, са литературом.

¹⁹ За датоване пресликавања дечанског живописа в. Г. Суботић, Прилог хронологији дечанског зидног сликарства, 111–138.

²⁰ Уп. G. Babić, *Les portraits de Dečani représentant ensemble Dečanski et Dušan*, 274.



Св. Стефан Дечански, посмртни портрет,
манастир Дечани, око 1343.



*Мошти
св. Стефана Дечанског*

сви присутни били уверени у краљеву светост. Тек тада је Дечански положен у кивот – „светије и часније дело од оних заветних таблица“. Када су верници за то сазнали, почела су поклоничка путовања испуњена надањима у исцељења: „множине (људи) стицаху се на поклоњење непропадљивога тела, и један другога притискиваше“²¹. Цамблак потврђује да је свето краљево тело чинило бројна чуда исцељења и да „они који су ове знали кажу да су до скоро били живи“²².

Житијна потврда чудотворачке моћи моштију, веома значајна у укупном концепту састава, сведочи о истој особини средњовековног менталитета коју назиремо из Душанових речи у даровници лимском манастиру. Наиме, за поимање светости у средњем веку најважнија је била њена потврда, постојање сведока који су чудо „видели“. Стога је сасвим могуће, чак извесно, да Душан речима о новој благодати коју је видео на свом родитељу алудира на исти догађај који Цамблак описује као благоухање моштију, чудотворни пријатан мирис којим се испунила дечанска црква и њена околина у часу када је, пред окупљеним сабором, подигнута плоча с ктиторовог гроба. Појава чуда светог краља била је одлучујући чин у процесу његовог уврштења у свете; чудо је представљало симболичну форму откровења и потврду новог савеза свете династије са Богом. По-

²¹ *Живот краља Стефана Дечанског* од Григорија Цамблака, 158 (српскословенски текст, 120–122).

²² Исто, 159 (српскословенски текст, 122).

сле државне кризе која је трајала током 1340. и 1341. године, обележене краљевом болешћу и Хрељиним одметањем, у освет велике офанзиве српског оружја ка југу, чин проглашења светости Дечанског био је догађај од прворазредног политичког значаја. Видљиви показатељ остваривања светитељства, чудо, указивало је клиру, властели и свем народу на легитимитет власти светородних Немањића и гарантовало колективно спасење стада предвођеног богоизабраником. Постављено у том контексту, светитељство Дечанског било је првенствено *династичко*, а сукоб у владарској породици који је претходио његовом збацивању с власти и брзој смрти смештан је у други план. Одиста, тешко је отети се утиску да прича о смрти удављењем постаје „политички“ актуелна тек у Цамблаково доба, могућно изазвана потребама успостављања мученичког обрасца светости.

У модерној науци превладава мишљење да се у појединим аренгама својих краљевских повеља Душан правда за очеву смрт.²³ Мање уочљиво но у документима у којима изричито говори о сукобу с оцем, у повељи Дубровчанима, издатој јануара 1333, новопостављени краљ алузивним исказом наговештава напетости које су пратиле његово освајање власти. Овом повељом он се *de facto* одрекао територијалних добитака које је стекао Дечански, као што је убрзо окончао и рат око Хума, с намером да смири западне границе пре почетка великих освајања на југу. Пошто је, на очекиван начин с обзиром на природу документа – потврду повластица страном субјекту, истакао легитимност сопственог наслеђа помињањем родитеља и прародитеља, њихове земаљске славе и светлих венаца што су их украсили на небесима, краљ је морао да каже како је државу српске земље примио „судом божјим“. Очеvidно, колико год се трудио да смену на престолу прикаже као очекивани, легитимни след догађаја, Душан је имао потребу да оправда, позивањем на више ауторитете, односно суд божји, насилно освајање власти.²⁴

²³ А. Соловјев, Кад је Дечански проглашен за свеца?, 290–291; Д. Кораћ, Канонизација Стефана Дечанског и промене на владарским портретима у Дечанима, 289; Исти, Повеља краља Стефана Душана манастиру Свете Богородице у Тетову. Прилог српској дипломатици и сфрагистици, ЗРВИ XXIII (1984), 160.

²⁴ О оваквом читању повеље за Дубровчане в. детаљно код С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића*, 158–159. О повељама Дубровнику,



Већ у првим повељама издатим после стварања самосталне владе Душан понавља мисао, преузету из идеолошког програма позне Милутинове владавине, да су молитве светих претходника извор легитимитета. Премештањем из санкције у експозицију, ове одредбе добијају уже политичко значење, према којем је светост немањићких корена залога континуитета актуелне власти.²⁵ Већ из тих елемената политичке идеологије коју читамо из докумената периода ране краљевине јасно произлази да је светост Дечанског брижљиво припреман корак, неопходан у процесу сакрализације моћи. Овим закључцима као да противрече тумачења аренги неких раних Душанових повеља, у којима се он негативно односи према очевој успомени. Покушаћемо поново да сагледамо исказ ових извора и да га сместимо у контекст догађаја који су пратили преузимање власти, одражавајући се касније и на питање канонизације Дечанског.

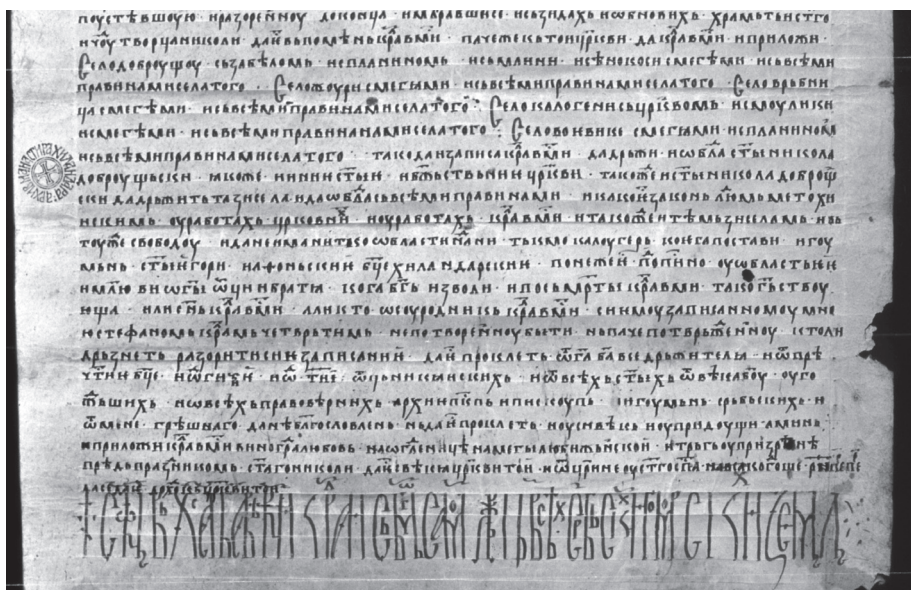
У повељи о поклону Хиландару цркве Св. Николе у Добрушти крај Призрена, издатој, како се у науци данас прихвата, маја 1334. године, у опширној аренги помињу се догађаји за које су приређивачи документа и коментатори веровали да се односе на околности Душановог заузимања престола. У последњем, критичком издању повеље, изнето је мишљење да је, по свој прилици, сачувани документ препис настао у Хиландару, највероватније око 1365. године, у време када настаје и препис Опште хиландарске повеље.²⁶ Пажљиво поновно читање аренге ове повеље упућује на закључак да је приликом састављања документа могао бити преузет и део аренге познат из двеју повеља Дечанског за манастир Св. Николе на скадарском острву Врањини.²⁷ Из њих је могао бити наведен само почетни део аренге који се односи на молитвено обраћање светитељу-заштитнику. Потом се у повељи за Св. Николу у Добрушти прелази на аутобиографски део исказа, приповешћу о заточењу у које је родитељ

исто, 159 и нап. 173.

²⁵ С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића*, 162; Иста, *Молитве светих Симеона и Саве у владарском програму краља Милутина*, 235–250.

²⁶ Издање Ж. Вујошевића, *Повеља краља Стефана Душана о цркви Светог Николе у Добрушти*, 64–65.

²⁷ *Monumenta Serbica*, 112–113, бр. XCIII и 113–114, бр. XCIV; оба документа имају исту аренгу.



Повеља краља Стефана Душана
о цркви Св. Николе у Добрушти (мај 1334),
крај документа с потписом владара

краљевства бацио ауктора, као и о зависти злих људи која је довела до сукоба. Изгледа вероватно да је у српској владарској канцеларији, с обзиром на мноштво повеља за манастире посвећене св. Николи, постојао молитвени део формулара који се понављао, што смо претпоставили анализирајући комплекс повеља за Св. Николу Мрачког у Орехову.²⁸ У складу с претпоставком о преузимању уводних делова докумената, нама се чини да се речи аренге, наведене као почетни редови повеље за Св. Николу у Добрушти, могу односити и на догађаје у вези с преузимањем власти у претходном нараштају, исто колико би се могле односити и на Душаново освајање круне. У том правцу би водило и тумачење симболичког језика документа, који има пуног смисла тек у вези с познатом судбином Стефана Уроша III.

²⁸ С. Марјановић-Душанић, О питању аутентичности повеља мрачког комплекса, 153–168.



На почетку документа ауктор се молитвено обраћа св. Николи, захва-
лан за његову помоћ и посредништво, посебно што га је избавио „из под-
земне дубине“²⁹. Из повеља Дечанског знамо да се на овај начин алудира
на његову судбину „невино страдалог праведника“, на „јосифовску“ јаму
слепила у коју га је бацио Милутинов гнев. Опис ђаволове зависти што
је раздражила очево срце према Стефану варијација је нешто касније
поновљене теме смртоносне јаме („ров погибељни“³⁰). Потом следи нај-
занимљивији део, у којем ауктор настоји да оправда очево дело, парафра-
зирајући при томе *Књигу о Товиту*, другоканонску књигу Старог завета,
што је јединствен пример њеног цитирања у српској дипломатици.³¹ На-
вод „јер царску тајну је добро тајити, а Божанску реч љубављу истините
вере објавити“ могао би крити алузију на Стефаново скривање слепила
и објављивање чудотворног повратка вида захваљујући помоћи св. Ни-
коле. Занимљиво је на овом месту уочити околност да Цамблук у житију,
управо када приповеда о Стефановом боравку у Цариграду, каже за ње-
га да је нови Товит.³² Ово се поређење наметнуло због упадљиве слично-
сти: обојица су били људи велике личне побожности, на којој Цамблук с
разлогом инсистира у свом портрету Дечанског, обојица су били слепи
и вид им се вратио деловањем чуда, као награда за побожност. На кра-
ју уводног дела повеље ауктор поново помиње „присну и топлу помоћ“
чудотворца Николе, који га је „помиловао и заштитио од видљивих и
невидљивих непријатеља и противника“, као и мотив извођења из јаме
као видљиви знак божје помоћи.³³ Подразумевано, и божјег изабрања. У
складу с том алузивном поруком, у наредној реченици следи захвалност
Свевишњем што му је даровао престо отачаства „о чему сâм нисам мо-
гао ни да мислим, већ само ако ми се прикаже у сну“³⁴.

²⁹ Ж. Вујошевић, Повеља краља Стефана Душана о цркви Светог Николе у До-
брушти, 52, ред 4.

³⁰ Исто, 53, ред 6.

³¹ Реч је о парафрази Тов 12 7. Уп. исто, 53, редови 14–16 и нап. 7.

³² *Живот краља Стефана Дечанског* од Григорија Цамблака, 142 (српскосло-
венски текст, 88).

³³ Ж. Вујошевић, нав. дело, 53, редови 21–26.

³⁴ Исто, 53, редови 26–29.

Наведени редови аренге у свему одговарају тексту који се односи на Дечанског. Чак и мотив сна, у којем се приказује будућа владавина, подсећа на снове Дечанског у којима се јавља св. Никола, наговештавајући му избављење од зала слепила и изгнанства, као и потоњи успон на власт. Одиста, тешко је поверовати да се Душан само у сну могао надати круни. Против тога говоре чињенице попут заједничког крунисања с оцем, када званично добија титулу младог краља и Зету на управу, што је уобичајени вид десигнације наследника, као и признање његовог ратничког тријумфа које му стари краљ даје у најсвечанијем документу – Дечанској хрисовуљи. Он на власт долази у условима сопствене побуне, а не стога што му је круна оспоравана, поготово с обзиром на околност да је други син Дечанског био веома млад у време сукоба. Зато је сасвим могуће да овај део аренге није припадао Душановом акту, већ да је, када је око 1365. повеља преписивана у Хиландару, цела аренда преузета из неке повеље Дечанског.

То, међутим, остаје само претпоставка, јер се, премда с тешкоћама, текст поменутог аренге може приписати и Душану. Наиме, алузија на поређење с Јосифом јавља се у одређеном броју исправа које са сигурношћу приписујемо Душану. Прво, у Душановој Речи уз Законик.³⁵ Сложено поређење с Јосифом у овом документу има вишеструки смисао, и, према нашем мишљењу, изабрано је с погледом на образложење царске идеје сажете у слици владавине „над многим народима“ као старозаветној праслици тројног Душановог царства.³⁶ Ипак, сукоб с оцем Душан недвосмислено приказује као дело ђаволово, а самог себе као недужну жртву налик праведном Јосифу. Такође, Душан себе директно пореди с Јосифом и у повељи о поклону цркве Св. Николе у Врању Хиландару, издатој између 1343. и 1345. године.³⁷ Поново се помиње мржња ђаволска, прогонство у туђу земљу, бацање Јосифа у ров и његово зато-

³⁵ Издање: Н. Радојчић, *Законик цара Стефана Душана*, 83–86.

³⁶ О томе в. С. Марјановић-Душанић, *Елементи царског програма у Душановој повељи уз Законик*, 3–20.

³⁷ Уп. наведено издање С. Марјановић-Душанић, *Повеља краља Стефана Душана о поклањању цркве Светог Николе у Врању манастиру Хиландару*, 71, редови 22–29.



чеништво у туђој земљи, што су све елементи који се очекују у аренги Дечанског, као и захвалност св. Николи за „брзо заступништво“³⁸. И на овом месту ваља поредити исказ аренге са хагиографским текстом. Када се у Даниловом зборнику описује боравак Дечанског у Цариграду, каже се да је предан у руке туђинаца да сконча живот у туђем крају, услед јарости гнева свога родитеља. Као кривци наводе се „браћа моја и другови и ближњи моји ... говораху ми варљиве речи“³⁹. Истоветно помињање „браће“ срећемо и у наведеним дипломатичким документима. Такав избор алузије је могућан због актуелног поређења Дечанског с Јосифом. За разлику од Душановог случаја где би позивање на браћу било излишно и неуверљиво, у случају Дечанског такво поређење се могло бранити, с обзиром на потоњи грађански рат између њега и брата му Константина.

Ако се алузија на браћу много боље може схватити приписивањем текста аренге Дечанском, у случају помена „туђине“ који би лако могао одговарати алузији на поменуто странствовање Дечанског у Цариграду, поређење са житијем указује нам да је и у репертоару Душанових „страдања“ био један догађај који се у наративном исказу везује за помен „туђине“ који читамо у повељи. Наиме, када Настављач описује сукоб Дечанског и Душана, он младом краљу, у часу малодушности када је отац други пут кренуо с војском на њега и његове присталице, приписује речи „Бежимо од њега у стране народе“⁴⁰. Могуће да је то алузија на туђину коју читамо у наведеној аренги. После тога следи читав екскурс у којем великаши образлажу своје разлоге зашто не желе да с њим оду у туђе земље као заробљеници или дошљаци. Како видимо, с мање или више тешкоћа, текст аренге могао би се односити и на судбину Дечанског и на околности које су његовог сина довеле на власт, али је више аргумената који говоре у прилог првом решењу.

Изнете могућности ваља посматрати у контексту чињенице да су обе повеље о којима је реч – за Св. Николу у Добрушти и за Св. Николу у

³⁸ С. Марјановић-Душанић, Повеља краља Стефана Душана о поклањању цркве Светог Николе у Врању манастиру Хиландару, 71, ред 21.

³⁹ *Данилови настављачи*, 29 (српскословенски текст, 165).

⁴⁰ Исто, 63 (српскословенски текст, 212).

Врању – познији преписи, сачињени у хиландарској канцеларији. Већ смо на другом месту показали да је сачувана повеља за Св. Николу у Врању компилација настала после 1402. године спајањем више докумената, између осталог првобитне повеље Дечанског и каснијих Душанових даровница.⁴¹ Сасвим је могуће да је том приликом преузета и аренга. Не знамо да ли се то догодило и с преписом акта за Св. Николу у Добрушти. Чим, међутим, имамо сачуван читав комплекс повеља, могућност преузимања остаје отворена. Поновно сагледавање аренги у наведеним Душановим повељама за манастире посвећене св. Николи указује на могућност да су обе аренге о којима је овде реч могле бити накнадно преузете из аката Дечанског и спојене у нове целине. Такав закључак донекле обеснажује извођење далекосежних судова о Душановом променљивом односу према очевој успомени у годинама између преузимања власти и проглашавања царства, чему смо раније били склони. Свесни да смо у случају доказивања преузимања аренги на терену тешко браћивих претпоставки, ваљало би ипак појачати опрез када се наведени документи користе као аргумент у анализама.

После уводног дела повеље за Св. Николу у Добрушти следи интитулација, која би, осим у делу где се помиње да је ауктор праунук светог Симеона, могла одговарати Душану, поготово с обзиром на титулу „Стефан четврти“ у потпису документа.⁴² Предложена анализа санкције, на основу које се цео акт везује за време пре рођења Уроша V, није узела у обзир истоветан помен наследника у санкцији наведених повеља за скадарског Св. Николу Врањинског.⁴³ С обзиром на уочену могућност да

⁴¹ Уп. С. Марјановић-Душанић, О неким нерешеним питањима из Врањске повеље Стефана Душана, ССА 4 (2005), 237–248.

⁴² Уп. нав. издање Ж. Вујошевића, Повеља краља Стефана Душана о цркви Светог Николе у Добрушти, 54, ред 62.

⁴³ Уп. *Monumenta Serbica*, 113, бр. ХСIII (уп. и другу повељу за манастир на Врањини, *ibid*, 114, бр. ХСIV): „ко буде владао, син краљевства ми и сродник краљевства ми, или кога Бог изволи поставити на власт“. Наведено место показује велику сличност с наводом из повеље за Св. Николу у Добрушти: „кога Бог по смрти краљевства ми постави за господара, да ли сина краљевства ми, или неког од рођака краљевства ми“ (Ж. Вујошевић, нав. дело, 54, редови 60–61).



је у сачувани препис унет извештај број интерполација⁴⁴, многи елементи у вези с овом повељом остају и даље нејасни. Очеvidно, данас нам је сачуван познији хиландарски препис у који су додаване неке одредбе у диспозитиву, али је сасвим могуће да је са хартијама о поседу Св. Николе у Добрушти у време састављања преписа била сачувана и повеља Дечанског, могуће настала у време када је издао и Призренску хрисовуљу. Таква повеља сасвим је природно могла имати аренгу која је касније припојена познијој даровници, из Душановог доба. Слична аренга, као што смо видели на примеру повеља врањинског комплекса, постојала је у канцеларији Дечанског, а употребљавана је посебно када је реч о даровницама за манастире посвећене св. Николи. Уосталом, неубичајени додатак диспозитиву који долази после санкције документа указује да су извесна додавања изведена пошто је акт потписан.⁴⁵ До ове прераде могло је доћи у вези с настанком два каснија документа у којима се Св. Никола у Добрушти помиње као хиландарски посед.⁴⁶

После интитулације краљ помиње како је, „пошто је краљевство ми усрдно измолило за себе и већу благодат него што се може замислити од спасоносних дела Његове свемогуће деснице“, стигао у место Добрушту где се налазила запустела црква Св. Николе коју је обновио.⁴⁷ Под спасоносним делима очигледно се алудира на претходне редове у којима наводи мотив „извођења из јама“ помоћу Христовом и св. Николе, као и богодаровање престола отачаства. Очеvidно, „већа благодат“ се десила након тога. Ако је овде реч о Дечанском као ауктору првобитног, касније интерполираног текста, наведени редови могли би се објаснити следом догађаја у којима чудо с враћањем вида претходи крунисању, после чега је наступила благодат о којој је реч. То би могла бити његова много

⁴⁴ С. Ђирковић, Хиландарски метох у Зети, *Хиландарски зборник* 10 (1998), 147, сматра да податак о власти Хиландара над овом црквом Св. Николе „делује као интерполација“.

⁴⁵ Реч је о правима на виноград на међи љубижанској и приход од царине са трга у Призрену, као и на доходак од царине у Светом Спасу.

⁴⁶ Ж. Вујошевић, Повеља краља Стефана Душана о цркви Светог Николе у Добрушти, 61.

⁴⁷ Исто, 54, редови 36–38.

слављена победа на Велбужду, која је поставила основе потоњој српској превласти на Балкану. Ако је пак у питању Душанова повеља, извођење из јаме би се, с доста маште, могло повезати с окончанем унутрашњег рата против Дечанског, после чега је следило крунисање, а потом непозната „већа благодат“. Једини нама познат догађај у Душановом животу овога реда било би његово чудесно оздрављење које се збило око 1340, или проглашење на царство 1345. године. Досадашњи издавачи повељу за Св. Николу у Добрушти датују различито, а у последње време поново се прихвата раније мишљење према којем је, на основу претпостављеног места издавања повеље (Добрушта код Призрена), закључено да је повеља састављена истовремено с другом повељом Дубровчанима о уступању Стона (19. мај 1334), за коју знамо да је записана у месту Добрушта. Уколико се ово прихвати, тешко нам је да објаснимо на шта то Душан алудира, ако је реч о његовом тексту. Међутим, предложено датовање се мора примити с резервом, поготово ако би се показало да је реч о неком старијем документу Дечанског који је касније прерађен у Хиландару и спојен са данас несачуваном Душановом повељом.

Очевидно је да ми у овом часу не можемо понудити коначан одговор у вези са овим загонетним документом. Чини се, међутим, исправно сагледати повељу као интерполирани познији препис, настао у хиландарској манастирској канцеларији. Стога не можемо његову аренгу узети као поуздан ослонац у одређивању Душановог односа према очевој успомени, посебно у време његовог уврштења у свете. Циљ овог дугог екскурса посвећеног повељи за Св. Николу у Добрушти био је да покаже релативност наших закључака о односима у владарској породици, као и условљеност судова о тим догађајима каснијим предањем, посебно Цамблаковим текстом и писањем родослова. Слика Душанова која се помаља из ових докумената сасвим је неуједначена. Је ли он једноставни, борбени принц из Речи уз Законик, који узима све што може, или човек обузет налетима противречних емоција, попут осећања греха због односа према оцу, налета малодушности и панике када се суочава са сукобом с оцем и његовим претњама те намерава да бежи у туђе земље, или, касније, када је сломљен болешћу и одметањем великаша, брижан и неспокојан за судбину свог малог наследника, спреман да побегне с породицом у Млетке и подели неизвесну судбину избеглице? Када с породицом ступи на тле Свете горе у време епидемије куге, је ли он тада безобзиран



према обичајима светог места којима се брани присуство жена или је решен да заштити царицу Јелену без обзира на цену? Је ли то чин владара који демонстрира своју моћ или се он, како читамо из повеће за светогорске манастире, према светињама понаша с мудрошћу и скромношћу којом га је подучио страх господњи? На крају, је ли он заштитник младог цара Јована или потенцијални освајач Цариграда, творац новог тројног царства „многих народа“? Тешко да можемо дати одговоре на сва ова питања. Ипак, читање извора наводи нас да таква питања постављамо, без обзира на исход.

У сваком случају, враћајући се на питање Душановог односа према чину канонизације светог краља, мислимо да се одиграо уз пуну сагласност актуелног владара, који је на темељу династичке светости градио сопствени легитимитет, а могуће и сакралне основе политичких претензија које су се назирале освајањима после 1343. године. Постоји још један разлог због којег верујемо да није било суштинског несагласја између настојања цркве, посебно братства дечанске велике лавре, и државног врха око уврштења краља Стефана у српске свете. Наиме, између сахране у Звечану и преноса у Дечане по завршетку радова на цркви прошло је, као што смо видели, бар три године. То значи да је већ приликом сахране у Звечану краљево тело морало бити балсамовано и припремљено за пренос у Дечане, како је то њихов ктитор и желео. Тешко да би такав поступак био уприличен да је Душан кривац за очеву смрт и да га је стога одмах сахранио како би уклонио трагове злочина. До одлагања сахране у краљевом маузолеју, на месту предвиђеном за ктиторов гроб, очевидно је дошло зато што се чекало да се оконча изградња храма. Пренос „краљевски“ припремљеног тела извршен је око 1335. године, у приближно време у које истраживачи датују накнадна убацивања у Данилов зборник делова који се односе на ослепљивање Дечанског и, нарочито, на чудотворни повраћај вида и посредовање св. Николе као посебног краљевог заштитника.⁴⁸ Ни ове допуне се нису могле извршити без сагласности владара. С обзиром на ову околност, као и на изнету сумњу у

⁴⁸ О накнадним додацима у Даниловом зборнику писао је Г. Макданиел, Прилози за историју „Живота краљева и архиепископа српских“ од Данила II, *Прилози КИФ*, књ. XLVI, св. 1–4 (1980), 50–52.

аутентичност аренги из 1334. и 1343. којима се брани закључак о Душановом непријатељском односу према успомени Дечанског, у овом тренутку бисмо се определили за мишљење да је на јавној, званичној равни нови краљ подржавао уврштење Дечанског у свете.

Приликом сагледавања различитих раздобља у настанку култа Стефана Дечанског, Даница Поповић је уочила више фаза, од којих другу, прелазну, смешта у време када су настајале интерполације у Даниловом зборнику.⁴⁹ Потреба да се измене унесу у оригинални Настављачев текст не мора неминовно означити посебну етапу у процесу стварања светитеља. С погледом на предложену еволуцију односа нове власти према светитељској успомени Дечанског, она би могла бити сагледана и као део припремних радњи којима је требало заокружити његово *династичко* прослављање. То је учињено нагласком на чудотворењу додатом већ постојећем Стефановом житију, из разлога што је, према оцени већине истраживача, Настављачев текст био лишен светитељских обележја, по свему налик на владарске биографије пре него на хагиографски текст. У часу када се приближавало уврштење Дечанског у свете, овакав додатак био је неопходан.

Остаје отворено питање због чега је првобитни текст житија био лишен атрибута будуће светости јунака, посебно с обзиром на познату намену Зборника да буде пролог српских светих, својеврсна историја светих краљева и првосвештеника. Када описује сукоб оца и сина у биографији Дечанског, Настављач не крије своје симпатије према младом краљу, описујући како се ђаволовим наговором у краљевом срцу подигла мржња на сина („место велике љубави, омрзну га савршеном мржњом“⁵⁰). Без обзира на Настављачева лична осећања, састав оваквог типа, профилисане идеолошке намене, није могао постати „званични“ став државе и цркве без претходне „цензуре“ или бар одобрења високих кругова државе и цркве, поготово што ту размимоилажења у погледу потребе учвршћивања легитимитета свете династије није било, нити је могло бити. Више но ишта друго, овакав став Настављачев учвршћује нас у уверењу да је у популарним представама Душан носио део одго-

⁴⁹ Д. Поповић, Свети краљ Стефан Дечански, 150–152.

⁵⁰ *Данилови настављачи*, 60 (српскословенски текст, 208).



ворности за очеву смрт и да је због тога био осуђиван. Једини логичан излаз био је да се читав сукоб тумачи деловањем зла, а млади краљ на тај начин аболира од злочина.

Преносом у кивот крај олтара отпочело је прво раздобље прославања Дечанског. Његово средиште је сама реликвија – свето краљево тело.⁵¹ Извори наглашавају важност чињенице да је сачувано цело. У складу с прихваћеним средњовековним схватањем о значају телесног присуства светитеља унутар храма, те наглашавањем његове *dynamis*, мошти светог краља носиле су симболику државног знамења, делујући уједно као потврда светости династије.⁵² Посебан значај имао је наменски израђен кивот, шкриња спремна за највећу светињу. Репертоар његовог дуборезног украса осмишљен је да отелотвори идеју о рајском насељу као месту у којем свети покојник почива, а уједно и као обећаном месту уточишта за читав изабрани народ.⁵³ За дотицање кивота везују се прва исцелења које је Дечански даровао поклоницима, као и прва чуда везана за спасавање манастира и његовог братства. Сведочанство о томе пружа Григорије Цамблук описујући случај слепог који је чуо да су се мошти јавиле и успео да одмах, док се још служила свечана литургија, уђе у храм: „некако лако добивши улаз, и приведен од вође ка најсветијем ковчегу, главу приклонивши, лице са очима положи на тело Светога“⁵⁴. Чудо које се потом десило Цамблук објашњава околношћу да се слепац с вером дотакао Стефанових моштију. У познатој епизоди у којој приповеда о страшној смрти Јунчевој, Цамблук вели да је, пре но што је свети краљ казнио насилника, манастирски игуман отворио ковчег у којем је лежао мученик и, сузама целивајући његове свете ру-

⁵¹ О настанку „реликвије“ у византијском свету в. рад М. Kaplan, *De la dépouille à la relique*, 19–38.

⁵² Д. Поповић, *Реликвије и политика*: српски приступ, 265.

⁵³ М. Ђоровић-Љубинковић, *Средњовековни дуборез у источним областима Југославије*, Београд 1965, 55–58; М. Шаkota, *Дечанска ризница*, 286–288, 296–297; D. Popović, *Shrine of King Stefan Uroš III Dečanski*, in: *Byzantium. Faith and Power (1261–1557)*, ed. H. C. Evans, New York 2004, 114–115.

⁵⁴ *Живот краља Стефана Дечанског* од Григорија Цамблака, 158 (српскословенски текст, 122).

ке, изговорио усрдну молитву за спас Дечана.⁵⁵ Наведени описи припадају традиционалном репертоару деловања чудотворног краљевог тела и као такви представљају неопходан предуслов установљења потпуног светитељског култа.

Покрај кивота насликан је посмртни портрет Дечанског, предмет посебног занимања истраживача.⁵⁶ Према средњовековном схватању о суштини свете слике, њеног обредног и религиозног контекста⁵⁷, она је имала препознатљиву функцију *прелаза* (*transitus*), омогућујући вернима заступство (*intercessio*) и заштиту (*protectio*). У суштини, није било дубоке разлике између функција свете слике и свете реликвије, јер је у оба случаја реч о сакралним објектима који на активан начин у себи сједињују прошлост и садашњост, постајући *media* натприродне моћи која делује на оне што им се молитвено обраћају. Њихова суштинска повезаност је још већа када слика поприми својства реликвије, премда ваља правити разлику између функције унутар једног система побожности и саме верске суштине предмета: наиме, света слика увек остаје дело људских руку, за разлику од светих моштију, остатака људског тела које је створење божје.⁵⁸ Средњовековна антропологија постављена је на начелу о стварању човека *ad imaginem Dei* и обећању спасења утеловљењем Сина *imago Patris*; у складу са тим, препознатим начелима, примарна функција *imagines* је да постану део колективне меморије.⁵⁹ У таквом, ширем контексту према којем оне представљају делове јединствене фунерарне

⁵⁵ *Живот краља Стефана Дечанског* од Григорија Цамблака, 164 (српскословенски текст, 132).

⁵⁶ И. Ђорђевић, *Представа Стефана Дечанског уз олтарску преграду у Дечанима*, 35–42; Д. Војводић, *Портрети владара, црквених достојанственика и племића у наосу и припрати*, 278–280; Д. Поповић, *Свети краљ Стефан Дечански*, 158; Б. Тодић – М. Чанак-Медић, *Манастир Дечани*, 34–35.

⁵⁷ Класична дела посвећена тим питањима су Н. Belting, *Bild und Kult*; F. Haskell, *History and its Images. Art and the Interpretation of the Past*, New Haven–London 1993; А. Legner, *Reliquien in Kunst und Kult. Zwischen Antike und Aufklärung*, Darmstadt 1995.

⁵⁸ О овоме детаљно расправља Ј.-С. Schmitt, *Le corps des images*, 287–288.

⁵⁹ *Ibid.*, 54–55.



целине с њеним изведеним и пренесеним значењима, треба схватити сликање и функцију свете слике Дечанског над кивотом с моштима.

У натпису покрај слике, краљ је означен као „Свети краљ Богом просвећени Стефан Урош Трећи, ктитор овог светог храма“. Уз портрет, испод модела задужбине коју приноси Христу, представљеном како благосиља из сегмента неба, исписан је текст молитве: „Прими, Владико Госпode, о Пантократоре, принос и моје мољење, раба твојег Стефана краља, јер ти приносим цркву, божаствени, са сином мојим краљем Стефаном. Гледам на пропадљиво ми тело, стојећи над гробом својим и бојим се твог суда. Теби припадам, Сведржитељу, помилуј ме у дан судњи.“⁶⁰ Наведена молитва побуђује противречна размишљања. С једне стране, ктитор је ту представљен као онострани заступник свога сина, тадашњег краља. Како је завршавање градње и осликавање храма изведено у време после Стефанове смрти, у време краљевања Душановог, ово је био начин да се изрази двојно ктиторство у којем је светитељ уједно ктитор и небески заступник другог ктитора. С друге стране, њен исказ је у супротности са схватањем о суштини светитељства, с обзиром на помен пропадљивог тела и на исказани страх од Страшног суда. Покушавајући да објасни ове противречности, Бранислав Тодић је своје образложење ставио у контекст ширих сазнања о поступности процеса уврштења у свете у српском краљевству 14. столећа.⁶¹ Оно је веома значајно за нашу тему, јер дефинише карактер првог раздобља у светитељском прослављању Дечанског.

Посмртни ктиторски портрет уз олтарску преграду, укључен у целовит есхатолошки програм источног дела наоса у чијем је средишту Христос Пантократор, представља најранију слику светог краља као посредника и заступника пред Христом. Уједно, реч је о најпопуларнијој представи Дечанског⁶², за коју је везано једно од првих њему приписаних

⁶⁰ Дечанске фреске. Распоред и натписи, у: *Зидно сликарство манастира Дечана. Грађа и студије*, ур. В. Ј. Ђурић, Београд 1995, 28, бр. 178.

⁶¹ Б. Тодић–М. Чанак–Медић, *Манастир Дечани*, 34–35.

⁶² Касније представе светог краља често су рађене према овом портрету као праузору. Уп. најстарији бакрорезни лист с изгледом манастира настао 1745. године, као и бакрорезе из 19. века. О томе в. Б. Тодић–М. Чанак–Медић, нав. дело, 35, нап. 94.

светитељских чуда.⁶³ У сугестивној сцени смрти Јунца, властелина којег су Бранковићи били поставили да чува Дечане⁶⁴, Цамблак наводи како се овоме у сну приказао лик светог, украшен царском одећом, „изашавши од места где ковчег стоји, са дугом и проседом брадом *као што је и насликан*, и удари га по лицу и прсима ламбадом“⁶⁵. Види се, дакле, да су овој светој слици приписивана чудесна својства у дечанском предању. За описани догађај који сведочи о заступству Дечанског и страшној казни распадања тела која је стигла Јунца, Цамблак вели да га „саме наше очи видеше, а и многи други беху гледаоци“⁶⁶. Реч је овде о уобичајеном топосу о сведоцима као потврди веродостојности чуда, какво срећемо у хагиографској књижевности. Несумњиво, популарност светитељског лика Дечанског темељила се, како на сведочанствима о чудима тако најпре на близини светих моштију над којим је фреска насликана. Читава наведена епизода јасно илуструје древно уверење према коме преко икона и реликвија делује натприродна сила. Као што постаје извор исцељења, она може бити и средство којим Бог кажњава за почињене грехе. Такво веровање у натприродну моћ моштију и светог образа доприноси снази молитвеног обраћања, укључујући важан елемент побожне праксе који се односи на физички додир верника са светињом.

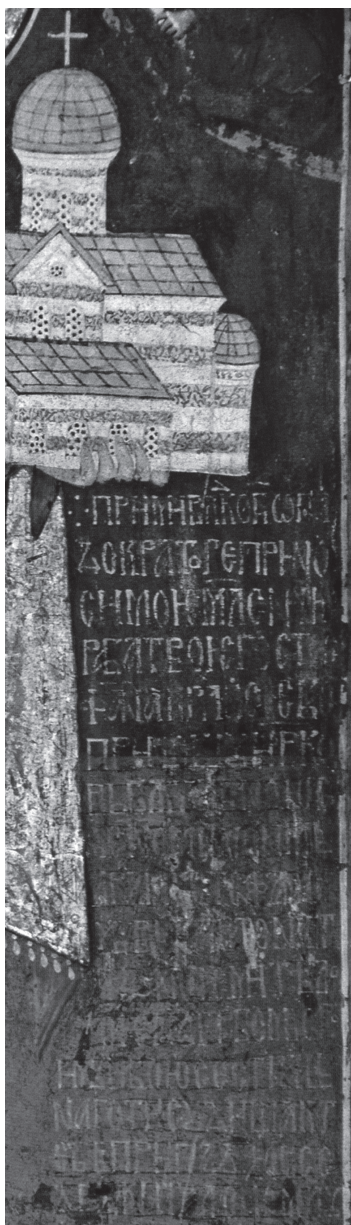
Молитва исписана покрај чудотворне слике светог поставља пред истраживаче још нека занимљива питања. Она је срочена као својеврсни монолог којим се за милост и заступство Христу обраћа покојник. Док изговара молбене речи, он посматра свој гроб и сопствено *пропадљиво*

⁶³ О чудотворном деловању икона и реликвија постоји обимна литература. Овом приликом издвајамо веома подстицајан зборник радова у којем су разматрани многобројни проблеми, на упоредној равни, и дат исцрпан преглед старије литературе: *The Sacred Image East and West*, ed. R. Osterhout, L. Brubaker, Urbana-Chicago 1995, посебно уводну студију L. Brubaker, *The Sacred Image*, 1–24.

⁶⁴ О личности Јунца и о онима који су тада „благочастиво владали“ и поверили му бригу о Дечанима в. М. Благојевић, Челници манастира Дечана, у: *Дечани и византијска уметност средином XIV века*, ур. В. Ј. Ђурић, Београд 1989, 31.

⁶⁵ *Живот краља Стефана Дечанског* од Григорија Цамблака, 164 (српскословенски текст, 132).

⁶⁶ Исто, 163 (српскословенски текст, 130).



тело, што значи да је молитва исписана у часу када он још није уврштен у свете, с обзиром на то да изриком каже како чека своју пресуду, надајући се милости Христовој на дан Страшног суда. Исказ би сведочио о једном особеном тренутку записивања молитве, између часа одређеног полагањем тела у други гроб после објављивања моштију и сликања свете слике над кивотом, и коначног увршења у свете, до којег је могло доћи саборском одлуком. Б. Тодић је, чини се са доста разлога, претпоставио да је реч о једној етапи у процесу канонизације.⁶⁷ Годином 1343. процес установљења култа је тек био отпочео, са свим припремним фазама којима припадају *elevatio*, *dispositio*, осликавање портрета и укључивање у месецослове, те касније састављање службе и житија – опширног и прошског. У тих пола века колико је прва етапа светитељског прослављања Стефана Дечанског трајала, његове мошти су чудотвориле, што је био основни разлог потоњем уздизању овог светитеља у ред најзначајнијих српских светих.

*Молитва св. Стефана Дечанског,
посмртни портрет,
Дечани око 1343, детаљ*

⁶⁷ Б. Тодић–М. Чанак-Медић, *Манастир Дечани*, 35. О томе в. и Д. Поповић, *Свети краљ Стефан Дечански*, 158.

Измењени идентитет светости и рађање концепта светог мученика

Нови тип светог владара формулисан је у посткосовским процеси-ма духовних и политичких напора ка легитимизацији власти Лазаревића. Он тада добија јасно одређен мученички карактер. У ту, за потребе култа кнеза Лазара створену матрицу уклапа се и новостворени култ Стефана Дечанског, настао на подстицај дечанског монашког круга и манастирског игумана Григорија Цамблака. Кнегињине везе са Дечанима, потврђене даровима и хрисовуљом из 1397. године, сведоче о спонама двеју средина. Повеља монахиње Јевгеније⁶⁸ почиње Давидовим псалмом 25 8, карактеристичним за настојање да се употребом освештале библијске метафоре манастир означи као дом Господњи. Срочена је као својеврсна намера да се даровањем обитељи светог краља приближе две независне меморије: она која се односи на спомен светог ктитора Дечана, и новостворена меморија „светопочившег кнеза“. Овакво Јевгенијино настојање погодновало је и жељи братства да култу оснивача припреми шире прославне саставе који би дефинисали светитељство новог мартира.

Ново време налагало је нове облике прослављања, а јединство државног врха и црквених кругова у којима је братство Дечанске лавре имало значајну улогу, препознало је тренутак у коме су се отварали широки духовни и политички обзори за продор мученичких култова. Такође, из наведеног даровног документа монахиње Јевгеније ишчитава се један веома важан податак; реч је о експлицитно израженој жељи ауктора повеље да се прибродји у „друге ктиторе“ Дечана. Она изриком вели како жели да „будемо ја и они други ктитори ове свете обитељи“, подразумевајући речју „они“ претходно поменуте синове Стефана и Вука. Аренга је срочена као молитва за сопствене синове, да послуже Господу као некада светопочивши кнез, како би зарад својих дела били изабрани на оном свету. Иако се то у повељи изриком не каже, част другог ктитора утицајне монашке лавре каква је била дечанска омогућавало је својеврсно изабрање и на овом свету, кључно доприносећи идеји легитимитета власти нове

⁶⁸ *Monumenta Serbica*, 264–265, бр. ССXLVIII; уп. П. Ивић–М. Грковић, *Дечанске хрисовуље*, 281.



династије, која се свим начинима трудила да последује у богоугодним делима светих претходника. Међу њима посебно је место имао свети краљ, чију је запустелу задужбину овим даровима обновила монахиња Јевгенија. Мислимо да наведени документ сведочи о тренутку када је отпочело саобраћавање двају култова, њихово програмско уобличење као мученичких и, заједно с њима, настанак измењеног лика светог краља.

Он је најјасније изражен, у репрезентативној форми, Цамблаковим прославним саставима. Игуман Дечана је у њима програмски осмислио целовит мученички култ, којем је посветио опширно и прошлошко житије, намењено богослужбеној пракси, као и посебну *Службу* светом краљу. У служби се јавља препознатљиви мотив сукоба два плана: вечнога живота и пропадљивог царства које свети краљ превазилази мученичким венцем. Поставши саучесник свете историје, он се природно пореди са хором старозаветних царева и пророка⁶⁹ које надвисује врлинама, а посебно с многострадалним Јовом, типичном библијском прасликом новог мартира.⁷⁰ У своме својству идеалног владара и светитеља-мученика Стефан је назван „непобедивим страдалником“⁷¹, што је епитет који уједињује његово својство храброг ратника, непоколебљивог стуба отачаства, необоривог зида сопствене манастирске обитељи, високопарног орла обдареног свим традиционалним врлинама хришћанског краља. Основна његова светитељска функција у *Служби* се дефинише као посредничка улога онога ко се моли за „грехова проштење онима што с вером служе славље његово“⁷², потврђена вишњом милошћу исказаном у више пута поновљеном стиху у којем „по њему Христос нама дарује велику милост“. Свети краљ „посећује невидљиво“ српски род и „не оставља (га) као пастир добри“⁷³, а фокус његовог култа оличен је у посебном поштовању „ковчега свештеног“ који, као „бесмртни источник“ дарује исцељења. Међу моштима које дарују освећење посебно је поменута ру-

⁶⁹ Григорије Цамблук, *Служба светом краљу Стефану Дечанском*, у: *Србљак. Службе, канони, акатисти*. Књига друга, Београд 1970, 312.

⁷⁰ Исто, 310.

⁷¹ Нав. место.

⁷² Исто, 314.

⁷³ Исто, 314–316.

ка светого, „јер рука што тада пенезе даваше / она и сада даје исцељења / од телесних болести и душевних страсти“⁷⁴.

У складу с темељним поставкама мартирологија, смрт светого означена је као неправедна, претрпљена у напастима⁷⁵, „насилна смрт од руку убилачких“⁷⁶; његови јуначки подвизи названи су „трпљењем“, односно „душетрпељивошћу“, а самог игумана када слуша „за неправедне (ти) смрти призоре“ обузима ужас.⁷⁷ Цамблак, међутим, помиње и податак да „гробница (светого) точи исцељења“⁷⁸. Она се јавила обитељи дечанској „драгоценија од злата и топаза“⁷⁹, док се на крају *Службе* још једном потврђује да кивот као средишни украс дечанске цркве „чудеса чини и исцељења точи“. Краљеве благоухане мошти светле („мошти твоје од луча сунчевих светлије“⁸⁰) осветљавајући сву цркву⁸¹, „озарену страсотрпца лучама“⁸². То је она иста светлост о којој пише Леонтије Нинковић, преносећи народна предања везана за штовање светого.⁸³ Светлосно озарење прати јунака хагиографског наратива и за живота, као што сазнајемо из Цамблаковог житија, у сугестивној сцени молитве Дечанског у шатору, пред битку код Велбужда. Пошто је провео сву ноћ у молитвама, када је настао дан, Дечански „изиђе имајући светлост на лицу, као Мојсије у старини када излажаше од шатора сведочанства“⁸⁴.

⁷⁴ Григорије Цамблак, *Служба светом краљу Стефану Дечанском*, 318.

⁷⁵ Нав. место.

⁷⁶ Исто, 320.

⁷⁷ Исто, 334.

⁷⁸ Исто, 322.

⁷⁹ Исто, 344.

⁸⁰ Непознати писац, *Молбени канон светоме краљу Стефану Дечанском*, у: *Србљак. Службе, канони, акатисти*. Књига друга, Београд 1970, 360.

⁸¹ Исто, 358.

⁸² Григорије Цамблак, *нав. дело*, 324.

⁸³ Л. Нинковић, *Чудеса Св. Стефана, краља Дечанског*, Сремски Карловци 1929 (прештампано из: *Духовна стража*, год. II, бр. 1, прва четврт).

⁸⁴ *Живот краља Стефана Дечанског* од Григорија Цамблака, 152 (српскословенски текст, 108).



У драмском смислу, тај тренутак је преломан, јер сведочи о „најављеној светости“ као спрези идеје духовног војинства и натприродне силе.⁸⁵ „Благодет сијаше на лицу мужа“ већ у часу када се моли у Пантократоровом манастиру, током година изгнанства, зато што га је већ тада Господ препознао и јавио му се преко светог Николе. Цамблак вели да је „такво лице оних који су чисти ... отуда добија лице зраке светлости“⁸⁶. Стефан се потом, скинувши убрус с очију, „показао онима који су се скупили светао лицем“ и препасао се на српско царство.⁸⁷ Као владар он „сијаше као неко сунце ... а милостиње шиљаше као неке зраке“⁸⁸. У складу с исихастичким начелима доба, светлост најављује будућу светост јунака, она је последица усрдне молитве као показатеља непосредне везе са божанским⁸⁹, као што се јавља и постхумно као видљиви знак светитељства.⁹⁰ Есхатолошки обојена, служба је настала „у једанаести час, при крају времена“⁹¹, у радосном ишчекивању, а изговарају је иночки зборови обилазећи око кивота светог, певајући похвалне песме, целивајући свете мошти и квасећи их сузама.⁹²

⁸⁵ Већ у уводу житија Цамблак помиње како је Дечански ране године младости провео „обрадован и светао ка свима, поучавајући се увек страху Господњем“ (*Живот краља Стефана Дечанског*, 130; српскословенски текст, 66), што је класичан топос најаве будуће светости.

⁸⁶ Исто, 138–139 (српскословенски текст, 82).

⁸⁷ Исто, 145 (српскословенски текст, 94).

⁸⁸ Исто, 147 (српскословенски текст, 100).

⁸⁹ Цамблак (исто, 152; српскословенски текст, 108) наглашава да „такво је дело молитва, да не отпушта онога који се моли таквог, каквог прима, но много светлијег“.

⁹⁰ О идеји духовног војинства в. Д. Поповић, *Свети краљ Стефан Дечански*, 164.

⁹¹ Григорије Цамблак, *Служба светом краљу Стефану Дечанском*, 338.

⁹² Исто, 348. Д. Поповић, нав. дело, 170, нап. 115, предочава да се овде вероватно алудира на култну праксу према којој при свакодневном служењу литургије, приликом изношења светих дарова, свештенослужитељи, излазећи из протезиса, а затим улазећи у олтар кроз царске двери, чине опход око ковчега с моштима.

Описани састави јасно дочаравају атмосферу у којој се служило, као и разумљиву потребу манастирског игумана да прослави свете краљеве мошти чија се чудотворност непрекидно потврђивала и тиме прослављала велику лавру. Стефан Дечански је слављен 11. новембра на дан свог престављења и пре састављања Цамблакове *Службе*, што потврђује његов помен забележен под тим даном у једном хиландарском типичу састављеном средином 14. века.⁹³ Овај податак јасно сведочи да је у време уврштења Дечанског у свете, које смо определили као прву фазу у настанку култа, он добио и одговарајуће светитељско прослављање које није било везано само за маузолеј у Дечанима. Уједно, то је додатна потврда нашем уверењу да шири састави срочени у освит 15. столећа настају као носиоци не само нове етапе већ, пре свега, новог типа његовог светитељског прослављања. „Славни покојник“ овенчан венцем мучеништва постаје средиште светости која више није само династичка, самим тим окренута ка темама спаса отачаства и заступства наследника изабране владарске лозе. Нови план прослављања полази од чудотворења као важног елемента светитељства и гради се на типској слици жртве. Тако засновано мучеништво твори сакралну основу народног идентитета, укључујући изабрани народ у општехришћански збор. Стављени у контекст креирања јавне меморије, неомартирски култови добијају специфичне ознаке – слике, симболе и ритуале помена и прослављања.⁹⁴

О томе процесу сведочи још један важан детаљ поменут у *Служби* који се односи на гробницу светог краља. Цамблак је пореди са Силоамом⁹⁵, потоком који из брда Сиона извире у Гиону и преко тзв. Силоамског тунела снабдева водом стари део Јерусалима – доњи „Давидов“ град. У југозападном делу града на тај начин створено је Силоамско језеро, услов опстанка Јерусалима током опсада. Поређење гробнице Дечанског са Силоамом садржи, према нашем мишљењу, две поенте. Прва је ужа и могућно је да се односи на наведени податак да „гробница (светога) точи исцељења“. У том случају реч би била о симболичном поређењу којим се

⁹³ Д. Богдановић, *Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара*, Београд 1978, 98.

⁹⁴ A. D. Smith, *The Glorious Dead*, 218.

⁹⁵ Григорије Цамблак, *Служба светом краљу Стефану Дечанском*, 322.



наглашава профилатички карактер светог места. Као што је вода у Силоаму значила спас за Јерусалим, тако и „точење исцељења“ из гробнице светог спасава његову обитељ. Друго изведено значење из овог поређења односило би се на шири контекст, у којем је прослављање Дечанског и његово култно средиште смештено у богословски оквир јерусалимске симболике.⁹⁶ Она добија на важности када се узме у обзир да је поређење Силоама и гробнице светог део *Службе* који истиче реликвијарни програм храма.

Установљена поменути Цамблаковим саставима, посмртна слава светог краља темељила се на његовом вољном прихватању страдања и њима овенчане смрти. Оно је у темељу идеје трансценденције смрти коју оличава гробница у светој земљи и вечни спомен, обезбеђен како свакодневним служењем тако и ходочашћима. На овај начин меморија покојника везује се за одређено место, било да је реч о месту битке као мученичког подвига, било о светом гробу који оличава везу између жртве, искупљења и обнове коју омогућава васкрс.

Видели смо да је у средишту друге, мученичке фазе Стефановог култа било његово чудотворно тело. У средњовековном хришћанству оно има посебан значај.⁹⁷ Наши извори на више начина проговарају о његовој важности, почев од сведочења о непропадљивости и пријатном мирису који се ширио из гробнице симболично потврђујући светост, до података о чудотворности која се преноси додиром. Поступак „преношења“ чуда дешава се кроз обред целивања моштију и заливања обилним сузама. Дар суза сматрао се основном аскетском врлином⁹⁸, те се стога и у Цамблаковом светитељском портрету Дечанског помиње у вези с његовим

⁹⁶ На овакво тумачење скренула је пажњу већ Д. Поповић, Свети краљ Стефан Дечански, 170.

⁹⁷ За ова питања уп. зборник радова посвећен схватању људског тела у историји: *Le corps humain. Supplicié, Possédé, Cannibalisé*, eds. M. Godelier et M. Panoff, Paris 1998, посебно рад J.-C. Schmitt, *Le corps en Chrétienté*, 339–355. За ова питања свакако остаје класично дело књига P. Brown, *The Body and Society*, у којој је наведена релевантна старија литература о овим питањима.

⁹⁸ О дару суза у аскетској традицији в. B. Steidle, *Die Tränen, ein mystisches Problem im alten Mönchtum*, *Benediktinische Monatsschrift* 20 (1938), 181–187; A. Guilla-

аскетским подвизима. Помен суза очекиван је на месту где се у житију описује повратак вида⁹⁹, посебно у поређењу јунака с Товитом и Јовом. Наиме, Цамблак прецизно наводи да су између повратка вида и повратка у отаџбину протекле две године, за време којих је Стефан, спознавши чудотворно дејство молитве и божју милост, почео да води аскетски живот „превазилазећи претруђене мужеве, који су у обитељи провели много времена, сузама уједно и смерном мудрошћу, подвизима и другим што припада монашком животу“¹⁰⁰. И као владар који шири и множи своје царство, није заборављао аскетска животна начела, те тако „често постелеу мочећи сузама, не само у ноћи, као што пева пророк, но и свакога дана савест омиваше сузама“¹⁰¹. Она су посебно видљива у краљевим добрим делима, па тако када је подигао болницу „сам тамо често долажаше ... клањајући се, грлио је усрдно она састрадателна тела, целујући их са сузама“¹⁰². На крају житија, у похвали светитељу, Цамблак пореди краља са „преподобнима“ којима је постао сличан „честим молитвама и сећањем смрти, свагдашњим сузама и смерним мудровањем“¹⁰³.

Говорећи о „свештеном краљевом телу“, Цамблак каже да је оно „многочено наслеђе његову отачаству“¹⁰⁴, те се у тим речима најпре сажима основно схватање свете телесности у српском друштву и монашкој пракси почетком 15. века. Краљево тело већ миропомагањем постаје свето; обредима венчања на краљевство стварају се везе између њега и натприродних сила. Освећењем и инвеституром симболичких инсигнија

umont, *Le rire, les larmes et l'humor chez les moines d'Égypte*, 93–104; J. Chryssagis, *Repentance and Confession in the Orthodox Church*, Brooklin, Massachusetts 1990.

⁹⁹ *Живот краља Стефана Дечанског* од Григорија Цамблака, 141 (српскословенски текст, 86–88).

¹⁰⁰ Исто, 142 (српскословенски текст, 88–90).

¹⁰¹ Исто, 147 (српскословенски текст, 98–100).

¹⁰² Исто, 154 (српскословенски текст, 112). „Ниште“ је краљ по обичају тражио и када се припремао за смрт, „погружен у скрушености срца и сузама“ (исто, 156; српскословенски текст, 116).

¹⁰³ Исто, 159 (српскословенски текст, 122).

¹⁰⁴ Исто, 161 (српскословенски текст, 128).



земаљске власти краљ постаје саучесник божанских моћи оличених у непосредном општењу са Христом. Стога његов чудотворни додир, према обичају познатом у неким западноевропским краљевствима¹⁰⁵, доноси већ за живота исцељења. У српској пракси немамо забележен такав случај, али се вредности светог краљевства у Срба преносе на други, онострани план. Додуше, својим задужбинарским подвизима и усрдним молитвама српски светородни владари већ за живота искупљују, спасавају и препоручују. После смрти, њихова света тела настављају да делују као заступници како на појединачном тако и на колективном плану. У том оквиру посматране, Цамблакове речи о краљевом телу као „наслеђу отацству“ добијају општије значење.

Сасвим у складу с таквим концептом светости, успомена Дечанског наставља да живи у потоњим столећима као изузетна сложена појава преношења (*transmissio*) краљевске харизме, задржавајући како она њена својства која произлазе из краљевске функције по себи, тако и она посебна, везана за конкретан владарски лик и чудотворно деловање његовог светог тела.

¹⁰⁵ Жак Ле Гоф је у својој обимној студији посвећеној Светом Лују утврдио да се почетак веровања у чудотворни додир француских краљева са сигурношћу може приписати тек епохи владавине Светог Луја (J. Le Goff, *Saint Louis*, 828), док се у Енглеској Плантагенета сродна појава јавља у доба Хенрија III (F. Barlow, *The King's Evil*, *English Historical Review* [1980], 3–27). Ова истраживања, дакле, везују веровање у активну телесну харизму владара у средњовековној Европи за побожност зрелог 13. века.

2. Реорганизација модела

Нови тип репрезентативне представе

Током последњих деценија 15. и почетком 16. века преузимање средњовековних историјских традиција осведочено је понављањем њихових стваралачких образаца и постепеним увођењем нових форми. У старим српским земљама осетан преокрет наступио је обновом Пећке патријаршије, премда је за све време турске владавине Српска црква, вођена идејом одржања континуитета и истрајавања у православљу, настојала да негује култове националних светих. Она је, делом, преузимала иконографске традиције из сопственог уметничког и богослужбеног наслеђа, али се лако могу уочити и нови типови репрезентативних представа. Међу свим Србима-светитељима несумњиво су током турске власти највећу популарност уживали култ свештене двојице и, на новим основама постављен, култ светог краља Стефана Дечанског. За разлозима овакве, проширене и програмски уобличене популарности Дечанског краља, трагало се, пре свега, анализом одлика новог култа. Поштован најпре на локалном нивоу, унутар сопственог манастира, култ светог краља нагло се проширио, о чему сведоче трагови сачувани у богомољама широм српског простора. Основно питање које се поставило тичало се разлога који су навели Патријаршију да по обнови истакне управо Дечанског као идеални образац домаћег светитеља. Многима је изгледало да ће кошовски страдалник, кнез Лазар, пре заузети водеће место у пантеону српских светих, а не релативно незнатан династички светитељ какав је био Дечански, посебно с обзиром на околност да је његов култ био ограничен око гроба и манастира. Разлози за овакву одлуку врха Српске цркве ипак су се постепено кристалисали, а најцеловитије одговоре на многа питања везана за нови тип прослављања светог краља дао је Војислав Ј. Ђурић у књижици посвећеној Лонгиновој житијној икони.¹⁰⁶ Одгово-

¹⁰⁶ В. Ј. Ђурић, *Икона светог краља Стефана Дечанског*, Београд 1985.



ре на постављена питања ваља потражити анализом две главне одлике Стефановог светитељског лика, онаквог какав је представљен у Цамблаковом делу. Реч је о краљевој несумњивој оданости вери која га није напуштала ни у часовима највећих искушења, као и околности да је у постсредњовековном прослављању управо његов култ дефинисан као култ светитеља-мученика. Овом типу светости Дечански је припадао више но иједан члан светородне лозе Немањића. Разумљиво, Стефанова припадност светом владарском роду, услов његове првобитне, династичке светости, била је уједно и гарант континуитета националног наслеђа у турско доба, када је он одабран у најужи круг најслављенијих националних светитеља. У овом поглављу покушаћемо да анализирамо нови тип реперезентативне представе светог краља, која је одраз једног, на новим, ширим основама постављеног, светитељског прослављања.

Премда Српска црква није у потпуности изгубила самосталност после смрти Арсенија II¹⁰⁷, ипак је од средине шездесетих година 15. века видљив процес њеног постепеног гашења, пре свега губљењем прихода и имања од којих се „Велика црква“ издржавала и њиховим доспевањем у руке турских ратника, победника. Извори, премда оскудни, бележе пропадање некадашњег патријаршијског седишта, које је, могућно, чак остало без монаха, усред напредне муслиманске вароши Пећи. Било је то, несумњиво, доба које је ишло наруку централистичким тенденцијама, тако да је доста вероватна традиција сачувана у крилу Цариградске патријаршије, према којој је султан Мехмед II поверио новопостављеном патријарху управу над свим православним поданицима Царства. О дужем трајању таквог стања посредно сведоче и одлуке Цариградског сабора из 1484. године, на којем су учествовали представници источних патријараха, као и православних цркава с Балкана. Током треће деценије 16. века јасна су сведочанства о власти Охридске архиепископије и њеног поглавара Прохора над подручјем некадашње српске деспото-

¹⁰⁷ Потврђен је помен патријарха из 1461. године (HAD, Acta Minoris Consilii 15, f. 182^v, 2. јун 1461), могућно и из 1463. године (уп. М. Ал. Пурковић, Српски патријарси Средњег века, *Гласник СНД*, књ. XV–XVI (1936), 314–316). О томе в. текст С. Ђирковића у: В. Ј. Ђурић, С. М. Ђирковић, В. Кораћ, *Пећка патријаршија*, Београд–Приштина 1990, Гашење и обнова, 242 и нап. 3 (стр. 348).

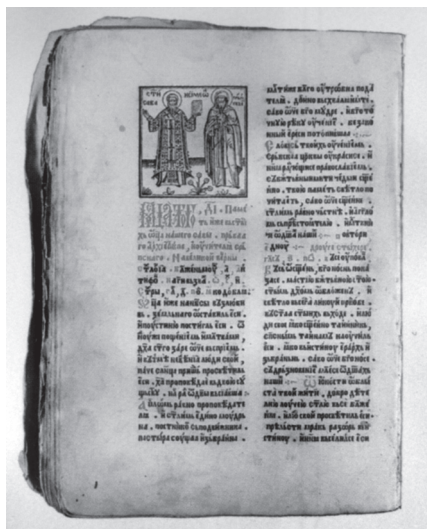
вине. Тада је (1531) претензије на обнову Пећке патријаршије истакао браничевски архиепископ Павле Смедеревац, током побуне која је, највероватније, избила услед настојања Цариграда да Пећку патријаршију стави под надзор Охрида. У основи, спор се водио око тумачења „историјских права“, што у потпуности одговара схватањима историзма у 16. веку. Ови немири збили су се у тешким историјским околностима: после пораза Угарске код Мохача, погибије Павла Бакића као носиоца ослободилачких тежњи Срба и турског заузимања Будима, почели су се појачавати притисци грчке цркве на аутокефалност Пећке патријаршије. Утицај Цариградске патријаршије био је посебно снажан у време Ибрахим-паше, пореклом Грка, али је с порастом католичке опасности на Западу Турска била принуђена на извесне уступке пограничним областима.¹⁰⁸ Постепено се припремало време када се положај српског живља донекле поправио захваљујући јачању „српске струје“ на Порти.

Први иконографски образи као визуелна подлога култа који ће се даље преносити по српским земљама установљени су у штампаној књизи. Било је то доба када се она нагло проширила. И пре времена обнове Пећке патријаршије црква је настојала да преписивачком делатношћу у манастирима, као и отварањем тамошњих штампарија, омогући продор што већег броја богослужбених књига. Прва српска штампарија основана је на Цетињу 1493. по наређењу Ђурђа Црнојевића. После њеног затварања важно средиште постаје штампарија у Горажду, отворена на иницијативу једног милешевског калуђера, у којој делују браћа Љубавићи, Ђурађ и јеромонах Теодор. Најзначајнија је свакако она коју је у Венецији 1519. године основао Божидар Вуковић родом из Подгорице, а касније њен рад наставио његов син Вићенцо. У њој су, с извесним прекидима, српске књиге штампане све до краја 16. века (1597). Од свих књига издатих у Вуковићевој штампарији најширу популарност стекао је, без сумње, *Празнични минеј*, објављен 1538. године. Била је то уједно стара српска књига с највећим бројем илустрација; међу њима ваља по-

¹⁰⁸ О. Зиројевић, *Цркве и манастири на подручју Пећке патријаршије до 1683. године*, Београд 1984, 121, износи претпоставку да је вероватно подручје Срема после турског освајања припојено у статусу викарне епархије Београдској митрополији, а то сједињење обележено је обновом Крушедола 1545. године.



Св. Сава и Симеон Српски
на почетку Службе светом Сави,
Празнични минеј
Божидара Вуковића, 1536–1538.



менути два дрвореза са ликовима српских светитеља. На првом се налази представа Стефана Дечанског, а на другом светих Симеона и Саве. На почетку листа на којем је исписана служба од Григорија Цамблака за 11. новембар, дан мученичке смрти светог краља Дечанског, налази се мала илустрација на којој св. Никола приводи Дечанског Христу. У науци је одавно истакнуто да у иконографском погледу она представља другачије решење у односу на друге дрворезе у *Минеју*.¹⁰⁹ Уместо портрета самог светитеља, како је уобичајено на другим илустрацијама, овде је представљена типична сцена привођења светог. Улогу посредника према Христу има његов лични заштитник св. Никола, светитељ најтешње повезан с потоњим прослављањем култа светог краља. Обојицу светитеља благосиља Христос из облака, насликан у медаљону у горњем левом углу. Дечански је у владарској одори, с дивитисионом украшеним двоглавим орловима, манијаком и лоросом, на глави му је круна у облику калоте, са три драга камена, који личе на орфаносе на врху. Заједничко представљање двојице светитеља исход је сугестивног описа чуда св. Николе у Цамблаковом житију. Чудо се манифестовало у

¹⁰⁹ С. Петковић, *Ликови Срба светитеља у српским штампаним књигама XVI века*, ЗЛУМС 26 (1990), 142.



*Свети Никола приводи
Стефана Дечанског Христу,
Празнични минеј Божидача
Вуковића, 1536–1538.*

два наврата, када се светитељ јавио српском краљу: први пут на Овчем пољу, у часу када Дечански, ослепљен, креће у своје тегобно изгнанство, а други пут у манастиру Пантократора у Цариграду, када се десило чудесно исцељење.¹¹⁰ Ова, најранија представа заједничког портрета Дечанског и св. Николе биће нека врста узора на основу којег ће у светитељско прослављање Српске цркве продрети тема њиховог заједничког представљања.

Илустрација из *Празничног минеја* најављује необично велики утицај култа светог краља, који отада почиње да зрачи далеко ван средишта његовог прослављања у Дечанима. Нема сумње, одлучну улогу у томе је одиграо јерођакон Мојсије (Мојсеј) из Будимља, дечански сабрат који је у часу издавања *Минеја* радио као штампар у Вуковићевој кући.

¹¹⁰ Треће јављање св. Николе везује се за сцену предказања смрти.



Овај закључак вреди тим пре што се на основу Вуковићевог тестамен-та јасно може видети да он није одржавао посебне везе с Дечанима, за разлику од неких других манастира, попут Милешеве, Хиландара или манастира на Скадарском језеру, за које је био везан рођењем, посебним поштовањем и пословним везама.¹¹¹ Мојсије Дечанац дао је иконографски предлог за израду краљевог лика, па и за избор иконографског обрасца читаве сцене онако како га је запамтио с портрета сачуваних у матичном манастиру.¹¹² Оваквим илустрацијама Срба-светитеља настојало се да се књига веже за српску средину и на тај начин нађе свој пут до домаће публике. *Минеј* је замишљен као репрезентативно, много пута поновљено издање; распрострањен на широким подручјима које је у наредним столећима насељавао српски народ, служио је, захваљујући илустрацијама с ликовима Срба-светитеља, и као нека врста сликарског приручника.¹¹³ Утврђено је да је поменута заједничка представа Дечанског и св. Николе поновљена у 17. веку у неколико цркава у околини Чачка (Благовештењу кабларском, Никољу и Жежевици), у Подмаинама код Будве, а потом у 18. веку на једној икони Георгија Стојановића, као и да је нашла путеве ширења популарности у православним црквама у Русији и Влашкој.¹¹⁴ У манастиру Драчи, међу фрескама олтарског простора, следбеници Давида из Селенице насликали су исту представу – свети-

¹¹¹ Ј. Тадић, Тестаменти Божидара Вуковића, српског штампара XVI века, *Зборник Филозофског факултета*, књ. VII-1. Споменица Виктора Новака (1963), 339–342.

¹¹² Уп. С. Петковић, Ликови Срба светитеља у српским штампаним књигама XVI века, 144–147. С. Петковић мисли да је иконографски образац представи у *Минеју* пружила сцена из североисточног угла дечанске припрате, где је око 1349. године насликана донаторска композиција Ђурђа Остоуш Пећпала, заслужног за живописање дела припрате посвећеног св. Георгију.

¹¹³ О томе детаљно, с наведеном опширном библиографијом, исто, 155 и нап. 57 и 58.

¹¹⁴ С. Петковић, Живот Стефана Дечанског на руским минијатурама и фрескама XVI и XVII века, у: *Дечани и византијска уметност средином XIV века*, ур. В. Ј. Ђурић, Београд 1989, 415–427; Исти, Ликови Срба светитеља у српским штампаним књигама XVI века, 156–157.



*Свети Никола враћа вид Стефану Дечанском,
следбеници Давида из Селенице, манастир Драча*

тељски пар (св. Николу и св. Стефана Дечанског) благосиља Христос из сегмента неба.¹¹⁵

Међутим, најважнију улогу у чувању и обнављању српских историјских традиција одиграо је манастир Милешева. Средиште светосавског култа, Милешева је у 16. веку, заједно са Хиландаром, била најважнији центар српског православља и стожер потоње обнове Пећке патријаршије. Њена је улога у збивањима која су уследила тесно повезана с деловањем Мехмед-паше Соколовића, некадашњег манастирског чтеца. Поставши један од најмоћнијих људи у Османском царству, он је западне области простране државе чији је везир постао „прекрио мрежом својих рођака и земљака“ поставивши их на разне управне функције; у средишту тога процеса нашао се сâм манастир.¹¹⁶ Осим улоге „домаћих“

¹¹⁵ Љ. Стошић, *Српска уметност 1690–1740*, Београд 2006, 101 (сл. 26 на стр. 124).

¹¹⁶ *Историја српског народа III/2*, Срби под туђинском влашћу (1537–1699), Београд 1993, 42–43 (Р. Самарџић).

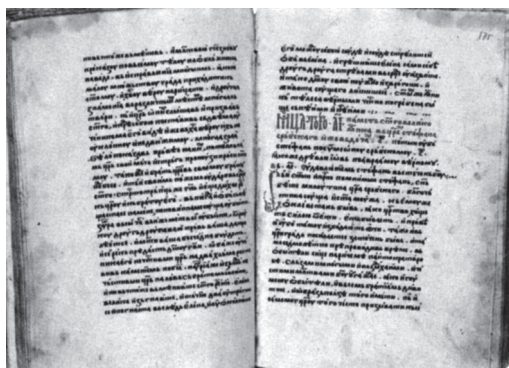


чинилаца, за узроцима обнове Патријаршије 1557. године свакако ваља трагати и на плану сложене међународне политике. Католичка обнова започета Тридентским концилом преточила се у посете папских визитатора градовима у којима су проповедали моралну обнову, а на плану уметности ваљало је истаћи верску поруку и подредити је дидактичким циљевима нове побожности. Заузимајући посебно место у црквеној дипломатији, милешевски калуђери су настојали на реформама у православљу, као и на брижљивом чувању националних традиција. У томе смислу за нас је значајан њихов рад на прикупљању састава и обради зборника химни посвећених српским светим. Подстакнути одлукама црквеног сабора у Москви (1547–1549), на којем су донете одлуке о канонизацијама руских светитеља, као и о борби против празноверја, они су једновремено били упућени и у збивања у Грчкој цркви, посебно захваљујући везама и честим боравцима на Светој Гори. У Милешеву је била столица Херцеговачке митрополије, место одакле се, по правилу, заузимао пећки трон, а бројно и напредно братство манастира старало се и о ширењу правоверја, између осталог захваљујући деловању манастирске штампарије (1544–1557).¹¹⁷ Она је отворена у време игумана Данила, који је послао монахе Никанора и Саву и бањског игумана Мардарија у Венецију да тамо изуче штампарски занат, а потом донесу штампарију у манастир. Ово важно средиште писмености било је значајно и за Божићара Вуковића, који је, зна се, своје штампане књиге растурао управо преко милешевских калуђера. Из већ поменутог Вуковићевог тестамената сазнајемо да је давао прилоге манастиру, а оставио им је неке вредне књиге, новац за радове и скупocene предмете. Западни путописци који су посетили манастир током 16. века сведоче о снажном зрачењу култа св. Саве који својим даривањима помаже и локални муслимански живаљ.¹¹⁸ То је недвосмислен пример, чија се потпуна паралела може наћи

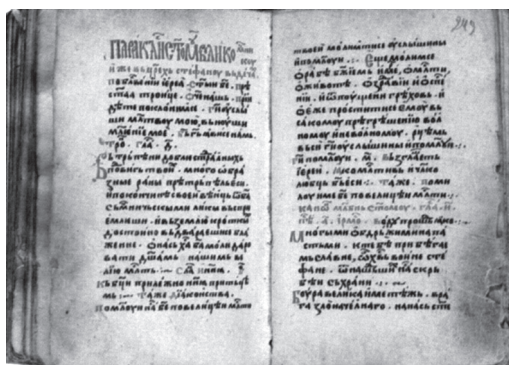
¹¹⁷ Д. Медаковић, *Графика српских штампаних књига XV–XVII века*, Београд 1958; уп. *Историја српског народа* III/2, Старе српске штампарије, 425–440 (Д. Медаковић).

¹¹⁸ Б. Нилевић, Улога и значај манастира Милешеве у историји српског народа у Босни и Херцеговини до обнове Пећке патријаршије 1557. године, у: *Милешева у историји српског народа*, Београд 1987, 183–185.

Служба Стефану Дечанском
у дечанском рукопису бр. 59,
око 1500.



Параклис Стефану Дечанском
у дечанском рукопису бр. 134,
око 1500.



још само у Дечанима, утицаја који активан светитељски култ има у популарној побожности, што је, донекле, пружало заштиту манастиру од највећих страдања.

У свом потоњем опису Балканског полуострва Јован Цвијић је применио да су Турци, из страхопоштовања, поштедели, у свом освајачком и рушилачком налету, велике богомоље, попут Дечана, Пећи или Грачанице.¹¹⁹ Положај Дечана можемо пратити увидом у манастирску ризницу где је сачуван велики број турских докумената, из којих видимо да је игуман манастира средином 16. века добио статус соколара, што је значило и извесне пореске олакшице за сâм манастир. У исто време повећао се

¹¹⁹ Уп. Ј. Цвијић, *Балканско полуострво и јужнословенске земље*, Београд 1922, 412–413: уп. и *Историја српског народа* III/2, 35 (Р. Самарџић).



Престона икона
св. Николе,
иконостас цркве
у Великој Хочи,
монах Георгије,
детал

број тамошњих калуђера, којих је крајем 15. века било само дванаест.¹²⁰ Манастир је имао сопствене приходе, а свакако је обнављан и живописан и пре обнове Патријаршије. Током 16. и 17. века манастир је био жив центар духовне делатности. Знамо да је у њему деловала иконописачка радионица, познати су и неки знаменити уметници који су ту стварали, пре свих зограф Лонгин, о којем ће бити више речи. У Дечанима су повремено радили херцеговачки митрополит Антоније, изабран за патријарха после Макарија Соколовића, славни сликар прве половине 17. века Георгије Митрофановић, зограф Козма, као и непознати сликар дечанског *Раснећа*. Нема сумње, међу њима је и загонетни ктитор престоне иконе св. Николе са хочанског иконостаса – Георгије, као и Венијамин, за кога се претпоставља да је икону насликао.¹²¹ Као и сâм култ светог краља, тако су и више иконографских варијанти његовог представљања

¹²⁰ О. Зиројевић, *Цркве и манастири на подручју Пећке патријаршије*, 90. При манастиру је било девет забележених испосница са по три калуђера у свакој, и то Белаја, Душитова, Св. Никола, други Св. Никола, Св. Ђорђе, Св. Пречиста, Св. Јован, Морава и Придворац.

¹²¹ М. Ђоровић-Љубинковић, *Иконостас цркве Светог Николе у Великој Хочи*. Прилог проучавању култа Стевана Дечанског, *Старинар*, н. с. 9–10 (1958/1959), 177.

потекли из самог манастира¹²², неретко ослоњени на Цамблаково житије као на свој литерарни предложак. Могућно је да је рукопис житија био илустрован, те да су ове илустрације послужиле као предложак за потоње визуелне представе, али је то мишљење с разлогом доведено у сумњу у модерној науци.¹²³ Извесно је да тек од краја 16. века можемо пратити настанак већег броја ликовних представа овог светитеља.

Патријаршија је обновљена 1557. године султановим бератом, а на њено чело је постављен Макарије Соколовић, највероватније синовац Мехмед-пашин, који се пре тога помиње као игуман Хиландара, што је, сасвим могуће, апокрифна вест.¹²⁴ Одлучујућу улогу у обнови имао је трећи везир Царства, Рустем-паша Опуковић, султанов зет и пашеног Мехмед-пашин.¹²⁵ Пећки се трон и после Макаријеве смрти преносио у оквирима породичног круга Соколовића: њега наслеђује синовац, херцеговачки митрополит и познати сликар Антоније, после којег убрзо на положај патријарха долази још један рођак, такође херцеговачки митрополит Герасим, и напослетку, 1586. године, Саватије. О угледу „династије“ Соколовића сведочи и њихово присуство у Фојничком грбовнику. Један од најпознатијих споменика илирске хералдике, настао је око 1675. године по наруџбини најмлађе гране породице Охмучевић, који су овим зборником доказивали, према обичајима, своје племство и право на земљу.¹²⁶ Разуме се, обнову патријаршије под егидом Соколовића не треба

¹²² Култ се у почетку највише проширио у самој околини Дечана, међу Србима, али и Арбанасима римокатолицима и муслиманима. О томе је писао Т. Вукановић, *О култу Стевана Дечанског у Метохији, Хришћанско дело*, књ. III, св. 5 (1937), 371–389.

¹²³ Тако образлаже Б. Тодић у: Б. Тодић–М. Чанак–Медић, *Манастир Дечани*, 39.

¹²⁴ А. Фотић, *Света Гора и Хиландар у Османском царству, XV–XVII век*, Београд 2000, 139, 148; уп. Исти, Најпознатији хиландарски ферман, *Хиландарски зборник* 10 (1998), 299–309.

¹²⁵ Р. Тричковић, Српска црква средином XVII века, *Глас СССХХ* (1980), 66, 156.

¹²⁶ А. Палавестра, *Београдски грбовник II и илирска хералдика*, Београд 2006, 58–59, с литературом.



посматрати само у контексту евентуалних Мехмед-пашиних осећања према свом роду. Одроз тренутних турских државних интереса, као и политике враћања старим законима и правним обичајима својствених епохи Сулејмана Величанственог, обнова се испоставила као одлучан чин у даљем чувању историјских и духовних темеља српског народа. Соколовићи су настојали да врате нешто од старог сјаја опустелим здањима Патријаршије у Пећи, посебно подизањем спољне припрате. Несумњиво да је убиство Мехмед-паше 1579. године донело године тамњења српске звезде на Порти, посебно у време продора арбанашких утицаја у лику Коце Синан-паше, који је похарао Милешеву и наредио да се спале мошти св. Саве. Осим што је значио коначан разлаз Српске цркве и турских власти, тај чин је носио у себи дубоко симболичко значење, које ваља да има на уму сваки проучавалац култова реликвија, њихових порука и утицаја у популарној побожности.

Доласком на пећки трон Макарије Соколовић се трудио око проширивања утицаја Српске цркве на земље сремског Подунавља. Тиме је започео онај процес стварања духовног јединства Срба, чије ће се последице тек касније осетити. Преносник историјских традиција, црква је Србе обједињавала на темељима заједничке, славне прошлости и на нади у њену обнову. О томе речито сведочи сликарство пећких цркава 16. и 17. века, осми-



*Св. Георгије Кратовац,
припрата архиепископа Данила II,
источни зид,
Пећка патријаршија, 1565.*

шљено у кругу врха српског клира. „Чувари вере отаца“ имали су јасну намеру да, у духу историзма времена, одрже средњовековно наслеђе и нагласе његов континуитет. Био је то идеолошки оквир за сликање галерије српских патријараха у новој припрати пећког храма. Представљени су у низу, од св. Саве до Макарија Соколовића, као настављачи апостолског предања. Изнад њих, у попрсјима су насликани великомученици, а наспрамно су постављени ликови монаха-испосника (Петар Коришки, Прохор Пчињски, Јован Рилски, Јоаким Осоговски, Гаврило Лесновски и Јоаникије Девички), који славе вековну традицију анахоретског монаштва, уосталом, обновљену на подручју Пећке патријаршије. На источном зиду припрате насликан је и један новомученик – Георгије Нови (Ђорђе Кратовац).¹²⁷ Његова представа у сликарству пећке припрате речит је пример колико је важну улогу у процесима о којима је реч имао култ националних мученика, којем је замах давао отпор исламизацији. Млади златар Ђорђе Кратовац спаљен је на ломачи у Софији 1515. године не пристајући ни под највећим мукама да пређе у ислам. Убрзо је проглашен за светог великомученика, а његов је култ установљен састављањем *Службе и Мученија*, делима софијске књижевне школе.¹²⁸ Софијски свештеник Поп Пеја био је сведок и учесник тог „новог мартирологијума“, а у своме делу утемељио је, како нову серију мартирске књижевности тако и, по свему нов, полемички жанр који се оштро супротставља исламу. *Мученије Ђорђа Кратовца*, написано између 1516. и 1539. године, сведочи о живом преплету српских мученичких култова, актуелних и историјских. Посебно сведочи о плодним везама југа с култом светог кнеза Лазара у Раваници и са сремским култовима који су зрачили из обновљеног Крушедола, где су се стекле мошти деспота Стефана Бранковића, деспота Ђурђа–Максима, деспота Јована и деспотице Ангелине. У карејској српској цркви Моливоклисији насликан је 1536. године први познати лик св. Георгија Новог, где је он, тек двадесетак година после смрти означен као светитељ. Потоње сликање овог мученика уз кнеза Лазара у првој зони живописа цркvice Св. Николе у Хиландару понавља образац заједничког сликања двојице мученика чији је завршетак живота,

¹²⁷ В. Ј. Ђурић, С. М. Ђирковић, В. Кораћ, *Пећка патријаршија*, 262.

¹²⁸ Д. Богдановић, *Историја старе српске књижевности*, 244–246.



мученичка смрт од турске руке и проглашење за светитеље, неминовно доводило у везу два страдалничка култа.¹²⁹ Захваљујући плодносном деловању кратовског скрипторијума и Рилског манастира, током 16. века настаје низ састава у служби нових мученичких култова.¹³⁰ Упоредо с установљењем нових мартирских прослављања, важну улогу у утврђивању популарне побожности имали су бројни преноси моштију, које су одржавале везу садашњице с историјским наслеђем.

У средишњим подручјима обновљене Пећке патријаршије, од Милешева до Грачанице, Дечана и Пећи, делују уметници који не настоје само да очувају средњовековне традиције већ и да дају дела оригиналног, самосвојног израза. Међу њима најистакнутије место припада „расоноши и зографу“ Лонгину. Од шездесетих година 16. столећа он слика и иконопише у најважнијим манастирима – Пећи, Студеници, Грачаници, Бањи код Прибоја, Пиви, Ломници и, најзад, Дечанима. Ту он 1577. године слика славну житијну икону Стефана Дечанског. Исте године се замонашио у Пећи и од тога доба углавном ради на преписивању, украшавању и састављању самосталних књига. Пажњу највише привлачи његов *Акатист првомученику Стефану*, дело које је започео док је боравио у Милешеву, на наговор милешевског монаха Авксентија. После неколико година Лонгин се 1596. године у Дечанима прихватио завршавања овог посла, тако да је рукопис *Акатиста*, вероватно једино Лонгиново оригинално дело, сачуван у рукопису број 138 манастира Дечана.¹³¹ Рукопис је састављен према шеми познатој из *Акатиста Богородици* и састоји се од повести о страдањима и слова о преносу моштију св. Стефана у

¹²⁹ Уп. С. Петковић, Култ кнеза Лазара и српско сликарство XVII века, ЗЛУМС 7 (1971), 90–91.

¹³⁰ Д. Богдановић, *Историја старе српске књижевности*, 263.

¹³¹ Ту га је пронашла и објавила М. Теодоровић-Шакота, *Акатист првомученику Стефану од иконописца Лонгина, Старине Косова и Метохије II–III* (1963), 205–218; уп. Зограф Лонгин, *Акатист светом првомученику Стефану*, у: *Србљак. Службе, канони, акатисти III*, Београд 1970, 435–481 и коментаре Ђ. Трифуновића, *Белешке о делима у Србљаку*, у: *О Србљаку. Студије*, Београд 1970, 361–366. О евентуалној атрибуцији Лонгину *Акатиста светоме Сави*, в. Ђ. Трифуновић, нав. дело, 342–344.

Цариград. При крају, у похвали Стефану Првомученику, Лонгин помиње ктитора Дечана, светог краља Стефана: „Радуј се Првомучениче, с Николом мудрим, Стефану Дечанском истоимена велика похвало“ (икос XII). Ова се похвала надовезује на ону коју читамо две деценије раније, на посвети сликареве житијне иконе Стефана Дечанског: „О, свети Христов божаствени великомучениче, носиоче венца и Првомучеников имењаче, Стефане Дечански.“ Несумњиво, истоветно име великог хришћанског светитеља и светог краља доводе њих двојицу у непосредну везу, али биће да се ова веза најпре темељи на свести о јединственом типу светитељства које произлази из чина мучеништва. Тим пре што је у Дечанима Лонгинова времена посебно негована мученичка успомена на Дечанског, непрекидно одржавана његовим живим исцелитељским и чудотворећим култом, као и посебном пажњом придаваном светитељевим чудотворним реликвијама. У том смислу речито је инсистирање наших извора тога времена, па и оних из каснијих епоха, на особеном чуду везаном за светог краља, чуду у којем му св. Никола враћа вид.

Утемељена на опису у Цамблаковом житију, касније видљиво истакнута у поменутој илустрацији *Празничног минеја* Божидача Вуковића, веза Стефана Дечанског и св. Николе Мирликијског наша је своје очекивано место на Лонгиновој икони. Ова је представа имала несумњив утицај на потоњу повезаност прослављања Дечанског краља и великог чудотворца и хитрог помоћника Николе. Извориште тог иконографског прославног обрасца био је манастир Дечани.

Житијну икону светог краља Стефана Дечанског насликао је зограф Лонгин непосредно надахнут Цамблаковим опширним житијем. Несумњиво, он је могао читати и краће, синаксарско житије прилагођено богослужбеним потребама. Реч је о спису који је, највероватније, такође саставио Цамблак. Икона, осмишљена као непосредна илустрација текста¹³², утицала је на потоња сликања Дечанског, а посредно, посебно преко ученика и подражавалаца Лонгиновог дела, и на ширење култа овог светитеља ван манастирске средине. Највероватније постављена изнад кивота с моштима Стефановим, икона је природно представљала фокус

¹³² О изворима Лонгиновог дела, укључујући и *Службу*, детаљно пише Војислав Ј. Ђурић у књизи *Икона светог краља Стефана Дечанског*, 20–30.



богослужбених обреда везаних за манастирског ктитора и чудотворца, служећи као подсећање монасима, изнад свега као жива илустрација његовог присуства.

Главни мотиви на икони су три чудесна јављања св. Николе Дечанском. Реч је о три изабрана тренутка у којима се будући светитељ јавља као онај на којем је исказана бојја благодат, његово изабрање. У складу с ова три јављања, читав житијни циклус подељен је на три дела, у три идејне целине. Осим стожерних призора, ове целине одликују још и одабране сцене у којима је навештено краљево мучеништво или његове добродетељи, главне одлике краља Стефана као светитеља. У првој целини истичу се сцене везане за мартириј светог краља, пре свега његово ослепљење, на шта остарелог Милутина наводи зла жена, краљица Симонида. Након тога, будућем краљу јавља се у сну, на Овчем пољу, св. Никола и показује му на длану ископане очи. Изгоном у Цариград завршава се први циклус житијне иконе, посвећен страдањима, као и залагању Стефановом за чистоту вере, које показује његову темељну одлику – захвалност коју исказује Богу и поред патњи којима је изложен. Та непоколебљива вера која одолева страдањима основ је његовог будућег светитељства, те се у том смислу први циклус његовог житија може сматрати сликом светог као Новог Јова. Следећом трећином житијног циклуса доминира тема другог чуда св. Николе, у којем он враћа вид Дечанском. Реч је о у каснијим временима устаљеној иконографији сцене која се одвија у декору Пантократоровог манастира у Цариграду. Уснулом краљу јавља се светац и додиром му враћа вид, сходно ранијем обећању. Од сцена које следе најважнија је она која се односи на краљево крунисање у Пећи; архиепископ Никодим држи свитак с крунидбеним псалмом (Пс 20 7) који слави земаљског владара, стављајући му круну на главу. Сцену крунисања прати данас оштећен запис о дару учитељства који краси новог венцоносца.¹³³ Разуме се, и овај дар односи се на краљево настојање на истинитој вери. На тај исти мотив надовезују се преостале сцене другог циклуса, у којима се истичу врлине оног ко је *christianissimus rex* – грађење храма и краљевско милосрђе. Трећи циклус у знаку је последњег јављања светог заштитника Стефану, поново у сну, овај пут у декору

¹³³ В. Ј. Ђурић, *Икона светог краља Стефана Дечанског*, 23.



*Житијна икона св. Стефана Дечанског,
рад зографа Лонгина, 1577.*



краљевог двора, у којем му навештава смртни час, посебно будуће мучеништво. Припремајући се за смрт, краљ поново доказује своју бригу о цркви, а сцене мученичке смрти дављењем наглашавају кроткост с којом будући светитељ прима неправедну казну. Последњој сцени, у којој је Дечански представљен на самртном одру, окружен монасима, пуни смисао дају исписани стихови из *Службе* којима се славе краљеве свете мошти. Засебну целину чини, већа од осталих и централна по месту на којем је постављена у оквиру целине композиције, представа боја на Велбужду. Слика српске војничке победе на земаљском плану има свој пандан у представи Дечанског у клечећем ставу који се молитвама, као некада Мојсије, бори за спас отачаства. Тиме је и овом сценом подвучена основна намена иконе – да буде спомен у славу светитеља.

О разлозима нове популарности светог краља најбоље сведочанство пружају стихови које је Лонгин исписао на посветном запису своје иконе. Исписани као својеврсна духовна порука дела, они, с једне стране,



*Престона икона св. Николе, иконостас цркве у Великој Хочи,
сцена Враћање вида Стефану Дечанском*

славе Дечанског као Новог Константина, симбола истрајне, па и победоносне вере, а с друге стране, истичу његов светитељски профил страдалника и великомученика, одлике које и сама житијна икона из Дечана богато и изричито показује.

Лонгиново дело јасан је показатељ нове популарности култа Стефана Дечанског, који се, почев од седме деценије 16. века, шири ван матичног манастира. Трагове овог процеса налазимо забележене у ликовним представама, од којих су најраније сачуване у сликарству цркве у Бањи Прибојској¹³⁴ и на престоној икони у Великој Хочи¹³⁵. У случају иконе посвећене св. Николи из Велике Хоче, ктитор је желео да нагласи своју везу са матичним манастиром, због чега је сцена враћања вида Дечанском и одабрана из иначе богатог циклуса чуда везаног за прослављање попу-

¹³⁴ Вероватно најстарија, ова представа Дечанског настала у оквиру циклуса чуда св. Николе датује се око 1572/3. године. Уп. С. Петковић, *Зидно сликарство на подручју Пећке патријаршије 1557–1614*, Нови Сад 1965, 83.

¹³⁵ Уп. М. Ђоровић-Љубинковић, Иконостас цркве светог Николе у Великој Хочи, 169–179. Реч је о данас сачуваним деловима старијег иконостаса сликаног око 1576/7. године. Икона св. Николе замишљена је као сложена композиција у чијем се средишњем делу, под луком, налази светитељева фигура насликана на престолу украшеном дуборезом. Изнад лука насликана је рука божја, а у угловима попрсја Христа који светитељу даје Јеванђеље и Богородице која му пружа омофор. При дну композиције насликана је јединствена ктиторска композиција, у којој ктитор, дечански јеромонах Георгије, клечи окренут према сцени *Враћање вида Стефану Дечанском*, док обема рукама држи развијен свитак с натписом о приношењу дара св. Николи. Сама сцена с представом чуда прати уобичајене иконографске обрасце: светитељ се нагиње у ставу благосиљања према Дечанском који седи, везаних очију, са слепачким штапом у руци и круном на глави. У другом плану је насликана црква, према житију несумњиво Пантократоров манастир у Цариграду, где се св. Никола и јавио Дечанском, који је задремао у столици, и додиром га исцелио, вративши му вид. У углу је запис који можда сведочи о аутору иконе – јеромонах Венијамин Дечанац. Ни он, а ни ктитор Георгије, нису досад познати, премда се на основу иконографије и стила може закључити да икона несумњиво припада дечанској сликарској радионици, поготово с обзиром на околност да понавља решење једне сродне дечанске иконе посвећене св. Николи. Уп. исто, 173–174.



*Опело св. Стефану Дечанском,
икона с почетка 17. века*

ларног светитеља. Икона из Велике Хоче помаже да се јасније оцрта пут ширења култа светог краља Стефана Дечанског, који се испрва везује само за локално прослављање у Дечанима, да би се нагло проширило, почев од краја прве половине 16. столећа, од времена када Дечани постају значајно културно средиште.¹³⁶ Под утицајем житија светог краља, и на престоним иконама из Дечана посвећеним св. Николи почињу крајем века да се сликају, међу светитељевим чудима, и она која се односе на враћање вида Стефану.¹³⁷ Још једна дечанска икона, настала у 17. веку, проширује

¹³⁶ Једна сачувана икона из Дечана, насликана током друге половине 17. века, приказује светог краља као мученика, о чему сведочи облик крста и укупна стилизација његове допојасне представе: слике објављене код Л. Мирковића (Иконе манастира Дечана, у: *Старине Косова и Метохије* II–III (1963), 50, сл. 63) и М. Шакоте (*Дечанска ризница*, 123, сл. 53). Уп. Б. Тодић–М. Чанак-Медић, *Манастир Дечани*, 84.

¹³⁷ Л. Мирковић, *нав. дело*, 46, слика 54. Реч је најпре о једној непотпуно очуваној икони св. Николе Брзопомоћника, на којој је међу свечевим чудима представљено и чудо на Овчем пољу, када светитељ обећава Дечанском да ће му вра-

тип представа везаних за прослављање Дечанског. Као и на сцени с Лонгинове житијне иконе, и овде је приказан Дечански на самртном одру, док му архијереји служе опело.¹³⁸ Реч је о икони великих димензија, која је, сва је прилика, могла стајати поред краљевог кивота с моштима.¹³⁹ На икони су истакнути сви главни актери везани за прослављање култа светог краља, као и фокус годишњих помена – сâм дечански храм.¹⁴⁰

Наведени примери сведоче о наредној фази светитељског прослављања Стефана Дечанског, у којој се запажа све шира распрострањеност његових представа у црквеном живопису и иконопису, као и ула-

тити вид. Б. Тодић претпоставља да је наспрам ове сцене било представљено и друго чудо с јављањем св. Николе Дечанском у Пантократоровом манастиру, као што је случај на другој сачуваној икони из Дечана, насликаној око 1620. године, трудом и подвигом тадашњег дечанског игумана Диомидија (уп. Б. Тодић–М. Чанак-Медић, *Манастир Дечани*, 39 и сл. 27 и 82). Тада су у манастиру боравила двојица зографа, Георгије и Козма, који су ту дошли највероватније на игуманов позив, насликавши више икона, свакако и поменуте иконе св. Николе. О томе уп. Б. Тодић–М. Чанак-Медић, нав. дело, 80, 83, с литературом.

¹³⁸ Исто, 44 и нап. 134, сл. 35.

¹³⁹ Б. Тодић износи два разлога за ову претпоставку (исто, 44). Први је што се димензије иконе поклапају с кивотом, а други што је на новом кивоту из 19. века поновљен њен садржај на унутрашњој страни поклопца. У средишту иконе представљен је краљ на одру, одевен у краљевски орнат и с инсигнијама његовог звања. До самртниковог узглавља стоје архиепископ Данило и игуман Арсеније. Око њих је представљена велика скупина различитих људи, од породице владареве, која је представљена у другом плану, до монаха, народа и војника. Два анђела узносе душу покојника, а из облака Христос благосиља. Позадину представе чини архитектура дечанске цркве. Натпис на икони сажима њену основну поруку: „Сахрана светог великомученика међу царевима Стефана Дечанског“. Анализирајући садржај иконе, Б. Тодић–М. Чанак-Медић, нав. дело, 45, уочавају упадљиви историзам представе.

¹⁴⁰ Бранислав Тодић је у монографији манастира (исто, 45) истакао у којој мери је ова икона важан елеменат актуелне побожности: „Сваког 11. новембра, на дан упокојења светог, што траје до данас, побожан народ и дечански монаси окруживали су његове мошти и мистично се придруживали онима на икони, који су били око Стефановог одра кад је његово тело положено у земљу.“



зак овог светитеља у синаксаре с подручја Патријаршије. Када је реч о визуелним представама, Дечански се слика или међу ликовима најважнијих светитеља у првој зони живописа¹⁴¹, у оквири-ма сликања сцене *Свети Никола приводи Дечанског Христу*¹⁴², за коју смо видели да је надахнута решењем из *Празничног минеја*, или пак у илустрацијама живота и чуда св. Николе, као сцена чуда с враћањем вида, која се најпре јавља на иконама.¹⁴³ У иконопису се запажа још један тип заједничке представе двојице светитеља везан за уметничку делатност у самим Дечанима; смештена је на



Св. Никола и св. Стефан Дечански,
двери с иконостаса
у Дечанима, око 1570.

¹⁴¹ Међу одабраним светитељима слика се Дечански у Никољцу, Морачи, Студеници, цркви Светог Николе у Великој Хочи, цркви Светих апостола Петра и Павла у Тутину: М. Ђоровић-Љубинковић, *Иконостас цркве светог Николе у Великој Хочи*, 175. Уп. и Д. Милошевић, *Срби светитељи у старом српском сликарству*, у: *О Србљаку. Студије*, Београд 1970, 220.

¹⁴² Сцена *Свети Никола приводи Дечанског Христу* слика се у живопису 17. века, у Благовештењу Кабларском, у припрати Жежевице код Чачка и у Никољу (М. Ђоровић-Љубинковић, *нав. дело*, 175).

¹⁴³ Као илустрација чуда светог Николе сцена је забележена у цркви Светог Николе Шишевског, у капели Светог Николе у Морачи, у малој цркви Светог Николе у Пећи и у живопису Липљана, где се јавља као самостална композиција (*нав. место*).

наличју двери које се налазе на иконостасу у Дечанима, осликаном око 1570. године.¹⁴⁴ С Лонгиновим делом тесне везе имају и фреске у Морачи.¹⁴⁵ Сâм зограф каже да је често сликао житијне иконе светих Николе и Стефана Првомученика. Највероватније су ови високи узорни надахнули сликара, потеклог из пећке сликарске школе, који је током прве половине 17. века радио илустрације житија светог Стефана у манастиру Морачи.¹⁴⁶

Током 17. века, свакако од времена када се на пећком трону нашао патријарх Пајсије, приметан је жив уметнички преплет домаћег средњовековног наслеђа с традицијама грчког, посебно критског сликарства; посебно је уочљив на најуспелијим делима епохе, попут радова сликара и хиландарског монаха Георгија Митрофановића и настављача њего-

¹⁴⁴ За ово се дело мислило да је рад херцеговачког митрополита Антонија. Дечанске су двери готово истоветне с онима које је тадашњи митрополит Антоније поклонио цркви у Пећи. Дечанске двери су недавно очишћене, па су била могућа нова тумачења о њиховом сликару: уп. Р. Д. Петровић, Потпис и криптоним Зографа Лонгина на дечанским царским дверима, *Гласник Друштва конзерватора Србије* 18 (1994), 115–116, сл. 1 и Б. Тодић–М. Чанак-Медић, *Манастир Дечани*, 74, сл. 75. Око 1570. године су првобитне царске двери на дечанском иконостасу замењене новим, украшене су дуборезом, а око 1580. Лонгин је на њима насликао сцену *Благовести*, на чијој полеђини је представљен поминути заједнички портрет Дечанског и св. Николе.

¹⁴⁵ О вези морачког сликарства с Лонгиновим опусом писао је С. Петковић. У монографији манастира Мораче он је указао да је на иконографију сцена које илуструју житија св. Николе и св. Стефана могао утицати литерарни предлог Лонгинове иконе или пак илустрације из *Празничног минеја*. Уп. С. Петковић, *Морача*, Никшић 2002, 96. О Лонгиновом утицају најпре сведоче сцене мучења и оплакивања св. Стефана, које делују као да су преузете из *Акатиста*. Такође, нека Лонгинова сликарска решења преузета су на више фресака на којима је представљен Стефан Дечански или илустрација чуда св. Николе. То је случај у цркви Св. Николе Дабарског у Липљану, а потом, током 17. века, у црквама Св. Николе морачког и пећког. Уп. Д. Милошевић, *Срби светитељи у старом српском сликарству*, 220, с литературом.

¹⁴⁶ М. Теодоровић-Шакота, Прилог познавању иконописца Лонгина, *Саопштења* I (1956), 164.



Житијна икона
св. Николе,
друга половина 16. века

вог дела, загонетног сликара Јована.¹⁴⁷ Јованов таленат посебно је видљив, када је реч о представама Стефана Дечанског, на сликама у цркви Св. Николе у Морачи, насталим после 1639. године.¹⁴⁸ Пажњу привлачи и сликарство у малој цркви Светог Николе у Хиландару, обновљеној

¹⁴⁷ Сликари Јован је оставио радове у Св. Николи у Градишту, Пиви, у Никољцу крај Бијелог Поља (уп. С. Петковић, *Зидно сликарство на подручју Пећке патријаршије*, сл. 62; Д. Милошевић, *Срби светитељи у старом српском сликарству*, 221, с литературом). Уп. минејну икону за 11. новембар из Никољца код Бијелог Поља, насликану око 1676/77. Ту је Дечански приказан у доњој зони, између светих Теодора Студита и Викентија. О томе в. З. Ракић, Радул – српски сликар XVII века, *Свеске Друштва историчара уметности Србије* 23–26, Београд 1996, 69. Јован је такође сликао у Хиландару 1667. године. Уп. С. Петковић, *Црква светог Николе у Хиландару*, *Хиландарски зборник* 8 (1991), 133, 146 и сл. 4.

¹⁴⁸ У манастирској порти у Морачи, на месту негдашње куле, подигнута је мала црква посвећена св. Николи, где је осликан циклус светитељевих чуда, као што је осликан и циклус страдања св. Стефана у параклису посвећеном овом светитељу. И у Морачи, међу илустрацијама из циклуса посвећеног чудима св. Николе издваја се једна домаћа историјска композиција – тема чудесног враћања вида Стефану Дечанском, директно надахнута Цамблаковим жити-



Свети Никола враћа вид Стефану Дечанском,
манастир Морача, црква Светог Николе, сликар Јован, 1639

и живописаној током седме деценије 17. века.¹⁴⁹ У првој зони фигура, на западном зиду цркве представљени су уз ктиторску композицију са игуманом и светим Николом и краљеви Милутин и Стефан Дечански, који је сигниран као свети краљ.¹⁵⁰ О посебном угледу Дечанског међу Хиландарцима сведочи и накнадно додавање његовог портрета у унутрашњој припрати главне цркве, уз представу цара Андроника III, као

јем. Уп. *Историја српског народа* III/2, 395–401 (С. Петковић) и С. Петковић, *Морача*, 85.

¹⁴⁹ С. Петковић, *Црква светог Николе у Хиландару*, 140.

¹⁵⁰ Од владара је још представљен и кнез Лазар, одабран, поред краља Милутина, као ктитор Хиландара. Избор Дечанског у науци је тумачен чињеницом да је овај владар био велики дародавац Хиландара: у трећој деценији 14. века подигао је цркву на хиландарском пристаништу уз пирг Хрусију, а сва је прилика да је имао удела и у радовима везаним за украшавање манастирске трпезарије, где је и насликан приликом обнове из 1622/23. године, вероватно на основи старијег предлошка.



*Деизис са српским светитељима, икона, 1675/76.
(Народни музеј, Београд)*

и његове представе на више места у Хиландару у својству ктитора светог места.¹⁵¹

Представе Срба светитеља у сликарству 16. и 17. века илуструју однос тадашњих сликара и наручилаца према традицији; најчешће представљени у наосу, у зони стојећих фигура, они су постављени међу изабраним ликовима православља. Међу њима, најзапаженије место имају здружене представе светих Симеона и Саве, које добијају посебан значај након обнове Пећке патријаршије, као и популарна представа светог краља Стефана Дечанског.¹⁵² Понављајући стару иконографију свештене двојице као молитвених заступника отачаства, сликар Радул, даровити следбеник сликара Јована, представио их је у два деизисним иконама. На икони из Народног музеја¹⁵³, којом се слави идеја заступништва најугледнијих српских светих пред Христом судијом, у горњој зони је насликан проширени деизис коме су придружени свети Симеон и Сава, док су у доњој зони насликани архиђакон Стефан и четворица српских светих владара – Стефан Првовенчани, Стефан Дечански, цар Урош и кнез Лазар.¹⁵⁴ Избор светитеља је карактеристичан.¹⁵⁵ Реч је о делу сложене идејне поруке, за којом се трага у контексту схватања епохе и културног круга наручилаца. У овом случају то су били двојица хаџија из угледне породице Хумковић, чији је патрон био св. Стефан, на икони приказан у двоструком својству заштитника светородне династије и ктиторске породице.

¹⁵¹ Д. Богдановић, В. Ј. Ђурић, Д. Медаковић, *Хиландар*, Београд 1978, 88; С. Петковић, Црква светог Николе у Хиландару, 140, нап. 49. Уп. Д. Војводић, Ктиторски портрети и представе, у: *Манастир Хиландар*, ур. Гојко Суботић, Београд 1998, 256.

¹⁵² Уп. С. Петковић, *Зидно сликарство на подручју Пећке патријаршије*, 83; Д. Милошевић, Срби светитељи у старом српском сликарству, 215–221.

¹⁵³ Г. Томић-Тривунац, Икона са представом српских светитеља, *Зборник Народног музеја IV* (1964), 345–357.

¹⁵⁴ На популарност ових светитеља пресудно је утицала делатност патријарха Пајсија који је установио култове Првовенчаном и цару Урошу, написавши 1629. године службу првом српском краљу, а 1642. и службу и житије цару Урошу.

¹⁵⁵ Њега анализира З. Ракић, *Радул, српски сликар XVII века*, Нови Сад 1998, 54–56, 167–168, сл. на страни 188 (Деисис са српским светитељима).



Св. Никола и Стефан Дечански,
сликар Димитрије,
црква Св. Николе
у Пелинову (Грбаљ), 1718.



Хумковићи су припадали образованом, донекле осиромашеном сарајевском грађанству у којем се будило све веће занимање за српску историју. Сећању на велику прошлост сопственог народа посебан оквир давале су представе светих владара, њихова житија, родослови и летописи.

Ширење култова српских светих у великој мери је помогнуто и омогућено њиховим визуелним представама, како на иконама тако и у живопису манастира.¹⁵⁶ Још један важан пут преко којег је српска прошлост наставила да живи и одражава представе новог времена огледа се у појави првих општих историја. Током 17. века на уобличиће српских представа о историзму несумњив је утицај словенских барокних историчара. У политичком смислу, појава барокног славизма у српској историографији уклапа се у општеевропске процесе наглог буђења, који се везују за 17. век и исказују у плановима за борбу хришћана против турског прису-

¹⁵⁶ Сликање Срба светитеља наставило се и у бококторском сликарству с почетка 18. века, где тада ради сликар Димитрије, Радулов ученик. О представи Дечанског у првој зони јужног зида, насликаној 1718. године у цркви посвећеној св. Николи в. рад С. Петковић, Црква Светог Николе у Пелинову из почетка XVIII века, у: *Грбаљ кроз вјекове*, ур. М. Пантић, В. Вучинић, Грбаљ 2005, 498, 501, сл. 8.

ства у Европи. Начела барокне поетике која историју разумеју као део реторике, донекле и као део поезије, почивају на општијем ставу, према којем, под утицајем реторике, и поезија и ликовна уметност постају учене и ангажоване. Прелаз од доктрине *ut pictura poesis* ка *ut pictura sermones* у битним тачкама обележио је и схватања историје. Најпре се формулише као потреба да историја буде „корисна“, оставши у исти мах узбудљива читаоцима, што значи пуна блеска, врлина, легенди, анегдотског, спектакуларних призора и жестине. С друге стране, историја ваља да буде ангажована, пружи херојски пример и моралну поуку, као и да подражава велике примере из прошлости. У том контексту ваља сагледати и дело дубровачког бенедиктинског опата Мавра Орбина, као и бројних ерудита барокног доба.¹⁵⁷ Најшири оквири у којима је *Краљевство Словена* (1601) замишљено, уједно његови високи циљеви исказани у мешавини „родољубивог поноса и не мање барокне магловитости“, наметнули су историји Мавра Орбина ангажован карактер.¹⁵⁸ То је у свему једна „широка и епска слика прошлости пуне подвига, славе и тријумфа“, једна барокна апологија славизма, како је види дубровачки бенедиктински опат у освит 17. столећа.¹⁵⁹ Наведени принципи у битним тачкама одређују онај духовни распон, одређен временом када је дело настало, у којем су се кретале велике амбиције и наде дон Мавра када је замислио своју књигу као прву велику историју Јужних Словена.¹⁶⁰

¹⁵⁷ О изворима Орбиновог дела в. Р. Самарџић, *Краљевство Словена* у развиту српске историографије, у: М. Орбин, *Краљевство Словена*, Београд 1968, СХVI–СХVII.

¹⁵⁸ Орбинова књига прожета је једним „отменим и широким националним осећањем“, чиме се можда онајбоље може објаснити њена потоња несумњива популарност. Уп. Н. Радојчић, *О Тронушком родослову*, 69.

¹⁵⁹ М. Панџић, Мавро Орбин – живот и рад, у: М. Орбин, *Краљевство Словена*, Београд 1968, LXVII. О утицају Орбиновог дела на потоњу историографију уп. исто, LXXX–LXXXI.

¹⁶⁰ Н. Радојчић, *Српска историја Мавра Орбинија*, Београд 1950, 67–68. Сliku о таквом задатку историје потврђује посвета другог, иначе сасвим безначајног, дела надахнутог прошлосту Илира, из пера савременог дубровачког фрањевца Мартина Русића. Свом римокатоличком читаоцу он обећава „*delectationem*,



Трагајући за узроцима пропасти српске средњовековне државе, Мавро Орбин је надахнут легендама и усменим народним предањем које користи као изворе своје, неретко збркане и непоуздане приче. Крај велике српске династије дон Мавро објашњава проклетством које је Стефан Дечански бацио на сина и његово потомство. У делу *Краљевства Словена* који се односи на ове догађаје писац меша Милутина и Дечанског, ослањајући се на вести византијских историчара Григоре и Пахимера, али њих користи с недовољном јасноћом, приписујући Дечанском вести које се односе на време његовог оца. Пахимера је, наиме, познавао само посредно, у одломцима преведеним у делу хуманисте Јеронима Волфа.¹⁶¹ Ипак, Орбин зна да је Стефан незаконити син којег је Милутин имао „са неком племкињом“, а описује га као човека паметна, који је успео да га „заvole сви великаши краљевства које је наумио задобити и присвојити још за живота свога оца, или бар (ако му то не успе) после његове смрти“¹⁶². Такав његов план краљ је прозрео и Орбин ово наводи као главни разлог за Стефаново ослепљење и прогонство у Цариград, премда преноси и сумњу („неки кажу“) да је у свему била одлучујућа клевета његове маћехе. Суровост каснијег обрачуна с Константином, за који Гијом Адам зна да је био нечувено свиреп, Орбин приписује Владиславу, за којег мисли да је био рођени брат Дечанског.¹⁶³ Сама владавина Стефанова описана је с наклоношћу, као мудра управа, а наш писац вели и да се краљ веома обогатио, те томе приписује и његова побожна даривања, попут олтара у цркви Св. Николе у Барију. Он *in extenso* цитира натпис из цркве, из којег се, додуше, јасно види да приповеда о краљу Милутину.

voluptatem atque utilitatem maximam“ (уп. М. Пантић, *нав. дело*, LXXX и нап. 128, 129). Далеко значајније по вредности, и Орбиново дело, поред наивног родољубља подстакнутог носталгијом и мешавином дубровачког патриотизма и породичне гордости његовог мецене Марина Бобаљевића, одражава иста дидактичко-морализаторско-херојска схватања историје као споја задовољства и користи, типична за епоху барока.

¹⁶¹ М. Орбин, *Краљевство Словена*, коментари С. Ђирковића, 303.

¹⁶² Исто, 25.

¹⁶³ Уп. исто, коментари С. Ђирковића, 303.

Занимљив је и опис смрти Дечанског, који је важан за разумевање разлога зашто потоња историографија инсистира на судбоносним последицама проклетства. Душан је, наводно, после Велбужда од оца добио на управу обе Зете. Одлазећи тамо, повео је собом „много младежи и неколико рђавих саветника ... који га даноноћно подстицаху да одузме краљевство из руку оца, који је због старости био неспособан за управљање, и да се тако обезбеди од свог брата Синише, кога је његов отац имао с другом женом“¹⁶⁴. Душан је потајно сакупио војску, водећи као своје пратиоце именом поменуте Каравида Фратнута и Ђурђа Илијића, што су детаљи потврђени другим подацима.¹⁶⁵ Дечански, „мада је сазнао тв ствар о сину, није могао да поверује“. Зато се он предао „без отпора“. Одлучни чин удављења у тамници извршили су саветници младога краља, учинивши „злодело ... усред ноћи“. Повест о том мрачном убиству Орбин завршава речима: „Неки кажу да је, када су дошли ти људи да му одузму живот, проклео сина и његове потомке.“¹⁶⁶ За анализу поменутих редова, односно за њихово разумевање на плану широке распрострањености култа светог краља већ у Орбиново време, важно је подвући значај општих места везаних за мученички култ, која Орбин преузима из народних предања. Њихово суштинско полазиште је слика светог као жртве. Неспособан да поверује у зло, блажени се предаје без отпора, мирно прихватајући смрт. Тако само умиру мученици чија је вера надјачала страх, испуњени непоколебљивом, ведром антиципацијом будућег века. Драмски акценат радње стављен је на страшну и мученичку смрт удављењем. Краљ се предаје настрадавши као жртва издаје, потмулог убиства изведеног усред ноћи, у потаји. Дакле, сви познати елементи мучеништва су присутни: портрет жртве истрајне у вери, неприпремљене за зло овога света, прихватање смрти без отпора, издаја злотвора који извлаче корист из свог мрачног чина. Проклетство које будући светитељ упућује крвницима даје завршни тон целокупном Орбиновом разматрању о узроцима државне пропасти. Потоњу српску историју и крај династије у време Стефановог унука Орбин тумачи у духу свог времена, као

¹⁶⁴ М. Орбин, *Краљевство Словена*, 32.

¹⁶⁵ Уп. исто, коментари С. Ђирковића, 304.

¹⁶⁶ Наводи из дела, исто, 32 и 33.



падање проклетства на потомке. Тиме се обистинила идеја омиљена у барокних писаца уопште, а присутна и у Орбиновом схватању историје, о покретачкој сили и променљивости среће и судбине, али и о моралним поукама које се из ње могу извести.

Дело Орбиново, посебно од часа када га је Сава Владислављевић превео у изводима на српски језик¹⁶⁷, заједно с делима ерудитске историографије његова столећа, било је важан извор српске историографије 18. века: њен несумњиво најзначајнији домет су Бранковићеве *Хронике*, Троношки родослов и историјско дело патријарха Пајсија (1614–1647). Подстакнут идејама барокног славизма, настао је и историјски спис „надбискупа барског и примаса српског“ Андрије Змајевића (1624–1694), који своју историју саставља упоредо на српском и на латинском. Змајевић је своје дело названо *Држава* у латинској верзији наменио римској Конгрегацији за пропаганду вере, с јасним политичким циљем да укаже на начине како би се помогло ослобођење Срба. Ова његова намера најбоље илуструје циљеве овакве ангазоване историографије, сасвим типичне за схватања и тежње барокног времена. У такве намере и циљеве уклапају се настојања од Атанасија Даскала Србина, који крајем 17. века саставља спис *О српским царевима*, до обимне историје Срба (2.700 страна) приказане на прелазу векова у делу грофа Бранковића. Сви ови списи настали су као нека врста дипломатских аката, својеврсних меморандума упућених европским дворovima како би се указало на српско питање и историјским аргументима потражило његово решење.

Међу поменутиим историографским делима Пајсијев опус чини прелаз између старе српске историографије и оне барокног времена. Уношењем историјске и народне свести у традиционалне обрасце српске средњовековне књижевности, исказане у жанру житија и служби, патријарх своје дело посвећује двојици српских владара за које је било потребно у 17. веку створити култ. Циљ писања ових прославних састава био је јасан: ваљало је употпунити средњовековно наслеђе владарским култовима који су недостајали у галерији светих Немањића. То је значило писање служби и житија Стефану Првовенчаном и цару Урошу, те су тако настали *Житије* и *Служба цару Урошу*, *Служба преподобном Симону* и *Пролошко*

¹⁶⁷ О овом преводу в. Н. Радојчић, *Српска историја Мавра Орбинија*, 73–76.

житије Симоново. Веома је могуће да је Пајсије онај, за сада непознати састављач списа сачињаних за потребе тада установљеног култа Стефана Штиљановића, прослављаног у манастиру Шишатовцу.¹⁶⁸ Он је свакако почетком октобра 1631. године посетио манастир, а разлози његовом доласку везани су за потребе учвршћивања тамошњег култа. Старајући се о увођењу нових култова српских светитеља, патријарх је радио на чвршћем повезивању периферних делова Патријаршије за средиште у Пећи, као и на јачању већ постојећих култова сремских Бранковића. У том смислу посебно је речита усаглашена акција везана за преписивање прославних састава намењених култу св. Стефана Штиљановића, као и израда новог кивота за његове мошти. Она се, видели смо, поклапа с Пајсијевом посетом манастиру, што показује с каквом је брижљивошћу припреман свечани пренос светитељевих моштију.¹⁶⁹ Њихово полагање у нови кивот, као и установљење манастирског *Поменика*, важан су аргумент у претпоставци да је култ овог светитеља установљен управо у време Пајсијеве посете Шишатовцу.¹⁷⁰

Непосредни повод за састављање Пајсијеве *Службе преподобном Симону*¹⁷¹ било је откривање моштију Првовенчаног, после пророчанског јављања у сну једном калуђеру, у Сопоћанима 1629. године. Том прили-

¹⁶⁸ О култу Стефана Штиљановића и његовом неговању у Шишатовцу в. зборник радова: *Манастир Шишатовца*, ур. Д. Давидов, Београд 1989. В. такође Ј. Дергенц, Мошти светог Стевана Штиљановића, у: *Лицеум*. Књ. 7: Култ светих на Балкану II, Крагујевац 2002, 87–112. О евентуалном Пајсијевом ауторству прославних текстова в. Д. Богдановић, *Историја старе српске књижевности*, 271. Ђ. Трифуновић сматра да су сва три рукописа записана у шишатовачком минеју настала током друге половине 16. века и да су само преписана у време патријархове посете. Уп. Ђ. Трифуновић, Белешке о делима у Србљаку, 346.

¹⁶⁹ О настојањима курије да прогласи како је реч о моштима Јована Капистра-на пише Ј. Радонић, *Римска курија и јужнословенске земље од XVI до XIX века*, Београд 1950, 6–14.

¹⁷⁰ Уп. М. Тимотијевић, Визитација манастира Шишатовца у XVIII веку. Прилог изучавању ефемерног спектакла, у: *Манастир Шишатовца*. Зборник радова, ур. Д. Давидов, Београд 1989, 365.

¹⁷¹ Пајсије Јањевац, *Служба светом Симону*, у: *Србљак. Службе, канони, акатисти*. Књига трећа, Београд 1970, 301–353; Ђ. Трифуновић, нав. дело, 349–350.



ком је, у присуству патријарха Пајсија и рашког митрополита Јосифа, нађено цело, нетљено Стефаново тело, с очуваним власима косе. Тренутак откривања је опеван у служби, у седалном после треће песме („ако и много година у праху земном био јеси на послетку си од Бога откривен да цео лежиш, власи на часној глави твојој и данас се виде, чудо нам показујући и запрепашћење изазивајући“). Још бољи пример сажимања новијих, барокних утицаја са средњовековном традицијом пружају Пајсијеви текстови – *Житије* и *Служба цару Урошу*. У њима је сједињено легендарно предање о трагичном убиству младога цара, с обавезним мотивом издајника (краљ Вукашин), с мученичком традицијом својственом позносредњовековном развоју владарско-светитељског култа, традицијом која је погодовала новој, барокној осећајности. Невина жртва, подмукло и на превару убијена у лову, представљена је као праведник, а његово потоње објављивање везано је за 1583/4. годину. Према правилу жанра, цар се јавио некаквом пастиру, који је заједно с народом нашао мошти унутар цркве Успења пресвете Богородице, крај града Петрича, у близини Немањића двора у Неродимљу.¹⁷² И овде препознајемо познати образац мученичког житија, с познатим топосима о невиној жртви завере, у којој се убица домогне власти.

Време у коме ствара патријарх Пајсије дубоко је прожето историзмом и из њега проистеклим нагласком на култовима домаћих светих. Сведочанства о Дечанима током четврте деценије 17. века пружају нам извештаји различитих визитационих комисија папске Конгрегације за пропаганду вере. Из списка барског надбискупа Петра Масарека, који је посетио крајеве Србије и Албаније почетком 1633. године, сазнајемо да су Дечани тада били резиденција српског патријарха, те да њему одају „послушност сви епископи српског и бугарског језика“¹⁷³.

¹⁷² Као што је познато, мошти последњег српског цара пренете су 1705. године у манастир Јазак на Фрушкој гори, да би потом биле свечано пренешене у Врдник (1726), Крушедол (1730), Јазак (1731) и, на крају, у посебним околностима усред рата 1942. године, у Београд. Уп. Л. Павловић, *Култови лица код Срба и Македонаца*, 114.

¹⁷³ М. Јачов, *Списи Конгрегације за пропаганду вере у Риму о Србима 1622–1644*. I, Београд 1986, бр. 130, 212–216.



*Дарохранилница јеромонаха
Никифора, 1625/1626,
сада у Народном историјском
музеју у Софији*

У жижу интересовања Конгрегације за пропаганду вере из Рима манастир Дечани и његова главна светиња – мошти светог краља, као и култ за њих везан, долазе после 1637. године. Извештај који се односи на опис дечанске цркве и моштију Дечанског потиче из пера фра Бонавентуре да Палацуола. Он пише: „На дан хода од Ђаковице налази се прелеп манастир с прелепом црквом какве су најлепше у Италији. Црква је цела направљена од разнобојног камена. Има једну куполу и више капела. Сва је прекривена оловом и обложена обрађеним мермером. Цела је испуњена прелепим фрескама из живота Исуса Христа, Богородице, апостола, патријараха, пророка и других светитеља. Поред тога, ту се у ковчегу налазе мошти једног краља кога узимају за свеца. Он има читаву десну шаку и мало оштећену главу. Каже се да је то краљ који је свети утемељивач овога манастира и цркве.“¹⁷⁴ Овим заинтере-

¹⁷⁴ М. Јачов, *Списи Конгрегације за пропаганду вере у Риму о Србима 1622–1644*. I, 332–333.



сована, Конгрегација је захтевала подробнији извештај о дечанском култу и моштима светог краља од фрањевачког мисионара и апостолског викара Франческа де Леонардиса, свог поверљивог човека који је у Србију Пајсијевог доба стигао с прозелитским задатком да Српску цркву приведе унији.¹⁷⁵

Када му је из Рима упућен захтев да утврди о којем је краљу реч, он се прихватио посла да се подробније упозна са српском прошлoшћу. Де Леонардис је посетио област Пећке патријаршије и њене старине, а у своме опису ових предела, састављеном као одговор Конгрегацији од 14. октобра 1642. године¹⁷⁶, највише се бавио пореклом и историјом Срба, користећи као своје изворе Орбинову историју и спис Јакова Лукаревића.¹⁷⁷ Том приликом он је саставио историјску расправу, у чијем је средишту историја Дечанског. О популарности краљевог култа сведочи податак да су Дечанског држали за светог „*in grandissima veneratione*“ словенски народи, како православни тако и римокатолици („*dell'uno e dell'altro rito*“).¹⁷⁸ Његови подаци садрже доста нетачности, а опис светитељства Дечанског темељи се на општим местима хагиографског жанра: краљ је заслужио светост зарад доброте коју је исказивао за живота, дарезљивости и добротинстава према ближњима, побожности, праведности и благости. После краљеве смрти његове мошти чиниле су многобројна чуда („*molti miracoli*“), а његово тело је до тога доба сачувано нетљено („*e fin hora intatto conservato il suo Corpo*“), како су Де Леонардиса известили очевици.¹⁷⁹

Описано занимање Рима за чудотворне мошти било је део опсежних припрема у правцу спровођења уније. Конгрегација за пропаганду вере наставила је с притисцима на остарелог Пајсија, који је морао да употреби велику дипломатску вештину како би наставио да штити своју цркву

¹⁷⁵ М. Јачов, *Списи Конгрегације за пропаганду вере у Риму о Србима 1622–1644*. I, 532.

¹⁷⁶ Исто, документ бр. 355, 570.

¹⁷⁷ О животу и смрти „српског краља Уроша“ Де Леонардис извештава Франческа Инголија, секретара Конгрегације, у документу 357 истог дела, 572–577.

¹⁷⁸ Исто, 574.

¹⁷⁹ Нав. место.

у опасним временима. Тада почиње његово приближавање Русији, управо у време када завршава свој најважнији спис – *Житије цара Уроша*.

Патријарх Пајсије пише у освит крупних политичких промена којима је била захваћена и Српска црква, као предводник народа. Промене су отпочеле већ у време ступања патријарха Јована II на пећки трон (1592–1614), када су Турци почели да трпе неуспехе на спољнополитичком плану (пораз код Сиска 1593), ушли у „Дуги рат“ против Аустрије, а папска политика се енергично окренула, с Климентом VIII, образовању савеза хришћанских држава за борбу против Османског царства. Срби су у измењеним околностима видели прилику да се, придруживши се хришћанској коалицији, изборе за сопствени положај, с једне стране, дигући буне (попут буне у Банату 1594), ратујући на страни Аустрије, а нарочито настојећи од тога доба да се приближе Москви.¹⁸⁰ Разгранатим рођачким везама повезан с јерархијом суседних земаља, близак митрополиту Влашке, патријарх Јован није наставио политику Соколовића, окренувши се ка противницима османске власти. Његовом делатношћу борба српског народа против Турака постављена је на шире основе. Патријархова теобна судбина, окончана цариградским заточеништвом у којем је нашао смрт, постала је парадигматична за разумевање великих промена које су наступиле између 1459. и краја 16. века. Од тог часа отпочео је процес карактеристичан за векове потоње српске историје: на чело народа ступила је црква с пећким поглаваром као носиоцем духовних и световних моћи, ослоњена на традиције Немањића. Те су традиције почивале на култовима националних светитеља, пружајући историјско упориште народном идентитету. Преузимањем иницијативе у борбеном ставу према Турцима, црква је учинила велики искорак у неизвесност.¹⁸¹

¹⁸⁰ Управо у овим годинама, између 1563. и 1584, настао је *Родослов Јакшића*, у којем су истицане везе ове породице с Немањићима и с руском царском породицом. Уп. Д. Богдановић, *Историја старе српске књижевности*, 209, 260–262.

¹⁸¹ *Историја српског народа* III/2, 68 (Р. Самарџић).



Свети краљ барокног верско-политичког програма: историја и традиција као политички аргумент

Бежећи из Турске у аустријско Подунавље, српски пук је носио са собом најважније народне светиње – иконе, повеље, мошти својих светих владара, као белеге идентитета, путоказ у новој, умногоме непријатељској средини. Људи који су га предводили настојали су да своме национу нађу излаз у пустоловном и космополитском времену, под притиском туђих интереса. Срби постепено прихватају барокну културу по доласку у Хабзбуршку монархију, после аустријско-турских ратова и Велике сеобе 1690. године. Сусрет с новом државом значио је почетак процеса прилагођавања њеним политичким и идеолошким структурама. То је посебно важило за припаднике српског високог клира који су се нашли на челу народа, као његови представници. У својој улози етнарха, они усвајају језик политичке и визуелне репрезентације државе чији су поданици постали. Да бисмо могли разумети кључне промене до којих у барокно доба долази у односу према култовима домаћих светитеља, а у њиховом склопу и према култу светог краља Стефана Дечанског, морамо се осврнути на политичке и идеолошке корене програма Карловачке митрополије унутар сложеног система Царевине.

Као и друге апсолутистичке државе, и Аустријско царство с краја 17. века почивало је на специфичном односу владара и поданика. На сакралним основама учења о држави утемељено је и религиозно схватање владарске власти. Темељни појам државне и владарске идеологије Хабзбурга, дефинисан као *Austria sacra*, повезује монархијске врлине династије и њихову земаљску владавину са њеним небеским корелатом.¹⁸² Хабзбурзи су себе сматрали наследницима царског достојанства, а као резултат те чињенице читава територија Царства сматрана је интегралним делом њихове династичке власти.¹⁸³ У први план истичу се од тога

¹⁸² F. Matsche, *Die Kunst im Dienst der Staatsidee Kaiser Karls VI. Ikonographie, Ikonologie und Programmatik des „Kaiserstils“*, 1. Halband, Berlin/New York 1981, 78–212.

¹⁸³ У оквирина тако постављене идеје власти, питање правоверности владара добија на важности, те постаје тема морализаторских трактата типа владар-

доба врлине владара од важности за државу и јавни ред, посебно његова побожност и брига о вери.¹⁸⁴ *Pietas Austriaca* добија у том контексту највиши ранг међу државним врлинама, као гарант добре управе. Сматрана наследним својством династије, постала је духовно обележје читаве дуговеке царске лозе.¹⁸⁵ Божји представници на земљи, Хабзбурзи

ских огледала. У средиште владарске идеологије долази мотив *добре управе*, при чему се побожност владарева испоставља као њена темељна вредност. F. Matsche, *Die Kunst im Dienst der Staatsidee Kaiser Karls VI*, 79.

¹⁸⁴ Оданост католичкој вери и подршка цркве постају од времена противреформације, односно од доба владавине Фердинанда II, централна тема политике Хабзбурга. Слављење владара као *defensor fidei* илуструје значај религије за друштво и за однос владара према поданицима. Без религије нема правде, испуњења владарских дужности, нема ни саме врлине.

¹⁸⁵ У владарској *pietas* Хабзбурга огледао се важан садржај односа између владара и поданика у систему апсолутистичких држава: она је била она унутрашња мотивација која је све земаљске ствари и евентуалне разлике унутар слојева друштва уједињавала у јединствен метафизички циљ – хармонију владара и поданика. Монархија наслеђује, у домену владарских врлина, као и библијских префигурација савремених владара, неке битне компоненте владарске идеологије средњовековних династа. Реч је о специфичном схватању према којем владар оличва богонадахнути оживљени закон (*lex animata*); преко природне везе владара са законима обезбеђује се божја помоћ његовом царству. Библијска праслика оваквог мудрог владара је цар Соломон, оличење старозаветне праведне, законите управе. Начело да је почетак мудрости страх господњи уткан је у основне поставке концепта *rex iustus*, који надживљује средњи век и постаје основ монархијских врлина новог доба. Такође из средњег века наслеђена, идентификација владара са царем Константином носила је јасно одређена обележја, повезана са симболиком Часног крста и његових светих честица као доносиоца победе у праведном, хришћанском рату. Околности борбе против протестантизма, а посебно против Турака, погодовале су нагласку на константиновским паралелама као на битном садржају идеолошких програма династије у временима Леополда I и Карла VI. Уп. G. Kapner, *Barocker Heiligenkult in Wien und seine Träger*, Wien 1978, 27–29; A. Coreth, *Pietas Austriaca. Ursprung und Entwicklung barocker Frömmigkeit in Österreich*, München–Wien 1959, 32. Уп. и F. Matsche, *op. cit.*, 123–126, 127, 132, 137.



су деловали као заступници побожних поданика Царства. Средишња представа њиховог теократског система била је *pietas publica*, колективна врлина политичког тела Монархије, оличење јединства владара и поданика у крилу католичке вере.¹⁸⁶ Учење о владарским врлинама имало је јасну државно-политичку функцију, а захваљујући равнотежи између државе и владара на којој је почивала апсолутистичка доктрина, владарска идеологија апсорбује теорију о држави као средство сопствене легитимизације.¹⁸⁷ Као највиша врлина поставља се принцип државног разлога, посебно истакнут у време противреформације, када од свих врлина монарха почињу да се пропагандно истичу оне које се тичу заштите јавног интереса и благостања државе и поданика. Укупност владарских врлина окренута је ка ефекту које њихово прослављање има у јавности, а главно поље њиховог испољавања је у ликовним уметностима. Репрезентативна визуелна култура постаје инструмент слављења владарских врлина.¹⁸⁸ На таквим основама постављено уздизање владара хабзбуршког

¹⁸⁶ Оно постаје веома значајно у време противреформације, постајући државна религија *par excellence*, понајбоље оличена у крилатици „једна вера, један закон, један краљ“. Хабзбуршко тумачење христократског схватања владарске власти подразумевало је и наглашено штовање Богородице у оквирима концепта *pietas Mariana*. Уп. о томе F. Matsche, *Die Kunst im Dienst der Staatsidee Kaiser Karls VI*, 82. Богородица *Immaculata* постаје паладијум Монархије, прослављана као *Generalissima*, знак победе хабзбуршког оружја, дајући посебно значење религиозној државној идеји. Уп. *ibid*, 148–149.

¹⁸⁷ Канон хабзбуршких врлина који се наследно протеже на читаву династију и међусобно повезује све њене изабране чланове највиши је израз преноса власти с народа на владара, укључујући и идеју богоизбора. Династички концепт владарског култа укључивао је веровање у чудотворну и исцелитељску моћ владаревог додира (*vis medicinalis*), постајући део религиозне државне мистике. Уп. *ibid*, 101.

¹⁸⁸ Улога уметности у коначном обликовању слике идеалног владара дома Хабзбурга била је сложена. Осим традиционалног задатка барокне уметности да *delectare et docere*, уметничко дело, једнако као и реторичка вештина, имало је посебан циљ да убеди, самим тим постајући показатељ подобности владара да врши своју дужност. С продором идеја просвећеног доба, идеал владара ра-

дома одређивало је однос поданика према царској личности.¹⁸⁹ Стога је разумевање основа владарске идеологије и царске презентације државе чији су поданици постали и Срби насељени крајем 17. века на тле Монархије, од суштинског значаја за разумевање начина на које се обликовала њихова слика о Царству, као и инверзна слика о себи и сопственим предводницима. Реч је о угледању, како на пољу репертоара представа владара/првосвештеника и њихових репрезентативних уобличења, тако и у начину на који су дефинисали циљеве сопствене политике.

Устројство живота српског народа унутар Монархије био је дуг процес прилагођавања, у којем је, усвајањем црквених и државних реформи, уобличен нови тип верника и поданика.¹⁹⁰ Срби се укључују у јавни и државни живот, а успон грађанског слоја новонасељеног народа ишао је у корак с државним реформама у самој Монархији, махом усмереним против племићких повластица. Несумњиво, променама је било захваћено и постепено створено српско грађанство, које није могло остати имуно на слављење разума и слободне индивидуе, својствено интелектуалним струјањима епохе на прелазу барокног у просветитељско доба. Политичке специфичности српског положаја налазе свој потпуни израз у пропаганди, која највећим делом почива на патриотском слављењу институционалне државно-црквене прошлости као гаранту очувања сопственог колективног и индивидуалног идентитета унутар репресивних прозелитских настојања државе која је до даљњег представљала институционални оквир унутар којег су се борили за своја политичка и верска права и повластице.

Репрезентативна црквена култура уобличена око средишта Карловачке митрополије имала је задатак да слави патријарха и институцију Православне цркве. То је била, да се позовемо на познату Хабермасову од-

звија се од концепта принца-филозофа, ка оличењу просвећеног покровитеља уметности и науке (*princeps Musagetas*). Ibid, 58.

¹⁸⁹ Тај однос се базирао, када је реч о владарима нижег ранга, као и црквеним великодостојницима и поглаварима, на принципу *imitatio Imperii*, добро познатом правилу према којем се преношење сјаја врховне власти и начина њене презентације оформило као прихваћен модел понашања.

¹⁹⁰ М. Тимотијевић, *Рађање модерне приватности*, Београд 2006, 9.



редницу, култура затворена унутар себе, чији је крајњи смисао уздизање еклисијалне прошлости у њеној функцији слављења институције цркве као поглавара етнице. Стога је позивање на историјске корене власти патријарха, на двојство владарске и архијерејске улоге, на слављење свете династије Немањића, као и успомене на зенит српског царства и успон на патријаршијски трон, било неопходно да би се дао легитимитет Српској цркви и њеној предводничкој улози у садашњости. Култови домаћих светих које слави уметност црквене репрезентације имају задатак да потврде историјски код те власти, и стога срећемо њихове визуелне представе у идеолошки релевантном сликарству, посебно оном везаном за репрезентативан модел слављења нове улоге цркве у програму манастира Крушедола.

Специфична синтеза историјских основа поствизантијске традиције и нове западноевропске праксе, словенско православно барокно доба припада општеевропским културним процесима.¹⁹¹ Посматран у том контексту, православни барок одређен је својом верском суштином, као важним конститутивним елементом барокне културе. Визуелни израз барокне културе наглашава репрезентативност, уметност функције и уобличиће јасно одређених, програмских идеја. Продор барокних утицаја у српску средину, прихваћен као целовито формулисан програм, односно као православни културни модел, свој највиши израз нашао је у оквиру сложеног и стратешки диригованог верско-политичког програма Карловачке митрополије. На њену делатност пресудан утицај имале су идеје Кијевске митрополије и Московске патријаршије; у часу примања у нову средину имале су за собом читав век дугу, промишљену и уобличену традицију.¹⁹² Сложене верске реформе које је спроводила једина институција српског народа у Монархији предвођена карловачким митрополитима и високом црквеном јерархијом, налагале су јачање ауторитета верског поглавара који постаје нови тип традицијом осветаног модела владара и првосвештеника. Православна црква, с патријархом Арсенијем III Чарнојевићем на челу, несумњиво се наметнула као

¹⁹¹ За термин „словенски православни барок“ в. М. Тимотијевић, *Српско барокно сликарство*, Нови Сад 1996, 19–21.

¹⁹² Исто, 23 и нап. 46.

водећа духовна и политичка снага Срба већ у часу када су пристигли у Хабзбуршку монархију.¹⁹³ Нови модели мишљења и уметничког израза били су одраз идеја из сфере политике и религије. Најспорије су прихватани у религиозном сликарству, блиско повезаном с православним верским идентитетом. Све до око 1740. перцепција прихваћених културних модела нове средине остаје у Срба везана за популарну поствизантијску традицију, да би се нове идеје које носе битне одлике барокног стила јасно уобличиле тек средином столећа.¹⁹⁴ До јозефинистичких реформи позног 18. века српском културом доминира неспорни духовни ауторитет Кијева као средишта словенског православља.¹⁹⁵

Уметност тога доба стављена је у функцију репрезентовања народног и верског поглавара, користећи разрађени инструментариј глорификације његове власти.¹⁹⁶ Портрет патријарха Чарнојевића¹⁹⁷, наручен од-

¹⁹³ Овај положај народног првосвештеника, преко којег црква управља целокупним народним животом и који представља народ пред државним властима, темељио се на привилегији коју је патријарху 20. августа 1691. издао цар Леополд I, а којом је Арсенију III признато право да му се сви православни Срби под његовом јурисдикцијом покоравају у духовним и световним стварима. О томе в. Р. Грујић, *Како се поступало са српским молбама на двору ћесара австријског последње године живота патријарха Арсенија III Чарнојевића*, Нови Сад 1906, 26, 67. Уп. *Историја српског народа IV/1, Срби у XVIII веку*, Београд 1986 (Р. Веселиновић), 46, с литературом. О привилегијама в. Ј. Радонић–М. Костић, *Српске привилегије од 1690. до 1792*, Београд 1954, 1–18.

¹⁹⁴ За уметничке токове у периоду од Велике сеобе до програмског извођења реформи в. Љ. Стошић, *Српска уметност 1690–1740, нав дело*.

¹⁹⁵ Први учени људи – наставници, а потом и сликари задужени за уобличење новог програма црквене уметности, стигли су током почетних деценија 18. века с кијевске Духовне академије и из сликарске школе Кијевско-печерске лавре. Поставке ове пикторалне уметничке школе доминирају раном фазом барокне уметности у Срба.

¹⁹⁶ О привилегијама и начину на који је у њима одређен положај митрополита в. Д. Давидов, *Српске привилегије царског дома хабзбуршког*, Београд–Нови Сад 1994, 7–14.

¹⁹⁷ Програмски, ова намена уметности огледала се најпре у иконографији архијерејског трона. Како је, у складу с православним учењем, сваки епископ рав-



Патријарх Арсеније III Чарнојевић,
парохијска црква Светог
архистратига Михаила у
Острогону



мах по преласку у Царство од непознатог гравера у Бечу, а сачуван само преко копија од којих је најранија портрет у Острогону¹⁹⁸, алегорјским језиком барокне слике говори много о пропагандним програмима Срба

ноправни викар Христов на земљи, то је већ на икони с архиејерјског трона у цркви Св. архистратига Михаила у Острогону, испод Христа цара насликан портрет патријарха Арсенија III Чарнојевића. Уп. М. Тимотијевић, Портрети архиејереја у новијој српској уметности, у: *Западноевропски барок и византијски свет*, ур. Д. Медаковић, Београд 1991, 160–163, сл. 5. Овај репрезентативни портрет, који из више разлога одговара захтевима иконичности, патријарх је наручио одмах по преласку у Царство. Помињемо га зато што је у то време портрет постао симбол институције, показатељ њене идеологије и пропаганде, а поменути графички предлог послужио је као матрица за потоњи развој српских архиејерјских представа.

¹⁹⁸ О. Микић, Графички портрети Срба XVIII века као предлошци за уљане портрете, у: *Српска графика XVIII века*. Зборник радова, ур. Д. Давидов, Београд 1986, 50.

после њиховог доласка у Царевину. Прихватајући хабзбуршке девизе о победи хришћана над Турцима, они изражавају сопствену наду у повратак, предвођени црквеним поглаварима као водећом духовном, уједно и политичком снагом друштва.¹⁹⁹ Међутим, после окончања бечког рата цар Леополд је изменио свој однос према српском живљу и његовом поглавару, посебно под утицајем снажне римокатоличке акције унијаћења и прозелитске пропаганде која је повећана у годинама између 1699. и 1703.²⁰⁰ Избијање Ракоцијевог устанка, а потом и долазак на царски престо Леополдовога сина Јозефа I (1705–1711) донекле је побољшало њи-

¹⁹⁹ А. Шмеман, *Историјски пут православља*, Цетиње 1994, 313–316.

²⁰⁰ Најутицајнији представник овакве политике био је кардинал Леополд Колонић, доследан присташа идеје да шизматички илирски (расцијански) народ ваља, *sine sensu strepitu ac violentia*, сјединити с Римском црквом. Дошљаци су у једном извештају бечком двору названи непријатељима римокатоличке вероисповести, шизматицима „који за свог поглавицу имају као некога краља свога патријарха ... па за њим у свему пристају као пчеле за својом матицом“ (уп. В. Пандуровић, Збирка историских докумената из прошлости барањских Срба XVII и XVIII века, *Споменик СКА LXXXIV* [1936], 55). Делатност Колонићева претила је да доведе у питање опстанак Српске цркве. Погоршавање српског положаја у годинама које су следиле условило је, од 1698. године, тражење заштите Русије. Први корак у снажењу руског политичког присуства представља делатност кнеза П. Б. Возњицина у Сремским Карловцима. Он је био руски представник на мировном конгресу 1698/9. У културном смислу, руски утицај на српски народ под аустријском влашћу био је пресудан у области писмености, књижевности и сликарства. На пољу књижевности и богослужења, за ширење руске струје много је допринео боравак у Србији руских учитеља Максима Суворова, Мануила Козачинског и других, који су предавали у новооснованим словенским и словенско-латинским школама. По дистриктима у Србији после успостављања аустријске власти 1718. године махом су коришћени руски уџбеници. Захваљујући планској делатности митрополита Мојсеја Петровића, образложеној у његовом писму Максиму Суворову и у трактату *Мишљење о школама* из 1727. године упућеном вишем и нижем свештенству, народним првацима и војним старешинама, успостављен је темељ нижег и средњег школства у српском народу. Рад Мојсеја Петровића наставио је његов енергични наследник митрополит Викентије Јовановић (1731–1737). О томе в. Ј. Скерлић, *Српска књи-*



хов статус. За све време живота у Монархији српски народ је остао непоколебљиво одан свом митрополиту и клиру.²⁰¹ После смрти патријарха Арсенија III и његове свечане сахране крајем 1706. у манастиру Крушедолу, заоштрило се питање избора новог вођства и његовог односа према Пећкој патријаршији.²⁰² Упркос настојањима аустријских власти да спрече везе између новоосноване Крушедолске митрополије и патријаршијске столице у Пећи, потврдном граматом патријарха Калиника I на избор крушедолског митрополита Патријаршија је признала аутономију митрополије. Средиште нове митрополије формално је пренето у Сремске Карловце после турског рушења манастира Крушедола.²⁰³

Реформе су започете почетком двадесетих година, у време београдско-карловачког митрополита Мојсеја Петровића (1713–1730), са циљем

жвност у XVIII веку, Београд 1923, 87. Уп. и добар преглед литературе о овим питањима сабран у *Историји српског народа* IV/1, 132–142.

²⁰¹ Фридрих Вилхелм фон Таубе описао је 1777. године, на подстицај председника Илирске дворске депутације грофа Франца Колера, живот и обичаје „Илира“. Осим врлине верности владару, Фон Таубе истиче страхопоштовање и слепу послушност које имају према представницима сопственог свештенства. „Они у њих гледају као у краљеве, којима у духовним и световним стварима дугују најпотпунију послушност.“ Уп. Ф. В. фон Таубе, *Историјски и географски опис Краљевине Славоније и Војводства Срема како с обзиром на њихове природне особине тако и на њихово садашње устројство и ново уређење у црквеним, грађанским и војним стварима*, Нови Сад 1998, 55–56.

²⁰² О пећким патријарсима као етнарсима Срба в. М. Мирковић, *Правни положај и карактер Српске цркве под турском влашћу (1459–1766)*, Београд 1965, 91–106.

²⁰³ До њега је дошло током повлачења после пораза који је Турцима нанео Евгеније Савојски код Петроварадина у аустро-турском („варадинском“) рату (1716–1718). За обнову манастира је заслужан карловачки митрополит Викентије Поповић Хаџи-Лавић (1713–1725). Он је био не само нови ктитор Крушедола и дародавац многих фрушкогорских манастира већ, и то је значајно за разумевање целине његовог програма, и ктитор Хиландара. Крушедол је остао правна и титуларна резиденција митрополита, а средиште Српске цркве премешта се у Карловачку митрополију. Уп. Р. Веселиновић, *Како је постала Српска карловачка архиепископија и митрополија*, Београд 1936, 30–31.

да се на верским основама организује живот заједнице, унутар католичке Монархије изоловане у оквирима православне вероисповести.²⁰⁴ Дисциплиновање религиозног живота посредно је спутавало популарну побожност и доприносило је регулисању религиозности под контролом црквене јерархије.²⁰⁵ Тиме је започет дуг процес настојања да се обезбеде услови за стварање православног црквеног тела ослоњеног на принципе дисциплине и контроле, као и на правило о стварању мреже засноване на подизању парохијске цркве и школе у сваком месту, а такође и на регулисање живота верника строгим поштовањем светих тајни. Начин на који је устројена нова црквена организација ослањао се на претходно

²⁰⁴ То се најпре могло постићи реформисањем богослужбене праксе. Доношењем многих мера, митрополит Петровић, као и његов наследник, Викентије Јовановић (1731–1737), регулишу рад свештенства и живот верника унутар парохије, почев од објављивања тзв. *Правила за свештенике*, углавном ослоњених на идеје *Духовног регуламента*, правила састављеног по налогу Петра Великог у циљу реформе Руске цркве. Викентије Јовановић издаје 1732. године, одмах по доласку на столицу митрополита, *Инструкцију свештенству*, којом се прописује да сваки свештеник мора поседовати бар пет књига. У овој одредби, као и у оној нешто касније издатој (новембар 1733) названој *Монашка правила*, митрополит истиче захтев за прихватање руских књига. Сличне погледе на потребу коришћења руских књига митрополит понавља и у нешто ранијим (мај 1733) *Правилима за презвитере*. О прихватању руских књига на тлу Митрополије в. М. Бошков, *Руска штампана књига у нашем XVIII веку, Годишњак Филозофског факултета у Новом Саду* 16–2 (1973), 551–558.

²⁰⁵ У том смислу су реформе биле исход реалне политике која је била надахнута мноштвом актуелних идеја, саставни део широке струје реформаторских покрета које су се током 17. и 18. века уобличиле као јансенистички покрет у крилу католичке, односно пијетистичке идеје у крилу протестантске цркве. Посебно је на српску средину био јак утицај пијетистичких кругова, који се ширио преко српских студената школованих на Универзитету у Халеу средином века, а огледао најпре у захтеву за подизање општег нивоа духовног живота посредством реформисаног школства. О томе расправља, са широком литературом, Б. Вуксан, *Идеје реформе и појава бакрореза код Срба у XVIII веку, Зборник Филозофског факултета*. Серија А: Историјске науке, књ. XVI (1989), 199–222, посебно 208 и даље.



искуство српских црквених општина из 17. века, попут Српске православне црквене општине у Сарајеву.²⁰⁶ Реформски процес је настављен у време Мојсејевог наследника Викентија Јовановића, да би до коначног стварања реформисаног тела цркве дошло средином века, под митрополитом Павлом Ненадовићем.²⁰⁷ Брига о поштовању црквеног закона и хришћанских норми уобличена је у оквирима процеса институционализовања вере и организације духовног живота верске заједнице, неопходном унутар новог верског поретка хришћанске државе модерног времена.²⁰⁸ Друга страна промена огледала се у прихватању неких општих одлика барокне религиозности нове, католичке средине. Реч је најпре о превази визуелног над вербалним, форме над суштином, што је доприносило све већој церемонијалности богослужења, као и претварању унутрашњости храма у раскошне сценске кулисе.²⁰⁹ Такође, барокна култура ставља нагласак на обнову духовног живота схваћену и као враћање изворним моралним нормама хришћанства. Стога је обнова хришћан-

²⁰⁶ В. Скарић, *Српски православни народ и црква у Сарајеву у 17. и 18. вијеку*, Сарајево 1928.

²⁰⁷ Црквене општине убрзо су стицале економску моћ и преузимале део бриге о пастви, почев од финансирања изградње парохијских цркава, школа, болница и добротворних фондова, до конкретног издржавања свештеника и учитеља. Све ово је доприносило успостављању новог етичког идеала, чему је помагао и хришћански морализаторски програм црквеног сликарства епохе, као и морализаторска проповед која заузима важно место у оквирима барокног богослужења. О морализаторском карактеру барокних програма в. М. Тимотијевић, *Српско барокно сликарство*, 412–432.

²⁰⁸ У том процесу јавно и колективно испољавање побожности, оличено у заједничком присуствовању богослужењу недељом и о празницима, имало је важну улогу. Организована и уредбама прописана брига о вери и хришћанском моралу израженом у јавној сфери подразумевала је и увођење система казни којима је обезбеђивано поштовање новописаних норми, а тиме и шира политика успостављања црквене контроле над животом Срба унутар Монархије.

²⁰⁹ J. V. Horn Melton, *From Image to World: Cultural Reform and Rise of Literate Culture in Eighteenth Century Austria*, *The Journal of Modern History* 58 (1986), 92–124, посебно 97–105; уп. М. Тимотијевић, *Рађање модерне приватности*, 27.

ских врлина пропагирана кроз школске програме, црквене проповеди, књижевност, амблематику и сценске уметности.²¹⁰

У промењивим историјским приликама које су следиле видљиви су непрекинути напори да се сједине Београдска митрополија створена у време аустријске управе, са Карловачком, како би се остварио програм духовног јединства српског народа. Аутокефалност Београдске митрополије призната је 1718. године, чиме су сва дотадашња привилегијална права Срба у Хабзбуршкој монархији проширена на новоосвојене области у Србији и Банату. Настојање митрополита Мојсеја Петровића на уједињењу двеју митрополија имало је циљ учвршћење народног тела (*corpus nationis*) у јединствену целину, а нова стилизација титуле следећег изабраног митрополита београдско-карловачког, у бечкој потврди, значила је и коначно признање двора. У новом аустро-руском рату против Турске (1737–1739) Београд је поново пао под турску власт, а Османско царство је својим границама избило на Саву и Дунав. Политичке прилике у Карловачкој митрополији битно су измењене потписивањем Београдског мира 1739. године и поновним долажењем читаве Србије у турске руке.

Пећки патријарх Арсеније IV, на позив цара Карла VI, прелази на тле Хабзбуршке монархије. Та, друга сеоба Срба, из 1739. године, коначно је учврстила црквено-политичке врхове расељеног народа у уверењу да своју судбину морају решавати унутар Монархије, чувајући, на основама добијених привилегија, свој национални и верски идентитет. У измењеним околностима, Карловачка митрополија појачава своје деловање на стварању поменутог сложеног програма црквених реформи којим су спроведене корените промене у области кодификације верског живота и уметничке праксе.²¹¹ Најјасније изражене кроз слику, реформе су ну-

²¹⁰ На примеру деловања Карловачке митрополије посебно добро можемо пратити продор оваквих идеја на пољу схоластичке педагогије, видљивих у посланици митрополита Павла Ненадовића из 1759. године, где се одређује морализаторски карактер школских програма на тлу Митрополије. Уп. Д. Кириловић, Карловачке школе у доба митрополита Павла Ненадовића, *Споменик САН СЦВ*, н. с. 6 (1956), 51; М. Тимотијевић, *Српско барокно сликарство*, 414.

²¹¹ Реформе отпочињу четрдесетих година 18. века, када на чело Карловачке митрополије, после смрти митрополита Викентија Јовановића, долази патри-



диле уметничко дело пре свега намењено јавности, односно преко њега изражену политичку, религиозну и моралну поруку.²¹² У том смислу ваља сагледати морализаторско-дидактични карактер реформи, како богословских програма тако и сликарства које је подржавала висока јерархија и обogaћено грађанство – нови слој наручилаца барокне слике.²¹³

Најпотпунији израз програма новог верског поглавара, стављеног у службу снажења његовог верског и политичког ауторитета, била је *Стематографија* Христофора Џефаровића.²¹⁴ Настанак *Стематографије* и

јарх Арсеније IV Чарнојевић Шакабента (1739–1749). Од тога доба барок је прихваћен као званична уметност Карловачке митрополије, а сâм патријарх својим чувеним циркуларом од 5. јула 1743. године озваничава нови уметнички израз, непосредно надахнут програмом украјинског барокног сликарства Кијево-печерске лавре. Циркулар обзнањује политичку функцију сликарства ослоњеног на алегоријско-амблематске основе ликовног израза. Уп. М. Тимотијевић, *Српско барокно сликарство*, 75.

²¹² Из обимне литературе која објашњава овакву „ангажованост“ барокне уметности издвајамо класично дело J. A. Maravall, *Culture of the Baroque. Analysis of a Historical Structure*, Manchester 1986, 251–254 (с одличним прегледом старије литературе). Исцрпан преглед литературе даје и М. Тимотијевић, нав. дело, посебно у поглављу о намени барокне слике, 43–71.

²¹³ Значење нове слике је „за наручиоца, уметника и верника било чврсто одређено њеним статусом и наменом, а она ни у којем контексту није била сватана искључиво као уметничко дело“ (М. Тимотијевић, нав. дело, 45). Разуме се, уклопљена у програм Митрополије, слика, истакнута у први план, морала је видљиво и јасно да истакне православни идентитет. Патронажни механизам новог времена заснивао се на значају места сликарства у склопу замишљених реформи. Стога је формулисан веома строг и прецизан однос хијерархије која је полазила од високог клира као врховног контролора и наручиоца, преко директних наручилаца – припаданика новог, обogaћеног грађанског слоја, до сликара, који су морали поштовати православни карактер слике. Тако су идеје реформе прелазиле пут од придворног круга Митрополије, посредством епископа, све до мреже цркава и парохијана на читавој њеној територији.

²¹⁴ О ауторству *Стематографије* расправља, с добрим прегледом старије литературе, Л. Чурчић, О ауторству *Стематографије*, у: *Исти, Српске књиге и српски писци 18. века*, Нови Сад 1988, 93–96.

њене политичке поруке ваља сагледати у кругу идеја везаних за укупно патријархово деловање на бечком двору. Положај избеглог патријарха био је специфичан. Иако га је црква потврдила, он је политички могао да делује тек после добијања потврде хабзбуршког двора. У сложеним европским приликама између 1739. и 1741. године, у доба ангажовања аустријске круне у рату за наслеђе, српски патријарх водио је политичку игру која се завршила попуштањем Марије Терезије. Давање повластица било је суштински условљено утицајем који је патријарх имао над етницијом као војном снагом потребном царици у аустријским ратовима. У светлу ових догађаја јаснија је укупна делатност Арсенија IV, посебно кључни преокрет у политичкој контекстуализацији српске прошлости, нарочито видљив у идеолошко-политичким порукама *Стематологије*.

Арсеније IV је затражио дозволу да понови првобитно издање *Стематологије* Павла Ритер Витезовића. Дело је настало као својеврсни пропагандни програм Леополда I, чија је сврха била да обједини све територије Светог римског царства и тиме покаже претензије бечке круне на целовитост илирских земаља. Стога је двор радо издао дозволу за његово ново издање. Планови српског патријарха били су, међутим, сасвим различити у односу на обнародовану намеру. Сарадња са „илирско-расијанским зографом“ Џефаровићем почела је убрзо по патријарховом доласку на тле Аустрије, у Сремске Карловце, када је у пролеће 1741. године наручио да се изради графички лист *Свети Сава са светитељима дома Немањина*, којим је честитао крунисање Марији Терезији за краљицу Угарске. Израда оваквих графичких листова као носилаца сложених порука била је заснована на концепту амблематско-хералдичких панегририка, омиљених у барокно доба. Наручбина патријарха Шакабенте била је замишљена и изведена према иконографском обрасцу теме венчања цара на царство.²¹⁵ Њена политичка функција била је слична оној коју препознајемо у идеолошким порукама *Стематологије*, те се стога наручивање оба ова дела може сматрати делом јединственог политичког програма. Анализирајући поменути композицију, М. Тимотијевић је уочио и једну значајну иконографску појединост. Наиме, на часној трпези испред св. Саве, поред светих сасуда постављених за потребе богослуж-

²¹⁵ Б. Вуксан, Идеје реформе и појава бакореза код Срба у XVIII веку, 218–219.



Свети Сава са светитељима дома Немањина,
бакорез Христофора Џефаровића, 1741.

жења, представљена је и круна. Такве круне нема на врло сродној композицији с бакорезне ведуте манастира Студенице (1733). Она је уметнута између представе лозе Немањића и хералдичког паноа с грбовима. Додатак круне на бакорезу у част крунисања Марије Терезије прилагођен је литургијском чину венчања цара на царство, у склопу алегоричких представа у којима српски патријарх, нови свети Сава, венчава императорку на историјско немањићко царство.²¹⁶ Била је то својеврсна ликовна илустрација дипломатских захтева српског патријарха на бечком дво-

²¹⁶ М. Тимотијевић, *Serbia sancta* и *Serbia sacra* у бароком верско-политичком програму Карловачке митрополије, у: *Свети Сава у српској историји и традицији*, ур. С. Ђирковић, Београд 1998, 404.



Царство од
Немање остављено,
Стематологија,
1741.

СЕРБИЈСКИ ОРЕЛЪ ГИМСТАГО ПРЕРЪЗАНТИ ДО СЪЛА
ХОТА : ШДЪВЪАЕТСА СІМЪ ВЪ ПЕРІА ВЪЛА :
ЗЛАТІА НО МЛАДОМЪ ВЪЖЕТЪ БРАТЪ КРИНЫ !
СЕРБІА ЦЪСТВЕННАА , ЕСТЬ ВЪЛЪСЛО РАБІНЫ

ру, нека врста „пропагандног политичког меморандума“²¹⁷. У основи, као и у уобличењу идејних порука *Стематологије*, аустријском двору подилазило се ради добијања права патријарха на политичко деловање. Стога се његова титула „поклопила“ с аустријским претензијама, како би двор пристао на уступке поглавару српске етнице.

Џефаровић, у Карловце пристигао из Македоније, из грчко-цинцарске средине у којој су се утицаји итало-критског сликарства 17. века мешали с позновизантијским ликовним формама, већ се до речене наруџбине бакрорезне графикае опробао као живописац цркве у манастиру

²¹⁷ *Стематологија. Изображеније оружиј илиричких*, изрезали у бакру Христофор Жефаровић и Тома Месмер 1741, приредио Д. Давидов, Нови Сад 1972, 8.



Бођанима²¹⁸ и парохијске цркве у Шиклушу.²¹⁹ Међутим, захваљујући меценату патријарха Арсенија IV, он изучава технику бакрорезне графике у бечкој граверској радионици Томе Месмера и приступа, од четрдесетих година 18. века, изради наручених графичких листова. Представа српских светитеља на поменутом графичком листу – светих Саве, Симеона, Стефана Првовенчаног, краља Милутина, Стефана Дечанског и Уроша V, имала је конкретан задатак да буде знамење велике српске прошлости, златног доба средњовековног царства. У исто време, пригодном песмом испеваном подно представе српских светитеља и немањићког грба, патријарх шаље царици поданичку поруку оданости, уклопљену у својеврстан барокни меланж историзма, поданичке верности и истицања сопствених пасторалних права. „Ревност дому Немањином“, као важна одлика идеалног пастира, краси лик патријарха Арсенија IV, а позадину поданичког слављења краљичиног устоличења поентирају стихови „Немојте, о Срби губити наду“. ²²⁰

С јесени исте 1741. године појавила се и *Стематологија*, настала, како је већ речено, на основу истоименог дела Павла Ритер Витезовића, полихистора и официјелног дворског историчара и идеолога Леополда I, штампаног почетком столећа на латинском језику.²²¹ *Стематологија* из 1741. у потпуности је измењено дело, на чије су обликовање, као и идеолошко-пропагандне поруке, битно утицали сâм патријарх као нару-

²¹⁸ О. Микић, Христофор Жефаровић и живопис манастира Бођана, у: *Дело Христофора Жефаровића*, Нови Сад MСMLXI, 7–22.

²¹⁹ Д. Медаковић, Христофор Жефаровић у Шиклушу 1740. године, у: Д. Медаковић, *Путеви српског барока*, Београд 1971, 281–284.

²²⁰ *Стематологија*, 9.

²²¹ *Стематологија или нацрт, опис и обнова илирских грбова* полихистора и уметника Павла Ритер Витезовића садржала је ручно израђене бакрорезе 56 грбова словенских и илирских земаља, међу којима су се налазили и грбови царства Немањића. Сваки бакрорез био је праћен стиховима на латинском. Као своје изворе користио је раније илирске грбовнике, као и друге хералдичке зборнике. Ритер Витезовићева *Стематологија* чува се у Загребу, а најпотпуније је о њој писао И. Банац у књизи: *Grbovi biljezi identiteta*, Zagreb 1991, где је објављен и репринт овог хералдичког зборника.

чилац, Цефаровић и секретар Патријаршије, придворни песник Павле Ненадовић Млађи. Сврху објављивања ове књиге исказао је у стиховима песме посвећене патријарху: „И ето крајњи разлог мога дела је / Да су предели у књизи овој Илирија цела / А ти њен патријарх по наследном праву...“ Наведени стихови илуструју актуелност патријархове поруке, њен политички и идеолошки карактер. Подсећање на „илирско оружје славно“ у овој пригодној песми, односно на српске ратне успехе којим је српска „свенародна слобода утврђена“, као и на патријархове личне заслуге за победу, стављено је у контекст опорукe Карла VI, до краја актуализујући хералдички зборник о којем је реч. Историјски портрети владара и светитеља представљају ликовним језиком исказану меморију, величајни фон политичке поруке двору у Бечу, од којег се очекивала потврда патријарховог верско-политичког статуса.



Стефан Дечански,
Стематологија, 1741.



У основи галерије светитељских портрета у *Стематографији* налазила се веза између владара као оличења славне прошлости и историјских грбова српских земаља. Ова веза очигледано је славила симболичну идеју о спони небеске и земаљске Србије. Хор српских светитеља није насумично одабран. Он представља сложену илустрацију идеје о патријарху као верском и политичком поглавару. У исто време, сваки од изабраних грбова представља особен сакрални топос, јер избор сваког појединачно брижљиво одражава целину територије Српске патријаршије. На тај начин је читава територија под духовном влашћу Патријаршије у политичком смислу сакрализована, а укључивање архијереја и владара у галерију идеализованих портрета стављено је у функцију политичких претензија српског патријарха. Цефаровић је првих осам ликова из галерије националних и општехришћанских светих изрезао према њиховим стојећим представама из прве зоне живописа у Бођанима. Других осам ликова израђени су налик њиховим представама у првој наручбини, са бакрореза *Свети Сава са српским светитељима дома Немањина*, док трећој групи припада последњих осам фигура – репрезентативних барокних портрета са хермелинским огртачима, смештеним у ентеријер са стубовима и драперијама. Од светих из куће Немањића у *Стематографији* су нашли место, поред светих Симеона и Саве, још Стефан Првовенчани, краљеви Владислав, Милутин, Дечански и Урош V, а потом свети кнез Лазар и деспот Стефан Штиљановић.²²²

Међутим, у једнакој мери, *Стематографија* је упућена и читаоцима који ће „кад отворе књигу ... угледати цело српско царство / ослободити се тамног мрака незнања српске прошлости“ и спознати „светлост славе дома Немањићког“. И одиста, циљ књиге било је ширење тога знања, које је требало да у славеносербском полку учврсти моралну и политичку истрајност. Најпопуларнија књига свога времена, једновремено „историјски албум и приручник“, *Стематографија* је постала лектира нове, грађанске класе, која је трагала за ослободитељима у сопственом родољубљу.²²³ Оваква политичка употреба списа током пола века који следи његовом објављивању доводи до забране *Стематографије*, о којој су царски шпи-

²²² *Стематографија*, 24.

²²³ Исто, 11.

јуни извештавали да је постала знамење српских устаника. Политичка судбина *Стематографије* показује развој једног осмишљеног идеолошког програма врха Српске цркве, али на њен основни циљ, у времену када је настала, указује околност да је на првом издању стајао симболичан датум – дан када је призната патријархова титула. Измена датума и његово прилагођавање симболичној форми поруке читавог списка сведочи о значају који је придаван, у политичким програмима, идеји о корелату између небеске Србије коју представља светитељски хор и земаљске Србије приказане територијалним грбовима. Српске земље су на тај начин обележене и у територијалном и у сакралном смислу. Дакле, и појава српских светих која одговара посебним, распоређеним сакралним топосима територије под влашћу патријарха, као и илустрације грбова који представљају земаљски аспект владавине над истим тим територијама, сусрећу се у политичком конструкту о патријарху као спони неба и земље оличеним у појмовима *Serbia sacra* и *Serbia sancta*.

Представе Срба светитеља из *Стематографије* битно су утицале на обликовање новог типа барокне светитељске представе. Преко овог дела идеја о српском светитељском хору прихваћена је у сликаном програму цркава. Пратимо је у монументалном живопису, у иконопису и у настанку измењеног концепта владарског портрета.²²⁴ Осим одјека које су ове идеје имале у програмима Митрополије, утицај *Стематографије* видан је и у средишту православне духовности, на Светој гори. У томе погледу веома је занимљиво сликарство данас изгорелог параклиса Светог Саве у Хиландару из 1779. године.²²⁵ Како је тематски репертоар овог параклиса и цркве Светог Димитрија која се налазила испод њега схваћен као јединствена целина, у горњој зони су нашле своје место представе јужнословенских светитеља и владара. Њихов је избор речит. Почиње

²²⁴ Д. Медаковић, Христофор Жефаровић, *Летопис Матице српске*, год. 138, књ. 389, св. 3 (март 1962), 233–245; прештампао у: Д. Медаковић, *Српски сликари XVIII–XX века, ликови и дела*, Београд 1968, 9–21.

²²⁵ Сликаство параклиса Светог Саве недавно је објавио и анализирао мр Зоран Ракић у раду који треба да буде објављен у *Хиландарском зборнику* 12 (2007). Аутор ми је пријатељски уступио фотографију портрета Дечанског и дозволио да овде наведем резултате његовог рада, на чему му искрено захваљујем.



*Параклис Светог Саве Српског у Хиландару.
Ликови српских владара у првој зони јужног зида у западном травеју, 1779.*

низом српских архиепископа – светог Саве и његових наследника, да би се наставио поворком владара, почев од Стефана Првовенчаног до цара Уроша и кнеза Лазара. У првој зони, на јужном зиду западног травеја, представљен је Стефан Дечански. Поворци српских владара прикључени су и ликови бугарских владара и јереја, као и свети Јован Рилски у својству најпоштованијег бугарског националног светитеља. Посебно су издвојени владари-монаси, којима су, као велики узор, придружени портрети најугледнијих ликова општехришћанског монаштва. Поворку завршава представа светог Симеона, насликана уз иконостас, као пандан представи светог Саве са јужног зида.

Сви поменути портрети, свечани и идеализовани, илуструју идеју о историјском континуитету са славном прошлошћу, као и визију ослобођеног и уједињеног Илирика, симболично исказану заједничким пред-

ставама српских и бугарских светитеља. Ова илустрација, програмског карактера, директно је надахнута идејама већ познатим из *Стематографије*, која је очевидно служила као идеолошки приручник и ван територија Карловачке митрополије. Траг ових идеја у сликарству параклиса Светог Саве показује, пре свега избором Хиландара као идеолошки кључног места, да је у најважнијим сакралним средиштима српске духовности прихваћен програм патријарха Шакабенте као најшири оквир нових политичких стремљења српског народа.

Из истих политичких идеја, први пут уобличених у *Стематографију*, произлази и изведени програм нових црквених иконостаса на тлу Митрополије. У смислу ликовних предлогака исказан је већ у припрати манастира Крушедола. У сликарству Крушедола, насталом средином 18. века, као дело радионица Јова Василијевича и Стефана Тенецког, очевидно је настојање да се у традиционалан план Православне цркве унесу елементи новог, барокног виђења уметности. Шакабента је тада позвао у Сремске Карловце украјинског сликара Јова Василијевича, који је требало да у српско црквено сликарство, које је настајало под егидом Карловачке митрополије, уведе реформе налик онима које су украјински професори већ начинили у српским школама. И одиста, делатност придворног митрополијског сликара Јова Василијевича, коју пратимо од осликавања манастира Бођана, где завршава Џефаровићево дело, преко наруџбина за митрополијску резиденцију, па све до сложеног алегоричког програма осликаног у припрати Крушедола, у којем глорификује Карловачку митрополију под Богородичином заштитом, сведочи о важним променама у програму Митрополије.²²⁶

Живописање крушедолске манастирске цркве отпочело је 1750. године осликавањем припрате, а годину дана касније и олтарског простора. Овим пословима руководила је радионица Јова Василијевича. Донекле надахнуто, избором и распоредом тема, примером из Бођана, ово је сли-

²²⁶ П. Васић, *Уметничка топографија Сремских Карловаца*, Нови Сад 1978, 83–84. О живопису припрате Крушедола в. Д. Медаковић, *Зидно сликарство манастира Крушедола*, у: *Исти, Путеви српског барока*, Београд 1971, 113–130; М. Тимотијевић, *Идејни програм зидног сликарства у припрати манастира Крушедола, Саопштења XIX* (1987), 109–126.



Портрети Стефана Дечанског и краља Милутина, галерија српских светитеља у припрати манастира Крушедола, око 1750.

карство остало у оквирима традиционалне иконографије, што је било условљено и жељом да оно настави првобитни програм припрате из 16. века. Намера наручилаца била је очигледна, и ваља је протумачити у духу *renovatio* старе идеје о манастиру као грбној цркви сремских деспота и шире сагледаном прослављању култова светих Бранковића као најважнијих локалних светитељских култова на тлу Митрополије. Ангажованим језиком алегорије, својственим идејама барока, према замислима главног наручиоца, митрополита Павла Ненадовића, осмишљен је брижљиво одабран раскошан репрезентативан програм манастира као иделне монашке палате од највеће идеолошке важности, и као бившег митрополијског средишта и као средишта престижног владарско-светитељског култа сремске Свете Горе. Окосница програма крушедолске припрате исказана је галеријом српских светитеља представљеном у првој зони стојећих фигура. Она почиње портретима светих Константина и Јелене, као јединим општехришћанским светитељима укљученим у на-

ционални пантеон, с јасном идејом да се и визуелним језиком истакне идеја о харизматским, светим коренима лозе Немањића.²²⁷

Ликовима српских светих свесно је одузета портретска вредност: планска идеализација стављала је у први план опште насупрот индивидуалном, са циљем да нагласи идеју континуитета и легитимност наслеђа средњовековне државне и црквене институционалности.²²⁸ Стога су у првој зони стојећих фигура, поред Христа и Богородице, истакнути ликови св. Саве и св. Максима Бранковића, првог ктитора и локалног светог заштитника. Популарност његових моштију које су се јавиле као чудотворне допринела је пропагандном истицању, у стиховима *Службе*, везе овог култа са култовима свештене двојице. Овакво уобличење култа, на основама паралела владарско-светитељских домова Немањића и Бранковића, било је карактеристично за другу половину 16. века, када се сродне теме, укључујући и пропагандно прослављање великомученика Стефана, јављају у програму обновљене Пећке патријаршије.²²⁹ Осим његовог својства заштитника српске средњовековне државе и династије, на популарност светог Стефана у програму Крушедола, у *Служби слепом деспоту Стефану Бранковићу*, као и у иконопису, утицали су општи токови популарне побожности у којој преовлађују светитељи мученичког типа. У том светлу посматрани, разумљиви су, како избор светог праузора тако и обликовање и перцепција актуелних светитељских култова.

Ликови одабраних домаћих светитеља, насликани као поређења с апостолима и мученицима који истрајавају у вери пред искушењима, представљени су алегоријским паралелама у живопису припрате као идејне целине, с намером да пруже примере милосрђа, мудрости, зала-

²²⁷ Овој поставци крушедолског програма ваља додати сродан податак везан за распоред светитеља из припрате Бођана, где су свети Константин и Јелена представљени покрај св. Јована Владимира, св. краља Милутина, Уроша и Стефана Штиљановића. О светим коренима лозе Немањића в. V. J. Đurić, *Loza Nemanjića u starom srpskom slikarstvu*, u: *Zbornik radova I kongresa Saveza društava povjesničara umjetnosti SFRJ*, Ohrid 1976, 54.

²²⁸ М. Тимотијевић, *Идејни програм зидног сликарства у припрати манастира Крушедола*, 116.

²²⁹ Уп. Зограф Лонгин, *Акатист светом првомученику Стефану*, 497.



гања за веру и општехришћанских моралних врлина.²³⁰ У првој зони јужног зида, у којој се наставља ред светих владара, који почиње Стефаном Немањом на северноме зиду, представљени су свети мученици националног пантеона.²³¹ Део поворке, насликан у првој зони јужног зида, чине свети Јован Владимир, светитељ сигниран као свети Стефан и кнез Лазар. Мислимо да лик означен као свети Стефан може бити искључиво свети краљ Стефан Дечански, стога што избор ове тројице светитеља одликује унутрашња повезаност на плану заједничког светитељског својства као првих мученика међу српским светим. Избор светих предака, међусобно повезаних ореолом мучеништва који њиховом представљању у маузолеју који уздиже култ светих мученика из рода Бранковића даје трансдинастички карактер, узет као целина, чини неопходну спону с главним прославним ликом – светим мучеником Максимом Бранковићем, новим светим Савом. Ако прихватимо схватање према којем је Крушедол култно средиште Фрушке горе као свете планине, онда није нимало случајно да управо један мученички образац буде стављен у жижу култног прослављања.

Идејну основу сликарства олтарског простора Крушедола чини, на основама поетике барокних реформи изведено, представљање јединства небеске и земаљске цркве. Симболично приказивање Христовог присуства на богослужењу укључило је и присуство карловачког митрополита, архијереја по реду Мелхиседековом, што се постигло фронталним постављањем архијереја у прву зону олтарског простора.²³² Захваљујући утицајима украјинског барока, у Српској цркви постепено су прихватани ставови везани за идејне програме развијених барокних иконостаса

²³⁰ О тим аспектима програма в. М. Тимотијевић, Идејни програм зидног сликарства у припрати манастира Крушедола, 119.

²³¹ Они су сигнирани као свети Јован Владимир, свети Стефан, кнез Лазар, свети цар Урош и сремски деспоти све до преподобне Ангелине.

²³² У основи представљања архијереја по реду Мелхиседековом налази се представа Христа Великог архијереја која је настала на старозаветним основама, надахнута Пс 109/110 4, а касније разрађена у Посланици Јеврејима (5–7, 17, 21), према којој је „Христос поглавар свештенички, до вијека по реду Мелхиседекову“.

који су имали задатак да визуелним средствима приближе верницима литургијско прослављање евхаристије.²³³ Дидактичко-морализаторска улога овакве тематике иконостаса није само одјек украјинских утицаја него представља визуелно уобличиће програма духовних реформи митрополита Павла Ненадовића. Алегоријским језиком барокне реторике, и посебним односном проповеди и слике које се међусобно тумаче и потврђују, исказана је суштина нових програма. Кључно место у њима је било укључивање карловачког митрополита у барокни театар везан за сцену око иконостаса, чиме се доприносило потврђивању његовог ауторитета духовног и световног поглавара. Његови праузори из националне прошлости смишљено су постављени у овај декор.

Стога представа светих Симеона и Саве на престоној икони Јова Василијевича с крушедолског иконостаса, насликаних како окружују ктитора крушедолског, сремског митрополита Максима Бранковића, има циљ и да успостави непосредну везу између два средишта духовне власти у Срба. На тај начин, ова композиција одражава намеру да се и сликом представи, како идеја континуитета српске историје и јединства њена два духовна средишта тако и процес проширивања сакралног историјског простора српског народа.²³⁴ Верско-политички програм у чије су средиште постављени српски светитељи створен је у одбрану привилегија које је бечки двор непрекидно смањивао током 18. столећа. На равни исказа оваквог програма текстом, као и присуством у богослужењу, непрекинут континуитет напора црквено-политичког врха Карловачке митрополије током 18. века дâ се пратити још од настојања патријарха Арсенија III на сакупљању служби за *Србљак*. Овом напору одговара намера Арсенија IV изражена у циљевима *Стематографије*, а сродни планови дају се пратити све до издавања Рајићеве *Историје* у време архиепископа Стефана Стратимировића. У исто време, место Српске цркве и њеног поглавара и непрекинутост трајања и улоге тога места у историјском, схваћеном као пресудан аргумент политичке борбе, изражавано

²³³ М. Тимотијевић, Идејни програм зидног сликарства у олтарском простору манастира Крушедола, *Саопштења XXVI* (1994), 65–90, посебно 70, 88–89.

²³⁴ М. Тимотијевић, *Serbia sancta и Serbia sacra* у барокном верско-политичком програму Карловачке митрополије, 387–430, посебно 397.



је и визуелним средствима. Визуелна основа програма, која је, како смо већ истакли, најважнији израз барокног схватања слике као аргумента политичке пропаганде, везивала се за представљање ликова светих владара српског средњовековља, смештено у контекст изражавања актуелне политичке идеје о институционалном државно-верском континуитету. У том смислу важно је нагласити да верско-политички програм Карловачке митрополије има наглашен институционални карактер, у смислу у коме се црква јавља као једина институција која општи с државом.

Као што је у лику светог Саве приказаном на првом нарученом графичком листу *Свети Сава са српским светитељима дома Немањина* дата алегоријска персонификација патријарха Арсенија IV Јовановића, који Марији Терезији нуди да обнови круну „царства од Немање остављеног“²³⁵, тако је српско царство персонификовано у монашко-владарском лику самог Стефана Немање. Основна, актуелна идеја је, како смо већ истакли, одбрана права пећких патријарха да буду наследници Немањине круне, али је за нас занимљив начин на који је слика стилизована, односно на који начин је презентована идеја о величини српске прошлости у оквирима једног хералдичко-амблематског панегирика. Немања, означен као „први цар српски“, одевен је у монашку одећу, али у рукама држи скиптар као симбол земаљске власти. С друге стране, пећки патријарси су као наследници светог Саве, у његовом својству црквеног поглавара и моралног и духовног ауторитета, деловали у условима стапања две функције власти.

Идеје о којима је реч део су ширих процеса. Српску барокну културу одликује измењен однос према сопственој прошлости. Прилагођавајући се новој, утилитарној функцији историјских студија, која у Европи преовладава већ са раним појавама историзма током 16. века, Срби у Монархији своју средњовековну историју подређују тумачењу садашњости, односно актуелној борби за очување сопствене традиције и вере. У складу с барокним идејама времена, историја се схвата као пример – *exemplum*, којим се одређује конкретно политичко деловање.

²³⁵ М. Тимотијевић, Стефан Немања у барокном верско-политичком програму српске цркве, у: *Стефан Немања – Свети Симеон Мироточиви. Историја и предање*, ур. Ј. Калић, Београд 2000, 397.

У свом схватању барокног историзма и његовој политичкој интерпретацији полазило се од разумевања историје какво је образлагао Цезар Баронијус у своме делу *Annales Ecclesiastici*²³⁶, ученој српској публици познатом најпре преко руског превода скраћеног пољског издања, које је начинио Петар Скарга, ректор језуитског колегијума у Вилни и предводник пољске посттридентске реформације.²³⁷ Не треба сметнути с ума ни друго важно Баронијусово дело, *Martyrologium Romanum*, у којем објављује житија ранохришћанских мученика, дајући низ драгоцених података везаних за штовање њихових моштију и реликвија. Гледан у целини, Баронијусов напор ишао је за идејним конституисањем, на подлози посттридентских програма верске обнове, односно процеса сакрализације Рима, теорије о *Roma sancta* којој одговара њен земаљски пандан *Roma sacra*.²³⁸

Рани пример барокног схватања историзма пружају управо *Хронике* грофа Георгија Бранковића, настале као илустрација српског политичког програма обнове средњовековне државе.²³⁹ Бранковић *Хронике* пише с намером да њима уобличи историјску подлогу српских националних захтева за стицањем што самосталнијег положаја на великој позорници европских збивања и ратова хришћана против Турака. Несуђени деспот Илирика је начело да „нема славе без страдања“ преточио у личну судбину. Оно се стопило с Бранковићевим смушеним историјским представама о страдањима рода Немањића и себи као легитимном изданку славне прошлости. За потоње нараштаје *Хронике* су представља-

²³⁶ Баронијусово схватање историје као актуелног аргумента у политици на добар начин објашњава С. К. Pullapilly, *Caesar Baronius, Counter Reformation Historian*, London 1975, 144 и даље.

²³⁷ Ово дело поседује митрополијска библиотека у Карловцима, а Гаврил Стефановић Венцловић га у два маха преводи на српски. О томе в. М. Тимотијевић, *Српско барокно сликарство*, 226.

²³⁸ Искрпну литературу о овом питању сакупио је М. Тимотијевић у раду: *Serbia sancta* и *Serbia sacra* у барокном верско-политичком програму Карловачке митрополије, 422 (нап. 108) и 424 (нап. 117).

²³⁹ О грофу Георгију Бранковићу најлепше је писао Р. Самарцић у: *Писци српске историје* III, Београд 1986, 7–28, где је дата ширира старија литература.



ле ону основу историјских знања о династичкој прошлости које је међу Србима с обе стране Саве ширено на разне начине, преко преписа и извода, представљајући, све до појаве Рајићеве *Историје* или бар прве штампане историје Павла Јулинца (1765), најважнији уџбеник националне повести. Уједно, био је то први политички програм чији су циљеви магловито замишљени као обнова царства Немањића, са Бранковићем на челу. У том смислу Бранковићеве *Хронике* најпре треба сагледати као један типично барокни спис, династичко-монархијски у својој основној оријентацији. Хронографски и родословни приступ у *Хроникама*, обимном и замршеном делу ерудитског барока, омогућио је рационалистичко тумачење српске прошлости, без обзира на то што је једна од важних намена њихових било доказивање измишљеног владарског родослова, замагљеног предањем и несређеним исказом.

Утицај *Хроника*, као и Орбиновог дела у преводу Саве Владислављевића (1722)²⁴⁰, на даље токове српске историографије може се пратити најпре преко несумњивог коришћења ових дела у знаменитом Троношком родослову и сродној литератури, која је почивала на схватању историје изведене из владарских хроника. Настао средином 18 века, овај родослов је сачуван у преписима из Дечана и Пећи.²⁴¹ Полазећи од истих, колико легендарних толико магловитих и славних почетака српске историје, као и гроф Бранковић, и састављач родослова порекло Срба везује за цара Константина. Поред везаности за народну традицију као извор свог историописања, Троношац углавном преузима слику прошлости из Орбина и *Хроника*.²⁴² То је свакако случај с деловима који се односе на мотив проклетства, с тим што је у родослову главна кривица бачена на краља Вукашина, обојена, додуше, сличним начелима према којима

²⁴⁰ О личности Саве Владислављевића и његовом преводу Орбиновог дела у изводима на српски језик писао је Никола Радојчић у своме раду о Орбину: *Српска историја Мавра Орбинија*, 73–76, с литературом.

²⁴¹ Троношки родослов као историјски извор, време његовог настанка, питање личности састављача, као и начелна питања везана за схватање српске историје у овом жанру, поставио је и детаљно анализирао Никола Радојчић у свом раду *О Троношком родослову*.

²⁴² О изворима Троношког родослова, уп. Н. Радојчић, нав. дело, 63–64.

је историја „морални процес у коме честитост владара унапређује добро српске државе и њихова злоћа води државу пропасти“²⁴³. Тежећи испуњењу естетских начела, савладан емоцијама, посебно кад размишља о српским греховима који воде до коначне пропасти државне, састављач списа по правилу верује народној традицији, спајајући средњовековно схватање прошлости с начелима сопственог времена – захтевима које намеће продор просвећених гледања на историјски процес и буђења романтичног, родољубивог погледа на народну традицију.

За потоње уобличавање историјске свести у Срба била је одлучујућа чињеница што је Бранковић свој умишљени владарски легитимитет засновао на домаћим традицијама. Оне су се темељиле на идеји о светим коренима лозе Немањића. Са циљем да те корене повеже са светом историјом, конструисана је измишљена генеалогска веза између рода Немањина и светог цара Константина. Ту идеју промовише гроф Георгије Бранковић, а она се провлачи од Тронешког родослова, преко уџбеника историје у карловачким покровобогородичиним школама, све до прве српске штампане историје Павла Јулинца.²⁴⁴ Та света историја имала је своје потврђене мученике. У том контексту може се објаснити и лако уочити чињеница да је гроф Георгије Бранковић сматрао себе мучеником. Таква његова улога била је и део оних општих схватања времена, у којем се помаљала народна целина славеносербског пука с обе стране границе, који је сопствену историју доживљавао кроз преплет славе и мучеништва. Најпотпунији израз тог менталитета било је наглашено штовање култо-

²⁴³ Н. Радојчић, *О Тронешком родослову*, 72.

²⁴⁴ За питање намене Тронешког родослова важан је закључак Н. Радојчића (исто, 66 и даље) да је родослов настао за потребе првих српских средњих школа у Новом Саду и Карловцима, као нека врста уџбеника српске историје. Радојчић своју претпоставку заснива с обзиром на чињеницу да се у Карловцима неговала реторска страна учења историје, да су тадашње школске књиге морале имати моралистичку тенденцију, као и да непознати аутор Тронешког родослова показује посебно интересовање за област Срема. Ипак, остаје запитаност о разлозима преписивања оваквог рукописа у удаљеној Тронеши, што донекле доводи у питање исконструисану везу овог рукописа с потребама школских програма у Срему.

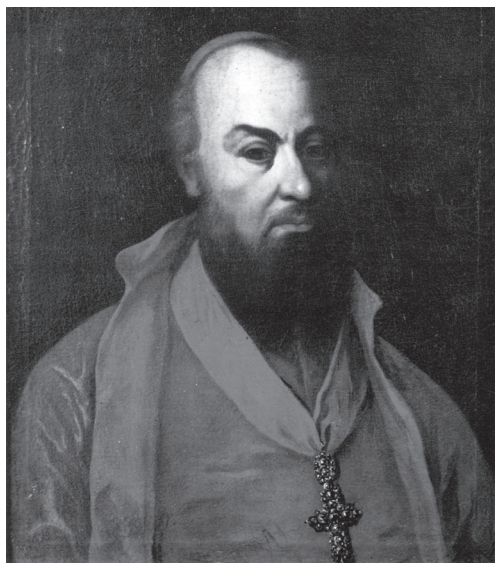


ва светих владара средњовековне прошлости. Позивање на протекло „златно доба“ делом се ослањало на слављење оних владара који су се прославили снагом свог оружја, а делом, посебно у религиозној уметности, популарношћу светих краљева-мученика, међу којима је место Стефана Дечанског било јединствено. Видели смо да је Стефаново проклетство узето и код Орбина и код Бранковића као провиденцијални узрок потоње пропасти српске државе. Стефаново страдање, које понавља и Троношки родослов на основу *Хроника*, такође и његов будући светитељски профил који унапред протврђује опис битке код Велбужда, који је у Троношца заснован на молитвама Дечанског, као и краљеве моралне особине – хришћанска трпељивост и благост у поступању, сливају се у типичан портрет светог мученика. То се посебно односи на крај Троношчевог писања о Дечанском, у којем се описује како је краљ потајно сахрањен у Звечану, где се након три године јавио. Пошто се његово тело огласило као свето, пренет је у Дечане, где почива и чини чуда. За чињеницу да је средином 18. века култ Дечанског активан знао је и барон Фрањо Ксавер Пејачевић, који у својој историји Србије помиње како римокатолици из суседних крајева поштују Дечанског као свеца.²⁴⁵ За даље прослављање овог владара-мученика и светитеља посебно је заслужан митрополит карловачки Јован Георгијевић, кључна идеолошка фигура века.

Дело Јована Георгијевића било је веома значајно за укључивање Дечана и култа светог краља у активну политику Карловачке митрополије. Његова је замисао, темељена на разумевању политике Српске цркве у 18. веку, почивала на идеји да се моћни манастири попут Пећи, Студенице и Дечана промовишу као сакрални топоси јединственог духовног простора на који је Митрополија имала територијалне аспирације. На његову иницијативу, сакралним топосима Пећи и Студенице придружују се Дечани, од времена наручивања графичког листа са ведутом манастира 1746. године.

Већ педесетих година 18. века, док је вршио службу вршачког епископа, некадашњи архимандрит Дечана и егзарх пећког патријарха, Георгијевић је поклатио знатан број књига српским манастирима, посебно издвајајући Дечане као место у којем је провео највише времена и где је,

²⁴⁵ Н. Радојчић, *О Троношком родослову*, 30 и нап. 3.



Јован Георгијевић |
(почетак 18. века –1773)

с прекидима, живео до 1746. године.²⁴⁶ Године 1762, веран свом манастиру и његовој највећој светињи, он је дао да се препише и илуструје *Параклис Стефану Дечанском*, а у време док је био карловачки митрополит (1769–1773) саставио је *Канон молебни Стефану Дечанском*. О Георгијевићевом посебном, донекле сентименталном односу према Дечанима, ре-

²⁴⁶ Георгијевић је у Дечанима био ђак, ђакон и архиђакон, да би године између 1744. и 1746. провео као архимандрит манастира. Вероватно је већ 1728. патријархов пратилац. С другом великом сеобом обрео се у Карловцима, а патријархова жеља да га унапреди у епископа темишварског наишла је на отпор, сва је прилика, оних кругова који су се супротстављали Георгијевићевој делатности на укидању руских школа. Из текста потврде видимо да га је царица Марија Терезија именovala за митрополита и дворског саветника, и то пошто је 1744. провео извесно време у Бечу, у дворској служби, а потом обављао дужност дечанског архимандрита и пећког егзарха. На положају архимандрита манастира Дечана он финансира израду Џефаровићевог бакрореза *Кнез Лазар*, што је сасвим у складу с његовим радом на промовисању српске прошлости. У истом смислу он наставља с помагањем издавања бакрореза. О томе в. Л. Чурчић, *Карловачки митрополит Јован Георгијевић и српска књига*, у: *Исти, Српске књиге и српски писци 18. века*, Нови Сад 1988, 134–140.



*Параклис Стефану Дечанском,
Никола Нешковић, Свети
Стефан Дечански, минијатура*

чито сведочи његова посвета са Јеванђеља поклоњеног манастиру 1760. године. У њој помиње „предивно архитектурско художество“, помиње кивот светог краља и исцељења која светитељ дарује онима што му с вером приступају, да би читаву посвету завршио неком врстом молитве за избављење и спас манастира из руку неверника, упућене онемо што треба да приђе с небеса и избави виноград који насади десница божја.

Минијатуре којим је илустрован *Параклис Стефану Дечанском* биле су предмет посебног научног занимања.²⁴⁷ Према узорима из дела Христофора Цефаровића *Стематографија*, *Параклис* је илустрован са два

²⁴⁷ Посебно су о рукописном параклису (Дечани 150) и његовим минијатурама писали М. Теодоровић-Шакота, Два илуминирана рукописа из XVII–XIX века у збирци манастира Дечана, *Саопштења* IV (1961), 57–65 и Д. Медаковић, Минијатуре параклиса из Дечана. Прилог изучавању сликара Николе Нешковића и барокне иконографије Срба светитеља, у: *Исти, Путеви српског барока*, Београд 1971, 97–112.

грба – илирским и српским, а поред њих насликане су и минијатуре с представама Срба светитеља – св. Саве, св. Арсенија, Стефана Дечанског и цара Уроша. Дечански је насликан у стојећем ставу, с инсигнијама власти (круна, скиптар) барокнога типа, у хермелинском плашту. Божја рука из облака крунише га венцем мучеништва. Десно од фигуре светог краља насликана је његова задужбина – манастир Дечани, представљена као црква с ренесансним порталом, високим кубетом и грбом с двоглавим орлом на тимпану. Западни утицаји највероватније су у српску уметност продрли преко графичких листова које уметници користе као предлошке.²⁴⁸ Ваља имати на уму, када је о илустрацијама *Параклиса* реч, да је 1746. године завршен бакрорез манастира Дечана, изрезан у Бечу, у радионици Томе Месмера, према цртежима зографа Георгија Стојановића, родом из Свиштова, потоњег становника Доње српске вароши у Београду и, најзад, зографа карловачког, који је у Срему радио под патронатом патријарха Арсенија IV.²⁴⁹ Врло је вероватно да иза идеје о наручивању овог графичког листа већ тада стоји Јован Георгијевић. Ти графички листови, као и штампане илустрације кијевско-печерског *Патерика* које је почетком 18. века (1702) извео кијевски сликар и гравер Леонид Тарасевич, несумњиво су утицали на идејно уобличење минијатура за *Параклис Стефану Дечанском*. Када је о овом саставу реч, веома је важно имати на уму чињеницу да је, за потребе рада на овом параклису, Георгијевић саставио реформисану ћирилицу, а преписаног на пергаменту дао сликару Николи Нешковићу на илустровање. Запис на рукопису сведочи да је књига првобитно и била намењена Дечанима, а коначно је у манастир послата 1763. године.²⁵⁰ По завршетку илуминације рукописа исписани су стихови тропара и кондака Дечанском. Ову књигу Јован Георгијевић је очевидно дуго припремао, а приредио је за њу и кратко житије Дечанског, као и прозни историјски спис *Табела српских просветитеља*. Табела почиње Стефаном Немањом, наводи исто-

²⁴⁸ Д. Медаковић, нав. дело, 99.

²⁴⁹ О Георгију Стојановићу в. монографију коју је поводом изложбе издала Галерија Матице српске: Б. Голубовић, *Георгије Стојановић (?–1746)*, Нови Сад 1990.

²⁵⁰ Л. Чурчић, *Параклис Стефану Дечанском* Јована Георгијевића из 1762. године, у: *Исти, Српске књиге и српски писци 18. века*, Нови Сад 1988, 163–164.



ријске личности хронолошким редом, с навођењем датума када су празновани у Српској цркви као светитељи, а завршава се архиепископима сахрањеним у Пећкој патријаршији. Карактеристично је да је у белешци о цару Урошу, необично популарном светитељу у Срба у 18. веку, Јован Георгијевић написао да је „унук краља Стефана Дечанског“.

Као архимандрит дечански и егзарх престола пећког, потом епископ вршачки, а и касније, када је изабран за митрополита, Георгијевић је непрекидно радио на преписивању књига. Под његовим непосредним утицајем настала су репрезентативна дела српске барокне уметности, као и одговарајући књижевни састави. Уживајући поверење патријарха Арсенија IV, Георгијевић је стајао иза многих политичких планова Митрополије. Значајна је његова дуга и огорчена политичка борба против редукције празника и укидања култова српских светитеља. Реформа календара извршена је тек после његове смрти. Целокупна његова делатност могла би се сагледати у светлу борбе за очување култова српских светитеља. У том смилу карактеристично је што управо он шаље Георгија Стојановића у Дечане. Његову наглашену бригу за очување традиције и величање српске историје показује и наруџбина преписа Бранковићевих *Хроника*, која је поверена студеничком игуману Константину (1742–1748), о чему сведочи запис из манастира.²⁵¹ Каталози блага ризнице Саборне цркве у Карловцима сведоче и о наруџбинама иконица с представама Срба светитеља²⁵², а о његовом посебном односу према националној прошлости говори и општа стихира свим српским светитељима коју је 1771. године штампао у Бечу. *Канон молебни* Стефану Дечанском дао је да се препише, пославши га на дар Дечанима; тамо је дечански јеромонах Хаџи Захарија након три деценије преписао овај рукопис, који је касније, почетком 19. века, штампан у Будиму.²⁵³

²⁵¹ *Стари српски записи и натписи*, прикупио их и средιο Љ. Стојановић. Књига II, Београд 1903, 159, бр. 2964. Реч је истом човеку који је после боравка у Будиму постављен на место архимандрита Дечана, када је Јован Георгијевић враћен из Дечана у Аустрију, пошто је именован за осјечког епископа.

²⁵² Д. Медаковић, *Минијатуре параклиса из Дечана*, 111 и нап. 36.

²⁵³ Л. Чурчић, *Карловачки митрополит Јован Георгијевић и српска књига*, 129–130.

У исто време настојало се на неговању поклоничког интересовања за култна места Старе Србије и једновременом прослављању фрушкогорских манастира и њихових реликвија са циљем духовног обједињавања светог простора српске Свете Горе. Тај процес постепене сакрализације подунавских области започео је још у време уздизања култа светог Стефана Штиљановића у манастиру Шишатовац.²⁵⁴ Овај српски племић пореклом из Паштровића борио се после Мохача на страни цара Фердинанда против Турака, истрајавајући у тој борби све до око 1540, када му се губе трагови, да би пет година касније његове мошти биле положене у манастир Шишатовац, саграђен током прве половине 16. века, свакако пре 1540. године.²⁵⁵ Око њих се образује снажан култ, а он добија атрибуте светог деспота, па и краља, убрзо потом и одговарајуће прославне саставе, попут службе, похвалног и повесног слова.²⁵⁶ Почетком 18. века, у склопу визитација Шишатовцу, повећава се значај култа, посебно наглашен на житијној Богородичиној икони, на којој сликар Димитрије Бачевић слика сремског деспота као пандан светом кнезу Лазару. Средином 18. века манастир постаје значајан у сакралној топографији сремске Свете Горе као гробна црква светог војника – пандан Крушедолу као маузолеју владара и првосвештеника. За потребе деспотовог култа поручен је од Џефаровића графички лист на којем се препилићу идеје града и манастира као идеалног града.²⁵⁷ Тек касније, у време неокласицистичког историзма, запажа се пропагандно инсистирање на сакралном простору фрушкогорске Свете Горе, тако што се обнављају култови ранохришћанских мученика – сирмијумског епископа Иринеја и фру-

²⁵⁴ М. Тимотијевић, Визитација манастира Шишатовца у XVIII веку, 341–366.

²⁵⁵ На основу рукописа познатог као *Завештателни свитак* чини се да су манастир основали калуђери пребегли из Жиче због турских зулума.

²⁵⁶ Непознати Шишатовчанин, *Служба светом кнезу Стефану Штиљановићу*, у: *Србљак. Службе, канони, акатисти*. Књига трећа, Београд 1970, 241–299 (уп. Ђ. Трифуновић, Белешке о делима у Србљаку, 345–348); Т. Јовановић, *Похвално и повесно слово о деспоту Стефану Штиљановићу*, *Књижевна историја* X, бр. 38 (1978), 333–377.

²⁵⁷ Р. Михаиловић, О Џефаровићевом бакрорезу Св. Стефан Штиљановић, у: *Манастир Шишатовац*, Зборник радова, ур. Д. Давидов, Београд 1989, 258.



шкогорских мученика.²⁵⁸ У доба верско-политичких реформи 18. века било је, међутим, од прворазредне важности прослављање оних светиња чији су култови повезивали ове програме с програмима обновљене Пећке патријаршије. Њима су додати култови сремских Бранковића, Стефана Штиљановића и архиепископа Арсенија. Бакрорезна представа Штиљановића, коју је за Шишатовац израдио Џефаровић, тумачи се као пример алегорије херојске врлине, док се на неким графичким листовима, попут Орфелинове представе свештене двојице, наглашава монашко обележје утемељивача Српске цркве и њихов пут вере.

Сродне наруџбине рађене су за сремске манастире у којима су почивале мошти светих заштитника – како сремских деспота тако и владара српског средњовековља, чије су реликвије, пренете у нову средину, постале основе на којима се темељио континуитет традиције и из ње изведених политичких планова.²⁵⁹ У кругу око патријарха Арсенија IV, а, као што је већ истакнуто, посебно залагањем његовог поверљивог човека, тада ђакона Јована Георгијевића, осмишљени су, средином четрдесетих година, налози за израду бројних графичких листова с мотивима ведућа српских манастирских светиња. Манастир – град на овим ведућама, јесте, пре свега, слика одређене политичке структуре у којој се сливају духовне и земаљске функције, а природа с архитектуром служи као све-

²⁵⁸ Н. Вулић, Фрушкогорски мученици, *ГЛУНС* 4 (1931), 361–367. За престону икону св. Иринеја, коју је на иконостасу храма Св. Стефана у Сремској Митровици насликао Арсеније Теодоровић, уп. Л. Шелмић–О. Микић, *Дело Арсенија Теодоровића (1767–1826)*. Каталог изложбе, Галерија Матице српске, Нови Сад 1978, 71.

²⁵⁹ У вези с успостављањем Крушедола као средишта култног прослављања сремских Бранковића уп. веома добру студију Ј. Радовановића, Прилог иконографији светих сремских деспота Бранковића, *ЗЛУМС* VII (1971), 295–314. Он указује да је повезивање у јединство култова Немањића и деспота Бранковића, поред визуелног израза, имало одјека и у пратећој књижевности. Тако је Кипријан Рачанин између 1692. и 1694. године преписао у Сентандреји похвалне песме посвећене српским светитељима – Симеону Немањи, св. Сави, Стефану Дечанском, кнезу Лазару и архиепископу Максиму. Повезивање култова ове две владалачке куће неговано је и у „покровобогородичиним“ школама на глу Митрополије. Уп. исто, 308.



широкој публици, од бечког двора до приватних српских домова на тлу Митрополије.²⁶¹ Портрет је ту схваћен не само као представа одређеног лика него, у складу с измењеним схватањем личне презентације још од 16. века, као одраз политичке моћи портретисаног, састављен на основа концепта апотеозне иконографије.²⁶²

Исти сан о обнови српске државе који се промовише графичким листовима и, посебно, *Стематологијом*, чини унутрашњу мотивацију измењеног програма иконостаса у црквама на тлу Митрополије. И ту се јавља зограф Георгије Стојановић као извршилац сложене Георгијевићеве пропагандне замисли, односно визуелног уобличења политичко-верског програма патријарха Шакабенте. Управо тада он даје и нацрте за израду графичких листова с представама Дечана, Хиландара и Пећке патријаршије, који су имали исти циљ – да буду аргумент у признавању историјских права Срба у Монархији.²⁶³ Стојановић је тада (1745) свакако боравио у Дечанима, о чему сведочи његов аутобиографски запис у *Поменику кир Димитрија даскала* сачуваном у Дечанима.²⁶⁴ По повратку у Сремске Карловце, после боравка на југу, Стојановић се враћа иконопису и ради иконостас за цркву Св. апостола Петра и Павла у Сремским Карловцима.²⁶⁵ Осликавање царских двери иконостаса дало је повода овом зографу да на рубовима представи историјске личности славне прошлости српског средњовековља. Зографа је патријарх, у време рада на иконостасу карловачке цркве, ангажовао током 1741. године и на украшавању придворне капеле Св. Трифуна.

²⁶¹ За анализу портрета карловачких митрополита у светлу њихове политичке презентације уп. Ј. Тодоровић, Концепт приватног на позорници јавног – приватни живот на митрополитском двору у 18. веку, у: *Приватни живот у српским земљама у освит модерног доба*, прир. А. Фотић, Београд 2005, 658–664.

²⁶² Исто, 661.

²⁶³ О доприносу Георгија Стојановића развоју српске графике најисцрпније је писао Д. Давидов, *Српска графика XVIII века*, 345–347, бр. 220. Посебно в. монографију Б. Голубовић, *Георгије Стојановић (? – 1746)*.

²⁶⁴ М. Шакота, *Дечанска ризница*, 311–313, 315. Запис је први пут публиковао В. Р. Петковић, Један запис из Дечана, у: *Белићев зборник*, Београд 1937, 59.

²⁶⁵ В. о томе у монографији: Б. Голубовић, нав. дело, 25 и даље.

Иконографија придворне капеле посебно је значајна за разумевање Георгијевићевог програма, чију је реализацију поверио Георгију Стојановићу. У једном запису сачуван је податак да је тада насликао икону, данас украдену, *Јављање св. Николе Стефану Дечанском на Овчем пољу*. Као предлог за ову икону највероватније је узета илустрација из *Празничног минеја* Божидара Вуковића, инспирисана сценом из Цамблаковог житија.²⁶⁶ Потврду нашем мишљењу да је иза нагласка на слављењу Дечанског стајао управо Јован Георгијевић налазимо у чињеници да се поменута празнична икона није налазила у соклу, где је било очекивано место за постављање светих слика овог типа, већ у горњем делу иконостаса. Смештање ове празничне иконе на иконостас у придворној капели значајно је сведочанство да је помен Стефана Дечанског уврштен и слављен као празник на територији Митрополије. Символични избор репрезентативног места и смештање прослављања Дечанског у круг тема везаних за популарног мириклијског светитеља имало је јасну пропагандну намену. За њеним узроцима било би погрешно трагати само с погледом на већ истакнуту сентименталну везу Георгијевићеву према Дечанима. Реч је овде о промишљеном политичком програму, у којем се, после грецизације, а потом и укидања седишта у Пећи, води активна политика врха Српске цркве на укључивању знаменитих немањихких задужбина као идеолошких центара у сакралну топографију српске територије. Наручбине графичких листова Студенице и Дечана су путокази у одређивању јасних линија овакве политике. Такође, целокупна идеолошка основа планова везаних за успостављање култног средишта у Крушедолу, избор Георгија Стојановића за овај посао и избор тема, сведоче о јасно уобличеном Георгијевићевом политичко-верском програму.

Бројни култови Срба владара и светитеља почивали су, у прославном смислу, најпре на текстовима. Стари црквени и књижевни списи прослављали су, најчешће у житијној форми и у службама, животе, заслуге и страдања националних светих. Стога се у измењеним условима, суочени с новим програмским циљевима, ови списи нужно преображавају, односно прилагођавају духу схватања историје и њене употребе у 18.

²⁶⁶ Д. Медаковић, *Трагом српског барока*, Нови Сад 1976, 216.



веку. Оживљавање култова Немањића, Лазаревића и Бранковића пружа доказе који подупиру, аргументом историјског, права Срба у Монархији. У том смислу велики значај је имала коначна редакција *Србљака*, штампана у Римнику трудом епископа арадског Синесија Живановића 1761. године. Веома брзо ова важна литургијска књига постаје допуна руским минејима у српским православним црквама у Монархији. Те руске литургијске књиге стизале су Србима још од друге половине 16. века, посебно од Московског црквеног сабора 1655, када су старе србуљске књиге замењене рускословенским, које су ушле у употребу на територији Српске цркве. У њима је, међутим, било и много служби руским светитељима, док се, природно, службе Србима светитељима ту нису могле наћи.²⁶⁷ Постепена замена руских књига српским почиње од времена када је настао празнични минеј за националне свете – *Србљак*, као допуна руским минејима.²⁶⁸

До промена о којима је реч дошло је делом захваљујући измењеним политичким приликама у којима су се нашли Срби у Монархији. Наиме, средином 18. века развојачене су поморишка и потиска милиција, што је изазвало разочарање Срба насељених у јужној Угарској у односу на бечки двор. Убрзо потом, уследиле су сеобе Срба граничара у Русију, описане најпре у делу Захарије Орфелина посвећеном Петру Великом, а потом и у *Мемоарима* Симеона Пишчевића. Упоредо с губитком народног поверења у Аустрију, црквени кругови везани за Митрополију губили су веру и у Русију. То разочарање потиче још од времена после смрти Петра Великог 1724. године, када су се у Русији десиле велике промене које су, све до доласка царице Јелисавете на престо, значиле напуштање напредних Петрових реформи које је усвојила и Српска црква у Аустрији. Када је ступио на митрополитски престо, Павле Ненадовић је, изгубивши веру у обе велике силе, почео тражити излаз за Србе ослањајући се на сопствену историју. Стога није случајна свеукупна делатност Јована Георгијевића, као једног од најближих Ненадовићевих сарадника. Упра-

²⁶⁷ Л. Чурчић, *Србљаци у 18. веку*, у: *Исти, Српске књиге и српски писци 18. века*, Нови Сад 1988, 44.

²⁶⁸ Д. Богдановић, *Стара српска библиотека, Летопис Матице српске*, год. 147, књ. 408, св. 6 (децембар 1971), 601.

во тих година он саставља *Стихиру Србима светитељима*, намењену јавном читању током литургије и ширењу идеје о посебности и аутономији Српске цркве, и настоји да пружи отпор руском утицају. Између осталог, тај отпор огледао се у затварању карловачке школе Козачинског (1738), због чега је Георгијевић оштро критикован, а његова свеукупна делатност у потоњој историографији довођена у питање. У склопу истих процеса треба сагледати и рад на сакупљању, а потом и штампању првог *Србљака*.

Најстарији познати рукописни *Србљак* настао је у манастиру Раковцу.²⁶⁹ Садржао је житија српских светих која су се касније нашла и у *Месјацослову*, календару штампаном 1771. године у Бечу. На избор житија у првом *Србљаку* несумњиво је утицао и штампани *Празнични минеј* који је још 1537/8. године Божидар Вуковић објавио у Венецији.²⁷⁰ Раковачки калуђер и игуман Теофан имао је прилике да у манастиру између 1702. и 1714. сабере текстове за *Србљак*, а нема сумње да је имао потребно образовање за тај посао. Могућно је да је, као поверљив човек патријарха Арсенија III, на његов подстицај, сачинио прву рукописну књигу *Србљака*,²⁷¹ поготово с обзиром на јасну ширу намену дела – да буде сведочанство континуитета који у српској историји траје од св. Саве до патријарха Арсенија III. Осим две службе грчким светитељима, раковачки *Србљак* садржао је шест служби светим Немањићима (Сави, Симеону, Симону, краљевима Милутину и Дечанском и цару Урошу). Потом следе *Служба светом кнезу Лазару*, четири посвећене свецима из дома сремских Бранковића и *Служба Стефану Штиљановићу*. Прослављање култова светог кнеза Лазара и светог цара Уроша такође је везано за Срем, с обзиром на

²⁶⁹ Раковачки рукопис је познат само према опису Павла Шафарика из 1831. године.

²⁷⁰ Могућно је да су управо илустрације минеја објављене код Вуковића утицале на Живановића да илуструје прво штампано издање *Србљака*. Реч је о 32 дрворезне графике у којима су илустрована три лика Срба светитеља – св. Саве, Симеона и Стефана Дечанског. Још је већа вероватноћа да је пресудан подстицај на ликовни изглед и опрему Живановићевог *Србљака* дала *Стематографија*. Уп. Л. Чурчић, *Србљаци* у 18. веку, 57.

²⁷¹ Исто, 48.



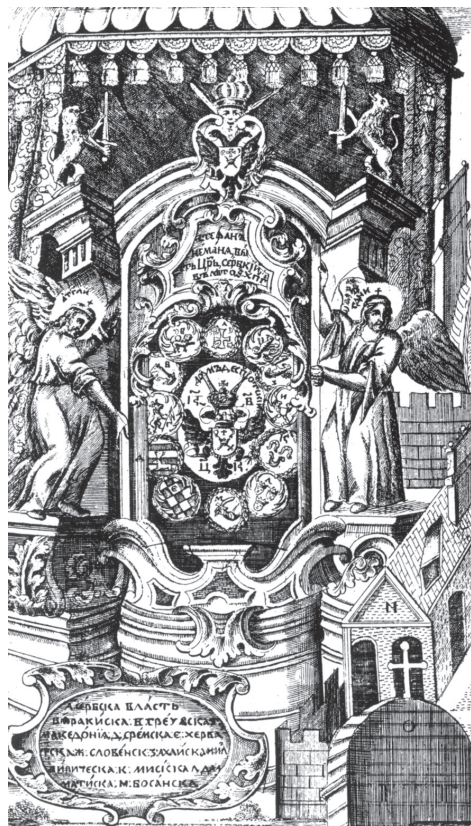
то да су почетком 18. века мошти кнеза Лазара пренете у Сент Андреју, а потом у Врдник, као што је био случај и с преносом моштију светог цара Уроша у манастир Јазак.²⁷² Из тога јасно произлази да, поред св. Симеона и Саве, само још Првовенчани, Милутин и Дечански добијају посебне службе у *Србљаку*, те да су они одабрани, с пуно разлога, као најслављенији свети из дома Немањина.

Отприлике истих година када је игуман Теофан састављао службе за потребе првог *Србљака*, врх Српске цркве у Монархији настојао је да помогне издавање још једне књиге, важне за устројство и популаризацију идеје о чвршћем успостављању историјских оквира националног пантеона, као небеске заштите српског народа. У ту сврху, посредством митрополита Исаије Ђаковића, а касније и бачког епископа Христофора Митровића, Павле Ритер Витезовић је намеравао да објави рукопис *Serbia illustrata*, у којем се излаже српска историја, с намером да се Србима укаже на славну прошлост, „златно доба“ које је требало да их побуди на даљу борбу. Објашњено је ту и порекло имена Србије, дате су генеаложке таблице владара, а за штампано издање предвиђен је и опис живота српских светитеља, које би као графички прилози пратили хералдички амблеми. Потреба да се једном, у основи историјском, штиву додају описи живота националних светитеља имала је јасно извориште у схватању о потреби политичког тумачења историје, пружања доказа за распрострањену идеју о корелату небеског и земаљског. У том смислу, „небеска *Serbia sancta* била би стављена у функцију историјске свете српске земље, *Serbia sacra*“²⁷³. Овакве идеје произлазиле су из државних програма царства Хабзбурга у којем је средишње место међу светитељима хришћанског пантеона припадало светом Леополду, једином канонизованом Хаб-

²⁷² Настојање да се и избором светитеља којима су посвећене службе истакне улога сремских светитеља показује чињеница да је, када је на основу раковачког рукописа приређивао римнички *Србљак* за штампу, Синесије Живановић у њега унео и *Службу св. Арсенију*, зато што је први наследник св. Саве на архиепископској столици био родом из Срема. Тиме је доказивано право Срема да буде представник Српске цркве. О томе в. Л. Чурчић, *Србљаци* у 18. веку, 55–56.

²⁷³ М. Тимотијевић, *Serbia sancta* и *Serbia sacra* у барокном верско-политичком програму Карловачке митрополије, 397 и нап. 37 и 39.

збургу, природном заштитнику ове владарске куће.²⁷⁴ Сродан програм, који ликовним језиком преноси идеју о корелату небеског и земаљског, поновљен је, када је о српским приликама реч, на бакрорезној ведути Студенице, раду непознатог гравера, насталом на подстицај патријарха Шакабенте 1733. године. Као и на овој ведути, и на бакрорезу нарученом за Хиландар²⁷⁵, патријарх Шакабента инсистира на идеји о светом Симеону као предводнику светитељског националног хора. Ова је идеја уобличена нешто раније, те је можемо пратити већ од зидног сликарства у манастиру Ораховици, где је 1594. године представљена лоза Немањића.²⁷⁶ У њено средиште постављен је свети Симеон као префигурација пећких патријараха – баштиника средњовековне идеје симфоније државне и црквене власти.



*Бакрорез с изгледом
Студенице из 1733,
детал с представом
српских грбова*

²⁷⁴ Исцрпну литературу о овом питању доноси М. Тимотијевић, *Serbia sancta* и *Serbia sacra* у бароком верско-политичком програму Карловачке митрополије, 398, нап. 44.

²⁷⁵ У целини, овај графички лист је познат преко реплике из 1757. године.

²⁷⁶ Р. М. Грујић, *Старине манастира Ораховице у Славонији*, *Старинар* 14 (1939), 27 и даље; уп. Д. Медаковић, *Историјске основе иконографије светог Саве у XVIII веку*, 403.



Током 18. века традиционална иконографија светог Симеона измењена је у складу с новим схватањима, те је његовом представљању у монашком оделу, са крстом и свитком „водивог вожда отачаства“ с исписаним псалмом (Пс 34 11), придружен натпис који га слави као „првог српског краља“. Њиме, као краљем и оснивачем архиепископије, започиње *Трагедокомедија* Мануила Козачинског, која се завршава панегириком митрополиту Викентију Јовановићу као обновитељу „златног доба“, „другом Стефану Немањи“²⁷⁷. Идеја о небеском пантеону посредника јавља се и у књижним илустрацијама. У том смислу значајна је појава првог штампаног *Србљака*, издатог 1761. године у епископској типографији у Римнику, трудом арадског епископа Синесија Живановића. У тој румунској штампарији објављивањем буквара Теофана Прокоповича још 1726. године почело је штампање српских књига за потребе Српске цркве на тлу Аустрије. Римнички *Србљак* је веома добро илустрован ликовима појединих светитеља, који су пратили богослужбене текстове распоређене према календарском прослављању. Ови светитељи били су одређени за празновање у оквиру заповедних празника. Они су обједињени на преднасловној илустрацији *Србљака*, односно његовог венецијанског издања у ћирилској штампарији Димитрија Теодосија из 1765. године, које је приредио Захарија Орфелин. Ова књига представља у најважнијим цртама друго издање римничког текста. На фронтиспису су ликове свих Срба светитеља као представа идеје о небеском пантеону посредника, „за род и отечество мољашчих“, како то објашњава и текст приложен уз доњу ивицу листа. Одавно је утврђено да је овај графички лист постао предлојак за настанак икона са заједничком представом српског небеског пантеона.²⁷⁸ На Орфелиновој графичкој илустрацији за млетачко издање, највећи, средишњи медаљон садржи представу Стефана Првовенчаног.

²⁷⁷ М. Тимотијевић, Стефан Немања у бароком верско-политичком програму српске цркве, 399.

²⁷⁸ Уп. опис данас изгубљене емајлиране иконе рађене по налогу Јована Георгијевића 1770. на којој су били представљени одабрани свети српског пантеона: св. Симеон, Сава, Арсеније, Дечански и кнез Лазар. На ову представу први је скренуо пажњу Димитрије Руварац, о чему говори М. Тимотијевић, нав. дело, 421, нап. 103.



Срби светитељи,
бакрорез
Захарије Орфелина,
Правила молебнаја,
Венеција

Сасвим неуобичајено, он је насликан у монашкој одећи, са скиптром и крстом, док је изнад медаљона натпис у којем је назван преподобним Симоном, бившим првовенчаним краљем српским. Испод њега представљен је свети Сава, а Немања заузима место у доњем десном углу. Карактеристично је да монах Симон у руци држи свитак са текстом „Приђите чеда, послушајте...“, који је исписан на свитку који у *Стематологији* држи свети Симеон. Ова рана Орфелинова представа наговештава потоње слављење Првовеначног као првог крунисаног српског краља, које очекивано при-



пада каснијим временима и једном измењеном пропагандном прослављању, везаном за династичке програме обновљене Србије. Сличан је случај и с процесима лаицизирања небеског пантеона Срба светих заштитника отачаства, у којима пратимо постепено, али све веће наглашавање места и улоге цара Душана као барокне алегорије представе *miles Christi*.²⁷⁹

Боравећи у Венецији, Орфелин усавршава свој уметнички израз²⁸⁰, да би по повратку у земљу, према Георгијевићевој наруџбини, изрезао графички портрет кнеза Лазара, осмишљен као парадни владарски портрет.²⁸¹ На овом протрету, важном за разумевање еволуције историјског портрета светог владара, Орфелин слика кнеза Лазара као апсолутистичког западног династа. Према захтевима Георгијевићевим, и у служби његових интереса и његовог виђења улоге и права Митрополије, те њеног поглавара као владара и првосвештеника, Орфелин као да мири те захтеве са сопственим погледима сагласним с начелима просвећеног

²⁷⁹ Сматрало се да прва таква коњаничка представа цара Душана потиче из *Стематологије*, а да је на основу ње осмишљена алегоријско-хералдичка представа српског царства с идеализованим коњаничким портретом првог цара, која је израђена у радионици Јова Василијевића, а наручена за карловачку митрополитову резиденцију. М. Тимотијевић је први уочио да је предлогак знатно ранији. Он, наиме, на основу описа резиденције састављеног после смрти митрополита Мојсеја Петровића 1733, сматра (Стефан Немања у барокном верско-политичком програму српске цркве, 426) да је хералдички портрет цара Душана урађен већ тридесетих година за београдску резиденцију митрополита. Ову представу Тимотијевић, чини се са много разлога, доводи у везу с истовременом појавом *Трагеокомедије*. Уп. и рад М. Тимотијевић, Христифор Џефаровић – коњанички портрети браће Стратимировић – као *Militis Christiani*, *Зборник Народног музеја*. Историја уметности XIII–2 (1987), 71–82.

²⁸⁰ Захарија Орфелин је, повезан с ћирилском штампаријом Грка Димитрија Теодосија, у Венецији почео да штампа анонимне песме у којима алудира, како на аустријске власти тако и на српску црквену хијерархију, с којом се коначно обрачунао нешто касније, у *Представци Марији Терезији*. Уп. Г. Михаиловић, *Српска библиографија XVIII века*, Београд 1964, 49.

²⁸¹ Л. Шелмић, у свом раду: Бакрорез „Кнез Лазар“ Захарије Орфелина, *ЗЛУМС* 9 (1973), 291–301, утврђује да овај Орфелинов рад у потпуности понавља графички портрет цара Карла VI из 1723. године.



Кнез Лазар,
бакорез
Захарије Орфелина,
1773.

апсолутизма европског Запада. Реч је о типичној „баронијевској интерпретацији хероја прошлости стављеног у функцију величања хероја актуелног политичког тренутка“²⁸². Везан за причу о косовском миту, Орфелин је 1765. године испевао и трагичну песму *Пјесен историческаја*, у којој је централни мотив погибија Лазарева у боју, а његова одсечена глава симболише обезглављену Србију.²⁸³

²⁸² М. Тимотијевић, *Српско барокно сликарство*, 374.

²⁸³ Ваља подвући да Димитрије Теодосије исте године штампа *Историју* Павла Јулинца и прештампаву римнички *Србљак*, за који Орфелин реже чувени фронтиспис.



Срби светитељи, Алибунар 1765.
(Галерија Матице српске, Нови Сад)

Постоји јасна програмска веза која спаја идеологију оличену у коначној барокној редакцији *Србљака*, у којој су равноправно прослављани стари култови везани за владаре и архиепископе – светитеље српског средњовековља, као и нови, у којима су прослављани сремски светитељи посебно значајни за потврду легитимитета Карловачке митрополије, с литургијском наменом његових илустрација, као и илустрација у потоњем Орфелиновом издању.²⁸⁴ Године 1771. митрополит Јован Георгијевић је штампао већ поменути црквени календар назван *Српски календар*, у који су унети сви национални свети чије су се службе налазиле у *Србљаку*, а одлуком Синода уведено је прослављање празника Сабор српских просветитеља, установљеног по угледу на прослављање недеље Свих светих у Католичкој цркви.²⁸⁵ На тај начин заокружен је напор ка изменама у богослужбеној пракси која је требало да, у складу с политичким променама времена, замени руске књиге српским, а у први план истакне домаће свете. Круна свих ових реформи садржана је у Георгијевићевом раду на објављивању *Опште стихире* за заједничку службу свим српским светитељима.²⁸⁶ Ту је митрополит стиховима испевао молитву свим светим националног светитељског збора као заступницима српског рода пред Свевишњим.²⁸⁷

Као и у визуелним уметностима, и у књижевности епохе, уметничко, па и морално, у основи је подређено схватању политичке врлине. Међу-

²⁸⁴ На црквено-народном сабору одржаном у Сремским Карловцима 1769. године уврштени су сремски свети међу заповедне празнике, у односу на до тада мањи број светитеља чије су службе биле укључене у зборник Божидара Вуковића. Видети Л. Мирковић, *Хеортологија*, Београд 1961, 20–21; Л. Павловић, *Култови лица код Срба и Македонаца*, 276–277.

²⁸⁵ Л. Павловић, нав. дело, 299.

²⁸⁶ Стихира је спевана између 1750. и 1761. године, када је настао њен први познати препис сачуван у помињаном *Параклису Стефану Дечанском*.

²⁸⁷ Реакција бечког двора није изостала, тако да до краја 18. века пратимо систематско настојање на укидању српских националних празника, осим празника Светог Саве, који је проглашен патроном Карловачке митрополије. О томе в. Д. Кашић, Редукција празника у XVIII веку, *Православна мисао*, год. I, св. I (1958), 61–68.



тим, тежећи свеобухватној синтези уметности, барокна поетика истиче у први план слику, управо због њене функције да, као нема проповед, непосредно општи с публиком и на тај начин преноси одређену програмску поруку. Реторика барокне проповеди спаја се с реториком барокне слике, с обзиром на њихов заједнички задатак, васпитни и морализаторски, који се тицао учвршћивања вере.²⁸⁸ Део овакве визуализације у служби пропаганде политичких или верских идеја био је и изразит нагласак који барокна култура ставља на јавне свечаности које отеловљују преношење идеје у сферу појавног. Барокни литургијски ритуал, који приближава раскошни ентеријер храма, али и саму црквену уметност позоришту, као да је и сâм намењен јавној церемонији. У тим ефемерним спектаклима важну улогу имала су знамења верског и народног идентитета, тесно испреплетана и неразлучива у 18. веку. Реч је о свечаним церемонијама преноса, али и о зачецима морализаторског позоришта које је имало истоветне циљеве.

Такав пример барокнизације култа владара-светитеља, која се показује као примена историјске тематике у морализаторско-дидактичке сврхе, пружа прва позоришна представа, *Траједокомедија* о смрти Уроша V, коју су 1734. године у Карловцима одиграли ђаци Карловачких славенско-латинских школа (*Collegium slavono-latino carloviciense*), свог наставника и ректора школа на тлу Митрополије, Мануила (Михаила) Козачинског. Ова је представа за нас важна из више разлога. С једне стране, она говори о процесу постепене лаицизације националног хагиологиона, његовог излажења из традиционалног теолошког оквира.

²⁸⁸ Главни представници српског проповедништва били су књижевници Гаврил Стефановић Венцловић, Дионисије Новаковић, сâм митрополит Павле Ненадовић, историчар Јован Рајић. Премда није био свештеник по позиву, и Мануил Козачински је био именован за проповедника катедралне цркве Карловачке митрополије, одакле је значајно деловао у ширењу идеја схоластичког рационализма. Уп. Р. Михаиловић, *Утицај морализаторских тема и школске драме на европску ликовну уметност XVII и XVIII века* (рукопис докторске дисертације одбрањене на Филозофском факултету у Београду), 53–78. О везама између проповеди и слике и реторичком принципу *ut picturae sermones*, уп. М. Тимотијевић, Иконографија параболо у српском барокном сликарству и украјински проповеднички зборници, *ЗЛУМС* 26 (1990), 155–187.

Ваља имати у виду да су, у духу барокног театра, потпуно независно од основног тока радње, балетске тачке и међучинови били предвиђени како би разгаљивали гледаоце.²⁸⁹ Осим овога, спектаклу је свечани тон давала и копча између свете, узвишене прошлости и алузија на угледне савременике, симболични ток драмске радње, персонификације, увођење митолошких тема драгих барокном схватању света и укусима публике. С друге стране, ова барокна школска драма има јасне морализаторске циљеве, међу којима ваља истаћи измењено схватање историје, односно његово прилагођавање другачијим циљевима. Козачински нагласак у поимању главних историјских токова у Срба ставља на тренутак прекида династије, дакле, на смрт цара Уроша. Она је приказана као убиство, а цар дочекује смрт спокојно, као добри војник Христов, сасвим у духу типичног мученичког култа. Ова барокна драма стапа се са таласом патриотског песништва, које пратимо још од Змајевићевих стихова испеваних у 17. веку, преко пераштанског ораторијума анонимног аутора посвећеног боју на Косову и његових потоњих прозних прерада, Џефаровићеве похвале Душановом царству у стиховима *Стематологије*, до стихова Орфелинових и Рајићевих, који су махом били намењени јавним церемонијама.

Светитељско прослављање имало је своје главно упориште у оквиру литургијског ритуала. Стога су нови програми посебно истицали, у унутрашњости барокне цркве или манастира, средишње место кивота и трона намењених прослављању култова појединих светитеља. Мошти угледних националних светих донете су у Срем са Великом сеобом, да би се, од средине 18. века, за кивоте с моштима/честицама светитеља почеле подизати сложене конструкције са средишњом сликом иконе светог („кивоти са небом“). Поред кивота са киворионом, који добија одлике барокног стила, средином столећа настају и посебни тронове за мошти, који указују на утицаје западног барока.²⁹⁰ С друге стране, светитељско прослављање јавља се као саставни део актуелног прослављања власти митрополита. Потврђивање и легитимизација те власти ишла је, у скла-

²⁸⁹ О овоме в. детаљно код В. Ерчић, *Историјска драма у Срба од 1736. до 1860*, Београд 1974; Исти, *Козачинскиј, Траједокомедија*, Нови Сад–Београд 1980.

²⁹⁰ Уп. М. Тимотијевић, *Српско барокно сликарство*, 68–71.



ду са схватањима епохе, преко концепта и изведбе ефемерног спектакла – церемонија уприличаваних приликом визитације појединих важних манастира и у вези с прослављањем локалних светитељских култова. Трагови о том кратком, пролазном тренутку државне промоције везаном за политички и богослужбени ритуал сведоче да је српска средина око двора у Карловцима веома добро познавала правила свечаности у којима се истиче спољашња раскош, величанственост и сјај, а уметност ставља у службу барокног виђења *magnificenze*. Сачувани архивски подаци речито сведоче о политици државног представљања у Карловачкој митрополији.

Преокрет у правцу помпезне барокне репрезентације у обликовању позорнице власти настаје с временом митрополита Викентија Јовановића. Он је био први црквени поглавар који је сопствени повратак у престоницу режирао према правилима прослава тријумфалних улазака,



Београдски митрополит
Викентије Јовановић.
Сликаа непознати
мајстор између
1730. и 1737.

а потом и наручио ефемерну алегоријску драму као свечану промоцију сопствених државничких успеха.²⁹¹ Званичне канонске визитације, поред основног циља да контролишу спровођење духовних реформи и поштовање *Монашких правила*, подразумевале су одређени ритуал, бременит симболичним значењима. Поред канонских посета комисија, визитације су уприличаване поводом посебних догађаја, као што је пренос моштију, поклоњење моштима, освећење цркве, устоличење новоизабраних митрополита и епископа, свечане сахране, привества – ентрати, али оне, независно од повода, увек остају доследна демонстрација верско-политичке моћи, сакрализоване програми самоприказивања у чијем средишту фигурира личност архијереја – поглавара институције цркве. У складу с прихваћеним схватањем света као театра у којем су улоге унапред одређене²⁹², јавља се инсценирани ритуал обогаћен соларном симболиком²⁹³, елементима прослављања који обележавају церемонију свечаног улаза – адвента, идеју конкордије. Њене појавне манифестације, попут процесионе поворке, поуке и проповеди, свечане литије у којој учествују сви актери драме, свој драмски врхунац налазе у свечаном богослужењу замишљеном као литургијска мистерија потврђивања заједнице у правоверности.²⁹⁴ У сфери појавног, у те дане „торжество и обвеселеније бист в манастир“²⁹⁵, а на равни морализаторске и пропагандне поруке реч је о глорификацији архиепископа који, као наследник апостола и самог Христа, „долази да подучи и исцели“, да гестовима милосрђа као демонстрацији хришћанске врлине и активном проповеди покаже и утврди своју владарску и првосвештеничку моћ.

²⁹¹ J. Todorović, *Entrances and Departures: the Origins and Functions of the Ephemeral Spectacles in the Archbishopric of Karlovci 1690–1790*, London 2004.

²⁹² J. Rupert Martin, *Baroque. Style and Civilization*, London 1977, 120 и даље.

²⁹³ E. H. Kantorowicz, *Oriens Augusti – Lever du Roi*, *DOP* 17 (1963), 155.

²⁹⁴ М. Тимотијевић, Визитација манастира Шишатовца у XVIII веку, 364.

²⁹⁵ Цитирано из записа у манастиру насталог поводом посете митрополита Ненадовића Шишатовцу 12. јуна 1760. године, поводом освећења гробљанске цркве Св. Петра и Павла и преноса моштију у нови кивот. Запис је објавио С. Петковић, Збирка рукописа манастира Кувеждина, Дивше, Шишатовца и Грегтега, *Споменик САНУ СІ*, н. с. 3 (1951), 76. Уп. М. Тимотијевић, нав. дело, 353.



Манастир се у том програму свечаних визитација, неретко овековечених графичким листовима, појављује као слика идеалног града – „бастион вере и нације“²⁹⁶. На сличним основама, доследно спроведена у *Стематографији*, идеја о постојању два међусобно повезана простора небеске и земаљске Србије оживела је на бројним графичким листовима које су као тему имале ведуте манастира и ликове националних светитеља – ктитора. Символи удаљених историјских корена постају манастир као идеални град, небески покровитељи нација као његови ктитори, непосредна веза с наручиоцима као новим ктиторима и легитимним наследницима службе „водивог вожда отачаства“, представе царских „визитација“ као дела ефемерног спектакла величања владарског достојанства, представе преноса моштију, на крају и сâм пејсаж стављен у функцију једне више идеје о „хришћанском врту“ као неопходном оквиру бољег града. Таква поставка има циљ да уметне историјску представу у „театрализовану топографску мрежу предела“²⁹⁷, а амблематски закони који су одређивали начине представљања предела омогућавају да се сложена слика ведуте, у којој је пејсаж на рубу између историје и симбола, тумачи у ширем контексту, као одраз политичких реалности.²⁹⁸ У том смислу политика Српске цркве у 18. веку у свим битним тачкама одређује однос према прошлости и законе креирања графичког листа као носиоца значајног идеолошког става једног актуелног политичког програма.

Чуда светог Николе најчешће се издвајају и самостално сликају, а њихови иконографски предлошци узимају се из светитељских житија. Једна од најчешће приказиваних сцена у оквиру тема везаних за репертоар историјских догађаја, као подлоге за величање „златног доба“ српске прошлости, јесте мотив преузет из Цамблаковог житија *Свети Никола враћа вид Стефану Дечанском*. Као и у уметности 16. и 17. века, Дечански се посебно прославља у оквиру култа св. Николе. Тематски прототип иконостаса с представама, рађен по мотивима Цамблаковог житија, одраз велике популарности култа Дечанског и спона с национал-

²⁹⁶ М. Тимотијевић, Визитација манастира Шишовца у XVIII веку, 364.

²⁹⁷ Р. Михаиловић, Ведуте српске графике XVIII века, 85.

²⁹⁸ Р. Михаиловић, Топографски пејзаж српске уметности XVIII века као политички аргумент, 139–150, посебно 141, 143 (с литературом).



*Иконостас цркве манастира Нови Јазак,
рад Димитрија Бачевића*



*Стефан Дечански.
Иконостас цркве манастира Нови Јазак,
рад Димитрија Бачевића.*

ном традицијом израженом у слављењу српских светих, посебно оних из дома Немањина, створен је у српској уметности на тлу Митрополије 1762. године, када је Димитрије Бачевић насликао иконостас у цркви Св. Николе у Земуну.²⁹⁹ Појава ове теме одраз је „традиционалног наслеђа које оживљава у бароку“³⁰⁰, премда се као тема први пут појављује већ у *Празничном минеју* Божићара Вуковића. Сцена из *Празничног минеја* била је непосредни предлог за рану појаву ове теме у манастиру Драчи, потом за икону Георгија Стојановића рађену за иконостас придворне капеле у Карловцима, као и за обнову мотива чуда св. Николе, оживелих у барокној графици.³⁰¹

²⁹⁹ *Историја српског народа* IV/2, 300 (Д. Медаковић).

³⁰⁰ М. Тимотијевић, *Српско барокно сликарство*, 365.

³⁰¹ Исто, 365 и нап. 351–353.

Сликање Стефана Дечанског у потоњој српској уметности на тлу Митрополије уклапа се у представе галерије српских светих. У манастиру Нови Јазак, Бачевић (или, што је вероватније, неко из његовог „дружества“³⁰²) је 1769. године сликао олтарску преграду, где су у соклу насликане четири иконе с представама по три светитеља из рода Немањића, Лазаревића и Бранковића, а њима је додат и лик Стефана Штиљановића. На четвртој икони приказани су Дечански (сигниран као свети краљ Стефан), краљ Милутин и цар Урош. Иконе из Јаска одговарају времену настанка других жанрова везаних за прослављање Срба светитеља. Како је у Јаску посебно негован култ цара Уроша обликован око његових моштију, посебна пажња посвећена је овом светом владару. Осим у поменутом низу, његов лик је насликан и у реду престоних икона, као репрезентативни историјски портрет.³⁰³ Укључивање Срба светитеља у ред икона на иконостасу, после Бачевићевих ликова с иконостаса у манастиру Јаску, прихвата и Теодор Крачун, сликајући на царским дверима у Сусеку (1779), уз сцену Благовести, свештену двојицу – свете Симеона и Саву.³⁰⁴

Крачун је представник новог уметничког нараштаја, образованог у кругу бечке ликовне академије. Долазак ових уметника означава, почетком седамдесетих година 18. века, прелаз ка касном бароку који у нас траје све до првих деценија 19. столећа. Реформа коју је настојао да спроведе, а која се састојала у напуштању ретроспективног односа према православном наслеђу као одлици раног барокног стила развијаног под руско-украјинским утицајима, била је део прихватања нових идеала формулисаних у оквиру програма бечке ликовне академије. Тај прелаз ка аустријској културној оријентацији најоучљивији је у опусу Теодора Крачуна. Он одређује, у стилском погледу, покушај синтезе ретроспектив-

³⁰² М. Костић, *Димитрије Бачевић (? – после 1770)*. Каталог изложбе, Галерија Матице српске, Нови Сад 1996, 101.

³⁰³ М. Костић, *Поштовање култа светитеља, њихових моштију и чуда на подручју Карловачке митрополије у периоду барока*, у: *Чудо у словенским културама*, ур. Д. Ајдачић, Нови Сад 2000, 257.

³⁰⁴ На јужним дверима представљен је свети кнез Лазар, а на северним цар Урош.



них елемената раног доба с еkleктичком поетиком позног барока.³⁰⁵ За нас је посебно занимљив Крачунов рад (1780) на изради иконостаса Саборне цркве у Сремским Карловцима, где је сликао по налогу тадашњег митрополита Павла Ненадовића. Он је тада насликао престону икону светих Саве и Симеона.³⁰⁶ Укључивање иконе са ликовима светих Симеона и Саве у ред престоних икона требало је да укаже на дуговечност духовних корена Митрополије. Тематика Срба светитеља нашла је своје место и у цркви Св. архангела Михаила у манастиру Грабовцу, где је 1785. године, поред св. Саве, кнеза Лазара и архиепископа Арсенија, живописан и лик мученика св. Стефана Дечанског.³⁰⁷

Значајну фазу у развоју идеје ликовног прослављања култова српских владара у црквеном сликарству представља дело сликара Мојсеја Субо-



*Св. кнез Лазар српски, св. Стефан Дечански и св. Симеон Мироточиви.
Иконостас цркве у Великим Бастајима, рад Мојсеја Суботића, 1785.*

³⁰⁵ М. Тимотијевић, *Српско барокно сликарство*, 24.

³⁰⁶ О. Микић, *Дело Теодора Крачуна*. Каталог изложбе, Галерија Матице српске, Нови Сад 1972, 134–136.

³⁰⁷ Д. Медаковић, *Национална историја Срба у светлости црквене уметности новијег доба*, у: *Исти, Путеви српског барока*, Београд 1971, 78.

тића, који слика после смрти Теодора Крачуна 1780, посебно галерија српских владара и светитеља на иконостасу цркве у селу Велики Бастаји. Иконостас у Великим Бастајима осликан је 1785. године, а на њему је представљен најпотпунији низ националних светитеља у српском барокном сликарству.³⁰⁸ На челу поворке српских светих у Великим Бастајима налазе се, представљени у молитвеном ставу и на месту у деизису где се очекује представа Богородице и Јована Крститеља, свети Симеон и Сава. Пред Христовим престолом свештена двојица моле за читав српски народ. Идеја заступништва пред Христом надахнула је и остале ликове у поворци: „низ светитеља на овом иконостасу замишљен је као проширени Деизис у којем се, као национални заступници пред Христом, појављују српски светитељи“³⁰⁹. Међу одабраним светитељима своје место су нашли, са леве стране, замонашена деспотица Ангелина, Стефан Првовенчани, краљ Милутин, краљ Владислав и архиепископ Арсеније, а са десне стране Стефан Дечански, Максим Бранковић, цар Урош, кнез Лазар, деспот Јован Бранковић и Стефан Штиљановић. Утицај *Стематологије* на обликовање ових владарско-светитељских представа је очевидан, као уосталом и чињеница да је овде ликовним језиком поновљен програм исказан у римничком *Србљаку* из 1761. и у *Општој стихир* митрополита Јована Георгијевића из 1771, нарочито њеним завршним стиховима. Оно што је за нас посебно занимљиво јесте неспорна чињеница да с поворком у Великим Бастајима можемо јасно пратити правац лаицизирања ликова светих владара, процес који ће у наредним деценијама добити све већи замаха, на основама измењених друштвених прилика.

Од средине 18. века учестале су представе Стефана Дечанског у ликовним уметностима. Осим представа везаних за чудо с видом, као што су оне на иконостасу у цркви Успења Богородице у Српском Ковину (1746)³¹⁰, иконостасу у Моровићу (1766), на иконостасу који осликава

³⁰⁸ М. Тимотијевић, *Српско барокно сликарство*, 382.

³⁰⁹ О идеји посредништва националних светитеља у српској уметности од времена издавања венецијанског *Србљака* в. исто, 382 и нап. 421.

³¹⁰ У соклу иконостаса, испод престоне иконе св. Николе, насликана су три чуда овог светитеља. Међу њима је и представа *Свети Никола враћа вид Стефану Дечанском*. Уп. Д. Медаковић, Мојсеј Суботић, ЗЛУМС 7 (1971), 133.



Стефан Тенецки у цркви Св. Николе у Старом Сланкамену (1764)³¹¹, на зидној слици Теодора Симеонова Грунтовича из капеле Светих врача у Српском Ковину (1771)³¹², на иконостасу Мојсеја Суботића у Мартинцима (1782)³¹³, на иконостасу који је сликао непознати мајстор у цркви у селу Осијеку, у Вировитичком срезу (између 1780. и 1790)³¹⁴ и у селу Дапчевце, у Даруварском срезу, рад такође непознатог сликара (између 1780. и 1790)³¹⁵, као и на иконостасу у Дарувару (1793)³¹⁶, представа Дечанског још се јавља на Бачевићевом иконостасу у манастиру Беочину (1769),³¹⁷ у поворци владара, заједно с краљем Милутином и царем Урошем.

Поменуте представе Стефана Дечанског доказ су популарности његовог култа, али, још у већој мери, оне сведоче о присуству историјских тема у религиозном сликарству. Крајем 18. века пратимо све веће актуелизовање историјске тематике, везано за појаву првих модерних историја, пре свега Рајићеве четворотомне синтезе. Међутим, наредни нараштај носио је сопствено виђење националне прошлости и њених хероја. Према је прослављање Дечанског и даље везано за сцене које наглашавају чудесна знамења која су се показала на богоизабранику, а његов култ носи устаљене одлике мученичког типа, промене до којих је дошло на измаку столећа носиле су далекосежне последице. Оне се најбоље дају сажети у представу о средњовековном владару као отелотворењу врлина историзованог хероја. Оваква слика природно све више напушта искључиво религиозни оквир, постајући тако део актуелне политичке мисије.

³¹¹ На престоној икони св. Николе насликани су медаљони с представама светитељевих чуда, уп. Д. Медаковић, Мојсеј Суботић, 133.

³¹² Нав. место.

³¹³ Исто, 131–134.

³¹⁴ Д. Кашић, Национална тематика у иконографији славонских Срба, *Православна мисао*, год. IV, св. 1 и 2 (1961), 40.

³¹⁵ Нав. место.

³¹⁶ Нав. место.

³¹⁷ М. Костић, *Димитрије Бачевић*, 151.

Историја у служби будућности: рађање „историјског“ јунака

Ново доба које настаје крајем 18. века пратила је појава *народа* на историјској сцени. Модерна држава препознаје народ као колективно тело, а интелектуалне елите настоје да стварањем *култа народа* саобразе у јединствену целину његове различите слојеве. Упоредо с овим процесима, када је реч о српском народу на тлу Монархије и главним обележјима његовог духовног живота, пратимо рађање модерне историографије, у чијем се средишту налазе ликови свете прошлости посматрани као историјски јунаци. Световни програм просветитељских реформи, чије идеје утичу и на пребражај схватања о српској историји, постављају се на основе пресудно одређене појмовима попут народног патриотизма, просвећивања народа, слављења свести о сопственој прошлости виђеној у контексту једне историје подвига и јунака, у чијем се средишту налазе ликови светих владара српских династија лишени до тада драматично наглашаваних духовних атрибута. Заслуга за настанак оваквог, измењеног концепта владарске светости, на првом месту припада појави *Историје* Јована Рајића, делу које видимо као кључно за разумевање крупних промена које за нашу тему доноси доба смене барокног просветитељским културним моделом.

На прилике у којима се нашао српски народ у Хабзбуршкој монархији пресудно су утицале промене до којих је дошло у Немачком царству, где се реформски дискурс просвећеног доба испоставља као превасходно државно-патриотски.³¹⁸ Искушења и немири друге половине 18. века потресали су традиционалне друштвене структуре.³¹⁹ Улога народа

³¹⁸ О овим питањима постоји обимна литература. Издвајамо: O. Dann, *Nation und Nationalismus im Deutschland*, München 1996; M. Hroch, *Social preconditions of national revival in Europe*, Cambridge 1985; *Nationale und kulturelle Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit 2*, hrsgb. von H. Berding, Frankfurt a. M. 1994; H. Schultz, *Mythos und Aufklärung. Frühformen des Nationalismus in Deutschland*, *Historische Zeitschrift* 263 (1996), 31–67.

³¹⁹ Као одговор на кризу уобличена је унутар Немачког царства сложена идеја *Reichspatriotismus*. Она је стављена у функцију одбране постојећих „царских“



у немачком патриотском покрету просвећеног доба тесно је повезана с потоњим настанком националне државе. Идеја народне просвећености (*Volksaufklärung*), популарна већ од средине 18. века, допринела је да се нижи друштвени слојеви препознају као најважнији конституент нације. Идеја јавног добра допринела је повезивању елита и народа у јединствену целину. Мноштво пратећих популарних прослава и спектакала имало је циљ да се подстакне историјска свест и осећање националног идентитета.³²⁰ Поменуте идеје времена налазе одјека на тлу Монархије, посредно утичући на преобликовање односа српског живља према појмовима државе, народа и историје.

Монархија терезијанског и јозефинистичког доба препознала је изазове времена, пре свега снагу појаве јавног мњења, прихватајући низом реформи нове односе између власти и поданика. Промоција врлина владара као патриоте и државног слуге одраз је прилагођавања измењеном моделу вредности, у којем се напушта стари културни образац усредсређен око дворова и представа монархијског ауторитета.³²¹ Појава јавне сфере укида дистанцу којом је владар штитио себе као симбол моћи државе, уздижући у исто време неопходност реформи у различитим

вредности, попут устава и појма „немачке слободе“ који су наметнули владару прихватање супрематије права и идеал државе мира и легитимитета. Ипак, у времену које је промовисало буђење грађанина, постало је очигледно да царски устав нуди бројне привилегије владару у односу на сразмерно мала права која даје поданицима. Стога је криза Царства деловала и као катализатор, подржавајући патриотске реформе у правцу проширивања права „немачке слободе“ на све грађане Царства. На тај начин оно је прерасло у опште право на слободу као темељни уставни принцип. Тај принцип је крајем века напредовао ка обезбеђивању грађанских права свим царским поданицима. Уп. А. Waldmann, *Reichspatriotismus im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts*, in: *Patriotismus und Nationsbildung am Ende des Heiligen Römischen Reiches*, hrsgb. von O. Dann, M. Hroch und J. Koll, Köln 2003, 19–61.

³²⁰ H. Böning, *Das Volk im Patriotismus der deutschen Aufklärung*, in: *Patriotismus und Nationsbildung am Ende des Heiligen Römischen Reiches*, hrsgb. von O. Dann, M. Hroch und J. Koll, Köln 2003, 63–98.

³²¹ T. C. W. Blanning, *The Culture of Power and the Power of Culture. Old Regime Europe 1660–1789*, Oxford 2002, 2–15.

подручјима народног живота и културе. У средишту програма просветитељских реформи нашла се критика барокне побожности, посебно њен нагласак на театралном и јавном приказивању, на церемонији као начину политичке репрезентације. У складу с духом промена, морала се реформисати целокупна религија, званична, као и популарна. Посебно је била наглашена потреба измене спољашњих израза ванлитургијске побожности, попут светковина, процесција, ходочашћа и религиозних празника у којима су елементи позоришта и спектакла доводили, према мишљењу критичара, до празноверја и деградације вере. Као један од важних предуслова прочишћења религије постављено је враћање на писане изворе вере. Реформа католичанства наглашавала је позитивну улогу текста, који се користи превасходно у дидактичке сврхе. Превага текста читује се и у захтевима за чистотом језика, преобличавањем популарног позоришта и новом функцијом драме. Она је требало да допринесе моралном образовању, односно просвећивању публике, самим тим јачој контроли државе над целокупном репрезентативном културом. Реч је о процесима који се препознају у оквирима покрета немачке литерарне културе. С извесним закашњењем они стижу на просторе Хабзбуршке монархије.³²² Стара хабзбуршка „генеалогичка владарских врлина“, оличена у појму „*pietas Austriaca*“, трансформисана је просветитељским рационализмом реформи Јозефа II.³²³

Нове идеје из Беча постепено продиру на подручје Карловачке митрополије. Политика барокне репрезентације коју су за сопствене пропагандне потребе усвојили карловачки митрополити, с њеним инсистирањем на спољашњем сјају, помпезном орнату и раскоши као сценским оквирима побожности, као и на типично барокној склоности ка сјају

³²² На верски и интелектуални живот Беча и формирање „новог духа“ побожности пресудни су били захтеви Лудовика Антонија Мураторија ка „регулацији“ хришћанства и утицаји позног јансенизма. О томе в. опширније у рукопису М. Костић, *Јаков Орфелин и његово доба* (рукопис докторске одбрањене на Филозофском факултету у Београду 2006. године).

³²³ E. Weis, Enlightenment and Absolutism in the Holy Roman Empire: Thoughts on Enlightened Absolutism in Germany, *The Journal of Modern History*, vol. 58 (1986), Supplement: Politic and Society in the Holy Roman Empire 1500–1806, 181–197.



и спољашњем и унутарњем богатству црквених украса, наилазе на противљење у редовима свештенства, али и грађанских идеолога који изражавају свој отпор према црквенословенској култури племићког клира. Познотерезијанске реформе ишле су у корак са хабзбуршким државним интересом, који је налагао смањивање утицаја српских црквених поглавара у световним питањима. Већ Захарија Орфелин у спису *Представка Марији Терезији*, написаном осамдесетих година 18. века, критикује успостављене обичаје на тлу Митрополије, у настојању да верска схватања Срба прилагоди захтевима реформиста из Беча.³²⁴ На мети његове осуде био је, пре свега, начин прослављања култова светитеља, као и поштовање светитељских моштију и реликвија. Следбеник нових, просветитељских идеја, Орфелин, осуђује као лажну побожност оријентацију ка форми и спољашњем оквиру ритуала, настојећи да споји поданичка осећања спрам куће Хабзбурга и приврженост српској нацији и правослаљу.³²⁵ У науци се углавном помишља да је Орфелин при састављању ове представке упућене царици био руковођен интересима бечког двора, али и, са њима у вези, настојањем да се сузбије руски утицај међу Србима.

Крајем седамдесетих година 18. века програм Карловачке митрополије се мења под утицајем терезијанско-јозефинистичких реформи, којима је делатност Српске цркве сужена у оквиру верских надлежности. Упоредо с овим процесима, видљивим у настојањима двора у Бечу да се смањи број празника посвећених српским светим³²⁶, пратимо пораст

³²⁴ З. Орфелин, *Представка Марији Терезији*, Нови Сад 1972, 15–27 (допуњен и исправљен текст с упоредним преводом на српски језик). Уп. Б. Вуксан, Критика барокне побожности у Орфелиновој „Представци Марији Терезији“. Из историје идеја код Срба у XVIII веку, *Годишњак за друштвену историју* П/1 (1995), 81–88.

³²⁵ Б. Вуксан, *нав. дело*, 87, на основу реконструкције Орфелинове библиотеке, указује на могући утицај пијетистичких учења на Орфелина. Уп. и нап. 24 наведеног рада, где је дата старија литература о овом питању.

³²⁶ Поред Орфелина, који у оквиру поменуте представке у једанаестом поглављу (*De festis*) посебно расправља о празницима (*нав. дело*, 84–93), за смањење броја празника залаже се више просвећених интелектуалаца, попут Јована Мушкатиновића (*Кратког размишление о праздници*) и Доситеја Обрадовића (у

лаицизације националног светитељског пантеона. Просветитељска критика барокних форми усмерила се против штовања светитеља, против култа реликвија, као и праксе ходочашћења ка светим местима. Чак је ишла толико далеко да је оспорена легитимност култа реликвија, који су протестанти прогласили за идолопоклонство. Веровање у чудо као један од важних елемената барокне везаности за култ реликвија³²⁷, поштовање чудотворних извора³²⁸, као и праксу врачања, вештичарења и веровање у вампире³²⁹, неретко су критичари посматрали као сујеверје и паганизацију религије. Образована интелигенција, негујући рационалан приступ вери, одбацује веровање у чуда, па чак и пориче моћи молитава и исцељујућег, чудотворног својства реликвија.³³⁰ На мети се нашло и поштовање Богородице, чији је култ имао посебно место у програмима Хабзбурга. Орфелинов спис пружа увид у неке тада важеће оби-

чланку *Право реци на гледај те утеци* из дела *Совјети здраваго разума*, у: *Исти, Сабрана дела I*, Београд 1961, 317–341). Анализу читавог питања задирања у реформу верског календара даје више истраживача, а о целом питању сабрана је старија литература у раду Б. Вуксана, *Критика барокне побожности у Орфелиновој „Представци Марији Терезији“*, 83, нап. 6.

³²⁷ Уп. зборник *Чудо у словенским културама*, ур. Д. Ајдачић, Нови Сад 2000, посебно радове: М. Тимотијевић, *Сузе и звезде: О плачу Богородичиних чудотворних икона у бароку*, 221–259; М. Костић, *Поштовање култа светитеља, њихових моштију и чуда на подручју Карловачке митрополије у периоду барока*, 260–270.

³²⁸ У другом поглављу *Духовног регуламента* говори се о контроли чудотворних извора, а у склопу програма визитација, када су митрополити и епископи били дужни да провере народна сујеверја везана за „источнике“. О томе в. Б. Вуксан, *Идеје реформе и појава бакрореза код Срба у XVIII веку*, 214 и нап. 58.

³²⁹ Уп. М. Тимотијевић, *Рађање модерне приватности*, 58–64.

³³⁰ М. Тимотијевић у раду *Верник и поданик*, штампаном у оквиру едиције *Приватни живот у српским земљама у освит модерног доба*, прир. А. Фотић, Београд 2005, 643, помиње ставове Алексија Везилића изнете у књизи *Краткоје написаније о спокојној жизни*, где у осмој песми осуђује „чародејство“. Такође, помиње и мемоаре Саве Текелије који доносе више приповести у којима се осуђује веровање у чуда, укључујући и реликвије које је видео приликом посете познатих култних места у Кијеву и Москви.



чаје, попут установљавања прослава одређених верских празника, без сумње уведених под католичким утицајем. Посебно осуђујући праксу теофористичких процесија које су подсећале на празник Тијелово, популаран на позносредњовековном Западу, Орфелин указује да је ново-садски владика Арсеније Радивојевић увео такав обичај у празновања везана за Ускрс.³³¹ Овакви су утицаји до Срба у Митрополији могли стићи највероватније преко Украјине, где је током 17. века, услед посебних политичких прилика, дошло до уплива западних утицаја на православно теолошку мисао и праксу.

Резултат државних реформи јозефинистичког Беча било је прихватање измењеног моралног кодекса, у којем су истицане световне, а не више искључиво духовне вредности. Јачање апсолутистичке државе морало је водити ка смањењу црквеног утицаја, самим тим и њеног права да буде тумач моралне норме и организатор школства. Стога црква постепено напушта морално-дидактичке програме. Појмови *ползе*, често стављане у службу величања владарског апсолутизма и државних реформи, и *милосрђа* као актуелног схватања активне побожности³³², постају значајни у пропаганди новог моралног кодекса.

Реформски курс и на тлу Митрополије постепено доводи до напуштања верског идентитета слике, што је уочљиво у доба каснобарокног еkleктицизма, у делима Јакова Орфелина и Теодора Илића Чешљара. Они су заслужни за прихватање религиозне слике протумачене у оквирима историјског сликарства, као и профаних жанрова. Представе светитеља као старих моралних узора делом замењује слављење хероја познатих из античке, посебно митолошке прошлости. Када је реч о представама светих владара, њихов изглед све мање садржи светитељске атрибуте, усредсређујући се на историјско. Овакав курс промена произлази из чињенице да се историја тадашњим Србима чинила као „најпреча народна брига“³³³. Стога је разумљиво настојање врха црквене јерархије да очува

³²⁹ Уп. Б. Вуксан, Критика барокне побожности у Орфелиновој „Представци Марији Терезији“, 85 и 86.

³³² М. Тимотијевић, *Српско барокно сликарство*, 413, 415.

³³³ Н. Радојчић, *Основе српске историографије XVIII века, у: Од барока до класицизма*, прир. М. Павић, Београд 1966, 24.

култове Срба светитеља, што је популарисано историографском продукцијом. Њихови ликови постају, у текстовима, као и у визуелној презентацији, део херојских представа својствених просвећеном добу.

Поменуте процесе пратимо на више начина. Они постају део једног свеобухватног националног преображаја, који је, у својим главним цртама, заснован на оживљавању историјског принципа.³³⁴ Крајем шездесетих година Захарија Орфелин штампа у Бечу свој *Славено-сербски магазин*, где у предговору излаже идеје и програме културне обнове српског народа. Тим часописом се први пут на српском језику утемељују рационалистичке просветитељске идеје међу Србима.³³⁵ Међутим, тек штампањем Рајићеве *Историје* и симболичним порукама њених илустрација, актуелна политичка идеја о светом историјском простору српске земље и њен визуелно-пропагандни контекст преносе се на југ, ка старим српским земљама.

Историја разних славенских народав најпаче Болгар, Хорватов и Сербов коју је саставио ковиљски архимандрит Јован Рајић значила је за Србе, „раздељене туђим границама“, откриће сопствене прошлости, поуздан темељ националног препорода и извор историјског надахнућа револуције.³³⁶ Развијајући се од ерудитског барока ка просвећеном рационализму, српска историографија прешла је велики развојни лук, који најбоље можемо пратити од превода *Краљевства Словена* који је начинио Сава Владислављевић, преко Бранковићевих *Хроника*, Гаврила Стефановића Венцловића, Троношког родослова, *Стематологије*, *Историје* Павла Ју-

³³⁴ Карактеристичне су, на пример, алегоријско-хералдичке представе српског царства као визуелни приказ историје. Оне су нашле свој израз у хералдичким коњаничким портретима, које запажамо још од тридесетих година. Не треба сметнути с ума да се појава нових, лаицизираних представа светих владара националног пантеона надовезује на настојања која наговештава Захарија Орфелин у свом делу посвећеном Петру Великом (1771), у којем се промовише један типично барокни владарски култ.

³³⁵ Л. Чурчић, *Славено-сербски магазин*. Књига о Захарију Орфелину, у: *Исти, Српске књиге и српски писци 18. века*, Нови Сад 1988, 201–203.

³³⁶ Р. Самарцић, *Јован Рајић*. Век просвећености и српски преображај, у: *Исти, Писци српске историје*, Београд 1976, 40.



лица, све до дела Захарије Орфелина и Јована Рајића. Тек у Рајићевом делу видици те историографије одиста су размакнуте и појавио се, сасвим у духу времена и у складу с Рајићевим образовањем, широки концепт на коме је постављена. Он сâм је прво био ђак Карловачких славенско-латинских школа, а затим је гимназије завршавао код католика (Коморан) и протестаната (Шопрон), да би најзад стигао на Кијевску духовну академију, код ученог теолога Теофана Прокоповича. Пријатељ Петра Великог, кијевски митрополит, црквени и школски реформатор, Прокопович је утемељитељ рационалистичких идеја међу православним хришћанима, које су потекле из протестантске теолошке и политичке мисли. Захваљујући његовим утицајима, Рајић је стекао солидно теолошко образовање, прожето модерним рационалистичким духом, који је нашао свој израз у другачијем сагледавању захтева и методолошких основа историописања. Боравак у Русији наставио се плодноним путовањима на којима је Рајић започео своја опсежна истраживања. Посета Јашију, Светој Гори, а потом истраживања која је наставио у Карловцима и у фрушкогорским манастирима, омогућила су му да састави српску историју, коју је првобитно био замислио као заједничку са другим словенским народима, посебно с највећим и за Словене матичним, руским народом. Без обзира на одступање од првобитне намере, важна одлика његове историје остала је њена рецепција код савременика и будућег, револуционарног нараштаја. Уткана у српско родољубље, ова књига је постала основ устаничке идеологије. То „прелажење садржине и основног смисла једног дела у норму идеолошког кодекса једног покрета“ необично је важно разумети да би се могла пратити промена модела националног светитеља у модел историјског хероја, обликован од устаничких шанчева, преко сентименталне књижевности, до дела романтичара и класициста.³³⁷

Рајићева *Историја* била је култна књига српске културе у 19. веку. Штампана је у четири тома знатно касније у односу на тренутак када је завршена, последњих година 18. столећа (1794/5) у Новаковићевој штампарији у Бечу. Илустрована је идеализованим историјским портретима српских владара средњег века, који су први пут приказани без светељских атрибута. Постављени у медаљоне окружене тријумфалним

³³⁷ Р. Самарџић, Јован Рајић. Век просвећености и српски преображај, 59.

оружјем, ови портрети хероја ипак задржавају сакралну димензију, независно од њихове, у основи световне, иконографије. Таква, сасвим нова концепција историјског портрета заснована је на замисли негдашњег Рајићевог ђака, митрополита Стефана Стратимировића, који је одлучно допринео да се Рајићева обимна историја публикује. Одговарајући штампару Новаковићу на његов захтев да му пошаље Џефаровићеву *Тематологију* и *Правила молебнаја* Синесија Живановића како би из ових књига узео „образе српских владара“, митрополит Стратимировић је препоручио да се изостави ореол око глава, а монашка одећа са крстом у руци (скиптар са крстом) замени царским оделом.³³⁸ Ти бакрорези, који су садржали лаицизиране представе српских владара, постали су основа њиховог потоњег представљања. Израдио их је бечки графичар Јохан Ернст Мансфелд према цртежима Јакова Орфелина, родоначелника грађанског сликарства у Срба, ослоњеног на идеје еклектичке уметности бечке школе.³³⁹ Орфелин се као уметник формирао у атмосфери у којој су се преплитале различите идеје краја столећа, карактеристичне за бечке културне кругове на прелазу естетичких схватања ангажоване барокне уметности ка секуларизованој, сентименталној и чулној уметности просветитељства. Свој израз Јаков Орфелин налази у оквирима историјског сликарства, у којем се библијска прича спаја с другим историјским жанровима и твори целовиту, универзалну историју. Управо такво настојање на једној *historia universalis* послужиће и као темељни концепт Рајићевог историјског дела.

Сматрајући Јакова Орфелина талентованим и добро образованим уметником, Јован Рајић је управо њега одабрао да илуструје насловну страну *Историје*.³⁴⁰ Примењена ликовна решења, заснована на начелима оживљавања античких традиција, ваља разумети у оквирима ширег

³³⁸ Ово митрополит препоручује у писму Новаковићу упућеном 17. августа 1793. године. Уп. Д. Медаковић, Национална историја Срба у светлости црквене уметности новијег доба, 81–82.

³³⁹ Уп. о томе М. Костић, *Јаков Орфелин и његово доба*. Захвална сам колегиници Костић на дозволи да се користим њеним радом у рукопису.

³⁴⁰ Уп. П. Васић, Цртеж Јакова Орфелина за Историју Јована Рајића, *ЗЛУМС* 12 (1976), 267–270.



Роду и обществу,
бакрорез, према цртежу
Јакова Орфелина извео
гравер Јохан Георг
Мансфелд за књигу
Јована Рајића, 1794.

Рајићевог схватања историје. Орфелин усваја Рајићево идејно решење, остајући ослоњен на зборнике барокне амблематике у којима се појмовно јединство амблема изражава кроз јединство речи и слике, кроз откривање њихових узајамних симболичних порука, и алегорију, наслеђену из средњовековне традиције и усмерену ка дидактичким циљевима.³⁴¹ Следећи фронтиспис Јорданове књиге *De originibus Slavicis* (Беч, 1745),

³⁴¹ Н. Грдинић, *Емблеми у делу Јована Рајића*, у: *Јован Рајић. Живот и дело*, ур. М. Фрајнд, Београд 1997, 233–242. Аутор расправља и о терминолошкој разлици између речи амблем и емблем, *нав. дело*, 236–237 и нап. 15.

Орфелин представља пејсажну композицију подељену алегоријском представом зарубљене пирамиде с уклесаним натписом „Роду и обществу“, поред које се налазе фигуре два старословенска ратника.³⁴² На пирамиди је представљено и шест грбова јужнословенских народа. У њено средиште постављена је светиљка, симбол будности, како је то објашњено у популарном делу *Iconologia* Чезара Рипе, зборнику који је приредио Јохан Георг Хертел, а у којем су дата објашњења различитих алегоријских персонификација.³⁴³ Симболика пирамиде упућивала је на нераскидиву везу небеског и земаљског и, као таква, повезана с натписом на њој, требало је да оличава непролазно трајање сећања на наведену личност или догађај који прославља. У том смислу је овај амблем био употребљаван у симболичким представама владарске идеологије Хабзбурга, одакле је, нема сумње, његово пренесено значење познато и на тлу Митрополије.³⁴⁴ На једној илустрацији у Рајићевој књизи поново је представљена пирамида, у чијем је подножју медаљон са ликом једног средњовековног владара, највероватније краља Милутина.³⁴⁵ Цртежи у *Историји* изведени су према Рајићевим замислима и јасно показују прихватање начела амблематике, метафоричан однос између натписа и слике, у којем је метафора инструмент сазнавања света.³⁴⁶

³⁴² М. Тимотијевић, Алегоријске персонификације Јована Рајића на насловним странама *Теологическог тела*, у: *Јован Рајић. Живот и дело*, ур. М. Фрајнд, Београд 1997, 245.

³⁴³ Уп. П. Васић, Цртеж Јакова Орфелина за И с т о р и ј у Јована Рајића, 269.

³⁴⁴ М. Тимотијевић, *Црква Светог Георгија у Темишвару*, Нови Сад 1996, 165.

³⁴⁵ Ј. Рајић, *Историја словенских народа II*, Нови Сад 2002, илустрација у заглављу главе X, 435; уп. Д. Давидов, *Српска графика XVIII века*, сл. 402.

³⁴⁶ Н. Грдинић, Емблеми у делу Јована Рајића, 233. Амблематика је у српској средини прихваћена још од времена Јулинчевог издања зборника *Итика јерополитика* (1774), с предговором Атанасија Димитријевића Секереша, према се делимичан испис из ранијег, кијевског издања овог дела налазио већ око 1712. године у библиотеци манастира Кувеждина (С. Петковић, Збирка рукописа манастира Кувеждина, Дивше, Шишатовца и Гретега, 20). Овај зборник штампан је за потребе васпитавања српске младежи, а амблеме прати текст у којем се наводе старозаветни, новозаветни, као и антички примери, одабрани с намером



Без обзира на то што је у концепту дела предвидео бављење целином историје словенских народа, Рајић је писање српске историје, њено „извлачење из таме заборав“, сматрао својим животним задатком. Оно што је на крају остварено био је преглед српске историје коју аутор посматра у контексту збивања на тлу читаве југоисточне Европе. Концепција текста Рајићевог дела означила је почетак историописања ослоњеног на принципе критике извора, који су зависили од његових знања и могућности, али и од захтева тренутка, у којем препознајемо опште одушевљење науком и просвећеношћу.³⁴⁷ Из тих начела произашао је и Рајићев укупни поглед на историју и на сврху писања овог обимног дела. Како су то јасно увиђали вођи Карловачке митрополије, било је неопходно написати целовиту српску историју у складу са захтевима просвећеног

да потврде поставке хришћанског морала. Тема пролазности свега постојећег, Рајићу омиљена, преузета је из амблематике, и јавља се у више његових дела (уп. М. Павић, *Историја српске књижевности барокног доба*, Београд 1970, 370). Илустрације у Рајићевој књизи биле су суштински повезане с текстом, а њихов циљ је био да славу словенских народа истргну од заборав. Оне почивају на барокном односу између текста и слике, као и на прихваћеним тумачењима, како амблема тако и алегоријских персонификација, какво је ушло у наставне програме и уџбенике поетике и реторике на тлу Митрополије. Као писац уџбеника реторике, Рајић је морао бити добро упознат с употребом алегорија и амблема. Радећи на преради *Трагедокомедије*, у којој се међу актерима појављују Србија, Милост, Гнев–Јарост, Славољубије, Сластољубије, Завист, он их укључује у нови текст. Уп. М. Тимотијевић, *Алегоријске персонификације Јована Рајића*, 248.

³⁴⁷ У књизи посвећеној Јовану Рајићу Никола Радојчић је анализирао концепцију, композицију и изворе *Историје*. Јован Тома Саски је 1728. године поднео митрополиту Мојсеју Петровићу свој план српске историје, који је, изгледа, Рајићу био ближи од свих других приступа писању историје који су му били доступни. На крају предговора своје књиге он је читаоцима изложио план Саског. Такође, Рајић је имао увид у концепт српске историје од Павла Ритер Витезовића, кога назива Аноним. Његова *Serbia illustrata*, која је остала у рукопису, користила је Рајићу приликом састављања концепције дела. Он Саског и Анонима назива „доброхотним и искусним писателима који су Србскоме роду хтели показати услуге своје“. Уп. Н. Радојчић, *Српски историчар Јован Рајић*, Београд 1952, 35, 76–77.

доба, које нису могли задовољити постојећи жанрови, од житија која наставља патријарх Пајсије, преко родослова и летописа, до мемоара с елементима светске хронике какав је био Бранковићев монументални спис. Најважнији допринос Рајићеве књиге била је чињеница да су његов род и отечество, којима је дело наменио, добили преглед целине српске историје, у коју је укључено и њено најраније, маглом прекривено раздобље. У том смислу он, заједно са Јулинцем, управо у оном делу који се бави почецима српске историје, успоставља први пут јасне обресе српског средњег века. Пишући предговор фототипском издању *Историје*, професор Сима Ђирковић је истакао једну важну компоненту која чини Рајићеву појаву јединственом у нас: као што су прва житија светог Симеона имала задатак да укључе Србе у свету историју схваћену као историја спасења, тако је Рајићева књига прекретничка у том смислу што је својим делом Србе укључила у европску историју.³⁴⁸ Основно Рајићево начело било је истинољубивост, као и општа корист која се из историје може извести, у смислу у којем она омогућава патриотски *exemplum* и дидактичку примену. Стога језгро *Историје* чини седма књига, подељена у четрнаест глава, у којој обрађује доба Немањића.

У једанаестој глави описана је владавина Стефана Дечанског, у којој се аутор највише ослања на излагање архиепископа Данила.³⁴⁹ Ове вести комбинује с подацима летописа, као и Цароставника, који је могао наћи у Житомислићком летопису.³⁵⁰ Доследан своје методу, он прецизно наводи мишљења свих извора до којих је могао доћи. Рајић зна да

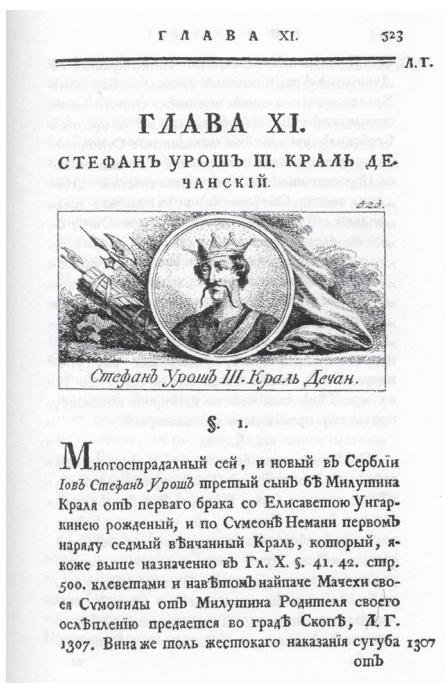
³⁴⁸ С. Ђирковић, Јован Рајић и почеци модерне историографије код Срба, предговор у Ј. Рајић, *Историја словенских народа*, Нови Сад 2002, XXIV.

³⁴⁹ Чињеница да се највише ослањао на овај извор, који је читао током боравка на Светој Гори, видљива је већ у несагласју композиције једанаесте и дванаесте главе. Наиме, када пише о Душановом добу, Рајић у Даниловом тексту није нашао довољно података, па их је преузео од Орбина преко Бранковићевог дела, као и преко Владиславићевих извода (ту га назива Мавроурбином), не узимајући у обзир вести византијских писаца као извора за Душанову епоху. Уп. о овоме код Н. Радојчића, *Српски историчар Јован Рајић*, 89.

³⁵⁰ Одатле он преузима и податак да је краљица Симонида навела остарелог Милутина да ослепи сина. Уп. исто, 100 и нап. 15.



Свети Стефан Дечански,
бакрорез Јохана Георга
Мансфелда из Рајићеве
Историје, 1794.



је Стефан Милутинов првородни син, као и да је управљао одељеном му територијом у зетској земљи. Помиње саветнике који су га наговарали да одузме оцу престо и себи присвоји краљевски венац, тако да и казну ослепљењем ставља у контекст Стефановог греха.³⁵¹ Дечански је потом послат у Константинопољ, где остаје све до родитељеве смрти. Рајић закључује да су многи историчари писали о овим догађајима, неки чак тражећи узроке сукобу у Стефановом насиљу према маћехи Симониди, што Рајић одбацује као неосновано. Помиње причу да је Симонида употребила женско лукавство како би оклеветала Стефана, који је као прворођени син имао прече право на престо него Константин. На крају, Рајић се опредељује за Данилову верзију догађаја, као веродостојну, и стога наводи опширан цитат из житија, где се објашњавају узроци страшних и потресних догађаја.³⁵² Стефан је сакрешо што је подигао руку

³⁵¹ Ј. Рајић, *Историја словенских народа* II, глава X, 500.

³⁵² Исто, 501.

на родитеља слушајући рђаве саветнике, док је Милутин погрешно што је на брзину ослепио сина, привевши га к себи „обманом“. Узроке овоме Рајић, као чедо просвећене епохе, налази у околности да обојицу на дела није покретао здрав разум.³⁵³

Повест о Дечанском Рајић почиње назвавши га многострадалником и новим Јовом.³⁵⁴ У складу с оваквом концепцијом, Рајић слика портрет главног јунака једанаесте главе своје књиге стављајући у први план ослепљење, а одмах потом епизоду с првим чудом светог Николе, када се јавио уснулом страдалнику на Овчем пољу, на путу за цариградско прогонство. Ту је детаљно описано јављање светог заштитника, сцена у којој Никола показује Стефану на длану његове извађене очи и навештава му повратак вида. Ово Рајић приповеда према Даниловом зборнику, Бранковићевим *Хроникама* и Цамблаковом житију. Основно тумачење догађаја у складу је с портретом Стефана као мученика, што је сагласно с почетком исказа: лишен славе и светла својих очију, Стефан не хули на Бога већ благодари, спреман на трпљење. На удивљење свих у Пантократоровом манастиру Стефан је проводио живот узорног хришћанина, у непрекидним молитвама. Потом следи приповест о Варлаамовој јереси, уметнута из истих разлога као и у Цамблака, да представи Стефанову ревност у питањима чистоте вере, његов „разум и премудрост“³⁵⁵. Следећа сцена односи се на исцрпно описано чудо св. Николе са враћањем вида, што је протумачено, као и другде, као видљиви знак Стефанова богоизабрања. Премда је у начелу имао негативан став према усменој традицији, на овом месту Рајић наводи мишљење народа, али одмах додаје како о чудесном враћању вида сведоче и богослужбене књиге, отачници и житија св. Николе.³⁵⁶ Несумњиво је у народу било популарно припо-

³⁵³ Ј. Рајић, *Историја словенских народа* II, глава X, 504.

³⁵⁴ Исто, глава XI, 523. Ту наводи да је рођен из краљевог брака с Јелисаветом угарском и да је ослепљен захваљујући Симонидином утицају на остарелог краља, да би потом навео различите верзије ових догађаја, од Данилове, до приче коју наводи Цароставник (исто, 524).

³⁵⁵ Исто, 528.

³⁵⁶ С. Петровић, Путеви продирања усмене традиције у *Историју* Јована Рајића, у: *Јован Рајић. Живот и дело*, ур. М. Фрајнд, Београд 1997, 101.



ведање о чуду с видом, оснажено чудотворењима краљевих моштију с којима се локално становништво живо сусретало. Без обзира на своје устегање према легенди и предању, Рајић у овом случају преноси да је епизода с враћањем вида „општа повест“, из простог разлога што је ова прича уткана у бит потоњег дејства моштију светог краља и стога једна од најважнијих у творењу светитељског култа. У даљем наративу *Историје* следи опис преговора око помиловања, у којима главну улогу имају стари цар Андроник и Данило, у том часу хиландарски игуман. Стефан задржава убрус на очима да не би изазвао завист околине и скида га тек по престављењу краља Милутина, да би извољенијем божјим примио престо краљевства³⁵⁷ и владао њиме силно и крепосно, с мудрошћу даном му од Бога.³⁵⁸ Владавину Стефанову Рајић слика средњовековним бојама као „мир и тишину“, описујући краљеве милостије и добра дела, посебно у создавању и даривању храмова широм православног хришћанства, као и цркви Св. Николе у Барију.³⁵⁹ Посебну пажњу Рајић поклања, као и његови извори, бици код Велбужда. Као супротност бугарском владару Михаилу, који је „имајући злу мисао у срцу, рикнуо као дивља звер“, смерајући истребљење српском краљу³⁶⁰, истиче се лик праведног владара који се обраћа Богу молитвама.³⁶¹ Пишући о подизању краљеве задужбине у Дечанима, он каже да је манастир добио име по оближњем селу Дечани, о чему су га обавестили тамошњи житељи³⁶²; о његовој посети Дечанима и истраживањима које је тамо обавио сведоче и наводи натписа са спољашњег и с унутрашњег зида цркве, које исписује у својој *Историји*.

³⁵⁷ Ј. Рајић, *Историја словенских народа* II, 537.

³⁵⁸ Исто, 538. Рајић уочава „замешатељство“ у исказима извора и потоњих историчара о овим догађајима (уп. исто, 539). Реч је о нејасној традицији која приписује Владиславу сукоб с Константином.

³⁵⁹ Исто, 546–547.

³⁶⁰ Исто, 557.

³⁶¹ Исто, 560.

³⁶² Исто, 580; уп. Н. Радојчић, *Српски историчар Јован Рајић*, 89. Уп. и В. Стефановић Караџић, *Српски рјечник, Сабрана дела* 11/1, Београд 1986, 183.

Посебно је занимљив начин на који Рајић описује Стефанову смрт, догађај који га је као историчара навео на размишљања о судбини. Смрт Стефана Дечанског била је предмет посебног занимања старих извора, али и народне традиције, која је изворну причу изменила и надоградила у многим аспектима. Још је Стојан Новаковић, у својим списима о односу народне традиције и критичке историје посебно обратио пажњу на низ варијанти овог догађаја. Претрпевши многу беду и напаст од оца, Стефан је доживео још грђу судбину – да му син прекине живот. Размотривши писање свих њему расположивих извора, као и литературу о овоме питању, Рајић прво наводи Данилов опис догађаја, према којем је Душан био рањен жељом царства, те се с војском одметнуо од оца. Кротким речима отац га је молио да се уразуми, али се Душанова душа већ била устремила ка злу. „Зли савети непријатељских људи“ навели су младога краља да устане против родитеља и учини „неподобно и бешчасно дело“³⁶³. Сабирајући расположиве изворе, Рајић закључује сопствену повест „безпристрасно“³⁶⁴. Његов поглед је морализаторски, у складу с напредним идејама епохе, на страни законитости и осуде непоштовања божјих заповести. Приказујући смртни час старог краља („у тамници, ужем смртоносним скончал“³⁶⁵), цитирајући Мавроурбина и Бранковића, Рајић преноси причу како је Дечански проклео сина и његове потомке; клетва је убрзо постала „делствителна“. Тело старог краља, погребено у Дечанима, описује као „мученичко“ и приповеда о чудима која су убрзо почела да се дешавају.³⁶⁶

На овакав начин уобличена, приповест о Дечанском дала је историјски оквир ширењу популарности његовог светитељског култа. Она је, међутим, део ширег настојања, у Срба несумњиво везаног за психолошке корене потребе за настанком свеобухватног историјског дела попут Рајићеве књиге, које се да сажети у напор за оживљавање херојског духа једног одређеног тренутка у историји у којем је национални корпус достигао свој зенит. Извођење порекла нације, односно примера којима је

³⁶³ Ј. Рајић, *Историја словенских народа* II, 590.

³⁶⁴ Исто, 593.

³⁶⁵ Исто, 600.

³⁶⁶ Исто, 597.



садашњост нераскидиво спојена са златном прошлошћу схваћеном као *exemplum virtutis*, везује се како за владарске генеалогije светих предака тако и за дуго трајање одређених врлина (*virtutes*).³⁶⁷ Најпречи задатак писања историје стога постаје, као што је Рајић јавно обзнанио, да овакве примере врлина осветли, изводећи их из „таме прошлости“ како би они били делотворни у садашњем и будућем времену.

Рајићеви погледи на српску историју, односно место и улога коју даје владарима, међутим, непосредно произлазе из општег односа његовог друштвеног круга према актуелном владару. Речито сведочанство о томе пружа његов текст катихизиса објављен 1774. године, у којем предвиђа место владара у молитвама Православне цркве.³⁶⁸ За разумевање односа према владару који произлази из Рајићеве концепције српске прошлости, упутан је његов начелан став да су верници дужни да поштују цара, као духовног родитеља, као и да су дужни, на основу поштовања божје воље, да се прво моле за цара и световне власти. Реч је, уосталом, о званичној обавези Православне цркве као поданика куће Хабзбурга, уведеној актом Илирске дворске депутације из 1765. године. Формулисан још програмом који промовише *Стематологија*, династички патриотизам српског народа под влашћу круне заснивао се на верности цару и дому аустријском. Подразумевао је обавезу цара, као хришћанског поглавара, да ослободи свету српску земљу, с које је прогнан нови Израил. Разуме се, као и у случају библијског узора, ово ослобођење било је неопходан корак на путу повратка у обећану земљу, сакрални простор Старе Србије.

Просветитељске идеје уносе измене у концепт прослављања династичког патриотизма. Свој визуелни израз тај концепт добија у портретима владара из дома Хабзбурга и портретима српских митрополита. Као „профане патриотске иконе“ портрети почињу да се наручују и за приватне потребе и пропагандно шире умножавањем графичких листова. Величање владара део је општег моралног кодекса поданичких дужности, пре свега оличених у оданости династији, којима почиње да

³⁶⁷ A. D. Smith, *National Identity and Myths of Ethnic Descent*, 58.

³⁶⁸ Д. Руварац, *Катихизис синодални – Рајићев – за клирикалне школе од 1774, Српски Сион XIV (1904), 257.*

припада и наглашена дужност појединца у односу на државу. Управо у Бечу осамдесетих година почиње да се уобличава идеја о држави као примарном принципу. Видљив је и у измењеним укусима високих наручилаца уметничких дела с митрополијског двора у Карловцима. Овај репрезентативан узорак, добро документован када је реч о наруџбинама митрополита Мојсеја Путника, показује да се, осим поруџбина портрета, јавља и наглашено интересовање за патриотске теме с античким мотивима.³⁶⁹ Увођење историјских композиција у резиденцијални репертоар високог клира убрзо је прихваћено и у грађанским круговима. Појава нових тема у складу је с израженом тенденцијом епохе ка постепеном смењивању представа светитеља као до тада преовлађујућих моралних узора, сликама античких хероја, који сада отелотворују врлине везане за слављење литерарног историзма.

У вези с тим новим струјањима, пажњу привлачи тип илустрација, изразито дидактичне намене, с представама српских средњовековних владара, објављених у Рајићевој *Историји*. Биле су то године последњих сеоба будућег револуционарног нараштаја из српских земаља под Турцима у Срем. Нараштаја, који се увелико припремао, с Рајићевом књигом у руци, за ослобађање свете отаџбине. У пролеће 1786. године Карађорђе Петровић је прешао на тле Монархије, носећи на леђима кивот с моштима Стефана Првовенчаног. Овај чин, бременим симболичким порукама, успоставља суштинску везу између историјске прошлости и револуције која се примицала. У складу с идејама просвећености, долази до слављења лаичких, а не више искључиво хришћанских врлина. Најбољи примери налажени су у класичним узорима. Избор античких узора није био случајан: класична баштина служила је као поуздана ризница примера врлина, подсећање на „обнову златног доба“. Сличну функцију је за Србе имало подсећање на средњовековну прошлост и узимање примера херојских српских владара из дома Немањина као симбола свете отаџбине, уједно и као примера врлина хришћанских владара.

³⁶⁹ О овим питањима расправља М. Тимотијевић у раду који сам, љубазношћу ауторовом, користила у рукопису: М. Тимотијевић, „Гај Муције Сцевола пред Порсеном“ и „Томирида са Кировом главом“ као патриотски „*exemplum virtutis*“ (у штампи).



Античка историја схватана је најпре као скуп моралних примера, те је у том смислу налазила пут до укуса и потреба српске образоване публике позног 18. века. Од свих моралних врлина најцењеније су биле љубав према отаџбини, хероизам, спремност на личну жртву за опште добро. Све ове идеје треба сагледати у контексту политичких догађаја, који пролазе у знаку војних успеха цара Јозефа II у рату против Турске и његовог тријумфалног освајања Београда. Славећи ослободитеља отаџбине, Јован Рајић му саставља чувени панегирик *Бој змаја с орлови*. Патриотска осећања, у складу с маниром епохе, усмерена су ка династичкој идеји, отелотворена стога у култу владара. Аустријски цар почиње стога да се слави као очинска фигура у оквирима једне породично осмишљене оданости сваког поданика према оцу отачаства. Овај јуначки спев на народном језику поетизује приповест о аустријско-руском рату против Турака из 1788–1791/2. и овековечава један тренутак победе „орлова“ – ослобађање Београда 1789. године. Из разумљивих разлога, концепт слављења хабзбуршког цара као ослободиоца целине српских земаља напуштен је после Свиштовског мира, када је Србима у Монархији морало постати јасно да је за коначан обрачун с Турцима неопходно ослањање само на сопствене снаге „свих Срба“ и оружану борбу на тлу Србије.³⁷⁰ Међутим, за разумевање концепта односа према владарском принципу и националној прошлости, чији је важан израз однос према култовима светих краљева, неопходно је уочавање његове почетне фазе, која у наведеном тренутку владара и отаџбину идентификује с Аустријом Јозефа II. За Рајића, историјски легитимитет Срба свој израз налази, као део божанске правде и универзалног права народа на верску и националну посебност, у придруживању борби Аустрије против Турске. Царство Хабзбурга је сагледано као носилац историјског легитимитета – матице будуће обнове српског народа. Тиме Рајић образлаже сопствени темељан став, као историчара и духовника, да у животу народа постоје две битне идеје водиље његове судбине – вера и народност као синтеза прошлости и будућности његове.³⁷¹

³⁷⁰ В. Стојанчевић, Рајићев спев *Бој змаја с орлови* као историјски извор, у: *Јован Рајић. Живот и дело*, ур. М. Фрајнд, Београд 1997, 155.

³⁷¹ Исто, 157.

Наведени став део је једног општијег тока развоја идеја просвећеног доба. Наредни нараштај, ослоњен на Рајићев концепт националне прошлости, ствара другачије слике владара, уклопљене у ширу замисао „свете отаџбине“. На плану историографије, „Рајићево наслеђе било је замењено Руварчевим наслеђем“³⁷². Полазна тачка потоњих истраживања, од Јохана Христијана Енгела, Димитрија Давидовића, Милована Видаковића до Данила Медаковића, па и самог, тада младог Илариона Руварца, указују на огроман значај *почетка*, односно укупног интелектуалног нивоа дела које се у једном нараштају узима као међаш другачијег и новог схватања историје. Основне идеје исказане у Рајићевој *Историји* су патриотизам, слављење херојских врлина, као и историјских личности, који пружају неопходан *exemplum* савременим поколењима. Патриотизам се тако исказује као најважнија врлина јавног морала, схваћеног као политички морал.

Специфичности положаја српског народа у Монархији постепено га воде ка саображавању узорима једног другачијег света. Несумњиво, међутим, да је *Историја* утицала на политичка схватања епохе која је наступала, посебно на доба српске револуције. У годинама које су следиле после Свиштовског мира почиње да се уобличава другачији задатак уметности, која постаје патриотска и ставља се у службу националне идеје. Тада се обликује, из Рајићевог дела преузета, слика српске историје, која је коришћена у политичкој аргументацији, реторици и симболици.³⁷³ *Историја* је тако пружила идеолошке и психолошке основе слици владара у измењеним историјским условима. Природно, у том новом времену појмови територије и отачаства као домовине предака добијају ново значење. Култно поштовање предака и њихових светиња нашло се у средишту политички најважније идеје револуционарног доба – идеје „свете отаџбине“.

³⁷² С. Ђирковић, Рајићева *Историја* и почеци модерне српске историографије, *Летопис Матице српске*, год. 170, књ. 453, св. 4 (април 1994), 536.

³⁷³ В. Винавер, Историјска традиција у Првом српском устанку, *Историјски гласник* 1–2 (1954), 103–119; Исти, Стефан Првовенчани у традицији Првог српског устанка, *Огледи* 3 (1957), 63–71.



Света отаџбина: култ националног хероја и *renovatio* „златног доба“

У политичкој теологији обновљене Србије своје место је поново нашла постепено потискивана идеја о земаљском српском царству и његовом небеском корелату, који чини заступнички хор светих српских владара. На основама схватања барокног историзма, већ у Орбиновом делу уобличена је идеја о сакралном историјском простору српског народа као идеалном јединству територије обновљене Пећке патријаршије и прекосавских земаља. Постепено, у програмима Карловачке митрополије, под притиском терезијанско-јозефинистичких реформи којима је власт карловачког митрополита изгубила политичке конотације постављањем у строге оквири положаја верског поглавара нација, идеја сакралног српског простора сведена је на области под јурисдикцијом Митрополије. О том процесу видљиво сведочи употреба митрополијског грба као хералдичког еквивалента територијализованог топоса „свете српске земље“³⁷⁴. Избијањем револуције, тежиште нових идеја пренето је у матичне српске земље.

Средишње место у рађању националних идеологија широм европског простора имала је идеја свете отаџбине, за коју је етнија везана посебним везама које творе њен идентитет.³⁷⁵ Порекло народа, прецизно просторно одређено, потка је око које се плете стварање колективног народног „тела“, дајући истовремено подлогу процесима његове визуализације и одређења. Идеја дугог трајања о јединству Срба независном од тренутних политичких реалности раздвојености унутар граница различитих држава, поново је оживела у областима Старе Србије. Процес ослобођења од Турака актуелизовао је потребу дефинисања територије, што је, као и другде у Европи у тренутку формирања националних граница, допринело рађању идеје историјско-географски одређеног нацио-

³⁷⁴ М. Тимотијевић, *Serbia sancta* и *Serbia sacra* у барокном верско-политичком програму Карловачке митрополије, 424.

³⁷⁵ А. D. Smith, *Chosen Peoples. Sacred Sources of National Identity*, Oxford 2003, 131–165.

налног корпуса.³⁷⁶ Он добија изведена значења тако што додавање одређених симболичних вредности чини нацију предметом популарног прослављања и рађа осећање припадности. Територија тако постаје нераздвојиви део колективне прошлости. У овом процесу важан је нагласак на светости територије, односно одређених жаришних тачака за чију се претпостављену светост везују популарна веровања. Реч је о познатом процесу територијализације колективне меморије читаве етнице.³⁷⁷ Обележен култним средиштима и гробовима историјских „хероја“, појам „земље предака“ тако добија дефинисану историјску и сакралну основу. Срби сеобама делом напуштају сопствена *loca sacra*, што додатно подстиче процес постепене сакрализације појма отачаства схваћеног као света земља предака/обећана земља. Била је то подлога на којој ће се створити сложени појам „свете отаџбине“.³⁷⁸

Појам свете земље укључује додатни појам народног изабрања.³⁷⁹ Као други важан чинилац у постепеном обликовању националне свести истиче се митологија везана за колективно порекло, које добија историјско утемељење прослављањем заједничке прошлости, посебно оних тренутака који славе народно изабрање (мотив „царства небеског“) и подсећање на „златну прошлост“ (доба Немањића). Веза између феномена светости и одређених територијалних топоса већ је била предмет наших истраживања везаних за светилиште у Дечанима и тамошњи култ светог краља. Нимало случајно, управо у сликарству дечанског параклиса Св. Димитрија, изведеном 1813/14. године у ослобођеној земљи, изнова се рађа идеја о вези небеске и земаљске Србије. Изнад царских двери дечанског иконостаса, који су тада осликали Симеон и Алексије Лазовић, представљена су два анђела који држе хералдичку представу двоглавог

³⁷⁶ Територија коју нација обележава као сопствену носи идеолошка и историјска значења, а оличена је у идејама отаџбине и родне груди. О томе в. шире у зборнику радова *Nation und Emotion. Deutschland und Frankreich im Vergleich 19. und 20. Jahrhundert*, hrsgb. von E. François, H. Siegrist und J. Vogel, Göttingen 1995, посебно на странама 151 и даље.

³⁷⁷ A. D. Smith, *Chosen Peoples*, 134, 140.

³⁷⁸ Ibid, 148.

³⁷⁹ Ibid, 144.



*Св. Никола
и Стефан Дечански,
икона из
манастира Дечана,
рад Симеона Лазовића
(почетак 19. века)*

орла, изнад којег је круна и натпис „Дом Немањин“. Изнад се налази галерија икона, на којима су, осим представа деизиса и апостола, нашли своје место представници националног хагиологиона.³⁸⁰

³⁸⁰ Р. Станић, Сликарска заоставштина Симеона и Алексија Лазовића, *Саопштења* XXIV (1992), 241–250. Ваља подсетити да се током читавог 19. века и даље у сликарству јавља тема хора националних светитеља. Тако се у живопису цркве Св. Кира и Јова, Српског подворја у Москви, око 1875. слика читав српски светитељски хор. Избор оваквог представљања Српске цркве био је

Политички захтеви постављени устанцима почетком века налазили су своје упориште у позивању на средњовековну традицију. Оно је посебно уочљиво у формирању лика идеалног владара и у наглашеним идејама историзма, укореењеним већ у барокно доба.³⁸¹ Извор легитимитета, историјско наслеђе српског народа стављано је у службу актуелних, званичних програма, а свој одраз налази у идеологији новостворене државе. Како црква узима активно учешће у борби за ослобођење, она постаје и један од важних баштиника средњовековног наслеђа. Такву своју улогу „народна“ црква истиче прослављањем домаћих светитеља, посебно светих владара националног пантеона. Зависна од политичких услова, нова меморија светитеља исказује се различитим језиком у односу на програме барокне епохе. Инсистирање на култу реликвија, певање похвала српским светитељима, израда нових кивота и, у складу с тим, сликање икона с ликовима светитеља и њихово постављање у храму у служби штовања моштију, постају део осмишљеног црквеног програма насталог у сагласју с идејама националног покрета.³⁸²

Важне промене, проистекле из актуелних идеолошких потреба, догодиле су се у дечанској средини. Почетком столећа, прегалаштвом Хаџи Данила, као и за време његовог наследника Хаџи Захарија, започета је и изведена велика обнова Дечана.³⁸³ Данило Паштровић Кажанегра је го-

осмишљен и одређен чињеницом да је у освит Берлинског конгреса црква, као важан представник етнине, желела да представи националне свете у средишту православног света. О сликању ове теме у српској уметности 19. века в. Н. Макуљевић, Средњовековне теме у српском црквеном сликарству XIX века. Прилог рецепцији националног средњовековног наслеђа у српском сликарству XIX века, *ЗЛУМС* 32–33 (2003), 203.

³⁸¹ О идејама историзма у нас в. Д. Медаковић, *Историзам у српској уметности XIX века, Прилози КЈИФ*, књ. XXXIII, св. 3–4 (1967), 197–211; М. Јовановић, *Историзам уметности XIX века, Саопштења XX–XXI* (1988/89), 275–285; Н. Макуљевић, *Уметност и национална идеја у XIX веку*, Београд 2006, 181–205.

³⁸² Н. Макуљевић, *Средњовековне теме у српском црквеном сликарству XIX века*, 193–212, посебно 197–200.

³⁸³ О ангажману двојице настојатеља манастира на обнови сведоче натписи на иконостасима у којима се њих двојица помињу као ктитори. Натписе је пу-



*Игуман Хаџи Захарија,
минијатура
Алексија Лазовића, 1813.*

тово пола stoleћа неуморно деловао у манастиру, у којем је 1770. године постављен за игумана. Крајем века отишао је на хаџилук у Јерусалим, заједно са Захаријом, својим учеником и потоњим наследником на игуманском трону. Преузимањем управе у манастиру они су, пре свега, настојали да препоруде живот братства подизањем образовног нивоа монаха и устројством општежића у складу с правилима типика. Енергични настојатељи Дечана налазили су – прилозима верника, посебно имућнијих ходочасника, као и одласком у писанију – знатна средства потребна за бројне радове.³⁸⁴ Поправљали су нарушена манастирска здања и подигли нова током обнове 1788/9, декорисали унутрашњост храма израдом

бликовао Л. Мирковић, Иконе манастира Дечана, 51–52. Уп. Б. Тодић–М. Чанак-Медић, *Манастир Дечани*, 87. О њиховој делатности детаљно пише Н. Макуљевић, Портрети дечанског архимандрита Хаџи Данила и игумана Хаџи Захарија, рад Алексија Лазовића у Акатисту светом Стефану Дечанском, *Милешевски записи* 3 (1998), 119–133.

³⁸⁴ Б. Тодић–М. Чанак-Медић, нав. дело, 87, 123–125.



*Архимандрит Хаџи Данило,
минијатура
Алексија Лазовића, 1813.*

нових иконостаса (између 1812. и 1818)³⁸⁵, а потом и другог кивота за мошти Дечанског. Иконостаси су израђени за параклисе Светог Димитрија и Светог Николе и садржали су обимне иконографске програме. На царским дверима у параклису Светог Николе представљен је ктитор храма Стефан Дечански покрај отаца Православне цркве и светог Николе. Сложени програм у параклису Светог Димитрија излаже галерију светитеља, међу којима преовлађује пантеон српских светих, инспирисан ликовима из *Стематологије*, из Џефаровићевог бакрореза *Свети Сава са српским светитељима дома Немањина*, а могуће и ликовима из *Параклиса светом Стефану Дечанском, с Општом стихиром српских светитеља и Табелом српских просветитеља*, која се од 1763. чувала у Дечанима. Без обзира на то што Алексије Лазовић, као сликар параклиса, није дословно преузимао графичка решења својих предложака, са њих је у дечанску средину допро талас оних црквено-политичких идеја

³⁸⁵ М. Шакота, *Дечанска ризница*, 63–66, 390, 397–398, 404–408, са старијом литературом.



Парусија,
исписао и сликао Алексије Лазовић око 1818.

које су биле живе у програмима Митрополије у временима док је она имала улогу политичког и верског стожера свог народа. Окупљен око прослављања култова Немањића, тај утицај је наишао на плодно тле у дечанској монашкој средини, која је, посебно у време митрополита Јована Георгијевића, одржавала присне везе са средиштем Срба у Монархи-



*Св. Стефан Дечански,
минијатура,
Акатист светом
Стефану Дечанском
– препис из 1812.
Минијатуру осликао
Алексије Лазовић 1813.
године (поновљена
минијатура Параклиса
Стефану Дечанском
сликара Николе
Нешковића из 1763)*

ји.³⁸⁶ Подробан запис о тадашњим радовима сачуван је у дечанској Парусији³⁸⁷, коју је око 1818. године исписао и сликао Алексије Лазовић. У то време он је радио на осликавању нових иконостаса у Дечанима.³⁸⁸ Ове активности пратила је стална брига о преписивању многих рукописа и

³⁸⁶ О даровима које је Јован Георгијевић послао манастиру – плаштаници из 1754, јеванђељу из 1760, малом кивоту с представама Дечанског окруженог ликовима светих Срба из 1763, као и Параклису светом Стефану Дечанском који је послао манастиру из Вршца 1763. године, в. Б. Тодић–М. Чанак-Медић, *Манастир Дечани*, 89.

³⁸⁷ Исто, 66, 432.

³⁸⁸ М. Шакога, Два илуминирана рукописа из XVIII–XIX века у збирци манастира Дечана, 62–65. Анализу ових портрета даје Н. Макуљевић, *Портрети де-*



богослужбених књига. Тада је, 1812. године, преписан *Акатист Стефану Дечанском*, илустрован портретима „ктитора“ – самог светог краља и двојице нових утемељивача манастира. Портрети су замишљени, у складу с поставкама алегоријско-амблематских представа познобарокне поетике, као симболичан израз значаја и самосталности манастира, али и као носиоци јавне поруке о угледу Српске цркве. Непосредно повезани с моштима светог краља, као илустрације њему посвећене службе, портрети је требало да повежу нове ктиторе заслужне за обнову храма са славним претходником и првим ктитором. Основни циљ оваквог представљања био је да, визуелним средствима, као и литургијским помињањем, посведоче легитимитет њихове власти у манастиру и прославе радове на његовој обнови.

Постављена на основама репрезентативног портрета какав је осмишљен у програмима Карловачке митрополије, ктиторска слика је на територији Старе Србије, услед већег значаја који су настојатељи важних манастира имали у укупном животу цркве, учествовала у служби и својим дидактичким карактером, као указивање на тип идеалне, пастирске управе манастиром. Оваква делатност челника братства почивала је на релативној самосталности у условима превласти грчких, фанариотских епископа на територији укинуте Пећке патријаршије. Двојица енергичних обновитеља манастира награђена су за свој труд чашћу „других ктитора“, као и успоном у црквеној јерархији: приликом посете Дечанима, пећки епископ Јоаникије поставио је 1813. године Хаџи Данила за архимандрита, а Хаџи Захарија за игумана.

Престиж светилишта неспорно је утврђен до средине века, када Ђакон Пећке патријаршије Антим Радојковић у похвалној песми српским светитељима издваја мошти св. Стефана Дечанског међу најважније националне светиње.³⁸⁹ Сама манастирска средина била је дубоко свесна њиховог ширег значаја и улоге у народном препороду, поготово с обзиром на углед манастира и тесне везе његових монаха широм простора на-

чанског архимандрита Хаџи Данила и игумана Хаџи Захарија, 120 и даље. Уп. Б. Тодић–М. Чанак-Медић, *Манастир Дечани*, 125–127 и сл. 127 и 129.

³⁸⁹ Н. Макуљевић, *Средњовековне теме у српском црквеном сликарству XIX века*, 197.



Стефан Дечански,
бакрорез непознатог
мајстора из 1846,
манастир Дечани

сељеног Србима. Разуме се, као и друге реликвије сачуване у владарским ризницама, посебно оне похрањене у најважнијим маузолејима династије, и дечанске светиње добијале су политичке и идеолошке конотације.³⁹⁰ Међу манастирским драгоценостима су свакако најважније биле саме мошти светог краља. Самосталност у одлучивању коју је управа Дечана уживала после укидања Пећке патријаршије, ослоњена на знатне приходе и дарове који су се сливали од ходочасника и приложника, допринела

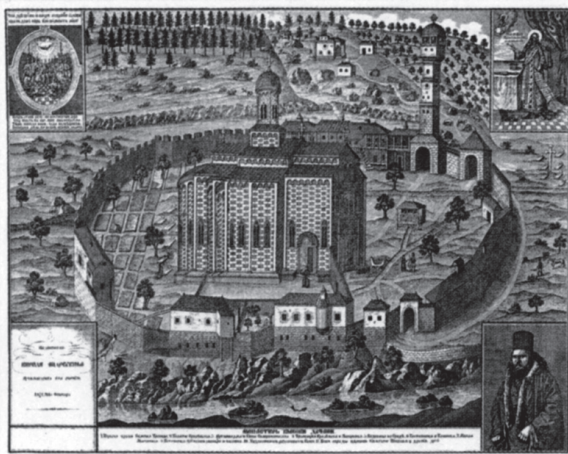
³⁹⁰ A. Angenendt, *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*, München 1997, где је дата веома широка литература о политичко-идеолошким импликацијама култа реликвија.



Стефан Дечански,
бакорез непознатог
мајстора из 1837,
манастир Дечани

је обликовању јасно одређених програма обнове, као и издавања графика које су увећавале популарност култа. Свест да су Дечани „манастир светог краља“ и да њихов огроман углед почива, пре свега, на живом деловању светих моштију заштитника, огледа се, визуелно изражена, у програму новог кивота св. Стефана Дечанског, којим је наглашаван мученички тип његове светости.³⁹¹ Кивот светог краља сматран је највећом светињом манастира, о чему сведоче речи цетињског митрополита Петра I Петровића, упућене његовом блиском рођаку, настојатељу Дечана, у смутном времену јануара 1804. године, у освит устанка: „Него ми гледај да сачувате светога краља кивот са мошча, и све утвари церковни ... Ако не можете сачувати ствари, а ви преко Васојевића и Куча и Пипе-

³⁹¹ О кивоту посебно пише Гедеон Јосиф Јуришић у *Дечанском првенцу* из 1852. године, уп. *Дечански првенац*, 33–35.



Гравира манастира
Дечана, 1871.

ра, донесите на Цетиње.³⁹² После окончања устанака братство се жали, у писму Милошу Обреновићу, да се стари кивот распао.³⁹³ Без обзира на послату материјалну помоћ, која је искоришћена за подизање северног конака, нови кивот је израђен тек у време владавине кнеза Александра Карађорђевића, посебним залагањем београдског митрополита Петра и јенопољског епископа Антима. Тада су, на Петровдан 1849. године, мошти светог краља свечано пренете у нову свету шкрињу.³⁹⁴

³⁹² Ово писмо објављено је у *Дечанским споменицима*, које је 1864. године штампао Серафим Ристић (*Дечански споменици*, скупіо и издао архимандритъ дечански Серафимъ Ристићъ, Београд 1864, 23–24).

³⁹³ Када је, средином тридесетих година, братство успоставило тешње везе са српском државом кнеза Милоша, јеромонаси Јосиф и Калиник су, као изасланици манастирске обитељи, однели кнезу у Крагујевац писмо игумана Теофила у којем он набраја невоље братства и моли кнеза да материјално помогне манастир. Такође, тражио је и да се Милош заузме код султана да изда нови ферман Дечанима, као потврду старих повластица и имања. Кнез је одмах послао 10.000 гроша за израду новог кивота. Уп. *Задужбине Косова. Споменици и знамења српског народа*, ур. А. Јевтић, Призрен–Београд 1987, 611–612; Д. Т. Батаковић, *Дечанско питање*, друго допуњено издање, Београд 2007, 13.

³⁹⁴ За мошти св. Стефана Дечанског израђена су чак четири кивота. Уп. Л. Павловић, *Култови лица код Срба и Македонаца*, 279.



У богослужењу, посебно током проскомидије и јектенија, као и у ликовним програмима храма, на различите начине је истицана меморија Дечанског као оснивача манастира. На поменутој дечанској парусији³⁹⁵, оној истој коју је исписао и сликао Алексије Лазовић, а собом је носио Хаци Захарија када је кренуо у писанију 1817–1819, били су представљени свети Стефан Дечански и свети цар Урош како држе цркву између себе. Около су били исликани грбови јужнословенских земаља. У науци је већ уочена необичност оваквог двојног ктиторског портрета и постављено је питање о узроцима избора ове двојице националних светих као ктитора храма.³⁹⁶ Дечанског и Уроша свакако спаја мученички култ светитељства, околност коју су већ пре Лазовића препознали сликари надахнути програмом Карловачке митрополије, где је култ цара Уроша, из разумљивих разлога, био посебно штован. Како је парусија настала за потребе писанија, разумљиво је да је понављала неке од популарних мотива из националне прошлости, укључујући и избор из Џефаровићевих грбова, одабран, сва је прилика, с погледом на широку препознатљивост знамења из *Стематологије*. Порука парусије је јасна: она слави, у духу романтичарског историзма, славне образе народне прошлости и, повезујући их са ктиторством знаменитог манастира, служи буђењу националног осећања, које, изражено прилозима, помаже одржање храма у тешким временима у којима је манастир поново изложен страдању, поредбеном с мукама светих мученика националног пантеона.

Око 1848. године манастирско братство је ангажовало Димитра Станишева и дебарске мајсторе да израде дуборез, док је зограф Анастас Константиновић осликао нови кивот, који је на предњој страни и на поклопцу имао представе из живота светог краља. Реч је о, у тематском погледу традиционалним, представама везаним за најважније тренутке из краљевог живота – његово ослепљење, устоличење, тријумф на Велбужду и смрт удављењем, док је са читаве унутрашње стране поклопца, целом дужином његовом, представљена сцена успења, насликана по

³⁹⁵ М. Шакота, *Дечанска ризница*, 423.

³⁹⁶ Н. Макуљевић, *Средњовековне теме у српском црквеном сликарству XIX века*, 201, нап. 48.

угледу на помињану икону *Опело светог Стефана Дечанског* из 17. века. Мучеништво светог ктитора посебно је истакнуто сценом *Успенија*. Кивот је био изложен у предолтарском простору, а у њему се, поред знаменитог крста који је приписиван цару Душану, налазио и истовремено настали крст св. Стефана Дечанског.³⁹⁷ С тим „крстом цара Душана“ епитроп Кирило Андрејевић борио је у Русији шездесетих година, прикупљајући милостињу, књиге и црквене сасуде.³⁹⁸ Попис дарова у дечанској ризници речито сведочи да су манастиру прилагани посебни, златоткани покрови за кивот, као приватна даривања верника, најчешће за покој душа њихових ближњих.³⁹⁹ Међу највреднијим светињама био је и посебан кивот начињен око 1800. године да би у њега била похрањена ампула са крвљу светог Стефана Дечанског.⁴⁰⁰ Забележена је легенда да је то крв коју је сâм Дечански спужвом сакупио у часу ослепљења. Леонтије Павловић доноси и податак да је тај сунђер био сачуван у једном крстообразном моћнику. У поменути кивот из 1800, биле



Дечанска
оловна ампула

³⁹⁷ М. С. Милојевић, *Путонис дела праве – старе Србије III*, Београд 1877, 76. О крсту цара Душана в. М. Шакота, *Дечанска ризница*, 31–33, 69, 179–181, 202–203; уп. и С. Новаковић, *Хералдички обичаји у Срба*, у: *Исти, Историја и традиција. Изабрани радови*, прир. С. Ђирковић, Београд 1982, 336–337. Уп. Б. Тодић–М. Чанак-Медић, *Манастир Дечани*, 56.

³⁹⁸ *Дечански споменици*, 77–80.

³⁹⁹ М. Шакота, нав. дело, 271, 272, сл. 11.

⁴⁰⁰ Л. Павловић, *Дечанске ампуле*, 103; уп. М. Шакота, нав. дело, 174–175. Л. Павловић две сачуване дечанске ампуле највероватније палестинског порекла, доводи у везу са путовањима св. Саве на Исток. М. Шакота их опредељује у 14. век. У оваквим ампулама се чувала крв мученика, свето миро, као и уље из кандила палестинских цркава.



су смештене још неке престижне реликвије попут делића Часног крста и моштију светих Пантелејмона, Алимпија Столпника и светих Кузме и Дамјана.⁴⁰¹

Осим тога што је на себе преузело да осмисли ликовни програм кивота, братство манастира је настојало и да издаје популарне графике светог краља. Оне су, по правилу, биле надахнуте приказом краљевог лика с иконе уз олтарску преграду у Дечанима, која је сматрана верном сликом његовом, како нам потврђује и тексту *Дечанском првенцу*.⁴⁰² Серијска графичка издања настала су током 19. века ради популарисања националне историје. Реч је о графичким портретима знаменитих Срба које је 1827. године у Пешти финансирао и приредио Јосиф Миловук, један од оснивача Матице српске. *Образоизданије сјајниј и знатниј Србаља* обухватило је графичке представе различитих историјских личности, од владара до писаца и полумитских јунака народне поезије. Њихово укључивање у већ познати репертоар династичких светитеља добро илуструје процесе лаицизације националног пантеона и постепени прелаз с дотадашњег фокуса народне вере на домаће светитеље ка националним историјским херојима. Овај прелаз зависио је од колективног препознавања јавних врлина, како су представљене у појединим светитељским житијима. Процес историзовања култова и њиховог тумачења у светлу националне идеје доста јасно илуструју речи Феликса Каница⁴⁰³, забележене током његових путовања по Србији средином столећа, према којима је историјско сликарство, носилац „живог смисла за њихову старију историју који је испунио Србе после ослободилачких ратова“, надахнуло оживљавање графике, програмски популарисане међу грађанством и српском омладином⁴⁰⁴, а

⁴⁰¹ М. Шакота, *Дечанска ризница*, 178, 199; уп. Б. Тодић–М. Чанак-Медић, *Манастир Дечани*, 45.

⁴⁰² *Дечански првенцац*, 35.

⁴⁰³ Ф. Каниц, *Србија. Земља и становништво* I–II, Београд 1987, 743. Уп. П. Васић, *Живот и дело Анастаса Јовановића*, Београд 1962, 101.

⁴⁰⁴ Ј. Миловук је издао и 60 „малих образа“ намењених образовању деце и њиховом васпитавању у патриотском духу. О томе в. М. Врбашки, *Споменици српски и популаризација националне историје кроз серијска графичка издања 19. века*, *Зборник Народног музеја XVII–2* (2004), 289–290 и нап. 10.

посебно у владајућим круговима.⁴⁰⁵ Графичка издања нису се односила само на портрете знаменитих Срба већ су, уобличена у складу с идејама историјске репрезентативности, представљала народу ведуте најславнијих манастира, међу њима и Дечана, с јасном намером да повећањем популарности великих светилишта и ходочасничких средишта уједно оживе процесе историзације манастира као жаришта националног идентитета. Још од 1745. године када је, старањем Јована Георгијевића, у манастир дошао Георгије Стојановић, почела је израда графика манастира које су дељене у писанијама. По угледу на ову Стојановићеву гравир у израђене су током 19. века (1857. и 1871) две нове, са ликовима наручилаца – Серафима Ристића и Кирила Андрејевића.⁴⁰⁶

Истакнути дечански монаси, попут Серафима Ристића, Гедеона Јосифа Јуришића и Саве Дечанца, настојали су да забележе и објаве, у оквиру *Дечанских споменика*, *Дечанског првенца* и других публикација, све што су успели да сазнају и сакупе од извора о манастиру и животу у њему. *Дечански првенац* јеромонаха Гедеона Јосифа Јуришића, бившег дечанског монаха, штампан је у Новом Саду 1852. године. Карактеристично је за расположење српског грађанског слоја тога доба, као и за његову широку приврженост националним светињама, да је појављивање овог дела у потпуности помогнуто прилозима претплатника. Свештеници, трговци и занатлије с пространих простора од Угарске, преко Војводине и Старе Србије, све до Скопља, схватили су огроман значај објављивања српских старина, почев од описа манастира, његове ризнице и драгоцености, до првобитних издања дечанских хрисовуља, као и детаљних описа живо-

⁴⁰⁵ Дobar пример за ову тврдњу пружа путопис Ота Дубислава Пирха из 1829. године, објављен крајем века у Београду (1899), који помиње уређење конака кнеза Милоша у Крагујевцу и графике у галерији његове задужбине – манастира Враћевшнице. Архимандрит манастира Мелентије, потоњи први митрополит Кнежевине Србије, налазио се на челу устаничке војске која је кренула из Такова, оличавајући својом укупном делатношћу, за устаничко доба карактеристично, стапање борбе за независност с неговањем историјских традиција на којима се та борба у идејном смислу заснивала. О томе в. П. Васић, *Живот и дело Анастаса Јовановића*, 101–102 и М. Врбашки, *Споменици србски и популаризација националне историје кроз серијска графичка издања 19. века*, 289.

⁴⁰⁶ Б. Тодић–М. Чанак-Медић, *Манастир Дечани*, 122, нап. 409, сл. 123.



та и делатности манастирског братства и монашке школе у манастиру. Та, у почетку монашка, школа је временом прерасла у основну школу, одлучујући чинилац ширења писмености и знања из националне историје код околног живља. Уз дело Хаџи Серафима Ристића *Плач Старе Србије*, објављено 1864. године и намењено да буде апел упућен и српској и европској јавности за заштиту угрожених хришћана из Метохије, написи овакве врсте проносили су снагом писане речи славу Дечана. У Ристићевој књизи сва нада незаштићеног и намученог српског народа, изложеног арнаутским бешчашћима, упућена је кнезу Михаилу, „на кога сво Српство гледа као на новог Немањића“⁴⁰⁷. Исте године у Земуну су изашли и Ристићеви *Дечански споменици*, посвећени кнезу Михаилу.

Подударност посвете и апела није случајна. Она сведочи о јасно формулисаном националном програму, у којем се сусрећу конкретни планови политичке акције са систематским напорима на заштити и спасавању баштине, која је с разлогом сматрана основом националног историјског идентитета. Посредством култова светих Немањића, посебно култа светог краља у Дечанској лаври, потврђивала се идеја о народном изабрању и сакралности нације, препозната због своје суштинске важности за ослободилачке програме. Манастири у том контексту постају институције колективне националне меморије.

Да није реч о празној тврдњи, речито потврђује широка расправа вођена у дневним гласилима током 1857. године поводом подизања споменика војду Карађорђу у Београду.⁴⁰⁸ Иницијативу за оснивање фонда дао је народни првак Тома Вучић Перишић, а потом је уредништво *Новина србских*, као званичног владиног листа, много урадило на прикупљању новца за споменик. За нашу тему, из ове обимне документације која живо одражава „одјеке и реаговања“ српског грађанства и његово

⁴⁰⁷ С. Ристић, *Плач Старе Србије*, Земун 1864, 48.

⁴⁰⁸ Реч је о јавној расправи објављиваној од јануара до септембра 1857. године у четири листа: *Новинама србским* као званичном листу Кнежевине Србије, београдској *Шумадинки*, новосадском *Србском дневнику* и бечком *Световиду*. Извод из ових написа објавио је Д. Тошић, Идеје и расправе о Карађорђевој споменику у документима српске штампе 1857. године, *Годишњак града Београда*, књ. XXXII (1985), 125–165.

схватање политичког значаја јавних меморијалних здања, може се извести јасан закључак о односу тадашњег друштва, пре свега његове елите, према историјској националној баштини. Пре свега, из ових бројних написа да се назрети намера везивања целокупне акције око уздицања вождове меморије за читав народни корпус. Ваљало је да, подстакнут написима у дневној штампи и распламсавањем патриотске ватре, чин успостављања јавног меморијалног обележја буде општенародан. Општем расположењу одушевљења за споменичку иницијативу допринеле су и родољубиве песме спеване поводом овог племенитог подухвата.⁴⁰⁹

Полемике покренуте око његове форме, намене и карактера, носе шире значење, јер указују на целокупан проблем односа према националним споменицима средином столећа. Већина чланова одбора за подизање споменика била је сагласна да је најцелисходније подизање цркве у духу средњовековне традиције. Пишући о овоме у *Новинама србским*, њихов уредник Милош Поповић образложио је идеју таквог решења позивањем на Студеницу, Жичу, Дечане, Раваницу и Хиландар, као на „хранилишта имена српскога ... са којима је народност наша тако тесно скопчана, да Србин и не зна за народност без вере своје православне“. Значај манастира, схваћен у контексту односа према народној цркви и прошлости народа, испоставља се као кључан за државу, јер „по њима и само по њима ми се познамо да смо Срби, по њима познамо и славну древност своју“. Поповић потом именује најважније српске свете – св. Симеона, Саву, Стефана Првовенчаног, Стефана Дечанског, кнеза Лазара и мајку Анђелију, као оне који „уливају у нас понос народни, они нас држе у народности, у вери нашој“⁴¹⁰. Видимо, дакле, да се обнављање баштине сматрало начином да се „историја српска у срце народно уреже“, да је реч о „послу патриотском“, „изразу народне славе и поноса“⁴¹¹. Љуба Ненадовић у једном броју *Шумадинке* доноси читав мали трактат о споменицима, у којем узима међу манастирима пример Жиче као споменика „целог српског народа“, с којим треба да се уpletу имена слав-

⁴⁰⁹ Уп. Д. Тошић, Идеје и расправе о Карађорђевој споменику у документима српске штампе 1857. године, документи XXI и XXIX.

⁴¹⁰ Исто, документ LXVIII, 156.

⁴¹¹ Исто, документ III, 130.



*Стефан Дечански,
литографија Анастаса
Јовановића, 1852.
(Галерија Матице српске,
Нови Сад)*

них Срба – јунака нововековне историје. Тако обновљена, Жича треба да носи натпис „Храм српске славе“, јер у њој ваља да почивају мошти светих краљева, као и хероја палих за отаџбину. Он изриком каже да у томе послу ваља следити узоре из европске историје, међу којима именује Инвалиде и Вестминстерску опатију, „костурницу знаменитих људи“ Енглеске, у којој „сваки камен говори о њиховој историји“. Из наведених примера изводи се поука да обнављање националних манастира треба да буде „општеполезно па онда општепоносно“⁴¹².

Наведени редови речито сведоче да су свети краљеви средњовековне прошлости полако постајали национални хероји. У складу с општим

⁴¹² Д. Тошић, Идеје и расправе о Карађорђевом споменику у документима српске штампе 1857. године, документ XXXVIб, 142–143.



Стефан Дечански при подношењу круне вид очију добија, литографија Анастаса Јовановића, 1852. (Галерија Матице српске, Нови Сад)

токовима лаицизирања њихових представа пратимо сливање њихових култова у јединствени култ свете отаџбине. Одлучан корак у правцу даљег историзовања представа хероја пружају *Споменици српски* Анастаса Јовановића, чија је прва свеска изашла 1850. године. Плакат с алгоријском представом мајке Србије окружене народом, у којем позива на претплату за свеске с литографијама „најзнатнијих позорја историје српске“, штампан је у Бечу 1847. године.⁴¹³ Свака свеска *Споменика* тре-

⁴¹³ Уредник *Подунавке*, која је излазила као додатак *Новина српских*, Милош Поповић, пропратио је оглас за претплату на *Споменике* речима: „Свакиј иоле



бало је да садржи три портрета одабраних Срба из периода средњег века, живота у Монархији и из устанничког времена, и једну историјску композицију с темом из славне средњовековне прошлости, одабрану према образу издвојеном на засебном портрету. По угледу на слична издања, пре свега корпусе литографија с генеалогичом Хабзбурга, Јовановић је нудио посебно колорисање отисака, продавање на комад и у комплету, са жељом да *Споменици* буду доступни што широј публици и да у Срба “пробуде жељу к историческом знању”⁴¹⁴. Потоњи двороправитељ и поверљиви човек кнеза Михаила, Јовановић, планирао је и једну публикацију *Пантеон славјански*⁴¹⁵, као и оснивање графичког института у Загребу, али се ове замисли, из различитих разлога, нису реализовале, као што су и сами *Споменици србски* престали да излазе услед недовољног одзива публике.⁴¹⁶ У четвртој, последњој, свесци *Споменика* изdatoј 1852. године, заједно с портретима Јована Рајића и Његоша, штампана је графика са ликом Стефана Дечанског и историјска композиција *Стефан Дечански при подношењу круне вид добија*.⁴¹⁷ На појединачном портрету Дечански је представљен у полупрофилу. Десна рука му је спуштена поред скиптра и глобуса смештених на јастучету, док је леву положио на груди. Одевен је у дивитисион с лоросом, преко којег је огрнут раскошан хермелински огртач, а на глави му је барокна круна са крстом на врху.⁴¹⁸ У историјској композицији с темом

могућан Србин треба, и мора се на ово дело претплатити“. Уп. П. Васић, *Живот и дело Анастаса Јовановића*, 42 и нап. 93.

⁴¹⁴ Из објаве А. Јовановића штампане у *Подунавки* (Београд, број од 20. јуна 1847), 99. О припремним радњама које се тичу објављивања прве свеске в. П. Васић, нав. дело, 41 и даље.

⁴¹⁵ Д. Медаковић, Ка лику Анастаса Јовановића, *Историјски гласник* 1 (1949), 89, доноси писмо Јовановићево Кукуљевићу у којем се износе планови за објављивање *Пантеона Славјанског*.

⁴¹⁶ Разлоге недовољном интересовању грађанства за историјске портрете износи П. Васић, нав. дело, 70.

⁴¹⁷ Током свог рада на литографијама, Јовановић је у Бечу резао и неке бакрорезе, попут оног с представом Стефана Дечанског у тамници (1846). Уп. исто, 85.

⁴¹⁸ *Анастас Јовановић (1817–1899). Каталог радова*, Нови Сад 1964, 46, бр. 201.



Табло српских владатеља од Немање до данас,
литографија Адама Стефановића и Павла Чортановића, 1871.
(Галерија Матице српске, Нови Сад)



чудотворног враћања вида одевен је у византијско владарско одело, са хермелинским плаштом. Устаје с престола са балдахиним, а два пажа га са стране придржавају. У првом плану представљен је калуђер с рукама подигнутим у знак захвалности Богу за послато чудо. С леве стране је група властеле, од којих најближи подноси краљу на јастуку положену круну, а други скиптар и глобус.⁴¹⁹

Романтични фон ових представа одговарао је укусима тадашње публике, као и актуелним представама о владарском величанству. Основна идеја која се, међутим, наметала иза историјских портрета била је намера да се нација у културном смислу хомогенизује, да се успостави чврста веза између „златног доба“ и савременог политичког тренутка. У том смислу је карактеристично да су издавање *Споменика* подржали владајући кругови уставобранитељске Србије, иако је Јовановић био ватрени присталица свргнуте династије Обреновића, који се, због својих политичких опредељења, нашао у емиграцији у Бечу. Идеја оживљавања националне традиције и њеног широког присуства преко серијских издања у области приватног живота поданика круне прешла је у популарну уметност „за кућну употребу“ у време настављача Јовановићевих идеја, сликара попут Чортановића и Адама Стефановића који током шездесетих и седамдесетих година 19. века објављују литографије посвећене косовском миту, надахнуте народном, десетерачком поезијом.⁴²⁰ Доживевши више издања, оне су биле пријемчиве за публику, поставши широко прихваћене, како у јавним грађевинама тако и у приватним ентеријерима српских грађанских и сеоских домаћинстава. Био је то један од путева визуелног прихватања националне традиције као заједничког наслеђа. Она се свесно и програмски популарисала и другим средствима, пре свега писаном речју и све популарнијом позоришном уметношћу, која је живим сликама вршила функцију националне културне хомогенизације.

Преко *Стематологије* и Рајићеве *Историје* представе светих српских владара наћи ће свој сигуран пут ка делима епохе романтизма.

⁴¹⁹ Анастас Јовановић (1817–1899). *Каталог радова*, 46, бр. 203.

⁴²⁰ Уп. М. Врбашки, *Споменици српски и популаризација националне историје кроз серијска графичка издања 19. века*, 292–294.

Приступ романтичара обојен је специфичним доживљајем националне средњовековне прошлости. Ослањајући се на илустрацију у Рајићевој књизи, Јован С. Поповић се 1852. године труди да проникне у карактер Стефана Дечанског. Тако он светог краља види као меланхолика, тврдећи да његов лик, како је представљен код Рајића, „одговара његову темпераменту, с тим што је морао имати другачија уста, а носио је и браду“⁴²¹. И уредник *Седмице* Данило Медаковић размишља о „образу“ Дечанског. Сматра да краљев лик одговара његовим делима и духу: „Мени се чини, када образ тај видим, да истога краља Дечанског гледам.“ Као краљеве карактерне црте Медаковић „види“ слабији дух, неодлучност и благост.⁴²² Ваља имати на уму да и сâм Рајић, а са њим и његов „благоразумни читатељ“, као најважније владарске врлине слави доброту и благост „које украшавају престо и царски венац, кад су употребљене разумно и обазриво; а доброта без разума пуста је ... а разумно употребљење (доброте) хоће да дође од васпитања и науке“⁴²³. Просветитељске идеје оличене у слави разума снажно утичу на концепт националне прошлости у 19. веку. Стога Поповићева размишљања о Дечанском нису насумично одабрана; инспирација Рајићевим делом код овог драматичара је дубља и испољава се у одабиру мотива и тема његовог опуса.⁴²⁴

Рајићево дело, заједно с народном епиком, популарном посебно од времена Вуковог издања *Српских народних песама*, оставило је својеврстан траг у српској драми 19. века. Рајић је с драматичарима повезан не само као извор и тумач конкретних примера из српске историје; он је на романтичарску драму непосредно утицао и издавањем прераде *Трагедокомедије* Мануила Козачинског, чија је тема смрт Уроша V (*Трагедија* је објављена 1798. године). Ова је прерада непосредно надахнула Сте-

⁴²¹ *Седмица*, бр. 9, 23. август 1852. године; уп. Д. Медаковић, *Представа српских владара-светитеља у XVIII веку*, у: *Исти, Барок код Срба*, Загреб 1988, 125.

⁴²² *Седмица*, бр. 10, 30. август 1852; уп. Д. Медаковић, нав. дело, 125.

⁴²³ Ј. Рајић, *Историја словенских народа* II, 504.

⁴²⁴ У предговору драми *Светислав и Милева* Ј. С. Поповић каже: „Ја сам ово жалостно позориште на истини основао по историји незаборављеног нашег Рајића.“ Уп. Ј. С. Поповић, *Изабране комедије и драме*. Књига друга: *Жалостна позорја*, прир. В. Милинчевић, *Српска књижевност, Драма* (4), Београд 1987, 9.



фана Стефановића који објављује драму *Смрт Уроша V*. Од тренутка када су, 1825. године, новосадски дилетанти окупљени око Атанасија Николића извели овај комад, пратимо све веће интересовање за историјску драму.⁴²⁵ Снажан подстицај она добија оснивањем београдског Театра на Ђумруку, у којем је премијерно изведен и комад Јована С. Поповића посвећен Стефану Дечанском. За истраживача култа Стефана Дечанског важна је чињеница да овај владар постаје главни јунак чак пет драмских текстова, постајући, на тај начин најпопуларнији, средњовековни владар.

Његов је лик обрађен у духу романтичарске поетике, подређен жанру историјске драме националног надахнућа. Она негује посебан однос према култу мученика, што је видљиво у избору јунака – од Дечанског, преко Уроша као трагичног јунака који страда због проклетства Дечанског, односно због Душановог греха оцеубиства, до светог мученика Владимира. Легенда о Владимиру и Косари, позната широј публици преко Рајићеве књиге, инспирисала је Лазара Лазаревића да је 1829. године преточи у драмски текст, као и драму Јована С. Поповића *Владислав, краљ бугарски, жалостна игра у пет дејствија* (изведена први пут 1842. у Театру на Ђумруку). У драмама посвећеним смрти цара Уроша, јунак испашта, јер се на њему испунила клетва, а губитак царства, драматичари, заједно с Рајићем, виде као неминовно дејство божје казне, каква је стигла и цара Соломона због Давидова греха. У Стефановићевој драми Урош на самрти опрашта свом убици злочин. Трагедија се завршава симболичном сценом у којој херувим држи венац мучеништва и крин, симбол смрти недужног, а потом венчава Урошеву главу трновом круном. То његову смрт чини прототипом мученичке смрти и недвосмислено га убраја у ред светих мученика, чија смрт даје сакралну ауру светој отаџбини.

Најбоље објашњење односа српских драматичара према историјској основи њихова казивања, укључујући поименце наведену Рајићеву књигу, даје сâм Јован С. Поповић у предговору првом издању своје

⁴²⁵ М. Фрајнд, Политика и легенда у српској историјској драми деветнаестог века, у: Иста, *Историја у драми – драма у историји. Огледи о српској историјској драми*, Нови Сад–Београд 1996, 75.

историјске драме *Невиност или Светислав и Милева*, жалостно позорје у четири дејства, написане 1827, потом прерађене 1848. године под насловом *Светислав и Милева*. Он каже да је редак народ „ком не би древност мање или више (по мери чувства) мила била“, те је та страст према сопственој прошлости и тежња ка старим обичајима навела многе да се могу назвати „достојним наследницима праотаца својих“. Без искуства које црпемо из прошлости „би ништа и ништа били“. У историји народној постоји „по једна тачка сретна или несретна ... на коју његови потомци у свако доба поглед управљају“⁴²⁶. Ј. С. Поповић је, међутим, као верни следбеник Рајићев, гајио страсно поштовање према историјској истини и научном приступу прошлости. Такав његов став видљив је у полемици с Данилом Медаковићем, вођеној у *Седмици* 1853. године. Он замера Медаковићевој *Повјесници*, делу надахнутом родољубљем и намером да у народу пробуди „топло чувство“ према прошлим временима и њиховим владарима, да негује један апологетски однос према националној историји.⁴²⁷ Он сам пак, у својим драмама, еволуира у погледу сликања одређених владара и њихових карактера. Рекли бисмо да у распону између *Светилава и Милеве* и касније написане *Смрти Стефана Дечанског*, Јован Стерија Поповић одступа од оштре осуде Душана, уступајући место општој осуди раздора у породици. Разлози за овакву промену његовог става били су начелни и државотворни: Дечански је остао узор светитеља, а политичко позориште 19. века није могло а да не нађе оправдања за Душанов грех и да га не уздиже као најсјајнијег владара српске историје.

Стеријино дело *Смрт Стефана Дечанског*, жалостно позорје у пет дејствија, с великим успехом је приказано у Театру на Ђумруку у Београду 4. децембра 1841. године.⁴²⁸ Јован Суботић је написао „епос“ истог

⁴²⁶ М. Фрајнд, Политика и легенда у српској историјској драми деветнаестог века, 7.

⁴²⁷ Ј. С. Поповић, Матица и повјестница србска, *Седмица*, Нови Сад 1853, 89–90. Уп. В. Милинчевић, Јован Рајић и српска драма прве половине деветнаестог века, у: *Јован Рајић. Живот и дело*, ур. М. Фрајнд, Београд 1997, 227–228.

⁴²⁸ На сцени Српског народног позоришта у Новом Саду приказано је седамнаест пута. У Новом Саду седам пута (1861, 1862, 1863, 1864, 1888, 1890, 1907), а на



Плакат за премијеру
драме „Смрт Стефана
Дечанског“, Народно
позориште у Београду

садржаја, а из пролога драми Ј. С. Поповића сазнајемо да је приказивање ових дела било „на особито задовољство гледалаца“, што сведочи о гледаности историјских приказанија, посебно о широкој популарности и емотивном набоју у представљању Дечанског као трагичног јунака националне прошлости. Лик Дечанског дат је у драми сасвим у складу с

гостовањима представа је приказана на српском етничком простору који је обухватао три тадашње државе: у Вуковару (1861), Великом Бечкереку (1862), Суботици (1862), Славонском Броду (1864), Вршцу (1888. и 1906), Панчеву (1889), Великој Кикинди (1890), Ковину (1891) и Сомбору (1906). Тиме се оцртава културни простор насељен српским народом. О томе в. П. Марјановић, *Мала историја српског позоришта*, Београд 2005, 239–240.

претходно наведеним размишљањима Ј. С. Поповића о карактеру светог краља какав „види“ из портрета објављеног у *Историји*. Већ у првом дејству, из разговора краљице Марије и логофета и првог советника Теофила Богојевића сазнајемо да је стари краљ „благ ... добар“⁴²⁹. У разговору који се води на двору Светковића у Зенти, млади краљ Душан за оца каже да је добар, „разум је у њега бистар и чувство човеческо“, те да је човек душеван („више ми је пута говорио да природа другог не познаје одлиција осим душевног, и да су код ње сви једнаки Адамови потомци“⁴³⁰). У контексту драмског текста заснованог на просветитељским начелима, сасвим је очекивано инсистирање писца на разуму и душевним вредностима главног јунака. Стари краљ је оличење врлина, као законодавац, доносилац мира и сигурности поданицима.⁴³¹ Чак и кад признаје да су доброта и мекост срца слабост, па каже за себе да „нема својства за краља“⁴³², Дечански остаје, све до краја драме, оличење праведника. За грађење његовог светитељског лика, који остаје кључан и у романтичној драми у којој је нагласак на емотивном односу, како између носилаца сукоба (Душан–Дечански), тако и између споредних ликова (Зорка–Милорад, Светковић–Зорка, Сениша–Душан), најважнији тренутак је када бунтовници, спремни да убију старог краља, застану на час у своме науму кад око његове главе виде „сјајност“ (ореол) коју протумаче као знак његове светости.⁴³³ Будуће светитељство наглашено је и смиреним очекивањем смрти, пошто се краљу по трећи пут јавио Христов чудотворац Никола.⁴³⁴ Треће јављање, познато из Цамблаковог текста, наговештава краљево будуће светитељство. Препознајемо га већ за живота старог краља, у добрим делима и усрдним молитвама, у настоја-

⁴²⁹ Ј. С. Поповић, *Смрт Стефана Дечанског*, жалостно позорје у пет дејствија, у: *Исти, Изабрane комедије и драме*. Књига друга: Жалостна позорја, прир. В. Милинчевић, Српска књижевност, Драма (4), Београд 1987, 57.

⁴³⁰ Исто, 62.

⁴³¹ Исто, 78.

⁴³² Исто, 79.

⁴³³ Исто, 101.

⁴³⁴ Исто, 98.



њу да одржи мир у краљевству и спречи безакоња.⁴³⁵ Посебно је видљиво у његовом прихватању смрти без отпора, за које смо видели да је неопходан предуслов светости мученичког типа. Све што следи, сва крвава драма српске историје и проклетство што је из ње произашло, дело су зломислених људи, њихових амбиција и воље за моћ („Советници, жупане, советници начинише сву ову несрећу“⁴³⁶). И јунаци дела, Стефан и Душан, само су играчке у рукама судбине. Ипак, обојица носе трагичну кривицу: Душан, јер „не може имати благослова (онај) који предаје оца убицама у руке“, а Дечански јер је, наговором зломислених људи, „свезу љубови раскинуо“⁴³⁷. Нагласак на патриотизму, у којем је срж и сврха приказивања историјске драме, изражен је у Светковићевим речима да „у младо доба кад на бој иђасмо, срце нам је од радости играло мрети за краља и домовину своју“⁴³⁸. Пример патриотизма пружа и Милорад који „и у изступленију ума умнима показује шта је син отечества“⁴³⁹. Нимало случајно, у завршној сцени трагедије, Душан, павши на колена пред телом свог мртвог оца, моли његов опроштај, заклињући се да ће „Србију узвисити не само оружја силом него правдом и законима“⁴⁴⁰.

Драгоцене податке за разумевање везе између романтичарске књижевности и актуелних политичких програма пружа *Аутобиографија* Јована Суботића. Описујући како се јавио на расписани позив Матице српске да напише епос из „повеснице српске“, Суботић објашњава да је за јунака свога дела *Краљ Дечански* одабрао од свих наших владара управо Стефана Дечанског јер га је „од свију особа нешто особито привлачило к овој личности“. Он види свог јунака „као најсјајнију звезду на небу нашег народног живота“, „јунака духа“, „репрезентанта народног жи-

⁴³⁵ Отуд и Стефаново готово реторско питање у часу када набраја позитивне резултате сопствене владавине: „Зар се величина састоји у проливању крви?“ (Ј. С. Поповић, *Смрт Стефана Дечанског*, 78).

⁴³⁶ Исто, 89.

⁴³⁷ Исто, 103.

⁴³⁸ Исто, 83.

⁴³⁹ Исто, 95.

⁴⁴⁰ Исто, 107.

вота, највернији обаразац свога времена⁴⁴¹. Суботић сведочи о великој популарности свог епоса *Краљ Дечански*, налазећи објашњење оваквој читаности песме у „сукобима, бојевима и победама духовне снаге људске“ којима је обиловао живот светог краља.⁴⁴² Највећа врлина Дечанског је што је „српски народни светитељ“. Те Суботићеве речи на најбољи начин одражавају ону везу између народне цркве, херојске прошлости народа и емотивног набоја ка борби за националну државу који леже у основи надахнућа и успеха историјске драме.⁴⁴³

Слика народног краља и светитеља у *Краљу Дечанском* слика је романтичног јунака борбе за ослобођење Србије и устоличења наследне династије просвећених владалаца, чија је држава устројена као хармонија између „државе народа“ и „народне цркве“.⁴⁴⁴ Суботићева слика младог краља Душана посебно је актуелна за време у којем епос настаје. Тако један од носилаца радње „љуби Србију у краљу Душану; он је готов за њега погинути, јер у њему чува славу и срећу своје домовине; он тој слави и срећи домовине за љубав узима на себе злочинство краљоубијце: а љубави к свом пријатељу приноси на жртву себе и живот свој“⁴⁴⁵. Заплет епоса је очевидно изведен у доследном угледању на поетику романтизма, којој снагу и патриотски замах даје управо поређење које се читаоцу намеће између прошлости и садашњице. Пластично приказани речима главних јунака, појмови народа, родољубља и страдања чине активном и делотворном везу између славе средњег века и Кнежевине

⁴⁴¹ *Живот др-а Јована Суботића. Автобиографија*. II део: Пролеће, Нови Сад 1902, 20–22.

⁴⁴² Исто, 22.

⁴⁴³ „Краљ Дечански је један од првих мудраца српских, најчистији карактер, најузвишенији човек, који не може ником на жао да учини, а спрема себи је најстрожији, коме је свака дужност светиња, ком је мање живот него грех. У њему је оличен мученик човечјих страсти, жртва етичког закона у човеку, идеал узвишене човечности, један од највећих јунака српских како на пољу бојном, тако и у борбама моралним“ (исто, 24).

⁴⁴⁴ Термин „народна црква“ Суботић употребљава (исто, 27) када пише о Данилу II и Арсенију.

⁴⁴⁵ Исто, 26.



Србије, дома Обреновића. Пажљиво читање Суботићевог епоса недвосмислено указује на везу између његовог садржаја, очевидно препознатљивог оновременој публици због његове широке читаности, и савремене му драмске књижевности. Мотиви из епоса јављају се у драми Ј. С. Поповића⁴⁴⁶, као и у Јовановићевој *Краљевој сеји* изведеној први пут 1864. године у Српском народном позоришту у Новом Саду.⁴⁴⁷

Настанак националних позоришта у Новом Саду и Београду обележен је „званичним“ процватом историјске драме. Задатак представа с темама из минулих времена био је да, упознајући гледаоце с народном прошлошћу, поуче и пруже пример, и да, у складу с начелима романтичарске поетике, слику „златног доба“ уграде у спознају насцентног идентитета нације. Напредовање популарности жанра прати „све гласније слављење прошлости“⁴⁴⁸, посебно усредсређено на непосредну везу између конкретних примера-поука из прошлости и актуелних политичких тежњи у којима је наглашавана потреба за јединством, осуда неслоге и издајства, као и неопходност оружане борбе за национално уједињење. У том смислу је национални елеменат у романтичарској поетици налазио у жанру историјске драме свој прави израз, посебно с обзиром на карактер жанра, односно његову намену јавном театарском приказивању и популарности код публике као виду политичко-националне пропаганде. Основе српске националне идеје промишљено су постављене у оквиру позоришног репертоара, јер се преко гледаних дра-

⁴⁴⁶ Мотив умрле несуђене Душанове невесте (Марица–Зорка) јавља се код Ј. С. Поповића, као и у Јовановићевој драми. Јован Стерија Поповић, такође, варира мотив трагичне кривице друге жене Дечанског, Душанове маћехе Марије Палеолог. Занимљив је, код све тројице писаца присутан, мотив неоствареног брака Душановог са женом Српкињом и помен државног разлога за женидбу страном принцезом. Дејану, краљевом убици из Суботићевог епоса, одговара трагични лик Поповићевог Милорада, без обзира на разлике у заплету.

⁴⁴⁷ Заједнички у ова два дела је мотив несрећне сестре Дечанског, коју је Михајло Шишман преварио са сестром грчког цара Андроника. То је лукава Теодора из Јовановићеве драме.

⁴⁴⁸ М. Фрајнд, Политика и легенда у српској историјској драми деветнаестог века, 83.

ма из домаће прошлости далеко лакше рађала емотивна веза између државно-династичких интереса и грађанске друштвене елите. Емоције се показују као важан део процеса конструкције колективне меморије, што историјску драму у њеној раној фази приближава епској народној песми, о чему јасно сведочи популарност Суботићевог „епоса“. Тако су апстрактни принципи државне идеологије саопштавани на начин прилагођен публици, динамичнији и моделован према укусима романтичара. Широм Европе се током 19. века дешавају аналогни процеси и у свима њима се драма јавља као омиљен, свесно одабран пропагандни медиј националне културе.⁴⁴⁹

На овој основи постављен репертоар градских позоришта, „будилника народне свести“, славио је јунаке домаће прошлости. Међу њима, Дечански има посебно место, које истраживача развоја култа светог краља ставља пред сложен задатак уочавања преображаја његовог лика историјског хероја у прослављеног светитеља националног пантеона. Тај процес прилагођавања новим идеолошким обрасцима трајао је читаво 19. столеће, и можемо га пратити анализом више популарних медија. Несумњиво, у државно-династичкој идеологији века позориште заузима посебно место, постајући „храм патриотске религије“ намењен васпитавању нације, „идеолошка кулиса за извођење националних ритуала“⁴⁵⁰. Овакви ставови о месту и улози театра у ослобођеној Србији произлазе из ширих схватања која овој институцији националне културе у часу оснивања приписују важност једног од носилаца и видљивих показатеља идеолошког програма нове државе. У поменутиим реакцијама поводом подизања меморијалног обележја Карађорђу писало се и о улози савременог позоришта, па се театар у напису Љубе Ненадовића

⁴⁴⁹ A. D. Smith, *Romantic nationals as an „historical drama“*, у: Idem, *The Ethnic Origins of the Nation*, Oxford 1996, 179–183.

⁴⁵⁰ Посебно су у томе смислу битне националне празничне представе извођене сваке године за одређени државни празник, у којима се преклапају верски и национални елементи. Сродне су им и представе дела пригодног карактера извођене поводом одређених свечаности, годишњица или јубилеја. Уп. М. Тимотијевић, *Народно позориште у Београду – храм патриотске религије*, *Наслеђе* 6 (2005), 9–42, посебно 31–34.



назива „народним предузећем“⁴⁵¹; овакав став јасно потврђује да је целокупна интелектуална српска јавност била свесна да су путеви изградње српског националног идентитета међусобно повезани, те да на буђење и васпитање патриотског елана једнако на масе утичу јавни спектакли, меморијална обележја, народна црква, епика, родољубиво песништво и театар с представама из националне прошлости. Посматрано као храм народне педагогије, позориште се сматра незаобилазним у конституисању тела нације и њеног идентитета.⁴⁵²

Извођење патриотских алегија којима су додаване живе слике (таблои), дела морално-дидактичког садржаја посвећена националним херојима као носиоцима патриотских врлина (добар пример пружа драма Ј. С. Поповића *Смрт Стефана Дечанског*), она која наглашавају континуитет националне историје (попут Суботићевог *Сна на јави*), или пак популистичке слике из народног живота с певањем, као и позоришне песме које се објављују у песмарицама, постају носиоци, све до осамдесетих година 19. века, једне посебне идеологије масовне културе која има јасне политичке циљеве.⁴⁵³ За алегијске представе с националном тематиком, које се јављају и у сликарству, књижевности и позоришној уметности, карактеристично је да се по правилу оне подударају с политичким порукама. Тако је Стева Тодоровић, чувени сликар и јавни национални радник, насликао алегијску композицију на завеси за Народно позориште у Београду. Сачуван је њен нацрт с представом *Уједињено српство пред пантеоном прошлости. Кнез Михаило представљен вилом скупу као медсен позоришта*.⁴⁵⁴ У склопу сродних напора да се популарне национална прошлост је прослављање историјских хероја у савременој драми. Лик краља Дечанског прослављан је у политички актуелној домаћој историјској драми, а његова популарност као несрећног кра-

⁴⁵¹ Д. Тошић, Идеје и расправе о Карађорђевој споменику у документима српске штампе 1857. године, документ бр. XXXVI6, 143.

⁴⁵² М. Тимотијевић, Народно позориште у Београду – храм патриотске религије, 9, 10.

⁴⁵³ Исто, 34–36.

⁴⁵⁴ Н. Кусовац, М. Врбашки, В. Грујић, В. Краут, *Стеван Тодоровић. 1832–1925*, Београд–Нови Сад 2002, 232.

ља, неправедно страдалог праведника, светитеља и мученика, посебно као градитеља Високих Дечана, расла је код све бројнијег гледалишта. За анализу пријема и преображаја култа ваља уочити да публика у контексту реформисаног театра као „храма патриотске религије“ постаје прималац осмишљених порука које славе легитимитет владајуће династије, пре свега њену провиденцијалну улогу и место у стварању тела нације.

Стефан Дечански је постао јунак пет драма, које су често приказиване на сценама водећих позоришта и оствариле знатну гледаност. Осим поменуте драме Ј. С. Поповића, током 19. века Дечански се као историјски јунак јавља у драми Милана А. Јовановића *Краљева сеја* (извођена двадесет један пут, у Српском народном позоришту у Новом Саду – од 1864. до 1870. године, а затим два пута у Народном позоришту у Београду – 1869. и 1882), у „епосу“ Јована Суботића *Краљ Дечански* (друго, проширено издање из 1860), а потом и у његовом комаду *Сан на јави* – пригодном тексту писаном за светосавску прославу у Новом Саду 1869. године, који је исте године игран и у Београду, и потом све до 1870. веома често извођен и увек добро посећен. Почетком следећег столећа, као одраз историјских прилика које су погодовале новом буђењу жанра, Дечански је прослављен у два драмама – Добросава Ружића *Стеван Дечански* (премијера 1900. у Народном позоришту у Београду) и Милутина Бојића *Краљева јесен* (објављена 1912. у *Српском књижевном гласнику*, а следеће године изведена на сцени Народног позоришта у Београду).

„Слика из прошлости српске“, *Сан на јави* Јована Суботића, привлачи нашу пажњу због њене велике популарности, али и нешто ширег погледа на средњовековну историју, који је одраз политичких прилика у којима овај текст настаје. Радња почиње убиством књаза Михаила, трагичним догађајем из 1868. године, који непосредно претходи настанку дела. Наглашено родољубиви садржај Суботићевог текста ваља схватити као својеврстан политички програм, популарисан честим приказивањима, а настао за потребе актуелне светосавске прославе, која је, по правилу, имала задатак да буди патриотизам. Суботићев је табло из националне историје и настао као пригодан текст који је ваљало да у контексту јавне светковине прослави хор српских светих и уједно означи светог Саву као његово средиште. У исто време овај светитељ се истиче због заслуга за просветитељство код Срба, посебно популарисањем теме *Свети Сава благосиља Српчад*, радовима Доминика Перласке (1838), Живка Петро-



вића, Димитрија Аврамовића (1841), Стеве Тодоровића (1875) и Ђорђа Крстића (1891).⁴⁵⁵ Посебно у Крстићевој композицији, која је касније графички умножавана и репродукована на разгледницама као „једна од најпопуларнијих српских националних икона“, свети Сава је представљен као средишни светитељ српског националног пантеона.⁴⁵⁶ Он постаје патрон школства у обновљеној Србији, слави се као први национални просветитељ, а његов „образ“ званично се поставља у свим школским установама у Србији.⁴⁵⁷ Истовремено се уприличују и прве јавне, државне прославе њему посвећеног празника.

Стога је Суботићев избор светог Саве као средишта хора светих Срба сасвим очекиван. У духу епске традиције *Сан на јави* почиње молитвом слепог певача из Дечана: „Дај да Срби међ народи сијну, да просијну а да не погину“⁴⁵⁸. Главни ликови историјске слике коментаришу текућу политику и место Срба у њој, постављајући их на широј равни („српска нада то је вечна правда ... а будућност српска није друго нег слобода свакога народа ... Бог је с нама; с нама дух је света“⁴⁵⁹). Актуелна политика добија смисао тек објашњена примерима из славне националне прошлости која се изједначава са домом Немањиним. Излазак на сцену светородних владара из српске прошлости најављује калуђер који објашњава њихову појаву речима: „Будућност се сваком из прошлости рађа, ко прошлост познаје будућност погађа. Зато ћу вам сада вашу казат прошлост, да из ње можете назрети будућност.“⁴⁶⁰ Увођењем краља Милутина на позорницу појављује се и прва алузија на политички програм који заступа Суботић: помињањем краљеве успешне источне политике, калуђер вели да „срећа Србљем сева на истоку“.

⁴⁵⁵ О томе в. Н. Макуљевић, *Уметност и национална идеја у XIX веку*, 104.

⁴⁵⁶ Исто, 105.

⁴⁵⁷ Н. Симић, Кнежевићева икона Светог Саве за основне школе у Србији, *Гласник СПЦ* 1 (1960), 7–10.

⁴⁵⁸ Ј. Суботић, *Сан на јави*. Слика из прошлости српске, у: *Историјска драма XIX века* II, прир. М. Фрајнд, Српска књижевност, Драма (8), Београд 1987, 157.

⁴⁵⁹ Исто, 158.

⁴⁶⁰ Исто, 162.

После краља Милутина на сцену ступа његов син. Дечански је у датом контексту прослављен као светитељ, и то, сасвим карактеристично, као једини међу Немањићима који се посебно слави због своје светости. Његова улога у *Сну на јави* јасно сведочи о правцу развоја слике о светом краљу у доба романтизма. Гласне трубе националне славе не помињу више Душанов грех спрема оца, већ славе његова освајања и војничке успехе. Своје место међу херојима прошлости налази и последњи српски владар, слепи Гргур Бранковић, коме се приписује легенда да је сопствене очи дао Турцима измавивши за узврат реликвију Часног крста из освојеног Цариграда. За крст се вели да „даје владу и господство у земљама међ два мора сиња, међ Црним и међ Јадранским ... да по праву припада Србљима ... Србу дакле и влада пристоји од Црнога мора до Јадранскога“⁴⁶¹. Како је слепи Гргур закопао крст на незнано место, разумно је да Срби освоје читаво Османско царство и на тај начин крст засигурно буде у њиховој земљи. Основа плана националне експанзије јасно је оцртана речима да „нам ваља кренути истоку“, као и њени мотиви – освета Косова, повратак Душановог царства и прослављање српскога имена, које ваља да засија међу народима.⁴⁶² Опште одушевљење Срба за бој сажима се у речима једног од ликова: „Кад је народ сав готов мријети, неће мрети, нег` ће живит славно!“⁴⁶³ Позадину ове патриотске сцене чини хор владара, а пригодни табло завршава се паноом осветљеним бенгалском ватром, на којем је стилизована група протагониста са српским тробојкама у рукама, док се изнад ње уздиже владарски хор, као небеска заштита свете отаџбине.

У Суботићевом комаду, наглашено родољубивог надахнућа и стављеном у службу актуелне политике, Дечански је обележен као једини међу Немањићима чија је улога превасходно светитељска, самим тим пресудна у задобијању божје наклоности која ваља да се излије на „мајку Србију“. У исто време, само неколико година пре првог извођења ове патриотске слике, Милан Јовановић је објавио своју драму *Краљева сеја*, у којој Дечански (назван „краљ Урош“) фигурира као осветник своје сестре Неде, преварене жене бугарског цара Михаила. Бој на Велбужду

⁴⁶¹ Ј. Суботић, *Сан на јави*, 166–167.

⁴⁶² Исто, 168.

⁴⁶³ Исто, 169.



је само фон приче о љубавним сплеткама лукаве Теодоре, кћери византијског цара Андроника, која очара бугарског цара да он заборави своју узориту супругу, одану сестру славног српског краља Уроша. Како то бива у романтичној драми, правда на крају тријумфује, али уз обавезну смрт какве невине девојке (лику Марице код Јовановића одговара драмски успелији лик Стеријине Зорке). Власт тражи жртве, иза пурпура и круне крију се шекспировски јунаци препуни страсти, неретко плаховити и пренагљени, али вазда свесни сопствених тешких дужности спрема круне и отачаства („Сјајна круна, што је на челу владара, није и изнутра тако сјајна, није; ово сухо злато и драго камење, скрива трнов венац клете ненависти“⁴⁶⁴).

У складу с већ означеним правцем који је узела романтичарска драма, а који пратимо од еволуције Ј. С. Поповића у *Смрти Стефана Дечанског*, преко Суботићевог *Сна на јави*, ни овде нема ни помена о било каквом сукобу оца и сина; од историјских „факата“ само налазимо легенду да је Дечански ослепљен због сплетки лукаве маћехе Симониде, што је згодан пандан сплеткама лукаве Гркиње која је узрок Нединој беде.⁴⁶⁵ Несрећан у љубави, прослављени јунак код Велбужда, Душан се заветује над телом мртве веренице Марице да мора „уздигнути духу свог времена снажна крила ... где ћу накнаду да нађем оштећеном срцу, да заварам душу што за смрћу чезне ... хоћу да ми име стоји уписано, где потомци броје неумрла дела“⁴⁶⁶. Драма се завршава духовним тријумфом Стефана Дечанског – одлуком да, заједно с будућим игуманом Арсенијем, подигне манастир Дечане „да га зоре најзадњи потомци (српскога) рода“⁴⁶⁷. Инспирација пишчева народном традицијом и овде је, као у Суботићевом *Краљу Дечанском*, сасвим очигледна.⁴⁶⁸

⁴⁶⁴ М. А. Јовановић, *Краљева сеја*. Историјска драма у 4 дела, Нови Сад 1872, 91.

⁴⁶⁵ Исто, 104.

⁴⁶⁶ Исто, 142.

⁴⁶⁷ Исто, 153.

⁴⁶⁸ У *Аутобиографији* Суботић на једном месту вели „језик ове песне јест језик наших народних песама; у њему нема ни трага од славено-српског маразма“ (*Живот др-а Јована Суботића* II, 35).

Једну варијанту приче о трагичној смрти Душанове невесте, каква је дошла до Суботића, налазимо већ у Гиљфердинга, који ју је наводно чуо од Раке, новопазарског проте.⁴⁶⁹ Код Гиљфердинга реч је о кћери војводе Новака Гребострека, који је живео у дворима у Зерзеву покрај Прилепа. Сплетка Душанове маћехе доноси смрт невиној девојци, а Душанов гнев и освета за почињени злочин стигли су Дечанског, а не праве кривце. Сродна је, уосталом, и основа драмског сукоба код Ј. С. Поповића, тако да се може претпоставити да су све ове приче имале подлогу у народној традицији.⁴⁷⁰ Романтичарски поглед на свет који боји драму *Краљева сеја* има задатак да бодри народни дух и да га припрема за велика дела што предстоје Србији. Није случајно да је драма играна на сцени Народног позоришта и 1882. године, после прогласа краљевине Обреновића, када је било умесно подсетити на славу српског оружја и на тешко бреме које краљеви носе када на прво место постављају своје дужности према светој отаџбини. Заједничка одлика поменутих историјских драма је што све оне, с мање или више уметничког успеха, проговарају о актуелном политичком тренутку, стављајући свој исказ у општеважеће истине које чине спону између славне прошлости у коју смештају радњу, актуелног политичког позоришта садашњице и пројекције народне будућности коју наговештавају као политички циљ.

Одраз политичких прилика у Краљевини Србији крајем века, позориште је било један од медија употребљен у осмишљеним програмима јавног прослављања промена на престолу. Како су абдикација краља Милана, а потом и пуч краља Александра Обреновића, били догађаји према којима је јавно мњење имало подељен став, интерпретације сукоба и поступака владара славне династије постали су актуелнији. Посеб-

⁴⁶⁹ Прва верзија *Краља Дечанског* штампана је 1846. године, а друго, проширено издање 1860. У коментару уз Суботићеву *Аутобиографију (Живот др-а Јована Суботића II*, 36 и нап. 54) стоји да је највероватније протопоп Рака набавио ово Суботићево издање без насловног листа, па је, мислећи да је реч о народној песми, Гиљфердингу испричао те догађаје као део народног предања. О целом питању расправља И. Руварац, О неком „народном предању“, *Летопис Матице српске*, књ. 210, св. VI (1901), 1–11.

⁴⁷⁰ Уп. С. Новаковић, *Народне традиције и критичка историја*, 69.



но заоштрено у време проблематичне женидбе младог краља, позивање на стварне или измишљене догађаје из прошлости употребљавано је у несумњивом политичком контексту. У последњој години века, књижевник, драмски писац и преводилац Доброслав Ружић, због увреде краља Милана, осуђен је на двогодишњу робију. Издржавајући казну у Пожаревачком затвору, написао је 1900. године пригодну драму *Стеван Дечански*, која је крајем године премијерно изведена на сцени Народног позоришта у Београду. Њен аутор помилован је поводом женидбе последњег Обреновића, поставши одмах помоћник управника Народне библиотеке, а потом и министар просвете. Поруке његове драме местимично имају политички призив, а ми не можемо да се отнемо утиску да су писане са свешћу о могућим актуелним паралелама.

У заплету, сличном оном из ранијих драма посвећених сукобу оца и сина из 1331. године, и у Ружићевом тексту су славни Немањићи жртве зломислених странаца блиских дворским круговима, спремних на најгоре сплетке ради материјалне добити. И овде се чују патриотске трубе, као у самртним речима Дечанског: „Штити, Боже, Србију!“⁴⁷¹ Сличности с актуелним темама почињу већ у првој појави трагедије, када се у врту украшеном тропским биљем, крај шедрвана, хамлетовским сумњама растрзани млади Душан у дугом монологу одлучује да се одрекне круне јер му државни интереси намећу да се ожени странкињом, док његово срце чезне за младом Српкињом. Монолог закључује речима: „Али нећу, нећу узети коју не вољем, па ме не круне стало, какве круне, човек даје вредност тој круни, нећу ма ме живота стало. Та ваљда смем и ја бити човек, смем волети, или ваљда владаоци не смеју имати срца, али тада тешко земљи и народу са њима.“⁴⁷² У једној од завршних сцена, у којој се сусрећу осујећени љубавници, млада Јелена држи ватрени патриотски говор посвећен мајци Србији, спремна на сваку личну жртву, па и одлазак у манастир, ради своје оданости краљу, земљи и народу. Уопште узевши, као једна од одлика свих поменутих драмских текстова могла би се узети супротност, чак оштар контраст између лукавих и сплеткама

⁴⁷¹ Д. Ружић, *Стеван Дечански*, Београд 1997, 68.

⁴⁷² Исто, 8.

склоних странкиња на српском престоу (негативни ликови Симониде и краљице Марије Палеолог) и честитих Српкиња (различите веренице Душанове – Зорка, Марица, Јелена, као и племенита краљица Неда), које се у историјским драмама славе као оличења „женских“ националних врлина – смерности, оданости мужу, оцу, краљу, отаџбини, идеалима супружанске верности и мајчинске љубави.

За владавине младог краља Александра обележена је петстогодишњица Косовског боја. Била је то јавна државно-династичка свечаност, осмишљено повезана с миропомазањем последњег Обреновића. Тада је Видовдан проглашен државним празником, а у говору митрополита Михаила наглашен је дидактички смисао спектакла: косовски јунаци постављени су као узор потомцима. Тај узор је био вишезначан, јер је повезивао родољубива осећања према народу и отаџбини с верношћу актуелном владоцу.⁴⁷³ Убрзо је, 1900. године, у оквиру припрема за прво наступање Србије на Париској изложби, разрађен програм заступања идеја националне идеологије у форми изложбеног павиљона у српско-византијском стилу, са централном куполом осмишљеном по моделу куполе Богородичине цркве у Студеници. Изложбени програм наглашавао је идеју заједничког културног простора нације, важан елемент у обликовању идентитета. За те потребе суштинску функцију имали су тренуци из народне прошлости у којима је истакнута идеја борбе за национални простор, тако значајан у свим идеологијама нације. Управо идеја отаџбине, препознатљива у свим пропагандним програмима српског 19. века, постаје оличена у начелима националне територије. Стога се иконографија нације обликује кроз представе природе и историјског пејсажа, везане за симболичку и историјску топографију прошлости, присутну како у поезији тако и у сликарству⁴⁷⁴, као и алегоријске представе, популарне у ангажованом сликарству. Посебно су карактеристичне, на пример, оне везане

⁴⁷³ А. Пајевић, *Мала споменица са петстогодишње славе видовданске у Крушевцу и миропомазања краља Александра у Жичи*, Нови Сад 1889, 24–25. О прослави пола века од Косовског боја и одјеку те прославе у владарској идеологији уп. Н. Макуљевић, *Уметност и национална идеја у XIX веку*, 79, 81, 315–316.

⁴⁷⁴ Уп. Н. Макуљевић, нав. дело, 143–155.



за обнову државности у алегоријама Првог и Другог српског устанка, рад Ђорђа Крстића. Крстић је био један од најзначајнијих представника Валтровићевих идеја о истористичкој обнови српског сликарства, које иду до дословног слеђења иконографских образаца наше средњовековне уметности, а своје значајне представнике налазе у радовима Уроша Предића и Паје Јовановића.⁴⁷⁵ Дословно слеђење иконографских образаца средњовековне уметности срећемо у сликарству Уроша Предића, који на иконостасу цркве у Бечеју, рађеном 1891. године, слика српске свете – Симеона Немању, Стефана Дечанског и кнеза Лазара са моделима задужбина. Сличне представе изазвале су широку интелектуалну полемику посвећену православности, у којој су преиспитиване уметничке концепције односа према прошлости.⁴⁷⁶ У основи, реч је о препознатљивом обрасцу према којем се избор уметничких узора из прошлости одвија према мисаоном, а не естетском критеријуму, а обнова средњовековне уметности препознаје се као национални задатак.⁴⁷⁷

Истих година настаје још једна драма надахнута средњовековном прошлошћу. Уметнички много успелија од Ружићеве, *Краљева јесен* Милутина Бојића изведена је 1913. године, у освит великог рата. У текућој критици описана као „догађај“, позоришна представа с тематиком из народне прошлости будила је велика очекивања у обнову историјске драме у стиху. Према речима Јована Христића, „све је било спремно за то: и време великих националних заноса, и пробуђене наде, и распламсале амбиције после балканског рата“⁴⁷⁸. Ипак, песник Бојић написао је, пре

⁴⁷⁵ Уп. М. Јовановић, *Урош Предић*, Нови Сад 1998, 167–168. Сличан је био и поступак сликара Паје Јовановића, који следи моделе средњовековне уметности, посебно обрасце представљања српских светитеља, када осликава Саборну цркву у Новом Саду. Уп. Н. Макуљевић, *Уметност и национална идеја у XIX веку*, 197.

⁴⁷⁶ Посебно је за ту полемику занимљив став поборника историцизма у сликарству које је образложио Ђорђе Крстић у књижици *Неколико речи као одговор г. Стевану Тодоровићу*: Н. Макуљевић, нав. дело, 196, 219–220.

⁴⁷⁷ Ђ. Крстић, *Неколико речи као одговор г. Стевану Тодоровићу*, Београд 1887, 6.

⁴⁷⁸ Ј. Христић, *Драме Милутина Бојића*, у: М. Бојић, *Изабране драме*, прир. Ј. Христић, Српска књижевност, Драма (16), Београд 1987, 19.

свега, једну лирску драму, слику једног тренутка у историји, лишену захтева патриотске драме, оне која трага за силама које покрећу историју и пуним изразом колективних осећања националне свести. Носећи у себи помало декадентну боју краја века, она приповеда о сукобу страсти и амбиције, чији су главни протагонисти остарели краљ Милутин, његова супруга Симонида, обузета страшћу према пасторку, и амбициозни, бескрупулозни свештеник, дворски историк Данило. Драма пева о жудњи за славом и влашћу, а Данило оличава ту вољу за моћ изражену у речима: „Један Бог је само, Држава се зове“⁴⁷⁹ ... „Држава, тај колос моћни и крвави / У плашту црвеном од крвопролића / Наше ситне жеље затире и дави / Нас одреди судба за велика дела ... Ми чекамо Сутра намрштена чела ... За трпезом пуном, ми смо вечно гладни“⁴⁸⁰. Символ строгиости и неумитности закона, овај Бојићев негативни Данило слика је државног принципа који тражи жртвовање синова. Бојићева је драма, премда „последњи чин“ историјске српске драме, изведена у кратком замишљу усред великих ратних крвопролића и страдања српског народа. Београдска публика, која је с одушевљењем примила ово дело, морала је разумети и другу страну историјских сукоба, њихов дубоко лични тон: жртве које држава тражи, ништавност наших појединачних страсти и патњи пред неумитношћу судбине, изгубљеност појединца у вртлогу историје. Тај је трагични тон одзвањао, препознатљив у немирима времена и слутњама онога што је долазило.

Дисонантно у односу на лирске тонове Бојићеве драме, сликарство епохе и даље слави хероје националне прошлости. Прослављан у историјском сликарству Стеве Тодоровића и Ђуре Јакшића, лик Дечанског јавља се у композицијама *Бугари после Велбушке битке Дечанском подносе дарове и оданост*⁴⁸¹, *Дечански показује Бугарима тело њихова кра-*

⁴⁷⁹ Ј. Христић, *Драме Милутина Бојића*, 66.

⁴⁸⁰ Исто, 70–71.

⁴⁸¹ Реч је о скицама Стеве Тодоровића за историјске композиције насталим током 1852. године, које се чувају у његовом скиценблоку у Народном музеју у Београду. Уп. В. Краут, *Стева Тодоровић (1832–1925). Живот и цртачко дело*, ЗЛУМС 18 (1982), 105.



*Св. Никола враћа вид Стефану Дечанском,
рад сликара Стеве Тодоровића за иконостас
цркве Св. Петра и Павла у Топчидеру*

ља Михаила⁴⁸², *Смрт Стефана Дечанског*⁴⁸³. Избор овог светитеља као тема сликарства иконостаса присутан је у делу Стеве Тодоровића, јавивши се у традиционалној сцени *Свети Никола враћа вид Стефану Дечанском*, насликаној за иконостас цркве Светих Петра и Павла

⁴⁸² Ова Тодоровићева скица намењена је историјској композицији из 1852. године чија је тема настала под утицајем драме Ђорђа Малетића *Смрт бугарског краља Михаила*. Уп. Уп. В. Краут, *Стева Тодоровић (1832–1925)*, 105.

⁴⁸³ Ова слика Ђуре Јакшића је изгубљена. Сачуван нам је помен о њој у делу Светилава Вуловића. Уп. С. Вуловић, *Ђура Јакшић, песник и сликар*, у: *Исти, Целокупна дела I*, Београд [б. г.], 311.

у Топчидеру. Тема је осликана изнад врата Ђаконикона, а поред ње, с десне стране, смештена је престопа икона св. Николе. Сликање Дечанског на иконостасу ове цркве има посебан значај јер је то сликарство придворне цркве кнеза Милоша, која је свој дворски карактер задржала и касније, у време друге владе Милоша и Михаила. Део дворског топчидерског комплекса, црква је била важан елемент слике о двору као „савршеном устројству света“, што је у конкретном случају требало да оличава српску државу под Милошевом влашћу.⁴⁸⁴ У сликарству иконостаса иста сцена се јавља и у цркви Свете тројице у Земуну. Њу је на соклу иконостаса насликао Живко Петровић између 1857. и 1859. године.⁴⁸⁵ Током последњих деценија 19. века представе светог краља све више улазе у домен популарне побожности, појавивши се у приватном ентеријеру. Промене су видљиве и у превладавању националних елемената у грађанском костиму⁴⁸⁶, тако да припадају процесима историзације нације, у складу с идеологијом последњих Обреновића – „народног краља“ и „краљице Српкиње“.

Разуме се, популаризација представа светих владара националне прошлости део је ширих настојања; можемо их пратити на примерима издавања серијских литографија које сведоче о тражености композиција оваквог типа. Оне су посебно популарне као вид истицања идентитета Срба

⁴⁸⁴ К. Митровић, Двор кнеза Милоша Обреновића, у: *Приватни живот код Срба у деветнаестом веку. Од краја осамнаестог века до почетка Првог светског рата*, прир. А. Столић, Н. Макуљевић, Београд 2006, 269.

⁴⁸⁵ Ј. Пераћ, *Сликар Живко Петровић (1806–1868)*, Нови Сад 2001, 69.

⁴⁸⁶ М. Прошић-Дворнић, Покушаји реформи одевања у Србији током XIX и почетком XX века, у: *Градска култура на Балкану (XV–XIX век)* 2, Београд 1988, 190, где се показује како је почело продирање моде имитација средњовековног костима, посебно моде везане за цара Душана. Реч је о популарној „душанки“, као и ношењу калпака на глави. Тако су одевени и неки ликови у савременим драмама с историјском садржином, што читамо из ауторских дидасталија. „Душанке“ почињу да носе Срби у Војводини већ за време револуције 1848, што је био начин да се истакне српски национални идентитет. Уп. Н. Макуљевић, Визуелна култура национализма и конституисање приватног идентитета, *Годишњак за друштвену историју*, год. 11, св. 2/3 (2004), 49.



у Хрватској, за чије је потребе крајем века почело објављивање патриотских икона. У Матићевом литографском заводу у Загребу 1898. године, на тему *Стефан Дечански добија вид при подношењу круне 1321*, која се први пут појавила у *Споменицима српским*, издата је нова, популарна литографија.⁴⁸⁷ Оваквим кретањем јавних укуса уметничка производња постаје део визуелне културе у служби нације. У приватним кућама све чешће се јављају представе сцена из националне историје, што указује на популарност тада актуелног историјског сликарства. Домаћи светитељи на иконама израђиваним по наруџбини, за породичну употребу, добијају извесна национална обележја. О популарности икона са ликом Стефана Дечанског сведоче сразмерно ретки пописи приватне имовине грађана.⁴⁸⁸ О читавој серији дела репродукованих с намером да постану део приватног простора грађана сведочи делатност листа *Бранково коло*, као и друштва, попут *Кнегиње Љубице*, која бдију над животом породице и заштитом њених традиционалних вредности. Задатак ширења оваквих представа, као што је репродукција лозе Немањића из Дечана, јесте да дела историјске садржине нађу свој пут до српских кућа, да би одржала нацију у будућности.⁴⁸⁹

Сприближавањем краја века представе националних светих уклапају се у иконографију пригодних, за посебне догађаје уприличених програма. У оквиру припрема велике јавне свечаности – краљевог венчања Драгом Машин, 1899. године изведено је ново зидно сликарство у Саборној цркви у Београду. Избор катедралног храма државе за излагање новог, симболичког визуелног програма, имао је посебно идеолошко значење. Управа Саборне цркве спровела је лицитацију с прецизно утврђеним

⁴⁸⁷ Н. Макуљевић, *Визуелна култура национализма и конституисање приватног идентитета*, 56.

⁴⁸⁸ Тако, на пример, један релативно рани податак (из Београда 1839. године) сведочи о приватним иконама с ликом светог краља. У попису имовине јеромонаха Димитрија из Херцеговине, који је речене 1839. године преминуо у Београду, забележене су две иконе. У попису је наведено „1 икона дрвена“ и „1 икона Св. Стефана Краља Дечанског“. Уп. *Живети у Београду 1837–1841. Документа управе града Београда I*, ур. Б. Прпа, Београд 2003, 93, бр. 53.

⁴⁸⁹ Н. Макуљевић, нав. дело, 56–57.



*Свети краљ Милутин, свети кнез Јован Владимир,
свети Јоаникије, први патријарх српски,
свети Стефан Првовенчани, свети Стефан краљ Дечански.
Рад сликара Настаса Стефановића.
Зидно сликарство у олтару Саборне цркве у Београду, 1900.
(фотографија М. Лазић)*



критеријумима везаним за осликавање олтарског простора на основама већ раније утврђених *Улова за малање слика* у девет тачака. Сликара Настас Стефановић добио је задатак да изради двадесет један светитељски портрет у природној величини, као и да преради два Аврамовићева почађала светитељска лика из проскомидије храма. Неуобичајено у односу на захтеве симболичке топографије храма, представе српских светитеља смештене су на најважнијем месту, на зидној композицији у првој зони олтарског простора.⁴⁹⁰ Са леве стране ђаконикона, у јужном делу олтарског простора, насликана је већа композиција коју чини група од пет светитеља окупљених око сточића прекривеног драперијом. У средини, с јеванђељем у рукама, насликан је први српски патријарх Јоаникије, а око њега су свети краљ Милутин, свети кнез Јован Владимир, свети Стефан Првовенчани и свети краљ Стефан Дечански.

Оно што композицију чини посебно занимљивом јесу портретске вредности насликаних, изведених према ликовима историјских личности из националне прошлости 19. столећа. Посебно се истичу портрети двојице владара из династије Обреновића – кнеза Михаила, сигнираног као Јован Владимир, и краља Милана, сигнираног као Стефан Првовенчани, као и првосвештеника, представљеног у лику митрополита Михаила.⁴⁹¹ Карактеристично је да у посебно истакнутој светитељској групи један као праслику има првосвештеника, док четворица крунисаних представљају свете владаре. Четири праслике одговарају четворици владара нове династије као предводника народног изабрања. Овакво представљање одговарало је идеологији Обреновића који се проглашавају за следбенике средњовековних владара. Они то чине и у својству нових

⁴⁹⁰ Међу домаћим светим одабрани су они заслужни због великомучништва – свети великомученик цар Лазар, свети мученик цар Урош, три света јерарха, апостол Андрија, словенски апостоли Методије и Кирил, свети Симеон и Сава. Укључени су и ликови светих жена – преподобне мати Ангелине и светих мученица царице Милице и Милеве (Оливере), док су у простору ђаконикона смештени портрети светих мученица Јелене (Бранковић) и Анастасије, као и лик свете преподобне царице Маре. Уп. Б. Вујовић, *Саборна црква у Београду*, Београд 1996, 134–137.

⁴⁹¹ Исто, 135.

ктитора Хиландара, а млади краљ Александар у сопственом владарском програму инсистира на историзму и наслеђу светих Немањића. Та веза видљива је у ликовном концепту хиландарске заставе, у поклону покрова за студенички кивот Првовенчаног, као и у поменутом програму декорације олтарског простора Саборне цркве у Београду.⁴⁹² Избор досад идентификованих владарских праслика на овој групи портрета је очекиван: кнез Михаило се слави као неправедно страдали праведник, а Милан се, као први краљ ослобођене Србије, пореди с првим српским краљем светородне лозе. С обзиром на начела тумачења асоцијација у визуелној култури, према којима директно угледање на визуелни предложак није било неопходно у односу на захтеве симболичких асоцијација, преостала двојица би морала бити кнез Милош, чија је праслика Стефан Дечански, и сâм млади краљ Александар, истакнут постављањем целе фигуре у гро план, као „наследник“ краља Милутина. Лик Дечанског краља насликан је у доследном угледању на његов портрет који је насликао Урош Предић.⁴⁹³ Следбеник академског историјског сликарства, Предић је, у маниру обнове истористичког сликарства, уносио у своје композиције иконографска решења преузета из средњовековне уметности. На иконостасу у Бечеју, насликаном 1891. године, он представља одабране славне Немањиће и светог кнеза Лазара с моделима њихових задужбина. Подсећамо да су представе владара са задужби-



*Стефан Дечански,
икона у певници цркве у Бечеју,
рад Уроша Предића.*

⁴⁹² Уп. Н. Макуљевић, *Уметност и национална идеја у XIX веку*, 198.

⁴⁹³ М. Јовановић, *Урош Предић*, 167–168.



нама биле популарисане и серијама Тителбахових цртежа.⁴⁹⁴ Илустрација Предићеве слике објављена је преко целе стране у *Новој искри*, реперезентативном часопису у којем су популарисане актуелне политичке идеје. Одећа, инсигније, посебно карактеристична круна и црте лица са представе Дечанског на иконостасу Саборне цркве у Београду, у потпуности одговарају Предићевом моделу насталом са циљем да се илуструју владарски портрети као знамења националног идентитета.

Групни портрет српских светитеља био је замишљен са сасвим одређеним циљем. Њиме су Обреновићи у главном државном храму јасно истакли династички концепт историзовања националних светих. Смештањем сопствених изабраних представника у круг најелитнијих државно-династичких светитеља, лоза на власти бранила је свој династички легитимитет, позивајући се на свете корене националног пантеона, чијим се наследником прогласила. Тиме су у класично дело репрезентативне културе спојени симболика саборног храма, симболичка топографија олтарског простора, изабрани свети претходници и њихови легитимни наследници, и велика јавна свечаност државно-династичког карактера каква је краљевско венчање. На идеолошкој равни, ово је био коначни израз свих елемената завршне фазе историзовања српских светих и њиховог претварања у националне хероје нове династије.



Стефан Дечански. Слика о. У. Предић.

*Стефан Дечански,
репродукција слике Уроша
Предића, објављена у
Новој искри, година I,
бр. 12, страна 203.*

⁴⁹⁴ В. Тителбах, *Аквареле и цртежи*, Београд 1931.

Свети краљ у популарној побожности⁴⁹⁵

Упоредо с токовима саображавања светих владара у ликове народних хероја – праслика владајуће династије, међу којима је Дечански представљан у најужем избору српских светих, трајала је дуга борба за опстајање његове задужбине и светих моштију као њеног сакралног средишта. Она се одвијала, узимајући неретко драматичан ток, у условима променљиве политичке судбине српског народа у Метохији крајем 19. и у првим деценијама 20. века.⁴⁹⁶ Посебно у време српских устанака, Дечани су били у сталној опасности од околних Турака и Арбанаса. Године 1821. Хаџи Захарија, тада рашко-призренски митрополит, затворен је, а неколико дечанских монаха је убијено у турским репресијама према српском становништву током грчког националног устанка. Намети на Дечане, отимање манастирских имања и осиноно понашање локалних Арбанаса настављали су се током 19. века, те су настојници манастира тешком муком успевали, уз помоћ високих откупа, да спасу храм.⁴⁹⁷

О положају манастира крајем века доста сазнајемо из *Мемоара* тадашњег жичког епископа Саве Дечанца о Високим Дечанима, документу упућеном 1890. године митрополиту Михаилу и достављеном Министарству иностраних дела, у којем су приказане опште прилике у Мето-

⁴⁹⁵ О феномену популарне побожности много је писано у научној литератури. Једно од дела које се посебно осврће на ова питања у средњовековној пракси је Ђ. Delaruelle, *La Piété populaire au Moyen Âge*, Torino 1975. Уп. и N. Z. Davis, Some Thanks and Themes in the Study of Popular Religion, in: *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion*, eds. H. Oberman and C. Trinkaus, Leiden 1974, 307–336; P. Burke, *Oblique Approaches to the History of Popular Culture*, in: *Approaches to Popular Culture*, ed. C. W. E. Bigsby, London 1976, 69–84; J.-C. Schmitt, *Religion populaire et culture folklorique*, *Annales ESC* 31 (1976), 941–953; *La culture populaire au Moyen Âge*, ed. P. Boglioni, Montreal 1979; *Les saints et les stars. Le texte hagiographique dans la culture populaire*, ed. J.-C. Schmitt, Paris 1983; A. Gurevich, *Medieval Popular Culture: Problems of Belief and Perception*, New York 1988.

⁴⁹⁶ О томе детаљније в. књигу Д. Т. Батаковића, *Дечанско питање*, Београд 2007.

⁴⁹⁷ Исцрпне податке о положају манастира у ово доба сакупио је Б. Тодић у књизи Б. Тодић–М. Чанак–Медић, *Манастир Дечани*, 125–127.



хији током друге половине 19. века. Посебно су занимљиви делови који пружају потресно сведочанство о деловању католичке пропаганде и покушају унијаћења дечанског братства, о односима према манастиру турских власти и околног арбанашког живља, као и самих Срба, дубоко подељених у време отварања тзв. „дечанског питања“ после предаје манастира на управу руским калуђерима из келије Св. Јована Златоустог на Светој Гори.⁴⁹⁸

За све то време живо деловање дечанског култа и његов улазак у народно предање и легенде везане за светост самог места не престају да штите манастир. Српско учено друштво је 1867. године издало збирку *Српске народне пјесме из Босне и Херцеговине*, коју је саставио Богољуб Петрановић.⁴⁹⁹ У њој је сачувана једна драгоцене песма која сведочи о снази народне традиције везане за светитељство Дечанског и широку популарност његовог култа у Дечанима. У песми се опева имагинарни догађај у којем се, пред лицем смрти, објавила краљева светост. Цар Симеун на превару зароби дечанског краља и одлучи да сакупља откуп од народа да га не би обесио. Благодарје будућег светитеља испољило се сваки пут на окупљеном народу, а када су се крвници прихватили да га обесе, он се сâм преставио, почевши да чини чуда која је предсказао. Његове мошти објавиле су се благоухањем, а верни слуга преноси његово тело у Дечане у припремљени му кивот. У Дечанима се певала и песма посвећена зидању манастира, а преноси је Гиљфердинг у својој књизи о Босни, Херцеговини и Старој Србији, а касније и дечански архимандрит Серафим Ристић у *Дечанским споменицима*⁵⁰⁰. Гиљфердингов спис је драгоцен за познавање народне традиције, посебно оне која се односи на етимологију појединих места. Тако он у путопису по Старој Србији помиње град Звечан и за њега везане легенде о смрти Дечанског. У време када он обилази ове крајеве још се приповедало о злочину који се у тврђави догодио

⁴⁹⁸ Д. Т. Батаковић, Мемоар Саве Дечанца о Високим Дечанима 1890, *Мешовита грађа XV* (1986), 117–136.

⁴⁹⁹ Б. Петрановић, *Српске народне пјесме из Босне и Херцеговине*, Београд 1867.

⁵⁰⁰ *Дечански споменици*, 67. Једна варијанта ове песме објављена је и у наведеном Петрановићевом зборнику (стр. 96). Уп. С. Новаковић, Народне традиције и критичка историја, 76.

*Дечански првенац,
насловна страна књиге
Гедеона Јосифа Јуришића*



1331. године; дуго трајање оваквих легенди објашњава веровање да „Душан и сад дави у звечанском граду“, причу о крвавом камену или пак, у Вуковом *Рјечнику* записану, повест о томе да је Дечански подигао свој манастир на месту где му је свети арханђео у виду орла вратио вид.⁵⁰¹ Наведени подаци сведоче о живој популарној побожности везаној за светитељски култ дечанског краља, о којој понајбоље доказе пружају бројна ходочашћа ка Дечанима организована током 19. века.

После ослобођења, 1919. године, за настојатеља Дечана постављен је архимандрит Леонтије Нинковић (1873–1946), дотадашњи игуман манастира Острога.⁵⁰² У Дечанима је он провео тринаест година, које је обележила плодна списатељска активност посвећена манастиру и његовом братству, као и преписка с државним и црквеним властима која показује његову упорну борбу за одржање манастира.⁵⁰³ Стигавши у запустеле Дечане, скрнављене арбанашким злоделима, без прозора и мобилијара, опљачканог и отетог манастирског имања, Нинковић је прегео да мана-

⁵⁰¹ С. Новаковић, Народне традиције и критичка историја, 69–70.

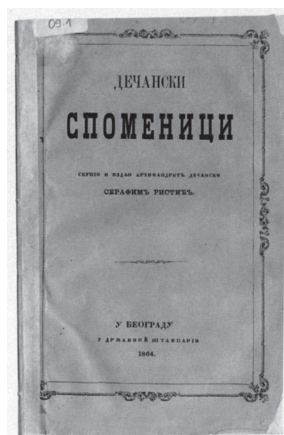
⁵⁰² Подаци о животу и раду Леонтија Нинковића сабрани су уз ново издање његове монографије *Манастир Добрићево са подручним црквама*, Београд 2000, 144–146.

⁵⁰³ Написао је и неколико књига: *Српска Лавра Високи Дечани* (1923), *Краљ и краљица у Лаври Високи Дечани* (1926), чланак „Братство Лавре Високих Дечана“ (1927), као и наведену монографију о манастиру Добрићеву.



стир обнови, водећи огорчену борбу против Арнаута не би ли повратио отете дечанске поседе.⁵⁰⁴ Од суштинске важности за нашу тему нису само Нинковићеве белешке о чудима светог краља запамћене у народном предању, које сведоче о трајању и исказивањима култа у популаној побожности, већ и његови списи у којима објашњава циљеве своје делатности. Настојећи да манастир стекне покровитељство актуелних власти, дечански игуман је у више дела сабрао сав расположиви историјски материјал, узимајући у обзир и писане изворе и предање. Тиме је желео да податке о манастиру, његовој прошлости и благу похрањеном у ризници сачува од пропадања и представи их у свој њиховој величини не би ли манастиру обезбедио заштиту.

Уочи посете Дечанима краља Александра Карађорђевића, „највишег носиоца хришћанске идеје светих Немањића“, којом приликом је краљ узео манастир под своју посебну заштиту и стога понео почаст „великог ктитора“ Дечанске лавре⁵⁰⁵, игуман Леонтије је спевао песму *Сан Краља Стефана и зидање Високих Дечана*⁵⁰⁶. Описујући у стиховима изглед манастира какав се јавио краљу Стефану у сну, игуман речима сопственог доба дефинише схватања о вишој намени манастира: „За спас душа Немањића рода / И цијелог српског народа / Ту ће твоје т’је-



*Дечански споменици,
насловна страна књиге
Серафима Ристића*

⁵⁰⁴ Године 1924. српски патријарх је свечано устоличен у Пећи. Том приликом краљ Александар је посетио Дечане и после тога много учинио да се манастир опорави од страдања и постави на добру материјалну основу. У Дечане је 1932. године премештена монашка школа, а архимандрит Леонтије је смењен следеће године јер се супротстављао њеном установљењу.

⁵⁰⁵ Л. Нинковић, *Братство Лавре Високих Дечана. Његова борба и рад*, Пећ 1927, III.

⁵⁰⁶ Исти, *Сан краља Стефана и зидање Високих Дечана*, Сремски Карловци 1931. Песма је објављена и у делу: Исти, *Српска Лавра Високи Дечани*, Пећ 1923, 3–29.

ло почивати / Вјеру, Српство народу чувати⁵⁰⁷. Одредивши Дечане као Нови Јерусалим⁵⁰⁸, он сажима схватања о мученичком карактеру култа речима: „Живот му је слика мученика / Због сујете људске страдалника“, а коначно одређење мартирског типа светости налазимо у опису краљевог пасивног пристајања на смрт „Теби душу предајем у руке / Радо примам страдања и муке“.⁵⁰⁹ Приликом последњег јављања св. Николе Дечанском у сну пред погубљење, светитељ га крунише венцем мучеништва. Када су крвници стигли да изврше злочин, „У ћелији св’јетлост се угаси / Краљ прошапта: ’Боже Српство спаси“.⁵¹⁰

У опису Дечанске лавре, њен одани игуман надахнуту, романтичну слику родољубивог светитеља – хероја отаџбине, комбинује са у даљем тексту поименце наведеним подацима о положају манастира под Турцима. Он набраја фермане и берате султанске којима је током векова, све до 1820. године, манастирском игуману била обезбеђена наследна титула соколара и ослобађање од дажбина, приповеда о боравку турских посада у манастиру све до почетка Балканских ратова, о обичајима који су у манастиру владали.⁵¹¹

Пролазећи кроз тешка и мучна времена, лавра је сачувала своју највећу светињу – нетљено и чудотворно тело светог краља, а с њим и српски народ у Метохији.⁵¹² Наведена размишљања игумана Леонтија пружају драгоцену слику о култу Дечанског виђеном „изнутра“, од стране оних који су живели и служили у манастиру, делећи његову, неретко страдалничку судбину. Без обзира на чињеницу да избор идеја и емотивни набој текста одражавају схватања и концепте о народном светитељу какве читамо и из других савремених извора, игуманови списи задржавају и једну ванвремену боју, којом надилазе актуелни тренутак и сврставају се у све оне вековима чињене напоре братства Дечанске лавре да слију

⁵⁰⁷ Л. Нинковић, *Српска Лавра Високи Дечани*, 7–8.

⁵⁰⁸ Исто, 14.

⁵⁰⁹ Исто, 19.

⁵¹⁰ Исто, 28–29.

⁵¹¹ О томе в. посебно његов рад: *Братство Лавре Високих Дечана*, IV–VII.

⁵¹² Исти, *Сан краља Стефана и зидање Високих Дечана*, 10.



прошлост, садашњост и будућност у јединствени циљ одбране сопственог манастира. Истовремено, ови списи су једно од најдрагоценијих сведочанстава о животу култа у народној побожности, која је преживела све историјске кризе, као и успоне и падове религиозног осећања.

Када размишљамо о феномену популарне побожности светог краља, морамо имати на уму значај велике дечанске лавре и њеног братства у одржавању и ширењу овог култа. Везе манастира Дечани с православним живљем у Старој Србији биле су непрекинуте и веома живе током столећа под турском влашћу. Дечански калуђери стално су крстарили областима Старе Србије и у свакој нахији, у местима где нема школа, подучавали децу у вери, бодрили народ и сакупљали прилоге за манастир. Истовремено, они су обилазили бројне манастирске метохе и организовали поклоничка путовања, мале хаџилуке ка Дечанима, где су се верници клањали моштима светог краља.⁵¹³ Етнолог Тихомир Ђорђевић, који је оставио драгоцене записе о животу и обичајима у Македонији, каже да је пре појаве бугарске пропаганде, која је постала нарочито снажна седамдесетих година 19. века, сваки имућнији човек сматрао својом религиозном и националном дужношћу да се бар једанпут у животу поклони светом краљу Дечанском. Распрострањеност приватних икона св. Стефана Дечанског у Македонији сведочи о популарности његовог култа. Ђорђевић бележи да је у готово свакој кући, поред иконе светитеља којег је кућа славила, била и икона светог краља Дечанског.⁵¹⁴ Жива калуђерска делатност оставила је свог трага, као и повремене поклоничке посете локалног становништва Дечанима, тако да су, као сведочанство тих веза, наручиване слике Дечанског за храмове у Велесу, Тиквешу, у Полошком, у селу Пељинцу.

Простори на којима су била жаришта култа светог краља Дечанског везују се за област Метохије и, посебно, за област Повардарја, краја између Вардара, Пчиње и Брегалнице. Надахнута Цамблаковим житијем, прича о јављању св. Николе будућем светитељу допринела је широкој популарности култа везаног у 19. веку и за Овче поље у Пелагонији, где је 1847.

⁵¹³ Уп. G. Vikan, *Byzantine Pilgrimage Art*, Washington DC 1982. О ходочашћима везаним за култ св. Стефана Дечанског детаљно пише Т. Vukanović, *Srbi na Kosovu III*, Vranje 1986, 65–67.

⁵¹⁴ Т. Ђорђевић, *Македонија*, Београд 1929, 168–169.

године подигнута црквица посвећена св. Стефану Дечанском.⁵¹⁵ Ова се црквица сматра средиштем повардарског култа, а налази се у варошици Свети Никола, која се, вероватно, развила око храма посвећеног овом светитељу.⁵¹⁶ У њеној близини налази се чудотворни извор. Популарна локална легенда везује извор за излечење вида Дечанског, што је несумњиво допринело да се некадашња црквица Св. Николе назове именом светог краља. У близини се налази и вир назван Вир светог Стефана, такође сматран култним местом везаним за његово чудесно оздрављење посредством св. Николе. На дан празника Св. Стефана Дечанског, који Српска православна црква обележава 11. новембра по старом календару, а народ често назива Светим Мратом⁵¹⁷, у ову црквицу Светог краља Стефана слива се народ из околине, односно са читавог широког простора Овчег поља, све до Велеса и Штипа.⁵¹⁸ Добра илустрација снаге овог култа у Повардарју је околност да је почетком друге половине 19. века, када је у Велесу обновљен средњовековни манастир посвећен св. Димитрију, међу иконама насликан и образ св. Стефана Дечанског. Карактеристично је да народ овог краја светог краља Дечанског празнује у први петак по Ускрсу, назван Источни петак, што је вероватно у вези с поштовањем светог извора, који верници тада масовно посећују с вером у његово лековито дејство. Овај обичај у складу је са у нас раширеном праксом да се свети источници походе управо на тај дан. На дан Св. Стефана у локалној црквици епископ служи свечану литургију, а крај кладенца се обавља обред црквене славе, који подразумева свећење водице и сечење славског колача. Слично обичају везаном за култни извор покрај самих Дечана, и овде

⁵¹⁵ М. С. Филиповић, Култ Стефана Дечанског на Овчем пољу, *Хришћанско дело*, књ. II, св. 3 (1937), 3–18; прештампано у: *Исти, Трачки коњаник. Студије из духовне културе*, Београд 1986, 303–323.

⁵¹⁶ М. Чучковић, Варошица Свети Никола на Овчем пољу, *Гласник СНД*, књ. XV–XVI (1936), 275.

⁵¹⁷ Свети Мартин, у народу назван Мрата, празнује се тога дана у Католичкој цркви, па је под утицајем ове цркве касније потиснуо култ светог краља и почео да се обележава на исти дан, као и свети Мина, чије се штовање раширило под утицајем Грчке цркве.

⁵¹⁸ М. С. Филиповић, нав. дело, 312–313.



долазе слабовидни, родитељи којима се не држе деца и нероткиње. Снага култа Дечанског толико је јака и стара у овом крају да је и етимологија више места везана за његово легендарно прогледавање на Овчем пољу.⁵¹⁹

За меморију светог краља везивани су још неки топоси, попут Добрич поља под Јастрепцем, о чему сведочи спис Милана Ђ. Милићевића *Краљевина Србија*.⁵²⁰ У настојању да веже знамените историјске догађаје за одређена места – топониме у Србији свога доба, Милићевић полази од податка поменутог у Даниловом зборнику. Према Даниловом исказу, Стефан Дечански је окупио војску на походу против Михаила Шишмана на Добрич пољу, одакле је кренуо ка Струми у сусрет својој великој победи. Полемишући с онима који поменуто поље траже у Врањском округу, покрај савременог села Топлаци, Милићевић се залаже за убикацију топонима у област Топличке реке. Он износи читаву једну конструкцију о лукавству Шишмановом за које је српски краљ дознао, те похитао да пресретне нападача и јуначки га победи. У овоме спису аутор настоји да свестрано опише Србију, односно да већ постојећој својој књизи дода подробен опис четири округа (Врањски, Нишки, Пиротски и Топлички) добијена у ослободилачким ратовима 1877. и 1878. године, сабирајући податке везане за географију, орографију, хидрографију, топографију, археологију, историју, етнографију, статистику, просвету, културу и управу краљевине. Пошто је у претходном делу, *Кнежевина Србија*, описао земљу раздељену на округе, Милићевић свој спис посвећен краљевини пише у атмосфери велике политичке победе извојеване на Берлинском конгресу, у стању националног полета и самосвести изазване коначним ослобођењем, повећавањем територије и прогласом краљевине. Патриотска посвета дела јунацима палим за отаџбину, осветницима Видовдана, њена повишена температура, династичка обојеност и наглашена емоционалност, доприносе да боље схватимо напоре тадашње државе и њених верних синова на обнови отачаства.

Да је посреди раширен начин мишљења о вези светих заштитника и добробити државне, сведоче и бројне легенде о трајном присуству светог

⁵¹⁹ Као, на пример, називи Поглед и Сухо поље за места у близини црквице. Уп. М. С. Филиповић, Култ Стефана Дечанског на Овчем пољу, 317–318.

⁵²⁰ М. Ђ. Милићевић, *Краљевина Србија*, Београд 1884, 367–369.

краља и његовој заштити. То веровање је нарочито раширено у вези са самим Дечанима, о чему сведочи већ Цамблаково житије, а потом и записи сачувани у манастиру.⁵²¹ Оно је у основи страхопоштовања које је иноверно околно становништво показивало према овим крајевима. Култ светог краља чува се у бројним легендама, негује се у оквирима црквеног прослављања, у везама различитих крајева које одржавају његову успомену и повезаност с главним жариштем култа у Дечанима. Старину ових веровања одражавају и бројни сачувани подаци о магијско-ритуалним радњама везаним за исцелитељско и апотропејско деловање култа.⁵²²

Много народних веровања сачувано је у вези са чудима светог краља. Она се типолошки могу поделити у неколико врста. Реч је, на првом месту, о чудима која се дешавају у тренуцима великих скрби по краљеву задужбину, када се он јавља као спасилац Дечана.⁵²³ У народу је раширено веровање да старац с дугом белом брадом, обично одевен у златно, понекад у бело одело, са крстом у руци, долази, најављен небеским знацима попут велике светлости коју смењују громови и муње, да избави манастир. То се чудо поновило више пута, а први траг таквог предања читамо у Цамблака, у описаној епизоди кажњавања Јунца.⁵²⁴ Татомир Вукановић забележио је причу сачувану међу локалним Арбанасима, у којој свети краљ, заједно с витезом на крилатом (виловитом) коњу, за којег се верује да је легендарни јунак Милош Облић, брани Дечане од турских зулума. О истом чуду пише и игуман Леонтије, забележивши да је реч о запису и предању сачуваном у испосници у Белаји.⁵²⁵ Према запису, догађај се десио у доба султана Бајазита, октобра 1690. године, када је група Турака вршила насиља над околином манастира. Народ се скло-

⁵²¹ Уп. *Стари српски записи и натписи* I, 453, бр. 1935.

⁵²² М. С. Филиповић, *Култ Стефана Дечанског на Овчем пољу*, 323.

⁵²³ Т. Вукановић, *О култу Стевана Дечанског у Метохији*, 371–389; уп. *Isti, Srbi na Kosovu III*, 27–92.

⁵²⁴ Варијанта епизоде са Јунцем забележена је 1690. године у једном рукописном запису сачуваном у Дечанима, из којег се види преузимање детаља који се тичу типа кажњавања злочинаца: распадање живог тела, испадање зуба итд. Уп. Т. Вукановић, нав. дело, 379.

⁵²⁵ Л. Нинковић, *Чудеса Св. Стефана, краља Дечанског*, 12–13.



нио у Дечане, а када су Турци провалили капију манастира, наступио је јак земљотрес, праћен муњама и громовима. Свети старац, осветљен божанском светлошћу, упозорио је невернике да он штити „ово свето место“. Видевши долазак двојице осветника, Турци су се престрашили, мислећи да почиње смак света.⁵²⁶ Чудо се поновило када су Турци желели да Дечане претворе у џамију.⁵²⁷

Смењивање застрашујућих небеских и земаљских знакова, попут земљотреса, пламена који избија кроз распукле зидове, громава који спаљују кулу звонару и складиште турске муниције, одлом каменог лава који се налазио поред прозора св. Ђорђа и усмртио турског муфтију, указивали су током векова на божанску силу која, преко светог краља, чува манастир. Сличне приче везују се за покушај пљачке дечанских звона и оловног крова за време аустријске окупације, а прича која је остала забележена у допису прота Димитријевића о покушају Бугара да покраду скривницу и однесу мошти светог краља запамћена је и у народу, што је протумачено као поуздан знак да свети краљ не жели да напусти своју гробну цркву, а уједно и као сигуран наговештај српске победе у рату. Наиме, после ослобођења 1945. године, ректор Призренске богословије, прота Димитријевић, упутио је новим властима молбу да посредују код бугарских власти, на основама и „ради потврде данашњих њихових братских изјава“, како би вратили драгоцености опљачкане из дечанске ризнице у време бугарске окупације, новембра 1915. године. Очеvidно је у међуратном периоду било покушаја да се ови предмети врате, али су напори Дечанаца остали узалудни.

У свом допису прота Димитријевић наводи једну необично занимљиву причу, која сведочи о деловању култа светог краља у популарној побо-

⁵²⁶ Т. Вукановић, О култу Стевана Дечанског у Метохији, 383–384. Уп. Л. Нинковић, *Чудеса Св. Стефана, краља Дечанског*, 13.

⁵²⁷ Т. Вукановић, нав. дело, 380. Уп. Л. Нинковић, нав. дело, 14–15, који описује како су се калуђери повукли у пећине и испоснице белајске, а после страшне катастрофе која се збила на дошла је река Бистрица од брда до брда и „очистила манастир и околину од нечистоте“. Главног кривца, званог „цар Татаран“, стигла је заслужена казна, када га је на улазу у Пећ убио капетан Лека Дукађинац због греха што је покушао да потурчи свете Дечане.

жности 20. века. Поред низа предмета покупљених из ризнице, бугарска комисија је натоварила на кола којима је намеравала да их одвезе и кивот са моштима светог краља. Тек што су изашли из манастирске порте, код кестењара, возило се покварило и морали су га вратити у манастир. У међувремену је стигла аустријска наредба да се мошти врате у цркву, тако да су пљачкаши морали да се задовоље остатком свога плена. Причу је у раду посвећеном чудима светог краља испричао и игуман Леонтије, додајући своје исказу посебну боју. Он, наиме, приповеда како су Бугари поступали према наређењу Врховне команде из Софије, а у својој ратној пропагандној штампи приказали догађај као освету за давни пораз код Велбужда. Желели су да искористе кратки тренутак до доласка аустријске војске и пренесу свето тело у Софију, где би га придружили моштима краља Милутина. Чињеница да у томе нису успели протумачена је као чудо светог краља, још једна потврда његове нераскидиве везности за манастир који никада није напустио.⁵²⁸

Осим чуда која обезбеђују заштиту задужбине, свети краљ се у популарној побожности јавља као исцелитељ многих болести, пре свега оних везаних за слаб вид. Не само у већ описаном случају у Повардарју већ и у Метохији, а потом и широм простора на којем је зрачио утицај Дечана, сачувано је веровање да помаже у случајевима неплодних бракова, гарантује лак порођај, а Арбанаси из околине доводе слабоумне не би ли се излечили у манастиру.⁵²⁹ Захваљујући таквом култу у популарној побожности, Дечани су постали модел светог места, поред којег се, по правилу, налази чудотворни извор. И за овај извор везано је веровање да је, умивши се на њему, према предању, свети краљ прогледао, те се столећима у народу одржало веровање у лековито дејство његове свете воде. Забележено је да се краљ повремено појављује и обилази манастир и извор, који су за то време осветљени чудесном, блештавом светлошћу.

Сви етнолози који су бележили легенде и приче везане за чуда светог краља, на различитим подручјима, од Метохије до Овчег поља и читаве области јужне Србије и Македоније, сагласни су да је култ светог Стефана Дечанског раширен међу свим етничким групама које насељавају ова по-

⁵²⁸ Документ доноси у целини М. Шакота, *Дечанска ризница*, 441.

⁵²⁹ Срби из ових крајева умоболне су водили у манастир Девич.



*Провлачење испод кивота светог краља,
цртеж Т. Вукановића (28. август 1937)*

ручја. Они су забележили и сачуване народне обичаје везане за целивање довратника цркве, а потом целивање и провлачење испод кивота. У овим се причама налазе сведочанства о бројним ходочашћима и поклоничким путовањима припадника све три вере, која су се столећима сливала ка дечанској светињи. Жижа култа била је главна дечанска светиња, кивот с моштима, пред којим су упућиване молитве. У комплексу текстова посвећених прослављању светог – *Служби светом краљу Стефану Дечанском, Молбеном канону, Цамблаковом житију*, као и у *Служби и Акатисту Стефану Дечанском* – мошти и кивот у којем су похрањене сматрају се „светијим и часнијим од заветних таблица“. Пореде се с ризницом божјих чудеса, милошћу најскупоценијом; мошти Дечанског су од луча сунчевих светлије, извор мира благоуханог, сијају као топаз најчаснији, делују као извор исцељења, а „рака његових моштију као рај се показа“⁵³⁰. Уз свете мошти насликани су у главној служби бројни приложници, као и настојатељи цркве у њиховој функцији нових ктитора манастира. Био је то начин да се створи специфична литургијска меморија у молитвеном

⁵³⁰ Уп. Б. Тодић–М. Чанак-Медић, *Манастир Дечани*, 45 и нап. 137.



*Власт и реликвије.
Богослужење и целивање моштију светог краља*

простору храма, с намером да се истакне легитимитет власти настојатеља храма, као и значај угледних ктитора, уједно да се обезбеди, близином святих моштију, њихова заштита у оностраном. Остављајући на дар различите сачуване вотивне предмете, понекад израђење од метала, верници су оставили материјалне трагове својих надања, као и своје захвалности за помоћ коју је популарни светитељ пружио.⁵³¹ Неки од ових предмета су ремек-дела златарске вештине, пре свих рипиде исковане у позлаћеном сребру, рад Кондо Вука, а највероватније поклон манастиру „војводе“ Радивоја⁵³². Братство велике Дечанске лавре настојало је да у околини, као и приликом одласка, у писанију шири легенде везане за светост места и чудотворност кивота с моштима, између осталог и стога што је њихова последња нада да ће заштити манастир од насиља лежала управо у страху од небеске одмазде.

Анализа бројних сачуваних извора сведочи о трајању култа у популарној побожности, као и о његовој сложеној природи која садржи еле-

⁵³¹ О предметима од метала у дечанској ризници в. М. Шаkota, *Дечанска ризница*, 171–224 (с каталогом).

⁵²⁹ О личности Радивоја и уметности Кондо Вука, в. М. Шаkota, нав. дело, 175–176, и Б. Радојковић, *Српско златарство XVI и XVII века*, Нови Сад 1966, 110–112.



Полијелеј у Дечанима,
деталј

менте међусобно испреплетаног црквеног и народног култа. Народна веровања везују се за страхопоштовање табуисаних предмета, као и различите магијско-ритуалне радње у вези с кивотом, светом водом и два велика заветна свећама постављеним испред иконостаса, за које се веровало да су, заједно с полијелејом, биле прилог кнегиње Милице манастиру.⁵³³ У вези са свећама сачувано је предање да је кнегиња оставила аманет да их запали осветник Косова. Препознавши значај народних веровања за разумевање целине култног штовања светог краља, игуман манастира Леонтије Нинковић сачинио је и помињану књижицу посвећену његовим „чудесима“.⁵³⁴ Он ту сабира народне изреке и приповедања о чудима, а у уводу даје објашњење чудотворних догађаја који су се

⁵³³ А. Соловјев, „Свеће царице Милице“ у Дечанима, *Гласник СНД*, књ. XIII (1934), 195–196, утврдио је да ове свеће потичу из 18. века.

⁵³⁴ Л. Нинковић, *Чудеса Св. Стефана, краља Дечанског*, 1–28. Нинковић доноси и више прича које нисмо нашли на другим местима, на пример, о казни која је стигла злогласног Алачка када је у време аустријске окупације покушао да покраде гроб безимене српске властеле изгинуле у Косовском боју (*исто*, 27), или епизоду са Цољ Соколијем и војводом дечанским Рец Зеинилом (*исто*, 21–23).

збили са светим краљем. Из њих игуман извлачи јасан закључак да је свети краљ у милости од Бога, већој но сви други свети Немањићи и српски свети уопште⁵³⁵, посебно стога што није напустио своју задужбину, гроб му је и досад у њој, тело цело, нетљено и неповређено.

Наведени примери показују да је култ у народној побожности попримио чудотворачка својства. У тој сфери потискиван је искључиво мученички карактер Стефановог светитељства, да би се оставио простор за поштовање краља-чудотворца. Као што је већ истакнуто, Дечани су били важан центар ходочашћа; моштима светог краља клањали су се припадници различитих конфесија, обилазећи манастир као обавезну станицу у итинерерима поклоничких путовања, а популарност култа на читавој територији Косова и на српском Југу указује на измењени идентитет светости. Наиме, светитељ мученичког типа постаје популаран у временима великих друштвених криза, као што је несумњиво било доба гашења српске средњовековне државе и долазак иноверне власти. На равни колективне психологије реч је о процесу поистовећивања у страдању с небеским заштитницима заједнице, који је усложњен наглашеном идејом народног изабарања и сакрализацијом косовског мита. Прелазак култа у популарну побожност указује на постепено преображавање ка чудотворачкој светости.

Овим аспектом штовања у ритуалној побожности култ Дечанског прошао је све фазе у развоју и преображају владарског култа, постајући тако најкомплетнији култ светог краља у српској историји. Независно од питања типологије његове светости, делотворност култа светог краља остала је, према дубоком уверењу писца ових редова, једина заштита манастира и у временима која долазе.

⁵³⁵ Л. Нинковић, *Чудеса Св. Стефана, краља Дечанског*, 8–9.

ЗАКЉУЧНА РАЗМАТРАЊА

Покушај праћења дугог, променљивог трајања феномена светог краља био је истраживачки изазов с неизвесним крајем. Према општем, а и личном уверењу, у томе је и његова привлачност, сем начелно задовољства које прати свако упуштање у откривање непознатог простора. У овом случају, историчар обучен на средњовековним изворима и приступу прошлости ограниченом параметрима постављеним у оквирима једне традиционалне и захтевне дисциплине, обрео се на пољу сасвим различитих методских приступа и пред мноштвом њему непознатих извора и могућности њиховог разумевања. Изазовима ове врсте ваља додати и прихваћени метод упоредног коришћења резултата више научних дисциплина, без којег је данас тешко замислити оле прихватљив приступ већини тема из области културне историје. Тумачења светитељских представа у књижевности и визуелним уметностима постала су током осамдесетих година 20. века предмет бројних и различитих научних приступа. Даљи развој истраживања, посебно оних покренутих око часописа *Representations*, основаног на Берклију 1983. године, довео је до суштинског напретка сазнања о природи и функцији светитељских култова. Она су покренула нову културноисторијску дисциплину, чији су почетни импулс били резултати Питера Брауна и круга његових сабеседника.¹

¹ P. Brown, *The Saint as Exemplar in Late Antiquity*, *Representations* 1, no. 2 (1983), 1–25. Уп. и Idem, *The Cult of Saints*; Ph. Ariès, *L'homme devant la mort*, Paris 1977;



Ослоњена на велику традицију, ова дисциплина настоји, пре свега, да одреди довољно широке културне моделе унутар којих се прати рецепција светости у одређеном времену, те социјалном и културном окружењу, који су предмет проучавања. При томе ваља имати на уму да је свака слика прошлости условљена менталном пројекцијом истраживача, до тачке у којој се може говорити о слици прошлости као о „портрету сопственог доба“². Премда нова културна историја доноси очигледне помаке у односу на строги структуралистички појам културе као система правила, она ипак трага за одређењем културних модела на основама сопствених представа о историјској прошлости, као континуираних процеса поништавања и поновног рађања идентитета који су њихови носиоци. Морамо, међутим, јасно подвући да прихватање пречесто изведеног закључка како прошлост није конструисана као чињеница већ као интерпретација, односно нека врста мита који је створен да би служио интересима одређене заједнице, може одвести историчара на терен потпуне произвољности.³ Та опасност, која припада сферама планиране постмодерне деконструкције историјског сазнања, не може, међутим, довести у питање значајне резултате проучавања концепта колективног сећања као дела културне историје, које је у науку уведено још двадесетих година 20. века, залагањем круга око Ебија Варбурга.⁴ Истраживање сећања и колективних менталитета настављено је у крилу француске исто-

P. J. Geary, *Living with the Dead in the Middle Ages*, New York–London 1994; *Memory and the Medieval Tomb*, eds. E. Valdez and C. Stamatis Pendergast, Cambridge 2000; J. C. Schmitt, *La fabrique des saints*, *Annales ESC* 39 (1984), 286–300, где даје критички преглед до тада изашле литературе о светитељским кутовима.

² P. Burke, *What is Cultural History?*, Cambridge 2004, 7–9.

³ A. Confino, *Collective Memory and Cultural History: Problems of Method*, *The American Historical Review*, vol. 102, no. 5 (1997), 1387.

⁴ Читав правац модерног проучавања културне историје ослања се на варбургијанске студије. О томе в. преглед истраживања дат код С. Ginzburg, *From Aby Warburg to E. H. Gombrich: A Problem of Method*, in: Idem, *Clues, Myths, and the Historical Method*, Baltimore 1992, а посебно рад М. Diers, *Warburg and the Warburgian Tradition of Cultural History*, *New German Critique* 65 (Spring–Summer 1995), 59–74.

риографије, посебно студијама Жака Ле Гофа⁵, а вишетомним делом *Les lieux de mémoire*, које је уредио Пјер Нора, заснива се историја сећања као посебна научна дисциплина.⁶ Она се усредсређује на питања улоге прошлости у друштву, начина на које је она интерпретирана, укључујући веровања, обичаје и симболичке представе кључне у грађењу историјске свести. Тако постављене студије историје менталитета постају користан путоказ у разумевању настанка идентитета групе, шире заједнице и нације.⁷ Такође, ове студије су поставиле питање зашто одређене представе о прошлом преовлађују над другима, постајући тако доминантне у обликовању сећања, наравно узимајући у обзир да је одабрана слика о прошлости укључила у себе укупност репрезентативне културе, њене друштвене, симболичке и политичке представе. Из угла историчара, сећање се може посматрати и кроз субјективан однос друштвене елите према власти.⁸ Појам „политичког сећања“, близак сфери проучавања идеологије, подразумева најчешће сећање наметнуто „одозго“, те је неретко у истраживањима овог типа целокупно сећање свођено на политичку

⁵ J. Le Goff, *Les mentalités: Une histoire ambiguë*, in: *Faire de l'histoire*. Vol. 3, eds. J. Le Goff et Pierre Nora, Paris 1974, 106–129; Idem, *History and memory*, New York 1992, посебно стр. 68–80.

⁶ *Les lieux de mémoire* 1–7, ed. P. Nora, Paris 1984–1992.

⁷ Користан преглед новијих истраживања о питањима настанка нације даје D. Bell, *Recent Works on Early French National Identity*, *The Journal of Modern History*, vol. 68, no. 1 (Mar. 1996), 84–113. Од радова које сматрамо кључним за постављање питања на темељима новијих методолошких истраживања издвајамо следеће књиге: С. Beaune, *Naissance de la nation France*; А. Hastings, *The Construction of Nationhood*, као и један један број часописа *Representations* 26 (1989), посвећен историји сећања и начинима стварања историјске меморије; ту је објављен и уводни текст Пјера Норе преведен из првог тома едиције *Les lieux de mémoire*, као и занимљив теоријски рад S. Кнарп, *Collective memory and the Actual Past*, 123–149. Уп. размишљања о настанку нације и њеним средњовековним коренима, P. Geary, *The Myth of Nations. The Medieval Origins of Europe*, Princeton 2002, 15–34. Уп. и А. Smith, *The Ethnic Origins of the Nation*, посебно 173–175.

⁸ P. Burke, *History as Social Memory*, in: *Memory: history, culture and the mind*, ed. T. Butler, New York 1989, 97–113.



функцију, а сасвим је пренебрегнуто његово трајање у популарној или религиозној сфери, као и многобројни други видљиви знаци уобличавања историјске меморије који нису непосредно надахнути политичким разлогом. Ово је могуће избећи ако се проучавању приступи увидом у историјску димензију меморије, која укључује широко постављене студије менталних оквира времена.⁹

Историчар се ту налази пред још једним изазовом – да начине на које је меморија настајала одвоји од њене позније рецепције. Овај метод примењиван је и пре успостављања теоријских основа нове културне историје, а један од најбољих примера свакако је изванредна студија Жоржа Дибига о рецепцији битке код Бувина и њеној улози у настанак националне свести Француза.¹⁰ Његова студија писаних историјских извора који се односе на сâм догађај постављена је као дијахрона анализа тумачења одјека и начина на који су савременици видели и доживели битку, њихових процена њеног значаја и каснијег памћења, у сфери легендарној, политичкој, популарној. Ова истраживања аутор смешта у контекст различитих потреба француског друштва од средњег века до

⁹ Скрећемо пажњу на неколико важних радова којима се утемељује историјска димензија истраживања меморије, посебно када је реч о средњовековним студијама: М. Ј. Carruthers, *The Book of Memory: A Study of memory in Medieval Culture*, Cambridge 1990; Idem, *The Craft of Thought: Meditation, Rhetoric, and the Making of Images, 400–1200*, Cambridge 1998; P. Geary, *Phantoms of Remembrance. Memory and Oblivion at the End of the First Millenium*, Princeton 1994, 6–22; D. Freedberg, *The Power of Images: Studies in the History and Theory of Response*, Chicago 1989; M. T. Clanchy, *From Memory to Written Record. England 1066–1307*, London 1979; *Memoria. Der Geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter*, hrsg. K. Schmid und J. Wollasch, München 1984, посебно рад О. G. Oexle, *Memoria und Memorialbild*, 384–440; Idem, *Memoria und Memorialüberlieferung im Früheren Mittelalter*, *Frühmittelalterliche Studien* 10 (1976), 70–95, посебно стр. 80, где хришћанство и јудаизам дефинише као „религије сећања“.

¹⁰ G. Duby, *Le dimanche de Bouvines*, Paris 1973. О вези између колективног сећања и националних традиција в. J. Ehlers, *Kontinuität und Tradition als Grundlage mittelalterlicher Nationsbildung in Frankreich*, in: *Beiträge zur Bildung der französischen Nation im Früh- und Hochmittelalter*, ed. H. Beumann, Sigmaringen 1983, 15–47. и F. Graus, *Lebendige Vergangenheit*, 290–373.

данас, од политичких до идеолошких, укључујући студије јавног мњења које се тим поводима обликовало. Дибијево дело је узор за касније постављене методолошке оквири „студија текста и контекста“. У њима су на теоријској равни постављена бројна питања, од оних како једно друштво памти и тумачи сопствену прошлост, како конструише њено значење и поставља параметре вредности, до тога како се та тумачења мењају током времена.¹¹

Захтеви ове врсте постављају пред истраживача и проблем односа између званичне и популарне меморије. На примеру култа Стефана Дечанског настојали смо да покажемо како се мења типологија светости у зависности од групе која је промовише. Несумњиво, званично уобличено сећање као „јавна меморија“ увек, једним својим делом, остаје производ манипулације одређених елита, симболички израз пројекција савременог тренутка и њихових политичких интереса. У нашем истраживању ово је очигледно показано на примерима спреге између регентске власти и дечанске монашке средине почетком 15. столећа, у сакрално-политичким програмима Карловачке митрополије, као и у националним програмима српске државе 19. века.

Пристап студијама светитељских култова смештен у искључиве оквири нове културне историје и њених методолошких поставки нецелисходно је дословно применити на истраживање симболичког значаја и улоге светог краља у Срба. Ипак, прихватањем изазова да се српски културни модели осликају у оквирима у којима се култ светог краља јављао као важан садржај идеологије политичких и духовних елита различитих епоха, отварао се мноштво посебних проблема везаних за дефинисање осталих, за наше истраживање битних елемената тих модела. Ваљало је најпре одредити типичне узорке помоћу којих препознајемо појаве везане за теме, симболе, осећања и облике које добија манифестација владарске светости, односно њена историјска и национална пројекција. Усредсређивање истраживања на подручје репрезентативне културе

¹¹ За наше истраживање посебно је била корисна изврсна студија А. G. Remensnyder, *Remembering Kings Past*, нарочито поглавља која се односе на настанак оснивачких легенди: *The Legendary Process*, New York 1995, 42–86 и *Epics and Royal Relics*, 150–171.



подразумевало је анализу променљивих категорија српског етничког простора и слојевитог разумевања појма времена.¹² Ту ваља издвојити категорије историјског, сакралног и актуелног, важне у одређењу односа према прошлости у датој епоси. Такав приступ укључио је дијахрону анализу, у реалном и имагинарном простору српске етничке заједнице и њених државних програма, још два важна проблема: амбивалентног феномена светости, као и политичке употребе култа светог претка као кључног садржаја у обликовању колективног идентитета.

Намера да се уобличи рад који настоји да објасни једну појаву из области репрезентативне културе по правилу се ослања на теоријски допринос многих радова који такав тип културе дефинишу. Унутар широког поља упоредне историје култова, чије је резултате понекад подстицајно учитати у разумевање извора насталих на просторима различите и њој непознате традиције, сусрели смо се с особеним околностима једног делом успореног и стално прекиданог развоја. Сложеност таквих истраживачких оквира наметнута је не само све већом разумевањем научних дисциплина које се дотичу феномена светости него и граница могућности примене историјског метода у његовом проучавању. Светост, наиме, носи значења која измичу рационалистичким тумачењима, те у том смислу непрекидно ваља бити свестан ограниченог домета нашег разумевања њене укупности. Такође, осим ових начелних оквира, приступ теми био је условљен неким околностима општијег карактера.

У првом реду, реч је о сложеној појави обновљене религиозности нашег доба, а потом околности да је прослављање светитељских култова из сфере званичних програма државне политике прешло у популарну побожност. Утолико су присутнији захтеви тренутка у којем је истраживање настало, посебно живе дебате о природи светог у освит 21. века. Нарочито је, у том смислу, инструктиван дијалог вођен између Јиргена Хабермаса и Јозефа Рацингера, прототипова либералног мислиоца и филозофа-првосвештеника, и живи интелектуални одјаци њихових јасно разграничених теза о проблемима обнове религиозности у нашем вре-

¹² J.-C. Schmitt, Le temps. „Impensé“ de l'histoire ou double objet de l'historien?, *Cahiers de civilisation médiévale* 48 (2005), 31–52.

мену.¹³ Заснивају ли се одговори о будућности света на демократском или на религиозном принципу, који укључује колективно обавезујуће етичке традиције? Свеопшта сумња која потреса наше доба позива на преиспитивање поузданости ума, етичких вредности секуларне културе строге рационалности, историјске оправданости права већине, као и претензија на универзалност хришћанског откривења. „Од рационалности уморна европска ситуација“ показује се недовољно способном да се суочи са сопственим границама, на крају, са хибрисом ума једнако као и са хибрисом велике религиозне традиције хришћанства.¹⁴ Изражена скепса јасно отвара питање „другог“ као једно од кључних моралних категорија времена. На више начина, ово је питање блиско повезано с нашом темом.

Приступ проблему намеће прецизирање три блиско повезана појма: *светости*, одређене у односу према профаном, односно њене рецепције која у битним тачкама боји менталитет епохе, *светог простора*, који се посматра у контексту универзалне, аисторичне сакралне целовитости и *места сећања*, симболичког, историзованог топоса као фокуса култа. У средњем веку место сећања је хијерархизована целина. Као његова суштинска одлика испоставља се сакрализованост, која га одређује као надмоћно у односу на профани простор. Осим ове, основне супротности између светог и профаног, сусрећемо се и с много других, понекад мање видљивих хијерархија у средњовековној стварности. Реч је о контрастима везаним за заштићена (зидом опасана) места и она друга, доступна уништењу, потом о разликама између градских и руралних средина, палате и манастира, све до суштинске супротности места земаљског у односу на његов небески корелат. Размишљања Мишела Фукоа указују да човек модерног доба није колективно пристао на доживљај простора као десакрализованог¹⁵; отуд толика потреба за унутарњом дефиницијом простора као приватног, тј. јавног, породичног према друштвеном,

¹³ Ј. Хабермас, Ј. Рацингер, *Дијалектика секуларизације*, Београд 2006.

¹⁴ Ј. Рацингер, *Шта одржава свет. Претполитичке моралне основе слободарске државе*, у: исто, 45.

¹⁵ М. Foucault, *Des espaces autres. Hétérotopies, Architecture, Mouvement, Continuité* 5 (1984), 46–49.



ширег, културног и оног ужег, омеђеног тренутним политичким границама, до свакодневног простора у односу према простору одређеном за дане празника и јавног спектакла. Сви ови простори носе трагове наше потребе за сакрализацијом као прихваћеним, традиционалним начелом доживљаја сваког, а пре свих историјског простора. Било да је реч о манастиру као ограђеном, симболичном универзуму или територијализованом историјском простору етније, реалном и пројектованом, простор има битну улогу у поимању сакралности.¹⁶

Место сећања би се, сходно, могло одредити као „хетеротопија“, оно које је, по својој суштини и по одређењу у односу на околину, „друго“¹⁷. У контексту наше теме говоримо о месту сећања као светом простору. То је најпре манастирски комплекс, али су то и гробља као простори култа мртвих. У урбаном контексту, измештајући се временом из градског језгра где у почетку окружују простор црквене земље, гробља постају „други“ градови. На исти начин, свети простор је и простор врта, схваћен као „универзална, срећна хетеротопија“, не само због јасне асоцијације на идеалну рајску башту са живоносним извором као светим средиштем него и зато што својим идеалним решењем оличава симболику читавог универзума. Менталитету средњовековног човека простор манастирског врта изгледа најближи слици светог, ванвременог простора. Његова антитеза су простори у којима је однос према времену наглашен тако што сабирају сва сведочанства историјског трајања, или што служе као позорница ефемерног чина који својом пролазношћу негира било које друго време, сем оно цикличног понављања.

На крају, долазимо до питања функције светог места, односно до различитих начина обликовања историјске меморије. Она се конструише у текстовима, у визуелној култури, у поменима и подсећањима, у јавним свечаностима као репрезентативним отелотворењима социјалног састава заједнице у којима се промовишу њени програмски осмишљени идеа-

¹⁶ S. MacCormac, *Loca Sancta: The Organization of Sacred Topography in Late Antiquity*, in: *The Blessings of Pilgrimage*, ed. R. Ousterhout, Urbana 1990, 7–40. Уп. и рад K. Weitzmann, *Loca sancta and the representational Arts of Palestine*, *DOP* 28 (1974), 33–55.

¹⁷ M. Foucault, *op. cit.*, 48.

ли. Пратимо је кроз промене у начинима сагледавања сопствене прошлости, наметнуте како политичким потребама актуелног тренутка, тако и духом времена који намеће и уобличава наш доживљај себе и сопствене прошлости. Потреба да се домаћи владари производе у светитеље једна је од манифестација сложеног односа према прошлости и уклапања потреба тренутка, духовних и политичких, у прихватљив модел предачког прослављања.

Наведене тачке око којих се креће наше истраживање морале су неминовно укључити анализу стереотипа, важних за уобличење историјске меморије у датој епоси. Средњовековне елите свој однос према меморији артикулишу преко библијских паралела. Тај поступак нарочито је видљив у доменима у којима се посеже за прасликама које нуди старозаветна традиција. На тлу новозаветних асоцијација, осим начелне праксе подражавања Христовом узору, срећемо се с јасно израженом потребом да се обрасци светости прилагоде жанровски утврђеним типовима. Стога се и наше кретање унутар средњовековних културних модела светитељског прослављања неминовно ослањало на типолошко одређење владарске светости, односно на промене у обликовању модела светог краља. Ове промене одговарају измењеним потребама друштва, али и конкретним политичко-религиозним програмима за које се везују. То је, у још већој мери, случај када је реч о нововековном развоју концепта светог краља. Он еволуира, у различитим културним просторима српске етнице, саображен њеним духовним и политичким потребама, од светитеља-заштитника до слике националног хероја.

Данас, када пишемо последње редове сопственог прилога познавању култа светог краља Стефана Дечанског, судбина његове задужбине неизвеснија је но икад у њеној, страдањима и борбом за опстанак испуњеној прошлости. Покушај да се прикаже феномен светог владара у дугом временском распону од средњег века до наших дана обавезује истраживача да трага за местом одабраног, репрезентативног култа у културном моделу најновијег доба. Такав задатак отежава чињеница да смо сведоци времена у којем неумитно гасне осећање привржености традицији, оној истој која је била ослонац досадашњем опстајању Дечана. Везано за српске старине, одгајано на уверењу да су манастири срж баштине која је духовни предуслов народног опстанка, то осећање налазило је природни ослонац у целини националног корпуса. Несреће које су туђом вољом



задесиле српски народ у 20. и 21. веку, једнако као и оне за које сâм сноси кривицу, погодиле су осетљиво ткиво лојалности према наслеђу предака и сплет емоција везаних за однос према отаџбини. Вазда подложно пропадању, чак и у срединама у којима је брижљиво и мудро неговано, то осећање је посебно угрожено у условима моралног и материјалног осипања које је задесило српско народно тело. Оно је било тешко погођено ратовима, исељавањем становништва и деструктивним деловањем комунистичке идеје и праксе, која васпитава човека негативно одређеног према традицији и националном осећању. Насилно настојећи да однос према сопственом историјском наслеђу замене југословенском идејом и оданошћу Комунистичкој партији, представници српског политичког врха били су вазда најревностнији у спровођењу концепта денационализације народа и прихватању „другог“, уз непотребну цену искључивања српског. Та прагматична и једноумна потреба наметнула је прекрајање историје и неговање новог заједништва као замењеног идентитета. У складу с таквим програмом политичке елите, пратимо преображавање појма „ми“, односно „наша земља“, ново дефинисање језика и планирану социјалну маргинализацију православља, да поменемо само неке од сложених и многозначних појава затирања трагова.

Ови процеси трајали су дуго, у агонији распада југословенске творевине, а своје трагично финале досегли су у верским и етничким сукобима крајем прошлог и почетком овог века. Револуционарно и деструктивно по свом основном надахнућу, систематско рушење поштовања традиције траје све то време у различитим видовима. Препознајемо га у на изглед супротстављеним тенденцијама: гротескним националним трубама које агресивним односом према „другом“ поништавају све моралне вредности, као и у заводљивој псеудолибералној форми која пропагира осмишљену замену теза. Оданост традицији тако се проглашава ретроградном идејом, управо оном која нацију „искључује“ из обећаног рајског насеља. Оно што се чини као највећа хипокризија савременог тренутка није политичко прилагођавање неминовностима које налаже право моћних, већ полагања, дуго припремана промена колективног менталитета. Његово преобликовање ка уверењу да је питање идентитета превазиђено, што има за циљ проглашавање материјалног интереса елита за услов глобалне „прихваћености“ читаве заједнице. Независно од чињенице да су пролазни, ови трошни путокази измичу ослонце ко-

лективног идентитета, подразумевајући и стварно укидање различитости, па и права на различитост, у потпуној супротности са сопственим, прокламованим либералним начелом. Међутим, задужбина светог краља суочена је с мање пролазном појавом: рушилачким и осиленим правом већине које баштини столетну традицију планског затирања српских трагова. Упоредна истраживања указују да се у сличним друштвеним ситуацијама стварају услови за пораст популарности мученичких култова, али и погодно тле за сваковрсне радикалне одговоре. Стога су, на балканским просторима, сасвим произвољне анализе могућег развоја културног модела у оквиру којег се обликује однос према култовима светих владара у нашем времену.

После свега, остају многе запитаности. Једном типу историчара који, осим професионалне привржености позиву, гаји уверење да историјски приступ има свој унутарњи и трајни смисао, остаје увиђање несклада теорије и праксе, начелна опаска о пролазности научних модела и много других, мање или више очекиваних, топоса несигурности у погледу предложених решења. Међутим, када је реч о дубоко историчном питању култа светог краља, који је на посредан и непосредан начин надахнуо и ове редове, налазимо се на једном другом и далеко поузданијем терену. Из једноставног разлога што сâм феномен чудотворних моштију, независан од њиховог реалног присуства и битно одређен светим простором као јединством два вечита плана, по себи брани једно врло старо уверење. Оно опомиње да је сакрални принцип, према којем неповредивост извире из живог деловања култа, уједно и постојан предуслов његовог опстанка, „средњовековно“ равнодушан у односу на време.

THE HOLY KING |

The Cult of St. Stefan of Dečani |

Summary

The notion of the holy king is fundamental to the medieval ideology of rulership. Quite frequently, it takes a material form. As testimony to the presence of the sacred, the holy king's grave and his relics mould the sacral topography of the church and become a significant component of devotional practices. In addition to this general aspect, applicable to all other Christian saints, our enquiries also address the complex phenomenon of royal sanctity, primarily examining, the political function of the cult and examining it from synchronic and diachronic perspectives. Holy rulers were born out of the profound need of early medieval European societies to legitimize themselves in the sacral realm and thus ensure their appearance on the European political scene. In a distinctly medieval way, that appearance had features of an entry into sacred history.

The holy king is, according to the established and well-argued view, a product of medieval royal ideology expressed in hagiography. A natural result of the Christianization of kingship, the phenomenon becomes observable as early as the sixth century. Over time, it underwent significant modifications which shaped a complex concept of holy kingship. In seeking to delineate as fully as possible the meaning field of the concept of the holy king, it should be noted that this field contains a set of concepts relating mostly to the personality of the holy king as saint-to-be. In ceremonial etiquette, associated literature and the popular mind, this was raised to the supernatural realm



against a background woven from personal merits, posthumously recognized and acknowledged, and expressed above all through the occurrence and effects of miracles. The hagiographic portrayal of the ruler's personality and of the style of his rule is based on standardized imagery or the principles of ideal rulership found in Christian moralizing literature. This literature was shaped under the powerful influence of the monastic ideal which marks profoundly the typical portrait of the holy king.

The study of holy rulers has a long and prolific tradition, and the extensive work done by Jacques le Goff, Robert Folz, André Vauchez, Jean-Claude Schmitt and Gabor Klaniczay, to mention only the best-known examples, has laid a dependable basis for all attempts at a typology of royal sanctity. In addition to the cited works devoted to the holy kings of the European Middle Ages, our research relies on a well-defined tradition in cult studies, drawing on the seminal work of Peter Brown, as well as, on the broad study of Byzantine tradition in the domain of the cult of saints, and the relevant hagiographical sources. In this field we are largely indebted by the outstanding contributions, mainly of Michel Kaplan, Evelyn Patlagean and Bernard Flusin. Extending the boundaries of cultural history studies, this scholarly tradition has made new demands on the study of related issues. Also, extensive research into the phenomenon of creating memory and its changing public reception has left a significant mark on the way in which our ideas of the place of cult in the constructed picture of the past are shaped.

Such demands also raise the question of the relationship between official and popular memory. Apart from a typology of royal sanctity and the distinctive character of the role and phenomenon of the holy king in the Serbian middle ages, this book is concerned with the phenomenon of the history of memory, that is, with the creation of royal *memoria* and, consistent with this function, the specific role of the holy king's relics in the 'struggle against oblivion'. It is this function of the holy king cult that seems not to have been adequately recognized in modern scholarship, the same as the relationship, derived from it, between memory and historiography. Essentially, it is an issue of defining cultural models, which in turn affects the manner of interpretation and the choice of method. Attempts at explaining the ways in which awareness of one's own past has been constructed concern modern historiography to the extent that the *history of memory* has been established as a discipline in its own right. It was our wish to answer, at least in part, the question

that has been posed as regards the place of the cult in the history of memory; also, as regards the attitude of official historiography, as a representative of the elite culture of an epoch, towards such *topoi* as the cult place and the place of memory. Through thought-out programmes of shaping collective memory, such places have become, over time, the *topoi* of a community's identity. Our goal has been to recognize the main phases of such practice in the Serbian lands and its varying contents in the long span of time from the middle ages to the present.

The approach to the problem requires that three closely related concepts be clarified: *sanctity*, as defined in relation to the profane, or its reception which effectively flavours the mentality of an epoch; *sacred space*, looked at in the context of a universal, timeless sacral totality; and *place of memory*, a symbolic, historicized *topos* as the focus of the cult. All such spaces bear traces of our need for sacralization as the accepted, traditional principle of experiencing any space, historical most of all. Be it a monastery, as an enclosed, symbolic universe, or a territorialized historical space, real or projected, of an ethnos, space plays a major role in apprehending sacrality. Finally, we arrive at the issue of the function of the sacred place, at different ways in which historical memory has been shaped. It is constructed in texts, in visual culture, in mentions and recollections, in public festivities as representative embodiments of the community's social structure whereby its ideals are programmatically promoted. We can observe it through the changing ways of seeing our own past, resulting as much from a moment's political needs as from the spirit of the age, which in turn imposes and shapes our self-experience and our experience of the past. The need to promote domestic rulers to saints is an expression of the complex relationship between the past and the accommodation of the moment's needs, spiritual and political, to an acceptable model of ancestor veneration.

These pivotal points of our research necessarily involve analysis of stereotypes as pertinent to the shaping of historical memory in a given epoch. The medieval elites articulate their attitude towards memory through biblical parallels. This practice is particularly visible in the domains where Old Testament prefigurations are used. As for New Testament associations, in addition to the general practice of emulating the example of Christ, we can find an overtly expressed need to accommodate the patterns of sanctity to the genre-defined types. Hence our movement inside the medieval cultural models of



eneration of saints has relied inevitably on the typological identification of royal sanctity or on the changing model of the holy king. These changes occur in response to society's changing needs, but also to the concrete politico-religious programmes to which they are related. This becomes even more obvious in the modern evolution of the holy king concept. It evolves – in different cultural spaces of the Serbian ethnos, accommodated to its spiritual and political needs – from patron saint to national hero.

A scholarly approach to the cult of saints strictly confined to the new cultural history framework and methodological tenets should not be pursued inflexibly in studying the symbolic importance of the holy king's role among the Serbs. Nonetheless, having taken up the challenge of outlining the Serbian cultural models within which the holy king cult occurs as a significant ingredient in the ideologies of different political and spiritual elites at different periods, a number of issues concerning the identification of other essential elements of those models have been raised. On the one hand, it has been vital to identify typical examples by means of which to recognize phenomena related to the themes, symbols, sentiments and forms assumed by the manifestation of royal sanctity, that is its historical and national projection. The research focus on representative culture has necessarily involved analysis of the changing categories of Serbian ethnic space and stratified understanding of the notion of time. Categories to be singled out here are the historical, the sacral and the current, important in defining the attitude towards the past in a given epoch. This approach has also involved diachronic analysis – in the real and imaginary space of the Serbian ethnic community and its state programmes – of another two important issues: the ambivalent phenomenon of sanctity, and the political use of the holy ancestor cult as a key component in shaping collective identity.

The intention to put together a work that seeks to explain a phenomenon from the domain of representative culture as a rule draws on a string of theoretical works defining that type of culture. Within so broad a field as the comparative history of cults, the findings of which it may sometimes be tempting to read into the understanding of sources from different and unfamiliar traditions we have encountered the specific circumstances of a somewhat delayed and repeatedly interrupted development. The complexity of such a research framework results not only from increasingly diffuse scholarly disciplines touching upon the phenomenon of sanctity, but also from the ever-extending

boundaries of the use of the historical method in studying sanctity. Namely, since sanctity carries meanings that elude rationalist interpretation, we need to be constantly aware of our limited understanding of its totality. Also, in addition to this global framework, our approach to the subject has been determined by facts of a more general nature: firstly, by the complex phenomenon of the religious revival currently underway, and secondly, by the fact that the veneration of saints has migrated from the official state political programmes into popular piety.

The first part of our book is dedicated to the study of the holy king as a phenomenon, and particularly, to its typology and development in medieval Serbia. Europe's earliest holy kings were venerated as martyrs, those making the ultimate sacrifice for Christ consciously and willingly, and their martyrdom as a rule emulates the example set by the passions of Christ. The choice of this type of sanctity for the earliest royal cults is closely connected with the prestige which martyrs enjoyed in Christian communities. It is on the cult of martyrs' graves, on translations of their relics across the newly-won Christian world, that a new sacral topography of the empire built on the foundations laid by the Constantinian programme was centred. Martyrs' graves endow the community with sacral identity, with a sense of being rooted deriving from the *praesentia* of the sacred in its midst as a token of its place in sacred history and ultimate salvation. With time the notion of the martyr was extended to include all Christians who suffered a violent death, regardless of whether this death was willingly accepted. Such a definition of 'martyrdom' opened the way for the admittance of all manner of sufferers and victims of betrayal into their ranks. This extension of the original martyr type made it possible to include those who fell in battle against the heathen, as warriors for the faith, into this category of sanctity. The martyrs' growing popularity and prestige decisively contributed to the fact that most kings canonized before the ninth century fall into this basic category.

Apart from the cult of royal martyrs, quite popular in medieval Serbia, the type of the miracle-working king also emerges as an important component of the overall phenomenon of the holy king. Chronologically, leaving aside the comparatively early example of the holy prince Jovan Vladimir, it



is to this type that the first Serbian holy rulers belong. In the course of the full-blown middle ages, with the development of the cults of miracle-working kings, they increasingly assume knightly features. They typically assist in battles presaging the triumph of their successors by miraculous intervention or simply through the appearance and action of victorious insignia. A characteristic *topos* of royal posthumous miracles relates to miracles occurring at the grave. They usually begin shortly before the relics are elevated from the grave, which is the traditional manner in which the relics' miraculous powers are revealed. After the *elevatio* of the relics and their being enshrined in a special reliquary, this new space where the whole incorrupt body, or part of the body, is laid assumes healing powers as well. At times, in the cases of translation, miraculous powers are transferred to church spaces where the body used to be deposited. Miracles occur in contact with the relics, but it is not only in direct contact with the reliquary, the original burial place or the relics themselves that the power of healing is manifested. It can operate indirectly, in response to a prayer or a vow, or through the saint's appearance in dreams. In that way, divine intervention may have long-distance effects, which helps in the cult's diffusion. In each of such cases the *invocatio* of the saint is at the core of the spiritual connection between the miracle-worker and the believer. Miracles provide dependable protection either to the individual or to the church of which the saint is the patron, or, if the saint was a ruler, the founder. He intervenes directly to protect the rights of the monastery, at times doing away mercilessly with those who disturb the peace of his foundation and those who serve there. The holy king's power to protect is transferred to his family/dynasty, his people and the whole fatherland. In the process, the holy king assumes qualities of some illustrious all-Christian saints, and thus comes close to the warrior saints, or to St Nicholas as the vigilant protector of those in need while travelling or at sea.

A very important feature of the holy ruler, distinguishing him from all other types of saint, is his special bond with his kingdom, whose patron he as a rule becomes. The holy king's relation to the fatherland is that of a holy forebear, the one who confers holiness on the whole ruling dynasty. Rulers reaffirm the sacral character of their rule by way of the cults of their sainted predecessors. Also, the reign of the 'holy forebear' is celebrated as an example of good and just rule, and the laws he bestows on his subjects institute legal, divine order and ensure perfect peace in his state. This book points particu-

larly to the holy ruler's role as the founder and divinized forebear of the ruling dynasty. The Serbian example clearly shows the long duration of the cult of dynastic sanctity, which became an attribute of the whole long-lived Nemanjić family. Not at all infrequently, dynastic sanctity is associated with deeds for the true faith: in addition to 'hereditary' sanctity, the Serbian rulers 'deserve' their cults by virtue of their remarkable loyalty to the church, which acted in symphony with the state throughout Serbian history. The Serbian holy kings draw their charisma from the 'holy root of the family tree' – founder of the dynasty, St Simeon. Analogous to this is a type proposed in the accepted typologies, the type of the Christianizer ruler converting his people to Christianity and therefore deserving of reward in heaven. It is the holy Christianizer king that usually assumes the role of the sainted forebear, as he naturally takes the place formerly held by the charismatic divine 'forefather'.

The process of sanctity transfer from the founder to the entire royal family generates the phenomenon of holy dynasties, the belief that some virtues (*idoneitas*) and miraculous powers are hereditary within the *regale semen*. Similar beliefs produce a firm bond between the holy dynasty and the chosen people, particularly well known from the Serbian example. The late thirteenth century witnesses another resurgence of the holy lineage concept (*beata stirps*), largely related to the flourishing of family legends, particularly popular in Hungary and central Europe. The influence of popular and widely venerated saintly figures was quite strong in the fourteenth century as well, and a similar pattern of dynastic sanctity was adopted by dynasties who asserted themselves in the later medieval period, such as the Angevin, Luxemburg, Habsburg and Lazarević dynasties. All these ruling families attempted to affirm their legitimacy through their kinship, genuine or constructed, with the lineages of holy kings. To that end, they resorted to canonizations of new family saints. Similar processes were underway, both at the periphery of western Christendom and in the Byzantine commonwealth. This fact suggests the similar psychological and political needs of nations fresh on the historical scene: newly-embraced Christianity and the new ruler type are consolidated by way of the cults of holy kings. The insistence on royal *pietas* as the central virtue continues into the modern age, assuming new features, as brilliantly shown by Ana Coreth and Franz Matsche's studies on the virtues of the Habsburg dynasty (*pietas Austriaca*).



The shaping of the holy ruler cult with the Serbs is significantly influenced by the Russian and Hungarian models. In Kievan Rus, the first to be accommodated to this model was the cult of St Vladimir, credited with the Christianization of his people. This is a cult of the 'founder', a pattern which, all local distinctiveness notwithstanding, is used in medieval Serbia for the veneration of the 'new Jacob', Simeon Nemanja. The Russian rulers held that the lawfulness of their rule rested as much upon divine appointment as upon their belonging to the ruling dynasty descended from the holy prince Vladimir. With the conversion to Christianity, the notion of the ruler as a military leader and natural focus of the people's ethnic and religious allegiances loses some of its divine and magic properties; but, the blessing of the church confers a fresh spiritual significance on his authority, and a stronger sense of cultural and political unity to his people. A Christianizer ruler and great benefactor of the church, St Vladimir is venerated as 'equal-to-the-apostles', and as a New Constantine he holds a special and separate place among the Russian national saints. The notion of sanctity in Kievan Rus reveals influences of Byzantine traditions and Slavic ancestor worship. The influence of the Hungarian patterns of royal sanctity was equally important with the Serbs. Legends about the Hungarian 'national' kings retell the motifs central to eleventh-century western spirituality. The distinctiveness of the early Hungarian model is in its being a combination of elements borrowed from the cults cultivated both at the centre and on the periphery of the then Christian world. In that sense, the Hungarian cults of holy rulers may be said to have borrowed their form and political function from marginal cults, such as that of the two passion-sufferers of Kiev, while their ideological aspect brings them closer to the patterns of sanctity found in ancient Christianized areas.

Over time, the hagiographic pattern of the martyr ruler undergoes transformation into the popular just ruler type (*rex iustus*). The ideal of the holy king begins to break free from the martyrial pattern, increasingly assuming the functions of the ideal ruler, perceived in the context of Christian morality. Then, at the time of the Crusades, the holy king model becomes accommodated to the image of the ruler as an *athleta Christi*. The process is illustrated well by some cults, such as that of St Vaclav of Bohemia. Undoubtedly, the ideal of just war, popular in twelfth-century Europe, led to gradual change in the holy ruler's image and hagiographic portrayal. In the modern age royal sanctity finds its models in the archaic sacredness of the warrior king. The process is

a consequence of, among other things, the conflict between the sovereign and the church in the west, and may be viewed in the context of the rulers' need to redefine their sacral status. But, as a similar process occurred in Byzantium, and in its cultural and confessional orbit, and the popularity of the new cult images is readily observable from the spread of chivalric romance celebrating heroes such as king Arthur and Alexander the Great, there is much more reason to place the new holy king type in the context of its time than to see it as a mere reflection of the current polemic between the ruler and the church.

In Byzantium, propagandistic emphasis on the exaltation of the dynastic principle pre-dates the Komnenian age, but it is then that it receives a fresh impetus owing to the rising military aristocracy as the ruling elite. Not only does the warrior of noble descent, famed for his victories, become the ideal of the age, as evidenced by literature and the historical genre, but these qualities soon become decisive in seizing imperial power. Especially relevant to our enquiries is the period when the cults of holy rulers developed for the first time among the Serbs, notably the cult of St Simeon Nemanja. In the course of the twelfth and thirteenth centuries the number of newly-included saints in the calendar of the Eastern Orthodox Church decreases perceptibly. Also, hagiography shows a significant decline compared to the opulence of the middle Byzantine period. Another important feature of the epoch is the fact that most newly-recognized saints come from the social elite. Also observable is the increasingly complex canonization process, as well as the introduction of formal elevation to sainthood by conciliary decision. As shown by Paul Magdalino, these changes result from the changed spiritual and political circumstances in Komnenian Byzantium, but they continue into the subsequent periods.

Yet another development characteristic of the period of the rise of the Serbian dynasty is worthy of attention. A very important stage in the processes of consolidating European monarchies and the sacral character of their power is the 'systematization' of royal cults into a single dynastic cult, as well as a resurgence of the archaic concept of hereditary sanctity. The belief that membership of a particular familial *beata stirps* enables promotion to sanctity had an appeal in aristocratic circles until late medieval times. The link between the notions of heredity and sanctity is especially widespread in Hungary, where, beginning with the canonization ceremonies of 1083, the development of a series of saintly cults is observable for both male and female members of the



Arpad family. The sacral prestige of this ruling family is 'transferred' to their successors on the Hungarian throne. The emphasis on heredity, the exaltation of the royal family and the coupling of the ideal of sainthood with the dynastic principle were to play a tremendous role on the 'periphery' of Christendom in the thirteenth century. In the west, the number of new saints of royal descent gradually decreases in the fourteenth century, giving way to new, mendicant saints. With them, a new concept of sainthood develops founded on the principles of poverty and *humilitas*. Family by blood gives way to the spiritual family of the late middle ages.

Given these new trends in west-European society, the Hungarian and Serbian examples of hereditary dynastic sanctity may be regarded as archaic. The two examples show much similarity, which is exceptionally useful in our research. Hungary does not show so elaborate a notion of the holy dynasty as Serbia's Nemanjić dynasty, but the belief in the hereditary sanctity of the Arpads and their mythic origin was widely popular. As part of the same trend may be seen contemporary depictions of the Tree of Jesse, but it should be noted that in the Serbian case they function as direct counterparts of the national royal lineage. This current in the evolution of royal cults, however, is not a revival of the Old German notion of sanctity 'by blood' as discussed by Karl Hauk. Its sources are different and have to do with the political needs and propagandistic actions of the new dynasties. The processes are very complex and connected with various forms of royal representation: from ceremonials, pilgrimages, translations of relics, dedications of new churches and building projects to the programmatic portrayal of royal and saintly virtues in the visual arts and literature. Viewed as a whole, all the ways in which the holy ruler is venerated, including the gradual shaping of his image into a subsequent example, different functions of the cult and the successors' aspiration to join their ancestors in the pantheon of saints through following the practice of dynastic sanctity, form part of the cult's basic purpose, independent of the type of royal sanctity: to intercede for the living in attaining salvation. Dynastic saints of central and western Europe became remarkably popular in the fourteenth century, which, however, led to a significant transformation of their cults. The change mostly amounts to their changed political function: no longer the exclusive bearers of dynastic prestige, they become true national symbols. It is needless to point out how closely akin are the Serbian example and the role of dynastic cults subsequent to the fall of the medieval Serbian state.

The second part of the book is devoted to a particular holy king cult, the best-preserved example documented by written and painted sources, material remains and ethnographic evidence. The very broadly founded study of the holy king with the Serbs has naturally led to the study of the cult of St Stefan of Dečani for more than one reason. First of all, the choice of this saint for the key study is obviously due to the fact that Stefan of Dečani, along with Sts Simeon and Sava, is the most celebrated Serbian saint. This is the only national saint whose cult has passed through almost all the developmental stages – from dynastic saint to national hero, while retaining its essential link with the central veneration in his funerary church. On the other hand, this is the only domestic cult of a holy ruler displaying all features proper to its ‘royal’ nature, without a tinge of state-symbolic messages such as are obviously conveyed by the joint cult of the sacerdotal twosome. We have faced, then, the challenge of studying a long-term phenomenon which has been under transformation till this day. For the historian, this diachronic perspective is the most difficult, but also the most exciting challenge.

And yet, this is a typical medieval cult of a crowned member of the chosen dynasty. This fact has decided the principal course of research placed in the framework of comparative studies of holy rulers across Europe. Without insight into the roots of different cults of this type, and the psychological and political circumstances in which they arose, it would not have been possible to pick a particular case, nor to look at it from the perspective of change resulting from the phenomenon’s dynamic evolution. We have first looked at the *lives* and offices dedicated to Stefan of Dečani, and at the relationship between his hagiographic image and the idea of his rule as obtained from documentary evidence. Then we have sought to identify the main stages of his cultic veneration, which also testify to the changing functions of the saint’s cult. These changes become observable from the time of Stefan’s relatively early canonization and preparatory devotional compositions whose framework was initially established by the hagiographic collection *The Lives of the Serbian Holy Kings and Archbishops* penned by Archbishop Danilo (Daniel) and continued by his disciples. The decisive moments in this first phase of his cultic veneration are the revelation of the king’s saintliness, the transfer of his relics into another shrine placed near the altar, and the creation of his saintly *memoria* beginning with the first holy images. As early as this stage, two parallel, albeit not always harmonized, courses are observable. Namely, the relatively low-



key saintly image created by a follower of Danilo's, fitting into the pattern of a vaguely outlined dynastic sanctity and lacking distinct saintly attributes, seems to have been counteracted by a well-designed and coordinated action by the monastic circle of Dečani, leading to the king's canonization in 1343.

The second phase, dated to the early years of the fifteenth century, is centred on the monastery of Dečani itself and its hegumen Grigorije Camblak (Gregory Tsamblak). The king's *memoria* is placed in the framework of the neomartyrial type of sanctity, which conforms to the then current patterns of sanctity connected with the post-Kosovo age and with preparations for the martyrial cult of a Kosovo martyr, prince Lazar. The shaping of the cult as martyrial proved central to its further evolution. It was motivated by spiritual and political concerns resulting from current trends, based on the true story of the *christianissimus rex* "blinded by his father" and "strangled by his son".

The third phase coincides with the restoration of the Patriarchate of Peć in the second half of the sixteenth century. The spreading of the cult is obvious from St Stefan of Dečani's inclusion into *synaxaria* and increasingly frequent portrayal in devotional painting, icons and early prints. The focus of cultic veneration is the king's foundation, and in parallel with the monastery's growing prestige and contacts across the Orthodox Slavic world, grows the presence of the king's image, celebrated as a martyr, and venerated especially owing to depictions of the miracles of St Nicholas. The monks of Dečani, wherever they went, took with them the memory of their monastery and its holiest relic, as evidenced by numerous depictions of St Stefan of Dečani, from Vuković's *Menaion*, printed in Venice in the sixteenth century with the assistance of the Dečani monk Mojsej (Moseus), to the effort of the metropolitan of Sremski Karlovci Jovan Georgijević, a former monk of Dečani, to pay his debt to the monastery and its sainted *ktetor* by many a benefaction.

The veneration of Stefan of Dečani is given a special place in the ecclesio-political programmes of the Metropolitanate of Karlovci, dominated by notions of the past characteristic of baroque historicism. This period is marked by representative art which takes to the fore the legitimization claims laid by the leaders of the Serbian church to their status and to the leading role of the Orthodox church as an institution in relation to the Viennese court. The purpose of the emphasis on a select gallery of Serbian saints in the Metropolitanate's visual programmes was aimed at highlighting the historical roots of the ecclesiastical institution and its connection with the sacral topography of

the whole territory under the jurisdiction of the Serbian patriarch. A decisive event in that sense was the publication of the *Stemmatography* in the mid-eighteenth century (1741), an armorial of the Illyric lands laden with ideological and propagandistic messages. The choice of saints portrayed in this compilation is complex, conceived in such a way as to illustrate the idea of the Serbian patriarch as political and religious leader. This gallery of idealized portraits includes Serbian bishops and rulers, so chosen as to reflect the whole sacral territory of the Serbian lands, which find their earthly correlates in the corresponding coat-of-arms of the Illyric lands. In this way a composite idea of *Serbia Sancta* and *Serbia Sacra* is created, the bond between the two being embodied in the institution of patriarch as ethnarch and religious leader.

In parallel with these processes unfolds the gradual laicization of saintly images, predominant from the first modern Serbian work of history founded on critical examination of the sources – *History* by Jovan Rajić. From this time the birth of the concept of popular patriotism, attuned to the secularism of the age of Enlightenment becomes observable, and the images of Serbian saints become epitomes of historical heroes. It is in the work of Jovan Rajić that Stefan of Dečani's saintly image is constituted into the image of a historical hero.

The representative status of rulers and their historical holy images gradually become, in the course of the nineteenth century, accommodated to the nation-state concept, the celebration of which comes to the fore. The ideals of state and nation become bearers of national patriotism, with the memory of the golden age of the medieval past assuming a central place. In the Serbian environment, this process, observable across the Europe of emerging nation-states, is intertwined with an active revolutionary programme and struggle for liberation. In that connection, a new patriotic religion is constituted, and the dialogue between the state and its subjects is entertained on the public opinion scene shaped by media such as the theatre as a means of political persuasion, by public events such as formal ceremonies and the setting-up of monuments to select heroes. In addition to their old representative character, they now assume a didactic one, for the purpose of national edification. Stefan of Dečani as a national hero finds his place in plays and in the theatres of Belgrade and Novi Sad. Our analysis of the theatrical repertoires shows the theatre being constituted into a temple of patriotic religion. With a leading role in five plays, the holy king gains in popularity, within the framework of a sensibility



characteristic of nineteenth-century Romantic historical drama which glorifies national heroes of the 'golden age' of Serbian history. The saint's laicized, patriotic image is often fitted into dynastic glorification, in connection with the new reigning Serbian dynasties of Obrenovićs and Karadjordjevićs, as a source of their sacral legitimacy, a visible expression of the process of their, occasionally disputed, legitimization. The proposed research framework has required that the evolution of the holy king's cult be traced to this day. There is no doubt that, apart from the essentially unchanged church veneration, these processes have gradually shifted towards popular piety which becomes the main context for observing the cult at work.

The cult of St Stefan of Dečani is used to show how the type of sanctity changes depending on the group that promotes it. Undoubtedly, the memory officially shaped as 'public memory' is always, in part, a product of manipulation by certain elites, a symbolic expression of their current projections and political interests. Our enquiries have made this evident through the instances of alliance between the regency authority and the monastic setting of Dečani in the early fifteenth century, in the religio-political programmes of the Metropolitanate of Sremski Karlovci, and in the nineteenth-century national programmes of the Serbian state.

The starting and concluding point of our research is the monastery of Dečani itself – as the holy king's foundation and funerary church, as the place where his cult has been shaped and promoted and, finally, as a sacred space where his cult continues its active work. Dečani was designated a sacred place already in the middle ages, from the time of St Sava, and certainly from the time the church was built, and with time the monastery has become a classical example of a national *lieu de mémoire*. This is a long-established scholarly term for, in this case, a territorialized *topos* within which memory is continually shaped and perpetuated, and which becomes the conceptual core of the cult in sacral and historical terms. The realm of the sacred is marked out by the church itself and the saint's grave as the focal point of the sacral space, a physical testimony to God's presence amidst the community. The notion of sacred space includes, in the case of the Dečani complex, a system of eremitic churches, cells and chapels erected outside the monastery. A broad no-

tion of sacred space includes the entire surroundings of a monastery, natural or urban, within which take place religious processions and liturgical rituals whose function is to provide an active connection between the world of the living and the world of the dead. The very process of creating a sacral space is directly dependent on understanding the complex issue of defining the function and role of *praesentiae divinae* in a particular privileged place. The example of Dečani – a sacred place whose focal point is the saint's grave, the encounter with which allows the believer's immediate contact with a holy relic, and whose sacrality is substantially enhanced by the presence of a desert in the monastery's vicinity – shows all the abovementioned theoretically defined elements known from Byzantine practice. This is a real landscape in which a new, sacral, space is 'constructed'. Taking into account the concepts of sacred place and sacred space thus understood, we have sought to delineate the changing stages of the birth of the *ktetor's* saintly and historical memory and its manifold connection with the sacred space of the monastery.

Analysis of the historical sources as regards the choice of Dečani as a holy place and the focus of a later cult certainly begins with the Dečani chrysobul. Its polysemic preamble contains information on the choice of the holy place, linking it explicitly with the first Serbian archbishop. This reference to a holy ancestor is placed in a quite distinct context, as Stefan of Dečani links it with care for his own memory. Topographic realia, in the context of establishing a holy place, are a reflection of certain hagiographic requirements. As regards the site of the Dečani church, it derives its sacredness not only from Sava's choice, but also from the presence of a sacred desert area in the environs of the monastery – the monastic mountain as a system of cave hermitages (registered in Mt Belaja) arranged in a natural landscape described as not-made-by-hand, that is created by God's hand. This undoubtedly is the reception of a Byzantine model. The concept and practice of monastic deserts in Serbia is related to St Sava's ideological programme, but also to the Eastern Christian tradition of desert asceticism introduced through Sava's ideas, according to which such *sketes* are the abodes of the monastic elite whose prestige confers eminence on a new sacred centre. A thus conceived sacred space is marked out precisely by a number of associated 'hagiographic' elements, affirming all its indispensable attributes, such as inaccessible steep locales, sacred/life-giving springs, and 'created' simulacra of the heavenly garden. Both references to the origination of Dečani – one, referring to the saintly/divine choice and, then,



the church construction site being blessed by the 'holy hands', and the other, confirming the process of shaping the space into a sacred place, notionally and physically, through the establishment of a number of eremitic *sketes* – form part of a well-known and thoroughly ascertained tradition. Towards the end of the middle ages, this tradition became centred on the memory of the holy king as a martyr, associated with the monastery itself, the natural focus of the tradition, and then with the activity of the Patriarchate of Peć. Stefan of Dečani's memory was shaped in a decisive manner by the monastery's hegumen and subsequent metropolitan of Kiev, Grigorije Camblak, in his illustrious *Vita* of the holy king penned in the early fifteenth century. It is only with this *Life*, and within a well-designed programme connected both with the rise of new martyrial cults and with the particular veneration of a Kosovo martyr, prince Lazar, that the martyrial veneration of Stefan of Dečani becomes established, and his hagiographic image consistently fashioned after the model of holy martyrs.

In the subsequent tradition, the connection between the sacred place and the saint's memory is publicly demonstrated in a visual way. Particularly characteristic in this regard are eighteenth-century prints, such as a copper engraving, commissioned by the Serbian patriarch Arsenije IV (Arsenius), showing the monastery of Dečani, the holy king as its first *ktetor*, and the patriarch himself. Quite in line with a tribute paid to a historical hero's memory, Stefan of Dečani is depicted as a ruler, with a special emphasis on the insignia of his worldly power effected through their being shown separately, and through the scene of divine blessing. Even a superficial comparison with prints depicting other sacred centres of national memory, such as the famous veduta of Chilandar showing an imperial visitation to the city-monastery, clearly illustrates the donors' intention – to establish a distinctive, through these prints multiplied and hence popular, notion of the historical past of sacred places and their special connection with the highest ranks of the political/religious hierarchies. The monastery epitomizes the notion of society as united by the same religion and the same vital interests. The natural setting for the architecture is consciously constructed as a Christian garden. For a brief moment, saintly memory gives way to political which, in a theatrical and representative manner, glorifies historical grandeur, itself remaining associated with the sacredness of the monastery-city as a *locus* of cultic remembrance.

As early as the seventeenth century, under the influence of the tenets of baroque historicism reaching the Metropolitanate of Karlovci via Vienna, the veneration of domestic saints based on their hagiographic images begins to be enriched in the process of shaping their historical images. Quite naturally, special attention in such pursuits is paid to heroes from the national martyrology. As a result, king Stefan of Dečani becomes a popular prototype of the martyr king in the Serb-inhabited areas of the Habsburg Monarchy too. In the process of shaping the idea of a Serbian holy empire religious identity increasingly gives way to national, with the pantheon of Serbian saints becoming laicized and, as the bearers of the memory of the golden age, included in the Serbian national programme. As part of this programme, in the course of the nineteenth century, the saint's memory assumes additional national features, being built into the triumphant image of the popular church. A commonplace in such programmes is the return to a golden age of national history, which, in the Serbian case, meant to celebrate heroes of the medieval past as epitomizing national glory. In that sense, analysis of elements belonging to the domain of public memory – images, symbols and rituals as exemplified in commemorations and celebrations – is an indispensable step towards a precise definition of the 'golden age' phenomenon. The belief that a people, as a community sharing the same past, language and territory, is the product of history expressed in the actions of heroes as agents of communal salvation, is summed up in the notion that the community's virtue is best reflected in its resplendent (golden) past, which is shown as the unique and unrepeatable history of a chosen people. Also, it is worthy of note that the amalgamation of myths and recollections surrounding the notion of the golden age is, as a rule, precisely defined in terms of space, that is, shaped around particular sacred places (*loca sancta, loca sacra*). Thus, in the Serbian national programme of reviving the golden age, it is the monasteries that become the *loci* of national memory where the relics are kept as realia to provide confirmation of the nation's sacrality. The past remembered is transmitted in these ways, and defined anew, and in this process of redefinition a new memory is shaped, where Dečani occupies a special and prominent place as the centre of the holy king cult – a 'place of memory' of national identity.

In parallel with conforming the image of holy rulers to the image of popular heroes – pre-images of the ruling dynasty, where Stefan of Dečani features in the narrowest selection of Serbian saints, unfolds the long struggle for the



survival of his foundation and of his holy relics as its sacral focus. It unfolds, often taking dramatic turns, against the background of the shifting political fortunes of the Serbian people in Metochia in the late nineteenth and early twentieth centuries. In pondering on the phenomenon of popular devotion to the holy king, one must bear in mind the importance of the great lavra of Dečani and its brotherhood in perpetuating and spreading his cult. The monastery's contacts with the Christian Orthodox population in South Serbia, Kosovo-Metochia and Macedonia remained very lively under centuries-long Ottoman rule. The monks of Dečani kept travelling across Old Serbia, and in every *nachiye*, in places where there were no schools, instructed the children in faith, lifted people's spirits and collected contributions for their monastery. They also made visits to the monastery's many *metochia*, and organized small-scale pilgrimages to Dečani, where the faithful could pay devotions to the holy king's relics. The tremendous popularity of his cult among the local population of all confessions helped to protect the monastery from Muslim, especially Albanian, attacks on Serbian shrines, the goal of which was, just as it is today, a planned and systematic obliteration of any trace of Serbian presence in Kosovo and Metochia. That this is a widespread notion of the prophylactic role of a miracle-working saint is evidenced by many legends about Stefan of Dečani's lasting presence and protection of the monastery. The phenomenon is evidenced already in Camblak's *Life*, and by later records preserved in the monastery. The holy king's cult is related to folk legends, is cultivated within the church's veneration, through contacts between different regions honouring his memory and maintaining relations with the main focus of the cult in Dečani. The antiquity of these beliefs is reflected in abundant surviving information about magico-ritual practices connected with his healing and apotropaic powers. Popular beliefs about the holy king's miracles may be typologically assigned to several classes. The foremost are the miracles occurring in times of hardship for Dečani, when the king steps in as rescuer of his foundation. Apart from the miracles ensuring protection for the foundation, the holy king occurs in popular piety as healer of many illnesses, impaired sight most of all.

The examples cited above show that the cult has assumed characteristics of the miracle-worker type in popular piety. The entirely martyrial character of Stefan's sanctity has been pushed back to make room for devotion to the miracle-working king. As already emphasized, Dečani was an important focus of

pilgrimage; the holy king's relics were paid devotions by members of different confessions visiting the monastery as an obligatory stop on pilgrimage itineraries, and the popularity of the cult in the whole of Kosovo and the Serbian south indicates the changed identity of the king's sanctity. Namely, the martyr type saint becomes popular in times of social crisis, as the fall of the medieval Serbian state and foreign occupation no doubt were. On the level of collective psychology, this is a process of the community's identification with its heavenly protectors in suffering, a process rendered additionally complex by the emphasis placed on the idea of the people's divine election and the sacralization of the Kosovo myth. The migration of the cult to popular piety suggests its gradual transformation into the miracle-working type of sanctity. With this aspect of veneration in ritual piety, the cult of Stefan of Dečani has gone through all the stages in the evolution and transformation of the ruler cult, thereby becoming the most complete holy king cult in Serbian history.

The final pages of this book were written in an 'awaiting-the-end' atmosphere irresistibly reminding the author of medieval waiting for the final days. Left to their prayers and the holy king's protection, the monastic elite of Dečani, and Stefan of Dečani's holy remains, still hold out in the face of a brash majority, hopeful of being able to endure in the ancient Serbian lands. A historian aware of the political cynicism and ahistorical currents of the modern age is left with many a query, but also with the conviction that the energy of the holy king's cult remains the only defence of the monastery of Dečani, a 'place of memory' for Serbian national identity, in times to come.

- Д. И. Абрамович, *Жития святых мучеников Бориса и Глеба и служби им*, Памятники древне-русской литературы 2, Петроградъ 1916.
- Anonymi descriptio Europae orientalis Imperium Constantinopolitanum, Albania, Serbia, Bulgaria, Ungaria, Polonia, Bohemia, anno MCCCVIII*, ed. O. Gorka, Krakow 1916.
- Aurelije Augustin, *O državi božjoj I*, prijevod T. Ladan, Zagreb 1982.
- Acta et diplomata res Albaniae mediae aetatis illustrantia I–II*, ed. L. Thallóczy, C. Jireček, E. Sufflay, Vindobonae 1913–1918.
- Actes de Chilandar*. Première partie: Actes grecs, publ. par L. Petit, *Византискиѣ Временникъ*, Приложение къ XVII тому, Санктъ Петербургъ 1911; Deuxième partie: Actes slaves, publ. par V. Korablev, *Византискиѣ Временникъ*, Приложение къ XIX тому, Санктъ Петербургъ 1915.
- Д. Т. Батаковић, Мемоар Саве Дечанца о Високим Дечанима 1890, *Мешовита грађа XV* (1986), 117–136.
- Bullarium Franciscanum sive Romanorum pontificum constitutiones, epistolae, diplomata*. Vol. V (Benedicti XI, Clementis V, Ioannis XXII Monumenta), ed. C. Eubel, Romae 1898.
- J. L. van Dieten, *Nikephoros Gregoras Rhomäische Geschichte. Historia Rhomaike II*, Stuttgart 1973.
- А. Веселиновић, Повеља деспота Стефана Лазаревића манастиру Милешеви, *ССА 2* (2003), 193–203.
- Византијски извори за историју народа Југославије*. Том VI, обрадили Љ. Максимовић, И. Ђурић, С. Ђирковић, Б. Ферјанчић, Н. Радошевић, Београд 1986.
- T. von Boguay, J. Bak, G. Silagi, *Die heiligen Könige*, Graz–Wien–Köln 1976.
- Ж. Вујошевић, Хрисовуља краља Стефана Душана манастиру Св. Петра и Павла на Лиму, *ССА 3* (2004), 45–69.



- Ж. Вујошевић, Повеља краља Стефана Душана о цркви Светог Николе у Добрушти, *ССА* 4 (2005), 51–67.
- Georgii Pachymeris de Michaelae et Andronico Palaeologis libri XIII* I–II, rec. I. Bekkerus, Bonnae 1835.
- Georgii Pachymeris relationes historicas*, edidit, gallice vertit notisque instruxit A. Failler, *Corpus fontium historiae byzantinae*, vol. XXIV/4, Parisiis 1999.
- Григорије Цамблак, Служба светом краљу Стефану Дечанском, у: *Србљак. Службе, канони, акатисти*. Књига друга, Београд 1970, 306–349.
- Данило Други, *Животи краљева и архиепископа српских. Службе*, приредили Г. Мак Данијел и Д. Петровић, данашња језичка верзија Л. Мирковић, Д. Богдановић, Д. Петровић, Београд 1988. Српскословенски текст: *Животи краљева и архиепископа српских*, написао архиепископ Данило и други, на свијет издао Ђ. Даничић, Загреб 1866.
- Данилови настављачи. Данилов Ученик, други настављачи Даниловог зборника*, приредио Г. Мак Данијел, данашња језичка верзија Л. Мирковић, Београд 1989. Српскословенски текст: *Животи краљева и архиепископа српских*, написао архиепископ Данило и други, на свијет издао Ђ. Даничић, Загреб 1866.
- Деспот Стефан Лазаревић, *Књижевни радови*, прир. Ђ. Трифуновић, Београд 1979.
- Directorium ad passagium faciendum in Terram Sanctam*, у: М. Šufflay, Pseudobrocardus. Rehabilitација важног извора за повјест Балкана у првој половини XIV в., *Vjesnik Kraljevskoga hrvatsko-slavonsko-dalmatinskoga zemaljskoga Arkiva* XIII (1911), 142–150. Превод на српски: С. Новаковић, Буркард и Бертрандон дела-Брокијер о Балканском Полуострву XIV и XV века, *Годишњица НЧ XIV* (1894), 1–66.
- Доментиган, *Живот Светога Саве и Живот Светога Симеона*, прир. Радмила Маринковић, Београд 1988. Српскословенски текст *Житија св. Симеона: Живот Светога Симеуна и Светога Саве*, написао Доментиган, на свијет издао Ђ. Даничић, Београд 1865.
- Доментиган, *Житије Светога Саве*, предговор, превод дела и коментари Љ. Јухас-Георгиевска, издање на српскословенском Т. Јовановић, Београд 2001.
- Живети у Београду 1837–1841. Документа управе града Београда* I, ур. Б. Прпа, Београд 2003.
- Живот деспота Стефана Лазаревића* од Константина Философа, у: *Стара српска књижевност* III, Нови Сад–Београд 1970. Српскословенски текст: Константин Философ и његов Живот Стефана Лазаревића деспота српскога, по двјема српско-словенским рукописима, изновице издао В. Јагић, *Гласник СУД*, књ. XLII (1875), 223–328
- Живот краља Стефана Дечанског* од Григорија Цамблака, у: *Стара српска књижевност* III, Нови Сад–Београд 1970. Српскословенски текст: А.

- Давидов, Г. Данчев, Н. Дончева-Панайотова, П. Ковачева, Т. Генчева, *Житие на Стефан Дечански от Григорий Цамблак*, София 1983.
- Закон о рудницима деспота Стефана Лазаревића*, издао и увод написао Никола Радојчић, Београд 1962.
- Законски споменици српских држава средњега века*, прикупио и уредио С. Новаковић, Београд 1912.
- Зограф Лонгин, Акатист светом првомученику Стефану, у: *Србљак. Службе, канонони, акатисти*. Књига трећа, Београд 1970, 435–481.
- К. Иванова, Србска редакција на службата за императрица Теофана, *Археографски прилози* 10/11 (1988/89), 83–106.
- П. Ивић–М. Грковић, *Дечанске хрисовуље*, Нови Сад 1976.
- Ioannis Cantacuzeni eximperatoris historiarum libri IV, graece et latine I–III*, cura L. Shopeni, Bonnae 1828–1832.
- М. Јачов, *Списи Конгрегације за пропаганду вере у Риму о Србима 1622–1644 I*, Београд 1986.
- Т. Јовановић, Похвално и повесно слово о деспоту Стефану Штиљановићу, *Књижевна историја* X, бр. 38 (1978), 333–377.
- Латинички препис Рударског законика деспота Стефана Лазаревића. Увод, текст, превод и коментари*, прир. С. М. Ђирковић, Београд 2005.
- Legenda sancti Ladislai regis*, ed. Emma Bartoniek, *Scriptores Rerum Hungaricarum* II, Budapest 1938.
- Listine o odnošajih između Južnoga slavenstva i Mletačke Republike*. Књига I, sakupio i uredio Š. Ljubić, Zagreb 1868.
- Љетопис попа Дукљанина*, предговор, пропратни текстови и превод С. Мијушковић, Београд 1988.
- Manuelis Philae Carmina I–II*, ed. E. Miller, Paris 1857.
- Manuelis Philae Carmina inedita*, ed. A. Martini, Neapoli 1900.
- С. Марјановић-Душанић, Повеља краља Милутина опатији Свете Марије Ратачке, *ССА* 1 (2002), 13–29.
- С. Марјановић-Душанић, Повеља краља Стефана Душана о поклањању цркве Светог Николе у Врању манастиру Хиландару, *ССА* 4 (2005), 69–86.
- С. Мишић, Повеља краља Стефана Уроша III манастиру Светог Николе Мрачког у Орехову, *ССА* 1 (2002), 55–68.
- С. Мишић, Хрисовуља краља Стефана Уроша III манастиру Хиландару, *ССА* 2 (2003), 29–40.
- С. Мишић, Хрисовуља цара Стефана Душана о поклањању цркве Светог Николе у Псачи манастиру Хиландару, *ССА* 4 (2005), 135–149.
- А. М. Молдован, „Слово о законе и благодати“ *Илариона*, Киев 1984. Превод на српски Т. Суботин-Голубовић, Слово о закону и благодети, *Источник*, год. 2, бр. 6 (1993), 40–50.
- Monumenta Ragusina. Libri Reformationum*. Tomus I: Ann. 1306–1347, Zagrabiae 1879; Tomus V: Ann. 1306–1347, Zagrabiae 1897.



- Monumenta Serbica spectantia historiam Serbiae, Bosnae, Ragusii*, edidit Fr. Miklosich, [фототипско издање], Graz 1964.
- В. Мошин, Повеље цара Душана о Арханђеловом манастиру у Јерусалиму и о манастиру Св. Николе на скадарском острву Врањини, *Археографски прилози* 3 (1981), 7–36.
- Непознати писац, Молбени канон светоме краљу Стефану Дечанском, у: *Србљак. Службе, канони, акатисти*. Књига друга, Београд 1970, 352–363.
- Непознати Шишатовчанин, Служба светом кнезу Стефану Штиљановићу, у: *Србљак. Службе, канони, акатисти*. Књига трећа, Београд 1970, 241–299.
- Nicéphori Gregorae Byzantina historia* I–II, ed. L. Schopenus, Bonnae 1829–1830; III, ed. I. Bekkerus, Bonnae 1855.
- Nicéphori Gregorae Epistulai* II, ed. P. A. M. Leone, Tipografia di Matino 1983.
- Nicéphori Chumni Έπιστολαί*, ed. J. F. Boissonade, Anecdota Nova, Paris 1844.
- М. Орбин, *Краљевство Словена*, Београд 1968.
- З. Орфелин, *Представка Марији Терезији*, Нови Сад 1972.
- Пајсије Јањевац, Служба светом Симону, у: *Србљак. Службе, канони, акатисти*. Књига трећа, Београд 1970, 301–353.
- В. Пандуровић, Збирка историских докумената из прошлости барањских Срба XVII и XVIII века, *Споменик СКА LXXXIV* (1936), 47–119.
- В. Р. Петковић, Један запис из Дечана, у: *Белићев зборник*, Београд 1937, 59.
- С. Петковић, Збирка рукописа манастира Кувеждина, Дивше, Шишатовца и Гргетега, *Споменик САНУ СГ*, н. с. 3 (1951).
- Повесно слово о кнезу Лазару*, у: *Стара српска књижевност* III, Нови Сад–Београд 1970.
- Похвала кнезу Лазару од монахиње Јефимије*, у: *Стара српска књижевност* III, Нови Сад–Београд 1970.
- Ђ. Сп. Радојичић, *Антологија старе српске књижевности (XI–XVIII века)*, Београд 1960.
- Н. Радојичић, *Законик цара Стефана Душана 1349 и 1354*, Београд 1960.
- Ј. Рајић, *Историја словенских народа*. Део 1–4, Нови Сад 2002.
- Свети Сава, *Сабрана дела*, приредио и превео Т. Јовановић, Београд 1998
- Светостефанска хрисовуља [прир. Љ. Ковачевић], *Споменик СКА IV* (1890).
- Служба св. Симеону од св. Саве*, у: *Србљак. Службе, канони, акатисти*. Књига прва, Београд 1970.
- А. Соловјев, Повеља краља Милутина барској породици Жаретића, *Архив АСЈЕ* 3 (1926), 117–125.
- Споменици за средновековната и поновата историја на Македонија*, ур. В. Мошин. Том I: Грамоти, записи и друга документарна граѓа за манастирите и црквите во Скопската област, Скопје 1975; Том II: Македонија во рамките на меѓународните односи на Балканот во втората половина на XIII и првата половина на XIV век, Скопје 1977; Том III: Грамоти, записи и друга доку-

- ментарна граѓа за манастирите и црквите во Полошката област и соседните краеве, Скопје 1980.
- Србски историјски споменици млетачкогъ архива, преписао дръ Я. Шафарикъ, *Гласникъ ДСС XI* (1859), 317–462.
- Старе српске повеље и писма*. Књига I: Дубровник и суседи његови, први дио, средио Љ. Стојановић, Београд–Сремски Карловци 1929.
- Стари српски записи и натписи*, прикупио их и средио Љ. Стојановић. Књига I, Београд 1902; Књига II, Београд 1903; Књига четврта, Београд–Сремски Карловци 1923.
- Стари српски родослови и летописи*, средио их Љ. Стојановић, Београд–Сремски Карловци 1927.
- Стари српски хрисовуљи, акти, биографије, летописи, типичи, поменици, записи и др., прибрао их Љ. Стојановић, *Споменик СКА III* (1890).
- Стематологија. Изображеније оружјѣ илирических*, изрезали у бакру Христофор Жефаровић и Тома Месмер 1741, приредио Д. Давидов, Нови Сад 1972.
- Стефан Првовенчани, *Житије св. Симеона*, у: Стефан Првовенчани, *Сабрана дела*, предговор, превод и коментари Љ. Јухас-Георгиевска, издање на српскословенском Т. Јовановић, Београд 1999.
- Т. Суботин-Голубовић, Свети апостол Лука, последњи заштитник српске земље, у: *Чудо у словенским културама*, ур. Д. Ајдачић, Нови Сад 2000, 167–179.
- Ј. Тадић, Тестаменти Божидара Вуковића, српског штампара XVI века, *Зборник Филозофског факултета*, књ. VII-1. Споменица Виктора Новака (1963), 337–360.
- Теодор Метохит, Посланичко слово, у: L. Mavromatis, *La fondation de l'Empire serbe. Le kralj Milutin*, Thessalonique 1978, 89–119.
- М. Теодоровић-Шакота, Акатист првомученику Стефану од иконописца Лонгина, *Старине Косова и Метохије II–III* (1963), 205–218.
- Теодосије, *Житија*, приредио Д. Богдановић, данашња језичка верзија Л. Мирковић, Д. Богдановић, Београд 1988. Српскословенски текст: *Живот светог Саве*. Написао Доментијан [=Теодосије], трудом Ђ. Даничића, Београд 1860.
- Теодосије, Заједнички канон Светоме Симеону и Светоме Сави на осам гласова, у: *Исти, Службе, канони и Похвала*, приредила Б. Јовановић-Стипчевић, данашња језичка верзија Д. Богдановић, Б. Јовановић-Стипчевић, Београд 1988.
- Г. Томовић, *Морфологија ћириличких натписа на Балкану*, Београд 1974.
- Д. Тошић, Идеје и расправе о Карађорђевом споменику у документима српске штампе 1857. године, *Годишњак града Београда*, књ. XXXII (1985), 125–165.
- В. Тријић, Повеља краља Стефана Уроша II Милутина манастиру Светих апостола на Лиму, *ССА 4* (2005), 3–22.
- В. Тријић, Повеља краља Стефана Дечанског манастиру Светих апостола Петра и Павла на Лиму, *ССА 5* (2006), 51–64.



- Ђ. Трифуновић, *Српски средњовековни списи о кнезу Лазару и Косовском боју*, Крушевац 1968.
- Ђ. Трифуновић–З. Витић, Житије краља Драгутина, у монаштву Теоктиста. Прилог познавању рукописног наслеђа архиепископа Данила II, *Зборник Матице српске за књижевност и језик*, књ. 47, св. 1 (1999), 117–141.
- Е. Turdeanu, *Le dit de l'empereur Nicéphore II Phocas et de son épouse Théophano*, Thessalonique 1976.
- Л. Thallóczy–S. Varabas, *Codex diplomaticus comitum de Blagay*, МНН DD 28, Budapest 1897.
- The hagiography of Kievan Rus'*, translated with an Introduction by P. Hollingsworth, Harvard 1992.
- А. Theiner, *Vetera Monumenta Slavorum Meridionalium historiam illustrantia I*, Romae 1861.
- А. Theiner, *Vetera Monumenta historiae Hungariam sacram illustrantia I*, Romae 1859/60 (repr: Osnabrück 1968).
- А. Убичини, Уговор о савезу и пријатељству, међу Карлом од Валоа и посланицима српског краља Уроша. Потписан 27 марта 1308 год. У Абатији код Мелина, *Гласник СУД*, књ. X, св. XXVIII старог реда (1870), 309–341.
- Г. Fejér, *Codex diplomaticus Hungariae ecclesiasticus ac civilis*. Tom. I–XI, Budaе 1829–1844.
- Ф. В. фон Таубе, *Историјски и географски опис Краљевине Славоније и Војводства Срема како с обзиром на њихове природне особине тако и на њихово садашње устројство и ново уређење у црквеним, грађанским и војним стварима*, Нови Сад 1998.
- Историјски архив у Dubrovniku, *Diversa Cancellariae 4*; *Diversa Cancellariae 5*; *Acta Minoris Consilii 15*.
- Хрисовуља цара Стефана Душана гробу мајке му краљице Теодоре, преписа и приложи С. Новаковић, *Споменик СКА IX* (1891), 5–7.
- Ј. Chrysostom, *Laudatio martyrum Aegyptiorum 1*, in: *Patristica graeca*, vol. 50, col. 694f.
- Г. Чremoшник, *Канцелариски и нотарски списи 1278–1301*, Београд 1932.
- [Ј. Шафарикъ], Србскій лѣтописацъ изъ почетка XVI-гъ столѣтїя, *Гласникъ ДСС V* (1853), 17–112.
- Б. Шекуларац, *Врањинске повеље (XIII–XV вијек)*, Титоград 1984.

СПИСАК ЛИТЕРАТУРЕ

- Agiografia altomedievale*, ed. S. Boesch Gajano, Bologna 1976.
- Анастас Јовановић (1817–1899). *Каталог радова*, Нови Сад 1964.
- A. Angenendt, *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*, München 1997.
- B. Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, New York 1983.
- М. Антоновић, О узроцима смењивања жичког архиепископа Данила I, *ЗПВИ XXXIV* (1995), 107–115.
- Ph. Ariès, *L'homme devant la mort. I: Le temps des gisants*, Edition du Seuil, Paris 1977.
- J.–P. Arrignon, L'Inhumation des princes et des saints de la Rus' de Kiev, in: *Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident. Études comparées*, sous la dir. de M. Kaplan, Paris 2001, 5–11.
- W. Affeldt, Untersuchungen zur Königsehre Pippins, *Frühmittelalterliche Studien* 14 (1980), 95–187.
- G. Babić, Les portraits de Dečani représentant Dečanski et Dušan, у: *Дечани и византијска уметност средином XIV века*, ур. В. Ј. Ђурић, Београд 1989, 273–285.
- N. Bakirtzis, The Creation of an *Hierotopos* in Byzantium, in: *Hierotopy. The Creation of Sacred Spaces in Byzantium and Medieval Russia*, ed. A. Lidov, Moscow 2006, 126–142.
- I. Banac, *Grbovi biljezi identiteta*, Zagreb 1991.
- Ф. Баришић, *Чуда Димитрија Солунског као историјски извори*, Београд 1953.
- F. Barlow, *Edward the Confessor*, London 1970.
- F. Barlow, The King's Evil, *English Historical Review* (1980), 3–27.
- Д. Т. Батаковић, *Дечанско питање*, друго допуњено издање, Београд 2007.
- C. Beaune, *Naissance de la nation France*, Paris 1982.
- X. Г. Бек, *Путеви византијске књижевности*, Београд 1967.



- D. Bell, Recent Works on Early French National Identity, *The Journal of Modern History*, vol. 68, no. 1 (Mar. 1996), 84–113.
- H. Belting, *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, München 1990.
- H. Beumann, Die Historiographie des Mittelalters als Quelle für die Ideengeschichte des Königtums, *Historische Zeitschrift* 180 (1955), 449–488.
- М. Благојевић, Када је краљ Душан потврдио Дечанску хрисовуљу?, *Историјски часопис XVI/XVII* (1970), 79–86.
- М. Благојевић, Деспот Стефан Лазаревић и Милешева, у: *Милешева у историји српског народа*, Београд 1987, 165–174.
- М. Благојевић, Челници манастира Дечана, у: *Дечани и византијска уметност средином XIV века*, ур. В. Ј. Ђурић, Београд 1989, 21–34.
- М. Благојевић, Свети Сава и „бол за отацством“, у: *Казивања о Светој Гори*, Београд 1995, 47–65.
- T. C. W. Blanning, *The Culture of Power and the Power of Culture. Old Regime Europe 1660–1789*, Oxford 2002.
- М. Bloch, *Les rois thaumaturges*, Paris 1924.
- S. Boesch Gajano, Reliques et pouvoirs, in: *Les reliques. Objets, cultes, symboles. Actes du colloque international de l'Université du Littoral-Côte d'Opale*, éd. par E. Vozóky et A.-M. Helvétius, *Hagiologia*, vol. 1, Brepols 1999, 255–269.
- Д. Богдановић, *Јован Лествичник у византијској и старој српској књижевности*, Београд 1968.
- Д. Богдановић, Стара српска библиотека, *Летопис Матице српске*, год. 147, књ. 408, св. 5 (новембар 1971), 405–431; св. 6 (децембар 1971), 588–620.
- Д. Богдановић, *Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара*, Београд 1978.
- Д. Богдановић, В. Ј. Ђурић, Д. Медаковић, *Хиландар*, Београд 1978.
- Д. Богдановић, *Историја старе српске књижевности*, Београд 1980.
- Д. Богдановић, Теодосије, у: Теодосије, *Житија*, приредио Д. Богдановић, данашња језичка верзија Л. Мирковић, Д. Богдановић, Београд 1988, 9–39.
- И. Божилов, Асеневици: *Renovatio imperii Bulgarorum et Graecorum*, in: *Idem, Седем етјода по Средновековна историја*, Софија 1995, 131–215.
- И. Божић, *Dominus rex Constantinus*, *Зборник Филозофског факултета*, књ. XII (1974), 433–440.
- Е. Vozóky, *La politique des reliques de Constantin à Saint-Louis*, Paris 2006.
- Б. Бојовић, *Краљевство и светост. Политичка филозофија средњовековне Србије*, Београд 1999.
- H. Böning, Das Volk im Patriotismus der deutschen Aufklärung, in: *Patriotismus und Nationsbildung am Ende des Heiligen Römischen Reiches*, hrsgb. von O. Dann, M. Hroch und J. Koll, Köln 2003, 63–98.
- М. Бошков, Руска штампана књига у нашем XVIII веку, *Годишњак Филозофског факултета у Новом Саду* 16–2 (1973), 551–558.

- Ђ. Бошковић, *Дечани I*, Београд 1941.
- P. Brown, *The Cult of Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago 1981.
- P. Brown, The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity, in: Idem, *Society and the Holy in Late Antiquity*, Berkeley–Los Angeles 1982, 103–152.
- P. Brown, The Saint as Exemplar in late Antiquity, *Representations* 1, no. 2 (1983), 1–25.
- P. Brown, *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, New York 1988.
- P. Brown, *Authority and the Sacred. Aspects of the Christianization of the Roman world*, Cambridge 1995.
- P. Brown, Chorotope: Theodor of Sykeon and his sacred landscape, in: *Hierotopy. The Creation of Sacred Spaces in Byzantium and Medieval Russia*, ed. A. Lidov, Moscow 2006, 117–125.
- L. Brubaker, The Sacred Image, in: *The Sacred Image East and West*, ed. R. Ousterhout, L. Brubaker, Urbana–Chicago 1995, 3–24.
- P. Burke, Oblique Approaches to the History of Popular Culture, in: *Approaches to Popular culture*, ed. C. W. E. Bigsby, London 1976, 69–84.
- P. Burke, History as Social Memory, in: *Memory: history, culture and the mind*, ed. T. Butler, New York 1989, 97–113.
- P. Burke, *What is Cultural History?*, Cambridge 2004.
- Ph. Buc, Political Rituals and Political Imagination in the Medieval West from the fourth century to the eleventh, in: *The Medieval World*, ed. by P. Linehan & J. L. Nelson, London 2003, 189–213.
- C. W. Bynum, *Holy Fast and Holy Feast. The Religious Significance of Food to Medieval Women*, Berkley, Los Angeles, London 1987.
- Byzance et les reliques du Christ*, éd. par J. Durand et B. Flusin, Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance, Monographies 17, Paris 2004.
- M. van Uytfanghe, Les voies communicationnelles du message hagiographique au haut Moyen Âge, in: *Communiare e significare nell'alto Medioevo*. Atti delle settimane di studio della Fondazione Centro Italiano di Studi sull'alto Medioevo LII/2, Spoleto 2005, 685–732.
- П. Васић, *Живот и дело Анастаса Јовановића*, Београд 1962.
- П. Васић, Цртеж Јакова Орфелина за И с т о р и ј у Јована Рајића, *ЗЛУМС* 12 (1976), 265–270.
- П. Васић, *Уметничка топографија Сремских Карловаца*, Нови Сад 1978.
- A. Vauchez, „Beata stirps“: sainteté et lignage en Occident aux XIII^e et XIV^e siècles, in: *Famille et parenté dans l'Occident médiéval*. Actes du Colloque de Paris (6–8 juin 1974), ed. G. Duby et J. Le Goff, École française de Rome, Rome 1977, 397–406.
- A. Vauchez, L'influence des modèles hagiographiques sur la représentation de la sainteté dans le procès de canonisation (XIII^e–XV^e siècle), in: *Hagiographie*,



- cultures et sociétés IV^e-XII^e siècles*. Actes du Colloque organisé à Nanterre et à Paris (2–5 mai 1979), Paris 1981, 585–596.
- A. Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, École Française de Rome, Rome 1981.
- A. Vauchez, Saints admirables et saints imitables: les fonctions de l'hagiographie ont-elles changé aux derniers siècles du Moyen Âge?, in: *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III^e-XIII^e siècle)*. Actes du colloque organisé par l'École française de Rome avec le concours de l'Université de Rome „La Sapienza“, Rome 1991, 161–172.
- A. Vauchez, *La spiritualité du Moyen Âge occidental, VIII^e-XIII^e siècle*, Paris 1994.
- A. Vauchez, L'introduction, in: *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, sous le dir. de A. Vauchez, Rome 2000, 1–7.
- A. Vauchez, Le miracle dans la chrétienté occidentale au moyen âge entre vie sociale et expérience religieuse, in: *Miracle et karāma. Hagiographies médiévales comparées*, sous la dir. de D. Aigle, Brepols 2000, 37–50.
- A. Веселиновић, Косовске алузије у повељама Стефана Лазаревића, *Зборник Филозофског факултета*. Серија А: историјске науке, књ. XVIII (1994), 179–197.
- A. Веселиновић, Повеља деспота Стефана Лазаревића манастиру Милешеви, *ССА 2* (2003), 193–203.
- P. Веселиновић, *Како је постала Српска карловачка архиепископија и митрополија*, Београд 1936.
- G. Vikan, *Byzantine Pilgrimage Art*, Washington DC 1982.
- B. Винавер, Историјска традиција у Првом српском устанку, *Историјски гласник* 1–2 (1954), 103–119.
- B. Винавер, Стефан Првовенчани у традицији Првог српског устанка, *Огледи* 3 (1957), 63–71.
- Д. Војводић, Портрети владара, црквених достојанственика и племића у наосу и припрати, у: *Зидно сликарство манастира Дечана. Грађа и студије*, ур. В. Ј. Ђурић, Београд 1995, 265–299.
- Д. Војводић, Хиландарски гроб светог Симеона Српског и његов сликани програм, *Хиландарски зборник* 11 (2004), 27–61.
- Д. Војводић, *Зидно сликарство цркве Светог Ахилија у Ариљу*, Београд 2005.
- М. Врбашки, Споменици србски и популаризација националне историје кроз серијска графичка издања 19. века, *Зборник Народног музеја XVII–2* (2004), 287–301.
- Б. Вујовић, *Саборна црква у Београду*, Београд 1996.
- Т. Вукановић, О култу Стевана Дечанског у Метохији, *Хришћанско дело*, књ. III, св. 5 (1937), 371–389.
- Т. Vukanović, *Srbi na Kosovu* III, Vranje 1986.

- Б. Вуксан, Идеје реформе и појава бакрореза код Срба у XVIII веку, *Зборник Филозофског факултета*. Серија А: историјске науке, књ. XVI (1989), 199–222.
- Б. Вуксан, Критика барокне побожности у Орфелиновој „Представци Марији Терезији“. Из историје идеја код Срба у XVIII веку, *Годишњак за друштвену историју* II/1 (1995), 81–88.
- Н. Вулић, Фрушкогорски мученици, *ГЛУНС* 4 (1931), 361–367.
- С. Вуловић, Ђура Јакшић, песник и сликар, у: Исти, *Целокупна дела*. Књига прва, Београд [б. г.], 246–375.
- С. Galatariotou, *The making of a Saint. The life, times and sanctification of Neophytos the Recluse*, Cambridge 1991.
- Р. Geary, *Furta Sacra: Thefts of Relics in the Central Middle Ages*, 2nd ed., Princeton 1990.
- Р. J. Geary, *Living with the Dead in the Middle Ages*, New York–London 1994.
- Р. Geary, *Phantoms of Remembrance. Memory and Oblivion at the End of the First Millenium*, Princeton 1994.
- Р. Geary, Oblivion Between Orality and Textuality in the Tenth Century, in: *Medieval Concepts of the Past. Ritual, Memory, Historiography*, ed. by G. Althoff, J. Fried and P. Geary, Cambridge 2002, 111–122.
- Р. Geary, *The Myth of Nations. The Medieval Origins of Europe*, Princeton 2002.
- Е. Gellner, *Nations and Nationalism*, Oxford 1983.
- С. Ginzburg, From Aby Warburg to E. H. Gombrich: A Problem of Method, in: Idem, *Clues, Myths, and the Historical Method*, Baltimore 1992.
- Б. Голубовић, *Георгује Стојановић (? – 1746)*, Нови Сад 1990.
- М. Goodich, *Vita perfecta. The Ideal of Sainthood in the Thirteenth Century*, Stuttgart 1982.
- М. Goodich, The politics of canonization in the thirteenth century: Lay and Mendicant saints, in: *Saints and their Cults. Studies in Religious Sociology, Folklore and History*, ed. S. Wilson, Cambridge 1983, 169–188.
- М. E. Goodich, *Miracles and Wonders. The Development of the Concept of Miracle*, Ashgate 2007.
- Ф. Graus, *Volk, Herrscher und Heiliger im Reiche der Merowinger*, Praha 1965.
- Ф. Graus, *Lebendige Vergangenheit. Überlieferung im Mittelalter und in den Vorstellungen vom Mittelalter*, Köln 1975.
- Ф. Graus, La sanctification du souverain dans l'Europe centrale des X^e et XI^e siècles, in: *Hagiographie, cultures et sociétés IV^e–XII^e siècles*. Actes du Colloque organisé à Nanterre et à Paris (2–5 mai 1979), Paris 1981, 561–572.
- Н. Грдинић, Емблеми у делу Јована Рајића, у: *Јован Рајић. Живот и дело*, ур. М. Фрајнд, Београд 1997, 233–242.
- Р. Grierson, The Tombs and Obits of the Byzantine Emperors (337–1042), *DOP* 16 (1962), 1–64.



- P. M. Грујић, *Како се поступало са српским молбама на двору ћесара австријског последње године живота патријарха Арсенија III Чарнојевића*, Нови Сад 1906.
- P. M. Грујић, Краљица Теодора, мати цара Душана, *Гласник СНД*, књ. I, св. 2 (1925), 309–328.
- P. M. Грујић, Старине манастира Ораховице у Славонији, *Старинар* 14 (1939), 7–62.
- A. Guillaumont, *La conception du désert chez les moines d'Égypt. Aux origines du monachisme Chrétien*, Paris 1979.
- A. Guillaumont, La Séparation du monde dans l'Orient Chrétien, ses formes et ses motifs, in: Idem, *Études sur la spiritualité de l'Orient Chrétien*, Abbaye de Bellefontaine 1996, 105–112.
- A. Guillaumont, Le rire, les larmes et l'humor chez les moines d'Égypte, in: Idem, *Études sur la Spiritualité de l'Orient Chrétien*, Abbaye de Bellefontaine 1996, 93–104.
- P. Guran, Invention et translation des reliques – un cérémonial monarchique?, *Revue des études sud-est européens* XXXVI, n^{os} 1–4 (1998), 195–229.
- A. Gurevich, *Medieval Popular Culture: Problems of Belief and Perception*, New York 1988.
- Д. Давидов, *Српска графика XVIII века*, Нови Сад 1978.
- Д. Давидов, *Српске привилегије царског дома хабсбуршког*, Београд–Нови Сад 1994.
- А. Давидов–Темерински, Империјални смисао дечанског сликарства. Уводна разматрања, у: *Ниш и Византија*. Зборник радова II (2004), 241–253.
- N. Z. Davis, Some Thanks and Themes in the Study of Popular Religion, in: *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion*, eds. H. Oberman and C. Trinkaus, Leiden 1974, 307–336.
- G. Dagron, Nés dans la pourpre, *Travaux et memoires* 12 (1994), 105–142.
- Ж. Дагрон, *Цар и првосвештеник*, Београд 2001.
- O. Dann, *Nation und Nationalismus im Deutschland*, München 1996.
- F. Dvornik, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy. Origins and Background I-II*, Washington 1966.
- É. Delaruelle, *La Piété populaire au Moyen Âge*, Torino 1975.
- Ј. Дергенц, Мошти светог Стевана Штиљановића, у: *Лицеум*. Књ. 7: Култ светих на Балкану II, Крагујевац 2002, 87–112.
- V. Déroche, Pourquoi écrivait-on des recueils des miracles? L'exemple des miracles de Saint Artémios, in: *Les saints et leur sanctuaire à Byzance. Textes, images et monuments*, publié par C. Jolivet-Lévy, M. Kaplan et J.-P. Sodini, Paris 1993, 95–116.
- R. Deshman, Christus Rex et Magi Reges: Kingship and Christology in Ottonian and Anglo-Saxon Art, *Frühmittelalterliche Studien* 10 (1976), 367–405.

- Дечанске фреске. Распоред и натписи, у: *Зидно сликарство манастира Дечана. Грађа и студије*, ур. В. Ј. Ђурић, Београд 1995, 17–74.
- Дечански првенацъ*, одъ Гедеона Јосифа Јуришића, Нови Сад 1852.
- Дечански споменици*, скупио и издао архимандритъ дечански Серафимъ Ристићъ, Београд 1864.
- A. Dierkens, *Autour de la tombe de Charlemagne: Considération sur les sépultures et les funérailles des souverains carolingiens et des membres de leur famille*, *Byzantion* 61 (1991), 156–180.
- M. Diers, *Warburg and the Warburgian Tradition of Cultural History*, *New German Critique* 65 (Spring–Summer 1995), 59–74.
- С. Димитријевић, Документи који се тичу односа између Српске цркве и Русије у XVI. веку, *Споменик СКА XXXIX* (1903), 16–42.
- М. Динић, Однос краља Милутина и Драгутина, *ЗРВИ III* (1955), 49–82.
- М. Динић, Шпански најамници у српској служби, *ЗРВИ VI* (1960), 15–28.
- М. Динић, Comes Constantinus, *ЗРВИ VII* (1961), 1–11.
- G. Duby, *Le dimanche de Bouvines*, Paris 1973.
- И. Ђорђевић, Представа Стефана Дечанског уз олтарску преграду у Дечанима, *Саопштења XV* (1983), 35–43.
- И. Ђорђевић, Представа светог Саве Јерусалимског у студеничкој Богородичиној цркви, *Богословље*, год. XXXI (XLV), св. 1 (1987), 171–186.
- И. М. Ђорђевић, О првобитном изгледу српске иконе Светог Николе у Барију, *Зборник Филозофског факултета*, књ. XVI (1989), 111–123.
- Т. Ђорђевић, *Македонија*, Београд 1929.
- В. Ј. Ђурић, *Сопоћани*, Београд 1963.
- В. Ј. Ђурић, *Византијске фреске у Југославији*, Београд 1975.
- V. J. Đurić, Loza Nemanjića u starom srpskom slikarstvu, u: *Zbornik radova I kongresa Saveza društava povjesničara umjetnosti SFRJ*, Ohrid 1976, 53–55.
- В. Ј. Ђурић, *Икона светог краља Стефана Дечанског*, Београд 1985.
- В. Ј. Ђурић, Посвета Немањиних задужбина и владарска идеологија, *Богословље*, год. XXXI (XLV), св. 1 (1987), 13–25.
- V. J. Đurić, Les portraits de souverains dans le narthex de Chilandar, *Хиландарски зборник 7* (1989), 105–132.
- В. Ј. Ђурић, С. М. Ђирковић, В. Кораћ, *Пећка патријаршија*, Београд–Приштина 1990.
- В. Ј. Ђурић, Архиепископ Сава – вожд отачаства, у: *Свети Сава у српској историји и традицији*, ур. С. Ђирковић, Београд 1998, 63–74.
- М. Eljajade, *Sveto i profano. Priroda religije*, Београд 2004.
- Ј. Ердџан, Београд као Нови Јерусалим, *ЗРВИ XLIII* (2006), 97–110.
- В. Ерчић, *Историјска драма у Срба од 1736. до 1860.*, Београд 1974.
- В. Ерчић, *Козачинскиј, Трагедокомедија*, Нови Сад–Београд 1980.



- J. Ehlers, *Kontinuität und Tradition als Grundlage mittelalterlicher Nationsbildung in Frankreich*, in: *Beiträge zur Bildung der französischen Nation im Früh- und Hochmittelalter*, ed. H. Beumann, Sigmaringen 1983.
- М. Живојиновић, *Историја Хиландара I*, Београд 1998.
- Живот др-а Јована Суботића. Автобиографија*. II део: Пролеће, Нови Сад 1902.
- Задужбине Косова. Споменици и знамења српског народа*, ур. А. Јевтић, Призрен–Београд 1987.
- О. Зиројевић, *Цркве и манастири на подручју Пећке патријаршије до 1683. године*, Београд 1984.
- О. Зиројевић, *Имање Дечана у светлости турских пописа (1485–1582)*, у: *Дечани и византијска уметност средином XIV века*, ур. В. Ј. Ђурић, Београд 1989, 407–412.
- Изложба српске писане речи*, Београд 1973.
- N. Ingham, *The Sovereign as Martyr, East and West*, *Slavic and East European Journal* 17, no. 1 (1973), 1–17.
- N. W. Ingham, *The Martyred Prince and the Question of Slavic Cultural Continuity*, in: *Medieval Russian Culture*, ed. H. Birnbaum and M. S. Flier, *California Slavic Studies* 12, Berkely–Los Angeles 1984, 31–53.
- Историја српског народа*. Прва књига: Од најстаријих времена до Маричке битке (1371), Београд 1981; Трећа књига. Други том: Срби под туђинском влашћу (1537–1699), Београд 1993; Четврта књига. Први (Други) том: Срби у XVIII веку, Београд 1986.
- Историја Црне Горе*. Књига друга: Од краја XII до краја XV вијека. Том први: Црна Гора у доба Немањића, Титоград 1970.
- М. Јанковић, *Данило, бањски и хумски епископ*, у: *Архиепископ Данило II и његово доба*, ур. В. Ј. Ђурић, Београд 1991, 83–88.
- K.-U. Jäschke, *Frühmittelalterliche Festkrönungen? Überlegungen zur Terminologie und Methode*, *Historische Zeitschrift* 211 (1970), 556–588.
- А. Јевтић, *Монаштво и мучеништво*, *Гласник СПЦ* (1980).
- А. Јевтић, *Божанско и чудесно у српској религијској књижевности*, у: *Српска фантастика. Натприродно и нестварно у српској књижевности*, ур. П. Палавестра, Београд 1989, 327–337.
- А. Jevtitch, *Le martyre et l'ideal monastique*, in: *Etudes hésychastes*, Lausanne 1995, 122–156.
- М. Jeffreys, *The Comnenian Prokypsis*, *Parergon* NS 5 (1987), 38–53.
- К. Јиречек, *Историја Срба*. Прва књига: до 1537. године (политичка историја), друго, исправљено и допуњено издање, превео Ј. Радонић, Београд 1981.
- М. Јовановић, *Историзам уметности XIX века*, *Саопштења XX–XXI* (1988/89), 275–285.
- М. Јовановић, *Урош Предић*, Нови Сад 1998.
- М. А. Јовановић, *Краљева сеја. Историјска драма у 4 дела*, Нови Сад 1872.

- A. P. Kazhdan, The aristocracy and the imperial ideal, in: *The Byzantine aristocracy IX to XIII Centuries*, ed. by M. Angold, BAR International Series 221, Oxford 1984, 43–57.
- A. P. Kazhdan and A. Wharton Epstein, *Change in the Byzantine Culture in the eleventh and twelfth centuries*, Berkeley 1985.
- I. Kalavrezou, Helping Hands for the Empire: Imperial Ceremonies and the Cult of Relics at the Byzantine Court, in: *Byzantine Court Culture from 829 to 1204*, ed. H. Maguire, Harvard 1997, 53–79.
- J. Калић-Мијушковић, *Београд у средњем веку*, Београд 1967.
- Ф. Каниц, *Србија. Земља и становништво I–II*, Београд 1987.
- E. H. Kantorowicz, Oriens Augusti – Lever du Roi, *DOP* 17 (1963), 117–178.
- E. H. Kantorowicz, Mourir pour la patrie (Pro patria mori) dans la pensée politique médiévale, in: Idem, *Mourir pour la patrie et autres textes*, PUF, Paris 1984, 105–141.
- M. Kaplan, De la dépouille à la relique: formation du culte des saints à Byzance du V^e à XII^e siècle, in: *Les reliques. Objets, cultes, symboles*. Actes du colloque international de l'Université du Littoral-Côte d'Opall, éd. par E. Bozóky et A.-M. Helvétius, Hagiologia, vol. 1, Brepols 1999, 19–38.
- M. Kaplan, Le miracle est-il nécessaire au saint byzantin?, in: *Miracle et karāma. Hagiographies médiévales comparées*, sous la dir. de D. Aigle, Brepols 2000, 167–196.
- M. Kaplan, Le choix du lieux saint d'après certaines sources hagiographiques byzantines, in: *Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident. Études comparées*, sous la dir. de M. Kaplan, Paris 2001, 183–198.
- M. Kaplan, L'ensevelissement des saints: rituel de création des reliques et santification à Byzance à travers les sources hagiographiques (V^e–XII^e siècles), in: *Travaux et mémoires* 14. Mélanges Gilbert Dagron, Paris 2002, 319–332.
- M. Kaplan, L'espace et le sacré à Byzance d'après les sources hagiographiques, in: *Christianità d'Occidente e Christianità d'Oriente, secoli VI–XI*. Settimane di studio della Fondazione Centro Italiano di Studi sull'alto medioevo LI (2004), 1053–1115.
- M. Kaplan, Hagiographie et histoire de la société, in: *Les Vies des Saints à Byzance. Genre Littéraire ou biographie historique?*, éd. P. Agapitos, P. Odorico, Paris 2004, 25–48.
- G. Kapner, *Barocker Heiligenkult in Wien und seine Träger*, Wien 1978.
- V. С. Караџић, Српски рјечник, у: *Исти, Сабрана дела* 11/1, Београд 1986.
- Д. Кашић, Редукција празника у XVIII веку, *Православна мисао*, год. I, св. 1 (1958), 61–68.
- Д. Кашић, Национална тематика у иконографији славонских Срба, *Православна мисао*, год. IV, св. 1 и 2 (1961), 38–42.
- Д. Кириловић, Карловачке школе у доба митрополита Павла Ненадовића, *Споменик САН, CIV*, н. с. 6 (1956), 45–117.



- G. Klaniczay, Sainteté royale et sainteté dynastique au moyen age. Traditions, métamorphoses et discontinuités, *Cahiers du Centre de recherches historiques* (avril 1989), Paris 1989, 69–78.
- G. Klaniczay, Legends as Life-Strategies for Aspirant Saints in the Latter Middle Ages, in: *Ibid*, *The Uses of Supernatural Power*, Princeton 1990, 95–110.
- G. Klaniczay, The Cult of Dynastic saints in Central Europe: Fourteenth-Century Angevins and Luxemburges, in: *Ibid*, *The Uses of Supernatural Power*, Princeton 1990, 111–128.
- G. Klaniczay, From Sacral Kingship to Self-Representation. Hungarian and European Royal Saints in the 11–13 centuries, in: E. Vestergaard ed., *Continuity and change in the Middle Ages. Political institutions and literary Monuments*, Odense 1986, 61–86; repr. in: *Ibid*, *The Uses of Supernatural Power*, Princeton 1990, 60–86.
- G. Klaniczay, L’image chevaleresque du saint roi au XII^e siècle, in: *La Royauté sacrée dans le monde chrétien*, ed. A. Boureau et C.-S. Ingerflom, Paris 1992, 53–61.
- G. Klaniczay, Representations of the Evil Ruler in the Middle Ages, in: *European Monarchy. Its Evolution and Practice from Roman Antiquity to Modern Times*, eds. H. Duchhardt, R. A. Jackson, D. Sturdy, Stuttgart 1992, 69–79.
- G. Klaniczay, The Paradoxes of Royal Sainthood as Illustrated by Central European Examples, in: *Kings and Kingship in Medieval Europe*, ed. A. J. Duggan, London 1993, 351–374.
- G. Klaniczay, I modelli di santità femminile tra i secoli XIII e XIV in Europa centrale e in Italia, in: *Spiritualità e lettere nella cultura italiana e ungharese del basso medioevo*, a cura di S. Graciotti e C. Vasoli, Firenze 1995, 75–109.
- G. Klaniczay, *Holy Rulers and Blessed Princesses. Dynastic Cults in Medieval Central Europe*, Cambridge 2000.
- G. Klaniczay, Proving sanctity in the Canonization Processes (Saint Elizabeth and Saint Margaret of Hungary), in: *Procès de canonization au Moyen Âge. Aspects juridiques et religieux*, sous la dir. de G. Klaniczay, Rome 2004, 117–148.
- H. Klein, Constantine, Helena, and the Cult of the True cross in Constantinople, in: *Byzance et les reliques du Christ*, éd. par J. Durand et B. Flusin, Centre de recherche d’histoire et civilisation de Byzance, Monographies 17, Paris 2004, 31–59.
- Љ. Ковачевић, Неколико хронолошких исправака у српској историји, *Годишњица НЧ III* (1879), 356–446.
- D. König, Стефан Немања: свети краљ – монах. Прилог типологији светог краља, у: *МСЦ. Научни састанак слависта у Вукове дане 28/1* (1999), Хиландар у осам векова српске књижевности, Београд 1999, 27–35.
- Д. Кораћ, Повеља краља Стефана Душана манастиру Свете Богородице у Тетову. Прилог српској дипломатици и сфрагистици, *ЗРВИ XXIII* (1984), 141–165.
- Д. Кораћ, Канонизација Стефана Дечанског и промене на владарским портретима у Дечанима, у: *Дечани и византијска уметност средином XIV века*, ур. В. Ј. Ђурић, Београд 1989, 287–295.

- Д. Костић, Учешће св. Саве у канонизацији св. Симеона, у: *Светосавски зборник*. Књига 1: Расправе, Београд 1935, 129–209.
- М. Костић, *Димитрије Бачевић (? – после 1770)*. Каталог изложбе, Галерија Матиче српске, Нови Сад 1996.
- М. Костић, Поштовање култа светитеља, њихових моштију и чуда на подручју Карловачке митрополије у периоду барока, у: *Чудо у словенским културама*, ур. Д. Ајдачић, Нови Сад 2000, 260–270.
- М. Костић, *Јаков Орфелин и његово доба* (рукопис докторске дисертације одбрањене на Филозофском факултету у Београду 2006. године).
- В. Краут, Стева Тодоровић (1832–1925). Живот и цртачко дело, *ЗЛУМС* 18 (1982), 103–130.
- Ђ. Крстић, *Неколико речи као одговор г. Стевану Тодоровићу*, Београд 1887.
- Ј. Крυνен, *L'Empire du roi. Idées et croyance politiques en France, XIII^e–XV^e siècle*, Paris 1993.
- Ј. Крυνен, Idéologie et royauté, in: *Saint-Denis et la royauté. Études offertes à Bernard Guenée*, Paris 1999, 609–620.
- Н. Кусовац, М. Врбашки, В. Грујић, В. Краут, *Стеван Тодоровић. 1832–1925*, Београд–Нови Сад 2002.
- В. Kühnel, *From the Earthly to the Heavenly Jerusalem. Representations of the Holy City in Christian Art of the First Millenium*, Rom–Freiburg–Wien 1987.
- В. Kühnel, The Use and Abuse of Jerusalem, in: *The Real and Ideal Jerusalem in Jewish, Christian and Islamic Art. Studies in Honor of Bezalel Narkiss on the Occasion of his Seventieth Birthday*, ed. by В. Kühnel, *Jewish Art*, vol. 23 (1997/8), XIX–XXXVIII.
- La culture populaire au Moyen Âge*, ed. P. Bognioni, Montreal 1979.
- С. Lamia, Souvenir, synaesthesia, and the *sepulchrum Domini*: sensory stimuli as memory stratagems, in: *Memory and the Medieval Tomb*, eds. E. Valdez and C. Stamatis Pendergast, Cambridge 2000, 19–31.
- М. Ласкарис, *Византијске принцезе у средњовековној Србији*, Београд 1926.
- Ј. Le Goff, Les mentalités: Une histoire ambiguë, in: *Faire de l'histoire*. Vol. 3: Nouveau objets, eds. J. Le Goff et Pierre Nora, Paris 1974, 106–129.
- Ј. Le Goff, Vita et pre exemplum dans la 2^{ème} livre des Dialogues de Grégoire le Grand, in: *Hagiographie, cultures et sociétés IV^e–XII^e siècles*. Actes du Colloque organisé à Nanterre et à Paris (2–5 mai 1979), Paris 1981, 108–115.
- Ј. Le Goff, Royauté biblique et idéal monarchique médiéval: Saint Louis et Josias, in: *Les Juifs au regard de l'histoire*. Mélanges en l'honneur de Bernhard Blumenkranz, éd. G. Dahan, Paris 1985, 157–168.
- Ј. Le Goff, *Histoire et Mémoire*, Paris 1988.
- Ј. Le Goff, La sainteté de Saint Louis. Sa place dans la typologie et l'évolution chronologique des rois saints, in: *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III^e–XIII^e siècles)*. Actes de colloque organisé par l'École française de Rome avec le concours de l'Université „La Sapienza“, Rome 1991, 285–293.



- J. Le Goff, Aspects religieux et sacrés de la monarchie française du X^e au XIII^e siècle, in: *La Royauté sacrée dans le monde chrétien*, ed. A. Boureau et C. S. Ingelorm, Paris 1992, 19–28.
- J. Le Goff, *Saint Louis*, Paris 1996.
- A. Legner, *Reliquien in Kunst und Kult. Zwischen Antike und Aufklärung*, Darmstadt 1995.
- G. Lenhoff, *The Martyred Princes Boris and Gleb: A Socio-Cultural Study of the Cult and the Texts*, UCLA Slavic Studies vol. 19, Columbus 1989.
- Les lieux de mémoire* 1–7, ed. P. Nora, Paris 1984–1992.
- Les reliques. Objets, cultes, symboles*. Actes du colloque international de l'Université du Littoral-Côte d'Opall, éd. par E. Bozóky et A.-M. Helvétius, Hagiologia, vol. 1, Brepols 1999.
- Les saints et les stars. Le texte hagiographique dans la culture populaire*, ed. J.-C. Schmitt, Paris 1983.
- Les saints et leur sanctuaires à Byzance. Textes, images et monuments*, ed. par C. Jolivet-Lévy, M. Kaplan, J.-P. Sodini, Paris 1993.
- A. М. Лидов, Образ небесного Иерусалима в восточнохристианской иконографии, in: *Иерусалим в русской культуре*, сост. А. Батлов, А. Лидов, Москва 1994, 15–25.
- A. Lidov, Hierotopy. The Creation of Sacred Spaces as a Form of Creativity and Subject of Cultural History, in: *Hierotopy. The Creation of Sacred Spaces in Byzantium and Medieval Russia*, ed. A. Lidov, Moscow 2006, 15–33.
- A. Лома, Пракосово. Порекло српског јуначког епа у светлу индоевропске компаративистике, у: *Лицеум*. Књ. 2: Од мита до фолка, Крагујевац 1996, 52–89.
- A. Lombard-Jourdan, *Fleur de lis et oriflamme. Signes célestes du royaume de France*, Paris 1991.
- R. Ljubinković, Sur le symbolisme de l'histoire de Joseph dans le narthex de Sopoćani, у: *Студије из средњовековне уметности и културне историје*, Београд 1982, 40–61.
- L. Mavromatis, La Serbie de Milutin entre Byzance et l'Occident, *Byzantion* 43 (1973), 138–150.
- L. Mavromatis, *La fondation de l'Empire serbe. Le kralj Milutin*, Thessalonique 1978.
- P. Magdalino, L'Église du Phare et les reliques de la Passion à Constantinople (VII^e/VIII^e–XIII^e siècles), in: *Byzance et les reliques du Christ*, éd. par J. Durand et B. Flusin, Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance, Monographies 17, Paris 2004, 15–30.
- P. Magdalino, The Byzantine Holy Man in the twelfth century, in: *The Byzantine Saint*, ed. by S. Hackel, London 1981, 51–66.
- P. Magdalino and R. Nelson, The Emperor in Byzantine Art of the twelfth century, *Byzantinische Forschungen* 8 (1982), 123–173.
- P. Magdalino, *The Empire of Manuel I Komnenos (1143–1180)*, Cambridge 1993.

- P. Magdalino, *The Distance of the Past in Early Medieval Byzantium (VII–X Centuries)*, in: *Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo* XLVI/1, Spoleto 1999, 115–147.
- P. Magdalino, „What we heard in the Lives of the Saints we have seen with our own eyes“: the holy man as literary text in tenth-century Constantinople, in: *The Cult of Saints in Late Antiquity and the early Middle Ages. Essays on the contribution of Peter Brown*, ed. by J. Howard-Johnston and P. A. Hayward, Oxford 1999, 83–112.
- J. Магловски, Дечанска скулптура – програм и смисао, у: *Дечани и византијска уметност средином XIV века*, ур. В. Ј. Ђурић, Београд 1989, 193–224.
- Г. Макданиел, Прилози за историју „Живота краљева и архиепископа српских“ од Данила II, *Прилози КЈИФ*, књ. XLVI, св. 1–4 (1980), 42–52.
- Г. Мак Данијел, Данило Други, у: Данило Други, *Животи краљева и архиепископа српских. Службе*, прир. Г. Мак Данијел и Д. Петровић, Београд 1988, 9–24.
- Ј. Максимовић, *Српска средњовековна скулптура*, Нови Сад 1971.
- Љ. Максимовић, *Византијска провинцијска управа у доба Палеолога*, Београд 1972.
- Љ. Maksimović, *Οι αγιοι Σερβοι βασιλεις*, in: *The Heroes of the Orthodox Church. The New Saints, 8th–16th c.*, ed. by E. Kountoura–Galane, Athens 2004, 107–122.
- Н. Макуљевић, Портрети дечанског архимандрита Хаџи Данила и игумана Хаџи Захарија, рад Алексија Лазовића у Акатисту светом Стефану Дечанском, *Милешевски записи* 3 (1998), 119–133.
- Н. Макуљевић, Средњовековне теме у српском црквеном сликарству XIX века. Прилог рецепцији националног средњовековног наслеђа у српском сликарству XIX века, *ЗЛУМС* 32–33 (2003), 193–212.
- Н. Макуљевић, Визуелна култура национализма и конституисање приватног идентитета, *Годишњак за друштвену историју*, год. 11, св. 2/3 (2004), 47–63.
- Н. Макуљевић, *Уметност и национална идеја у XIX веку*, Београд 2006.
- М. Маловић, Стефан Дечански и Зета, *Историјски записи*, год. XXXII (LII), књ. XLI, 4 (1979), 5–69.
- Е. Е. Malone, *The Monk and Martyr*, in: *Antonius Magnus Eremita*, Studia Anselmiana 38, Roma 1956, 201–228.
- С. Мандић, *Древник*, Београд 1975.
- Ј. А. Maravall, *Culture of the Baroque. Analysis of a Historical Structure*, Manchester 1986.
- P. Maraval, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie des origines à la conquête arabe*, Paris 1985.
- Р. Маринковић, *Светородна господа српска. Истраживање српске књижевности средњег века*, Београд 1998.
- П. Марјановић, *Мала историја српског позоришта*, Београд 2005.



- C. Марјановић-Душанић, *Владарске инсигније и државна симболика у Србији од XIII до XV века*, Београд 1991.
- C. Марјановић-Душанић, Мотив Лозе Јесејеве у доба Уроша I, *Зборник Филозофског факултета*. Серија А: историјске науке, књ. XVIII (1994), 119–126.
- C. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића. Дипломатичка студија*, Београд 1997.
- C. Марјановић-Душанић, Елементи царског програма у Душановој повељи уз Законик, *Прилози КИФ*, књ. LXV/LXVI, св. 1–4 (1999/2000), Београд 2001, 3–20.
- C. Марјановић-Душанић, Хиландар као Нови Сион Немањиног отачаства, у: *Осам векова Хиландара. Историја, духовни живот, књижевност, уметност и архитектура*, ур. В. Кораћ, Београд 2000, 17–24.
- C. Марјановић-Душанић, Повеља краља Милутина опатији Св. Марије Ратачке, *ССА 1* (2002), 13–29.
- C. Марјановић-Душанић, Молитве светих Симеона и Саве у владарском програму краља Милутина, *ЗРВИ XLI* (2004), 235–250.
- C. Марјановић-Душанић, О питању аутентичности повеља мрачког комплекса, *ССА 3* (2004), 153–168.
- C. Марјановић-Душанић, Смрт и светост, у: *Приватни живот у српским земљама средњег века*, ур. С. Марјановић-Душанић и Д. Поповић, Београд 2004, 586–615.
- C. Марјановић-Душанић, О неким нерешеним питањима из Врањске повеље Стефана Душана, *ССА 4* (2005), 237–248.
- C. Марјановић-Душанић, Повеља краља Стефана Душана о поклањању цркве Светог Николе у Врању манастиру Хиландару, *ССА 4* (2005), 69–86.
- C. Марјановић-Душанић, Династија и светост у доба породице Лазаревић: стари узор и нови модели, *ЗРВИ XLIII* (2006), 77–95.
- S. Marjanović-Dušanić, Patterns of Martyrial Sanctity in the Royal Ideology of Medieval Serbia. Continuity and Change, *Balkanica XXXVII* (2006), 69–79.
- M. Марковић-В. Тејлор-Хостетер, Прилог хронологији градње и осликавања хиландарског католикона, *Хиландарски зборник 10* (1998), 201–217.
- R. A. Markus, *The End of Ancient Christianity*, Cambridge 1990.
- F. Matsche, *Die Kunst im Dienst der Staatsidee Kaiser Karls VI. Ikonographie, Ikonologie und Programmatik des „Kaiserstils“*, 1. Halband, Berlin/New York 1981.
- R. Macrides, Saints and Sainthood in the Early Palaiologan Period, in: *The Byzantine Saint*, ed. by S. Hackel, London 1981, 67–87.
- S. MacCormac, Change and Continuity in Late Antiquity: The Ceremony of *Adventus*, *Historia 31* (1972), 721–752.
- S. MacCormac, *Loca Sancta: The Organization of Sacred Topography in Late Antiquity*, in: *The Blessings of Pilgrimage*, ed. R. Ousterhout, Urbana 1990, 7–40.

- Д. Медаковић, Ка лику Анастаса Јовановића, *Историјски гласник* 1 (1949), 87–90.
- Д. Медаковић, *Графика српских штампаних књига XV–XVII века*, Београд 1958.
- Д. Медаковић, Историзам у српској уметности XIX века, *Прилози КЈИФ*, књ. XX, св. 3–4 (1967), 197–211.
- Д. Медаковић, Христофор Жефаровић, *Летопис Матице српске*, год. 138, књ. 389, св. 3 (март 1962), 233–245; прештампано у: Исти, *Српски сликари XVIII–XX века, ликови и дела*, Београд 1968, 9–21.
- Д. Медаковић, Зидно сликарство манастира Крушедола, у: Исти, *Путеви српског барока*, Београд 1971, 113–130.
- Д. Медаковић, Минијатуре параклиса из Дечана. Прилог изучавању сликара Николе Нешковића и барокне иконографије Срба светитеља, у: Исти, *Путеви српског барока*, Београд 1971, 97–112.
- Д. Медаковић, Мојсеј Суботић, *ЗЛУМС* 7 (1971), 121–142.
- Д. Медаковић, Национална историја Срба у светлости црквене уметности новијег доба, у: Исти, *Путеви српског барока*, Београд 1971, 71–84.
- Д. Медаковић, Христофор Жефаровић у Шиклушу 1740. године, у: Исти, *Путеви српског барока*, Београд 1971, 281–285.
- Д. Медаковић, *Трагом српског барока*, Нови Сад 1976.
- Д. Медаковић, Историјске основе иконографије св. Саве у XVIII веку, у: *Сава Немањић – Свети Сава. Историја и предање*, ур. В. Ј. Ђурић, Београд 1979, 132–138.
- Д. Медаковић, Представа српских владара-светитеља у XVIII веку, у: Исти, *Барок код Срба*, Загреб 1988, 107–125.
- Medieval Concepts of the Past. Ritual, Memory, Historiography*, ed. by G. Althoff, J. Fried and P. Geary, Cambridge 2002.
- Memoria. Der Geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter*, hrsg. K. Schmid und J. Wollasch, München 1984.
- Memory and the Medieval Tomb*, eds. E. Valdez and C. Stamatis Pendergast, Cambridge 2000.
- C. Messis, Deux versions de la même „vérité“: les deux vies d’Hosios Mélétiós au XII^e siècle, in: *Les Vies des Saints à Byzance. Genre Littéraire ou biographie historique?*, éd. P. Agapitos et P. Odorico, Paris 2004, 303–345.
- О. Микић, Христофор Жефаровић и живопис манастира Бођана, у: *Дело Христофора Жефаровића*, Нови Сад MCMLXI, 7–22.
- О. Микић, *Дело Теодора Крачуна*. Каталог изложбе, Галерија Матице српске, Нови Сад 1972.
- О. Микић, Графички портрети Срба XVIII века као предлошци за уљане портрете, у: *Српска графика XVIII века*. Зборник радова, ур. Д. Давидов, Београд 1986, 49–53.



- В. Милановић, Култ и иконографија светог Луке у православљу до средине XV века, у: *Црква Светог Луке кроз вијекове*. Зборник радова, ур. В. Кораћ, Котор 1997, 73–103.
- В. Милинчевић, Јован Рајић и српска драма прве половине деветнаестог века, у: *Јован Рајић. Живот и дело*, ур. М. Фрајнд, Београд 1997, 221–232.
- М. Ђ. Милићевић, *Краљевина Србија*, Београд 1884.
- М. С. Милојевић, *Путонис дела праве – старе Србије*. Књига III, Београд 1877.
- Д. Милошевић, Срби светитељи у старом српском сликарству, у: *О Србљаку. Студије*, Београд 1970, 141–268.
- Л. Мирковић, *Хеортологија*, Београд 1961.
- Л. Мирковић, Иконе манастира Дечана, у: *Старине Косова и Метохије II-III* (1963), 11–55.
- М. Мирковић, *Правни положај и карактер Српске цркве под турском влашћу (1459–1766)*, Београд 1965.
- К. Митровић, Двор кнеза Милоша Обреновића, у: *Приватни живот код Срба у деветнаестом веку. Од краја осамнаестог века до почетка Првог светског рата*, прир. А. Столић, Н. Макуљевић, Београд 2006, 261–301.
- Г. Михаиловић, *Српска библиографија XVIII века*, Београд 1964.
- Р. Михаиловић, Топографски пејзаж српске уметности XVIII века као политички аргумент, *ЗЛУМС* 9 (1973), 139–150.
- Р. Михаиловић, Ведуте српске графике XVIII века, у: *Српска графика XVIII века*. Зборник радова, ур. Д. Давидов, Београд 1986, 81–101.
- Р. Михаиловић, О Џефаровићевом бакрорезу Св. Стефан Штиљановић, у: *Манастир Шишатовац*. Зборник радова, ур. Д. Давидов, Београд 1989, 241–265.
- Р. Михаиловић, *Утицај морализаторских тема и школске драме на европску ликовну уметност XVII и XVIII века* (рукопис докторске дисертације одбрањене на Филозофском факултету у Београду).
- С. Мишић, *Хумска земља у средњем веку*, Београд 1996.
- R. Morris, The Political Saint of the Eleventh Century, in: *The Byzantine Saint*, ed. by S. Hackel, London 1981, 43–50.
- R. Morris, Succession and usurpation: politics and rhetoric in the late tenth century, in: *New Constantines: the Rhythm of Imperial Renewal in Byzantium, 4th–13th Centuries*, ed. P. Magdalino, Aldershot 1994, 199–214.
- R. Morris, *Monks and Laymen in Byzantium 843–1118*, Cambridge 1995.
- K. F. Morrison, *History as a Visual Art in the Twelfth-Century Renaissance*, Princeton 1990.
- V. Mošin, Hilandarac Kalinik, srpski diplomata XIV veka, *Историско-правни зборник*, год. I, св. 1 (1949), 117–132.
- В. Мошин, Балканската дипломатија и династичките бракови на кралот Милутин, у: *Споменици за средновековната и поновата историја на Македонија*. Том II: Македонија во рамките на меѓународните односи на Балка-

- нот во втората половина на XIII и првата половина на XIV век, Скопје 1977, 89–213.
- В. Мошин, Повеље цара Душана о Арханђеловом манастиру у Јерусалиму и о манастиру Св. Николе на скадарском острву Врањини, *Археографски прилози* 3 (1981), 7–36.
- J. A. McNamara, Imitatio Helenae: Sainthood as an Attribute of Queenship, in: *Saints. Studies in Hagiography*, ed. S. Sticca, Medieval and renaissance Text and Studies, vol. 141, New York 1996, 51–180.
- М. McCormick, *Eternal victory. Triumphal rulership in late antiquity. Byzantium and the early medieval West*, Cambridge–Paris 1986.
- Nation und Emotion. Deutschland und Frankreich im Vergleich 19. und 20. Jahrhundert*, hrsgb. von E. François, H. Siegriest und J. Vogel, Göttingen 1995.
- Nationale und kulturelle Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit 2*, hrsgb. von H. Berding, Frankfurt a. M. 1994.
- J. Nelson, Royal saints and early medieval kingship, in: *Sanctity and Secularity: the Church and the World*, ed. D. Baker, Studies in Church History 10, Oxford 1973, 39–44.
- Б. Нилевић, Улога и значај манастира Милешеве у историји српског народа у Босни и Херцеговини до обнове Пећке патријаршије 1557. године, у: *Милешева у историји српског народа*, Београд 1987, 175–185.
- Л. Нинковић, *Српска Лавра Високи Дечани*, Пећ 1923.
- Л. Нинковић, *Братство Лавре Високих Дечана. Његова борба и рад*, Пећ 1927.
- Л. Нинковић, *Чудеса Св. Стефана, краља Дечанског*, Сремски Карловци 1929 (прештампано из: *Духовна стража*, год. II, бр. 1, прва четврт).
- Л. Нинковић, *Сан краља Стефана и зидање Високих Дечана*, Сремски Карловци 1931.
- Л. Нинковић, *Манастир Добрићево са подручним црквама*, Београд 2000.
- D. Novak, *The Election of Israel*, Cambridge 1995.
- С. Новаковић, Народне традиције и критичка историја (Смрт краља Ст. Дечанског и цара Уроша). Прилог к процени извора српске историје, у: *Исти, Историја и традиција. Изабрани радови*, прир. С. Ђирковић, Београд 1982, 3–78.
- С. Новаковић, Хералдички обичаји у Срба у примени и књижевности, у: *Исти, Историја и традиција. Изабрани радови*, прир. С. Ђирковић, Београд 1982, 293–434.
- P. Nora, Entre Mémoire et Histoire. La problématique des lieux, in: *Lieux de mémoire. I: La République*, ed. P. Nora, Paris 1984, XVII–XLII.
- P. Nora, Between memory and History. Les lieux de mémoire, *Representations* 26 (1989), 7–25.
- D. Obolensky, Nationalism in Eastern Europe in the Middle Ages, in: *Translations of the Royal Historical Society*, 5th series, 22, London 1972, 1–16.



- D. Obolensky, The Cult of St. Demetrius of Thessaloniki in the History of Byzantine–Slav Relations, in: Idem, *The Byzantine Inheritance of Eastern Europe*, Variorum reprints, London 1982, 3–20.
- Д. Оболенски, *Византијски комонвелт*, Београд 1991.
- Д. Обрадовић, Совјети здраваго разума, у: *Исти, Сабрана дела I*, Београд 1961.
- O. G. Oexle, Memoria und Memorialbild, in: *Memoria. Der Geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter*, hrsg. K. Schmid und J. Wollasch, München 1984, 384–440.
- A. M. Orseli, Lo spazio dei santi, in: *L'uomo e Spazio nell'alto Medioevo*. Atti delle settimane di studio della Fondazione Centro Italiano di studi sull'alto Medioevo L/II, Spoleto 2003, 855–890.
- R. Ousterhout, Loca Sancta and the Architectural Response to Pilgrimage, in: *The Blessing of Pilgrimage*, ed. R. Ousterhout, Urbana 1990, 108–124.
- R. Ousterhout, Flexible Geography and Transportable Topography, in: *The Real and Ideal Jerusalem in Jewish, Christian and Islamic Art*. Studies in Honor of Bezalel Narkiss on the Occasion of his Seventieth Birthday, ed. by B. Kühnel, Jewish Art, vol. 23 (1997/8), 393–404.
- М. Павић, *Историја српске књижевности барокног доба*, Београд 1970.
- Л. Павловић, Дечанске ампуле, *Зборник МПУ 3–4* (1958), 101–104.
- Л. Павловић, *Култови лица код Срба и Македонаца*, Смедерево 1965.
- А. Пајевић, *Мала споменица са петстогодишње славе видовданске у Крушевцу и миропомазања краља Александра у Жичи*, Нови Сад 1889.
- А. Палавестра, *Београдски грбовник II и илирска хералдика*, Београд 2006.
- Д. Панић–Г. Бабић, *Богородица Љевишка*, Београд 1975.
- М. Пантић, Мавро Орбин – живот и рад, у: М. Орбин, *Краљевство Словена*, Београд 1968, XI–CVIII.
- Д. Папахрисанту, *Атонско монаштво*, Београд 2003.
- A. Papaconstantinou, Au-delà de l'hagiographie: réflexions sur les sources de l'histoire du culte des saints à Byzance, in: *Pèlerinages et lieux saints dans l'antiquité et le moyen âge*. Mélanges offerts à Pierre Maraval, éd. par B. Caseau, J.-C. Cheynet et V. Déroche, Paris 2006, 329–340.
- E. Patlagean, Ancienne hagiographie byzantine et histoire sociale, *Annales ESC*, an. 23, n. 1 (1968), 107–123.
- E. Patlagean, Sainteté et Pouvoir, in: *The Byzantine Saint*, ed. by S. Hackel, London 1981, 88–105.
- E. Patlagean, Le basileus assassiné et la sainteté impériale, in: *Media in Francia*. Recueil de mélanges offert à Karl Ferdinand Werner, Institut Historique Allemand, Paris 1988, 345–361.
- Ј. Пераћ, *Слика Живко Петровић (1806–1868)*, Нови Сад 2001.
- J. Petersohn, Saint Denis – Westminster – Aachen. Die Karls-Translatio von 1165 und ihre Vorbilder, *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 31 (1975), 420–454.

- С. Петковић, *Зидно сликарство на подручју Пећке патријаршије 1557–1614*, Нови Сад 1965.
- С. Петковић, Култ кнеза Лазара и српско сликарство XVII века, *ЗЛУМС* 7 (1971), 83–102.
- С. Петковић, Живот Стефана Дечанског на руским минијатурама и фрескама XVI и XVII века, у: *Дечани и византијска уметност средином XIV века*, ур. В. Ј. Ђурић, Београд 1989, 415–427.
- С. Петковић, Ликови Срба светитеља у српским штампаним књигама XVI века, *ЗЛУМС* 26 (1990), 139–158.
- С. Петковић, Црква светог Николе у Хиландару, *Хиландарски зборник* 8 (1991), 126–166.
- С. Петковић, *Морача*, Никшић 2002.
- С. Петковић, Црква Светог Николе у Пелинову из почетка XVIII века, у: *Грбаљ кроз вјекове*, ур. М. Пантић, В. Вучинић, Грбаљ 2005, 495–546.
- Б. Петрановић, *Српске народне пјесме из Босне и Херцеговине*, Београд 1867.
- Р. Д. Петровић, Потпис и криптоним Зографа Лонгина на дечанским царским дверима, *Гласник Друштва конзерватора Србије* 18 (1994), 115–116.
- С. Петровић, Путеви продирања усмене традиције у *Историју Јована Рајића*, у: *Јован Рајић. Живот и дело*, ур. М. Фрајнд, Београд 1997, 99–104.
- С. Петровић, Нешто о општим местима: Пад с коња, у: *Словенско средњовековно наслеђе*. Зборник посвећен професору Ђорђу Трифуновићу, ур. З. Витић, Т. Јовановић, И. Шпадијер, Београд 2001, 443–462.
- G. Podskalsky, *Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus' (988–1237)*, München 1982.
- G. Podskalsky, *Theologische Literatur des Mittelalters in Bulgarien und Serbien 865–1459*, München 2006.
- Д. Поповић, Средњовековни надгробни споменици у Дечанима, у: *Дечани и византијска уметност средином XIV века*, ур. В. Ј. Ђурић, Београд 1989, 225–235.
- Д. Поповић, *Српски владарски гроб у средњем веку*, Београд 1992.
- Д. Поповић, Средњовековне пећине-испоснице у призренском крају. Претходна истраживања, *Историјски часопис* XLIV (1997), 129–154.
- D. Popović, The Cult of st Petar of Koriša. Stages of Development and Patterns, *Balkanica* XXVIII (1997), 181–212.
- Д. Поповић, Светитељско прослављање Симеона Немање, *ЗРВИ* XXXVII (1998), 43–53.
- Д. Поповић–М. Поповић, Пећинска лавра арханђела Михаила у Расу, *Новоназарски зборник* 22 (1998), 15–61.
- Д. Поповић, Култ краља Драгутина – монаха Теоктиста, *ЗРВИ* XXXVIII (1999/2000), 309–326.
- Д. Поповић, О настанку култа светог Симеона, у: *Стефан Немања – Свети Симеон Мироточиви. Историја и предање*, ур. Ј. Калић, Београд 2000, 347–369.



- Д. Поповић, *Sacrae reliquiae* Спасове цркве у Жичи, у: *Манастир Жича*. Зборник радова, ур. Г. Суботић, Краљево 2000, 17–33.
- Д. Поповић, Чудотворења светог Саве Српског, у: *Чудо у словенским културама*, ур. Д. Ајдачић, Нови Сад 2000, 138–156.
- Д. Поповић, Пустиножителство светог Саве Српског, у: *Лицеум*. Књ. 7: Култ светих на Балкану II, Крагујевац 2002, 61–86.
- Д. Поповић, Српска владарска *translatio* као тријумфални *adventus*, у: *Трећа југословенска конференција византолога*, ур. Љ. Максимовић, Београд–Крушевац 2002, 189–205.
- D. Popović, Shrine of King Stefan Uroš III Dečanski, in: *Byzantium. Faith and Power (1261–1557)*, ed. Н. С. Evans, New York 2004, 114–115.
- Д. Поповић, Реликвије свете Петке – *gloria Bulgariae, gloria Serviae*, у: *Бугарска и Србија у оквирима византијске цивилизације*. Зборник реферата са бугарско–српског симпозијума, Софија 2005, 165–191.
- D. Popović, Deserts and Holy Mountains of Medieval Serbia: Earliest Developments, in: *Proceedings of the 21st International Congress of Byzantine Studies*. Vol. II: Abstracts of Panel Papers, Ashgate 2006, 223–225.
- Д. Поповић, Мошти светог Луке – српска епизода, у: *Иста, Под окриљем светости. Култ светих владара и реликвија у средњовековној Србији*, Београд 2006, 295–317.
- Д. Поповић, Реликвије и политика: српски приступ, у: *Иста, Под окриљем светости. Култ светих владара и реликвија у средњовековној Србији*, Београд 2006, 253–270.
- Д. Поповић, Свети краљ Стефан Дечански, у: *Иста, Под окриљем светости. Култ светих владара и реликвија у средњовековној Србији*, Београд 2006, 143–183.
- D. Popović, Desert as Heavenly Jerusalem: The imagery of a sacred space in making, in: *New Jerusalems. The translations of sacred spaces in christian culture*, ed. A. Lidov (у штампи)
- Ј. С. Поповић, Матица и повјестница србска, *Седмица*, Нови Сад 1853.
- Ј. С. Поповић, Смрт Стефана Дечанског. Жалостно позорје у пет дејствија, у: *Исти, Изабране комедије и драме*. Књига друга: Жалостна позорја, прир. В. Милинчевић, Српска књижевност, Драма (4), Београд 1987, 49–107.
- М. Поповић, Владарско боравиште Стефана Немање у Расу, у: *Стефан Немања – Свети Симеон Мироточиви. Историја и предање*, ур. Ј. Калић, Београд 2000, 233–247.
- П. Поповић, Две интересантне основе наших средњовековних цркава, *Старинар* 4 (1928), 226–227.
- А. Рорпе, La naissance du culte de Boris et Gleb, *Cahiers de civilisation médiévale* 24 (1981), 29–54.
- Н. Порчић, Повеља краља Стефана Душана Дубровчанима о царини слуге Дабижива, *ССА* 5 (2006), 83–98.

- М. Прошић-Дворнић, Покушаји реформи одевања у Србији током XIX и почетком XX века, у: *Градска култура на Балкану (XV–XIX век)* 2, Београд 1988, 177–206.
- С. К. Pullapilly, *Caesar Baronius, Counter Reformation Historian*, London 1975.
- М. Ал. Пурковић, *Авињонске папе и српске земље*, Пожаревац 1934.
- М. Ал. Пурковић, Српски патријарси Средњег века, *Гласник СНД*, књ. XV–XVI (1936), 303–317.
- М. Purković, Was Stefan Dečanski the Younger or the Elder of King Milutin's Sons?, *The Slavonic and East European Review* 29 (1951), 545–549.
- W. Philipp, Heiligkeit und Herrschaft in der Vita Aleksandr Nevskijs, *Forschungen zur osteuropäischen Geschichte* 18 (1973), 55–72.
- Ј. Радовановић, Прилог иконографији светих сремских деспота Бранковића, *ЗЛУМС* 7 (1971), 295–314.
- Ј. Радовановић, Монаштво и мучеништво у сликарству манастира Хиландара и Пећке патријаршије, у: *Исти, Иконографска истраживања српског сликарства XIII и XIV века*, Београд 1988, 79–82.
- Ђ. Радојичић, Доба постанка и развој старих српских родослова, *Историјски гласник* 2 (1948), 21–36.
- Б. Радојковић, *Српско златарство XVI и XVII века*, Нови Сад 1966.
- Н. Радојичић, *О Тронушком родослову*, Београд 1931.
- Н. Радојичић, *Српска историја Мавра Орбинија*, Београд 1950.
- Н. Радојичић, *Српски историчар Јован Рајић*, Београд 1952.
- Н. Радојичић, Основе српске историографије XVIII века, у: *Од барока до класицизма*, прир. М. Павић, Београд 1966, 15–31.
- С. Радојичић, Хиландарске иконе светог Симеона, *Гласник СПЦ*, год. XXXIV, бр. 2–3 (1953), 30–31.
- С. Радојичић, Фреска Константинове победе у цркви Св. Николе Дабарског, у: *Исти, Одабрани чланци и студије 1933–1978*, Београд 1982, 43–52.
- С. Радојичић, *Портрети српских владара у средњем веку*, друго издање, Београд 1997.
- Ј. Радонић, *Римска курија и јужнословенске земље од XVI до XIX века*, Београд 1950.
- Ј. Радонић–М. Костић, *Српске привилегије од 1690. до 1792*, Београд 1954.
- М. Радујко, „Престо светог Симеона“, *Зограф* 28 (2000/2001), 55–88.
- З. Ракић, Радул – српски сликар XVII века, *Свеске Друштва историчара уметности Србије* 23–26, Београд 1996, 67–73.
- З. Ракић, *Радул, српски сликар XVII века*, Нови Сад 1998.
- С. Rapp, *Holy Bishops of Late Antiquity. The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*, Los Angeles 2005.
- Ф. Раčki, Rukopisi tičući se južno-slovenske povjesti u arkivih srednje i donje Italije, *Rad JAZU* 18 (1872), 219–225.



- F. Rački, Prilozi za povjest humanisma i renaissance u Dubrovniku, Dalmaciji i Hrvatskoj. I: Ivan Ravenjanin, učenik Petrarkin, dubrovački kancelar (1384–87), kano predteča humanisma u Dubrovniku, *Rad JAZU LXXIV* (1885), 135–191.
- A. G. Remensnyder, *Remembering Kings Past. Monastic Foundation Legends in Medieval Southern France*, New York 1995.
- A. Remensnyder, Topographies of Memory. Center and Periphery in High Medieval France, in: *Medieval Concepts of the Past*, ed. by G. Althoff, J. Fried and P. Geary, Cambridge 2002, 193–214.
- S. J. Ridyard, *The Royal Saints of Anglo-Saxon England. A Study of West Saxon and East Anglian cults*, Cambridge 1988.
- С. Ристић, *Плач Старе Србије*, Земун 1864.
- В. Ричко, „Київ – Другий Єрусалим“ (з історії політичної думки та ідеології середньовічної Русі), Київ 2005.
- П. Рокаи, З. Ђере, Т. Пал, А. Касаш, *Историја Мађара*, Београд 2002.
- Д. Руварац, Катихизис синодални – Рајићев – за клирикалне школе од 1774, *Српски Сион XIV* (1904), 99–102, 129–134, 166–170, 196–201, 225–229, 257–261, 289–293, 321–325, 353–357.
- И. Руварац, О неком „народном предању“, *Летопис Матице српске*, књ. 210, св. VI (1901), 1–11.
- Д. Ружић, *Стеван Дечански*, Београд 1997.
- J. Rupert Martin, *Baroque. Style and Civilization*, London 1977.
- L. Rydén, New Forms of Hagiography: Heroes and Saints, in: *XVIIth Congress of Byzantine Studies*, Washington 1986, 537–554.
- L. Rydén, Fiction and reality in the hagiographer's self-presentation, in: *Travaux et mémoires* 14. Mélanges Gilbert Dagron, Paris 2002, 547–552.
- L. Rydén, Literariness in Byzantine Saint's Lives, in: *Les Vies des Saints à Byzance. Genre Littéraire ou biographie historique?*, éd. P. Agapitos et P. Odorico, Paris 2004, 49–58.
- M. Sághy, La notion de „lieu saint“ dans les premières vies de saints, in: *Pèlerinages et lieux saints dans l'antiquité et le moyen âge*. Mélanges offerts à Pierre Maraval, éd. par B. Caseau, J.-C. Cheynet et V. Déroche, Paris 2006, 429–442.
- Saint-Denis et la royauté*. Études offertes à Bernard Guenée, Paris 1999.
- Saints. Studies in Hagiography*, ed. S. Sticca, Medieval and renaissance Text and Studies, vol. 141, New York 1996.
- Saints and Society. The Two Worlds of Western Christendom 1100–1700*, ed. D. Weinstein and R. M. Bell, Chicago 1982.
- Р. Самарцић, *Краљевство Словена у разитку српске историографије*, у: М. Орбин, *Краљевство Словена*, Београд 1968, СІХ–СХХХVI.
- Р. Самарцић, *Век просвећености и српски преображај*, у: *Исти, Писци српске историје*, Београд 1976, 29–44.
- Р. Самарцић, *Писци српске историје III*, Београд 1986.

- P.-A. Sigal, *L'homme et le miracle dans la France médiévale. XI^e-XII^e siècles*, Paris 1985.
- Н. Симић, Кнежевићева икона Светог Саве за основне школе у Србији, *Гласник СПЦ*, год. XLI, бр. 1 (1960), 7–10.
- В. Скарић, *Српски православни народ и црква у Сарајеву у 17. и 18. вијеку*, Сарајево 1928.
- J. C. Skedros, *Saint Demetrios of Thessaloniki, Civic Patron and Divine Protector. 4th-7th Centuries*, Harvard 1999.
- J. Скерлић, *Српска књижевност у XVIII веку*, Београд 1923.
- A. D. Smith, Romantic nationals as an “historical drama”, in: Idem, *The Ethnic Origins of the Nation*, Oxford 1996, 179–183.
- A. D. Smith, National Identity and Myths of Ethnic Descent, in: Idem, *Myths and Memories of the Nation*, Oxford 1999, 57–96.
- A. D. Smith, The Glorious Dead, in: Idem, *Chosen Peoples. Sacred Sources of National Identity*, Oxford 2003, 218–253.
- J. Smith, Oral and Written: Saints, Miracles and Relics in Brittany, c.850–1250, *Speculum* 65 (1990), 309–343.
- C. Soldat, The Absence of Miracles. Problems of the Canonization of St. Vladimir, *Studi sull’Oriente Cristiano* 3 (2), Roma 1999, 29–42.
- А. Соловјев, Кад је Дечански проглашен за свеца? Краља Душанова повеља Лимском манастиру, *Богословље* 4 (1929), 284–298.
- А. Соловјев, „Свеће царице Милице“ у Дечанима, *Гласник СНД*, књ. XIII (1934), 195–196.
- М. Спремић, Деспот Ђурађ Бранковић и његово доба, друго издање, Београд 1999.
- Р. Станић, Сликарска заоставштина Симеона и Алексија Лазовића, *Саопштења XXIV* (1992), 241–250.
- В. Станковић, *Комнини у Цариграду (1057–1185). Еволуција једне владарске породице*, Београд 2006.
- С. Станојевић, *Краљ Милутин*, Београд 1937.
- V. Steidle, Die Tränen, ein mystisches Problem im alten Mönchtum, *Benediktinische Monatsschrift* 20 (1938), 181–187.
- Љ. Стојановић, *Каталог Народне библиотеке у Београду. IV: Рукописи и старе штампане књиге*, Београд 1903.
- Љ. Стојановић, Житија краљева и архиепископа српских од архијеп. Данила и других (Критичка разматрања), *Глас СКА CVI* (1923), 97–112.
- В. Стојанчевић, Рајићев спев *Бој змаја с орлови* као историјски извор, у: *Јован Рајић. Живот и дело*, ур. М. Фрајнд, Београд 1997, 155–160.
- Љ. Стошић, *Српска уметност 1690–1740*, Београд 2006.
- Studies in the history of religions (Supplements to NUMEN): *La Regalità Sacra. Contributi al tema dell’ VIII Congresso internazionale di storia delle Religioni* (Roma, aprile 1955), Brile–Leiden 1959.



- T. Суботин-Голубовић, Смедеревска служба преносу моштију светог апостола Луке, у: *Српска књижевност у доба Деспотовине*, Деспотовац 1998, 133–156.
- Г. Суботић, Прилог хронологији дечанског зидног сликарства, *ЗРВИ XX* (1981), 111–138.
- Ј. Суботић, Сан на јави. Слика из прошлости српске, у: *Историјска драма XIX века II*, прир. М. Фрајнд, Српска књижевност, Драма 8, Београд 1987.
- Ј.-С. Schmitt, Religion populaire et culture folklorique, *Annales ESC* 31 (1976), 941–953.
- Ј.-С. Schmitt, Le corps en Chrétienté, in: *Le corps humain. Supplicié, Possédé, Cannibalisé*, eds. M. Godelier et M. Panoff, Paris 1998, 339–355.
- Ј.-С. Schmitt, Les reliques et les images, in: *Les reliques. Objets, cultes, symboles. Actes du colloque international de l'Université du Littoral-Côte d'Opale*, éd. par E. Bozóky et A.-M. Helvétius, Hagiologia, vol. 1, Brepols 1999, 145–159.
- Ј.-С. Schmitt, *Le corps des images. Essais sur la culture visuelle au Moyen Âge*, Paris 2002.
- Ј.-С. Schmitt, Le temps. „Impensé“ de l'histoire ou double objet de l'historien?, *Cahiers de civilisation médiévale* 48 (2005), 31–52.
- P. Schreiner, Aspekte der politischen Heiligenverehrung in Byzanz, in: *Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter*, ed. J. Peterson, Sigmaringen 1994, 365–383.
- H. Schultz, Mythos und Aufklärung. Frühformen des Nationalismus in Deutschland, *Historische Zeitschrift* 263 (1996), 31–67.
- A.-M. Talbot, *Women and Religious Life in Byzantium*, Aldershot 2001.
- A.-M. Talbot, Byzantine Monastic Horticulture: The Textual Evidence, in: *Byzantine Garden Culture*, eds. A. Littewood, H. Maguire, J. Wolschke-Bulmahn, Dumbarton Oaks 2002, 37–67.
- М. Теодоровић-Шаkota, Прилог познавању иконописца Лонгина, *Саопштења I* (1956), 156–166.
- М. Теодоровић-Шаkota, Два илуминирана рукописа из XVII–XIX века у збирци манастира Дечана, *Саопштења IV* (1961), 57–65.
- М. Тимотијевић, Идејни програм зидног сликарства у припрати манастира Крушедола, *Саопштења XIX* (1987), 109–126.
- М. Тимотијевић, Христифор Џефаровић – коњанички портрети браће Стратимировић – као *Militis Christiani*, *Зборник Народног музеја. Историја уметности XIII-2* (1987), 71–82.
- М. Тимотијевић, Визитација манастира Шишатовца у XVIII веку. Прилог изучавању ефемерног спектакла, у: *Манастир Шишатовац*. Зборник радова, ур. Д. Давидов, Београд 1989, 341–366.
- М. Тимотијевић, Иконографија парабола у српском барокном сликарству и украјински проповеднички зборници, *ЗЛУМС* 26 (1990), 155–187.
- М. Тимотијевић, Портрети архијереја у новијој српској уметности, у: *Западно-европски барок и византијски свет*, ур. Д. Медаковић, Београд 1991, 147–174.

- М. Тимотијевић, Идејни програм зидног сликарства у олтарском простору манастира Крушедола, *Саопштења XXVI* (1994), 65–90.
- М. Тимотијевић, *Српско барокно сликарство*, Нови Сад 1996.
- М. Тимотијевић, *Црква Светог Георгија у Темнишвару*, Нови Сад 1996.
- М. Тимотијевић, Алегоријске персонификације Јована Рајића на насловним странама *Теологическог тела*, у: *Јован Рајић. Живот и дело*, ур. М. Фрајнд, Београд 1997, 243–257.
- М. Тимотијевић, *Serbia sancta* и *Serbia sacra* у барокном верско-политичком програму Карловачке митрополије, у: *Свети Сава у српској историји и традицији*, ур. С. Ђирковић, Београд 1998, 387–430.
- М. Тимотијевић, Стефан Немања у барокном верско-политичком програму српске цркве, у: *Стефан Немања – Свети Симеон Мироточиви. Историја и предање*, ур. Ј. Калић, Београд 2000, 395–408.
- М. Тимотијевић, Сузе и звезде: О плачу Богородичиних чудотворних икона у бароку, у: *Чудо у словенским културама*, ур. Д. Ајдачић, Нови Сад 2000, 221–259.
- М. Тимотијевић, Од светитеља до историјских хероја. Култ светих деспота Бранковића у XIX веку, у: *Лицеум*. Књ. 7: Култ светих на Балкану II, Крагујевац 2002, 113–144.
- М. Тимотијевић, Верник и поданик, у: *Приватни живот у српским земљама у освит модерног доба*, прир. А. Фотић, Београд 2005, 623–654.
- М. Тимотијевић, Народно позориште у Београду – храм патриотске религије, *Наслеђе* 6 (2005), 9–42.
- М. Тимотијевић, *Рађање модерне приватности*, Београд 2006.
- М. Тимотијевић, „Гај Муције Сцевола пред Порсеном“ и „Томирида са Кировом главом“ као патриотски „*exemplum virtutis*“ (у штампани).
- В. Тителбах, *Аквареле и цртежи*, Београд 1931.
- Б. Тодић, О неким пресликаним портретима у Дечанима, *Зборник Народног музеја XI-2* (1983), 35–43.
- Б. Тодић, *Српско сликарство у доба краља Милутина*, Београд 1998.
- В. Todić, Τρές σερβικές λειψανοθήκες στη Μονή του Βατοπεδίου, in: *Ιερά Μονή Βατοπεδίου. Ιστορία και τέχνη*, Αθήνα 1999, 250–251.
- Б. Тодић, Апостол Андреја и српски архиепископи на фрескама Сопоћана, *Трећа југословенска конференција византолога*, ур. Љ. Максимовић, Београд–Крушевац 2002, 361–379.
- Б. Тодић–М. Чанак-Медић, *Манастир Дечани*, Београд 2005.
- Ј. Todorović, *Entrances and Departures: the Origins and Functions of the Ephemeral Spectacles in the Archbishopric of Karlovci 1690–1790*, London 2004.
- Ј. Тодоровић, Концепт приватног на позорници јавног – приватни живот на митрополитском двору у 18. веку, у: *Приватни живот у српским земљама у освит модерног доба*, прир. А. Фотић, Београд 2005, 655–686.



- Г. Томић-Тривунац, Икона са представом српских светитеља, *Зборник Народног музеја IV* (1964), 345–357.
- Г. Томовић, На Романи Луце, *Историјски часопис XLIV* (1997), 89–101.
- Ђ. Трифуновић, Белешке о делима у Србљаку, у: *О Србљаку. Студије*, Београд 1970, 271–366.
- Ђ. Трифуновић, *Огледи и преводи. XIV–XVII век*, Београд 1995.
- Р. Тричковић, Српска црква средином XVII века, *Глас САНУ CCCXX* (1980), 61–162.
- В. А. Трпковић, Кад је Степан II Котроманић први пут продро у Хум?, *Историјски гласник 1–2* (1960), 151–154.
- The Real and Ideal Jerusalem in Jewish, Christian and Islamic Art. Studies in Honor of Bezalel Narkiss on the Occasion of his Seventieth Birthday*, ed. B. Kühnel, *Jewish Art*, vol. 23–24 (1997–1998).
- The Sacred Image East and West*, ed. R. Osterhout, L. Brubaker, Urbana–Chicago 1995.
- The Heroes of the Orthodox Church. The New Saints, 8th–16th c.*, ed. by E. Kountoura-Galake, Institute for Byzantine Research, International Symposium 15, Athens 2004.
- A. Thomas, *Art and Piety in the Female Religious Communities of Renaissance Italy. Iconography, Space and the Religious Woman's Perspective*, Cambridge 2003.
- В. Ђупкова-Заимова, Трњово между Ерусалим, Рим и Цариград (Идејта на престолен град), *Трњовска книжовна школа 4* (1985), 249–261.
- С. Ђирковић, Прва повеља краља Стефана Дечанског Дубровнику, *Прилози КЈИФ*, књ. XXXVII, св. 3–4 (1971), 208–212.
- С. Ђирковић, Хрељин поклон Хиландару, *ЗРВИ XXI* (1982), 103–117.
- С. Ђирковић, Рајићева *Историја* и почеци модерне српске историографије, *Летопис Матице српске*, год. 170, књ. 453, св. 4 (април 1994), 528–536.
- С. Ђирковић, Хиландарски метох у Зети, *Хиландарски зборник 10* (1998), 145–152.
- С. Ђирковић, Јован Рајић и почеци модерне историографије код Срба, у: Ј. Рајић, *Историја словенских народа*. I део, Нови Сад 2002, VII–XXXIV.
- В. Ђоровић, Силуан и Данило II, српски писци XIV–XV века, *Глас СКА CXXXVI* (1929), 13–103.
- М. Ђоровић-Љубинковић, Иконостас цркве Светог Николе у Великој Хочи. Прилог проучавању култа Стевана Дечанског, *Старинар*, н. с. 9–10 (1958/1959), 169–179.
- М. Ђоровић-Љубинковић, *Средњовековни дуборез у источним областима Југославије*, Београд 1965.
- С. Ђурчић, The Nemanjić Family Tree in the Light of the Ancestral Cult in the Church of Joachim and Anna at Studenica, *ЗРВИ XIV–XV* (1973), 191–196.

- J. R. Fears, *Princeps A Diis Electus: The Divine Election of the Emperor as a Political Concept at Rome*, Papers and Monographs of the American Academy in Rome, vol. XXVI, Rome 1977.
- G. P. Fedotov, *The Russian Religious Mind I-II*, Cambridge, Mass. 1966.
- Б. Ферјанчић, *Тесалија у XIII и XIV веку*, Београд 1974.
- Б. Ферјанчић–С. Ђирковић, *Стефан Душан краљ и цар 1331–1355*, Београд 2005.
- J. N. Figgis, *The Divine Right of Kings*, New York 1965.
- М. С. Филиповић, Култ Стефана Дечанског на Овчем пољу, *Хришћанско дело*, књ. II, св. 3 (1937), 3–18; прештампано у: Исти, *Трачки коњаник. Студије из духовне културе*, Београд 1986, 303–323.
- В. Flusin, *Miracle et histoire dans l'oeuvre de Cyrille de Scythopolis*, Études augustiennes, Paris 1983.
- В. Flusin, L'hagiographie monastique à Byzance aux IX^e et au X^e siècle. Modèles anciens et tendances contemporaines, in: *Le monachisme à Byzance et en Occident du XIII^e au XV^e siècle. Aspects internes et relations avec la société*, Revue Bénédictine CIII (1993), 31–50.
- В. Flusin, Le moine et le lieu: récits de fondation à Scété et dans le monde des Apoptegmes, in: *Saints Orientaux*, éd. D. Aigle, Hagiographies médiévales comparées I, Paris 1996, 117–139.
- В. Flusin, Remarques sur les lieux saints de Jérusalem à l'époque byzantine, in: *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, sous la dir. d'André Vauchez, Rome 2000, 119–131.
- В. Flusin, Construire une nouvelle Jérusalem: Constantinople et les reliques, in: *L'Orient dans l'histoire religieuse de l'Europe. L'invention des origines*, ed. par M. A. Amir-Moezzi et J. Scheid, Bruxelles 2000, 51–70.
- В. Flusin, Les reliques de la sainte Chapelle et leur passé impérial à Constantinople, in: *Le trésor de la Sainte Chapelle*, éd. J. Durand, M.-P. Laffitte, Paris 2001, 20–31.
- Р. Folz, La Chancellerie de Frédéric I^{er} et la canonisation de Charlemagne, *Le Moyen Age* 70 (1964), 13–31.
- Р. Folz, *Le souvenir de la légende de Charlemagne dans l'Empire germanique médiéval*, 2^e ed., Genève 1973.
- Р. Folz, Naissance et manifestation d'un culte royal: Saint Edmond, roi d'Est Anglie, in: *Festschrift H. Löwe*, Köln–Wien 1978, 226–246.
- Р. Folz, *Les saints rois du Moyen Âge en Occident (VI^e–XIII^e siècles)*, Subsidia Hagiographica 68 (Société des Bollandistes), Bruxelles 1984.
- Р. Folz, *Les saintes reines du Moyen Âge en Occident (VI^e–XIII^e siècles)*, Subsidia Hagiographica 76 (Société des Bollandistes), Bruxelles 1992.
- А. Фотић, Најпознатији хиландарски ферман, *Хиландарски зборник* 10 (1998), 299–309.



- A. Фотић, *Света Гора и Хиландар у Османском царству. XV–XVII век*, Београд 2000.
- P. Fouracre, The origins of the Carolingian attempt to regulate the cult of saints, in: *The Cult of Saints in Late Antiquity and the early Middle Ages. Essays on the Contribution of Peter Brown*, ed. by J. Howard-Johnston and P. A. Hayward, Oxford 1999, 143–165.
- M. Foucault, Des espaces autres. Hétérotopies, *Architecture, Mouvement, Continuité* 5 (1984), 46–49.
- M. Фрајнд, Политика и легенда у српској историјској драми деветнаестог века, у: *Иста, Историја у драми – драма у историји. Огледи о српској историјској драми*, Нови Сад–Београд 1996, 75–87.
- S. Franklin, *Sermons and Rhetoric of Kievan Rus'*, Cambridge, Mass. 1991.
- D. Freedberg, *The Power of Images: Studies in the History and Theory of Response*, Chicago 1989.
- J. Хабермас, Ј. Рацингер, *Дијалектика секуларизације*, Београд 2006.
- F. Haskell, *History and its Images. Art and the Interpretation of the Past*, New Haven–London 1993.
- A. Hastings, *The Construction of Nationhood: Ethnicity, Religion and Nationalism*, Cambridge 1997.
- K. Hauck, Geblütsheiligkeit, in: *Liber Floridus. Mittellateinische Studien. Paul Lehmann zum 65. Geburtstag gewidmet*, ed. by H. Bischoff and S. Brechter, Sankt Ottilien 1950, 187–240.
- S. Hafner, *Studien zur altserbischen dynastischen Historiographie*, München 1964.
- C. Хафнер, Данило II као средњовековни историограф, у: *Архиепископ Данило II и његово доба*, ур. В. Ј. Ђурић, Београд 1991, 131–138.
- P. A. Hayward, Demystifying the role of sanctity in Western Christendom, in: *The Cult of Saints in Late Antiquity and the early Middle Ages. Essays on the contribution of Peter Brown*, ed. by J. Howard-Johnston and P. A. Hayward, Oxford 1999, 115–142.
- A.-M. Helvétius, Le saint et la sacralisation de l'espace en Gaule du Nord d'après les sources hagiographiques (VII^e–XI^e siècle), in: *Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident. Études comparées*, sous la dir. de M. Kaplan, Paris 2001, 137–161.
- E. J. Hobsbawn, Introduction: Inventing Traditions, in: *The Invention of Tradition*, ed. E. Hobsbawn and T. Ranger, Cambridge 1983, rpt. 1988, 1–9.
- E. J. Hobsbawn, *Nations and Nationalism since 1780*, Cambridge 1990.
- P. Hollingsworth, Introduction, in: *The hagiography of Kievan Rus'*, translated with an Introduction by P. Hollingsworth, Harvard 1992, XIII–XCV.
- K. G. Holum and G. Vikan, The Trier Ivory, *Adventus* Ceremonial and the Relics of St. Stephen, *DOP* 33 (1979), 113–133.
- J. V. Horn Melton, From Image to World: Cultural Reform and Rise of Literate Culture in Eighteenth Century Austria, *The Journal of Modern History* 58 (1986), 92–124.

- E. Hoffmann, *Die heiligen Könige bei den Angelsachsen und den skandinavischen Völkern*, Neumünster 1975.
- J. Христић, Дrame Милутина Бојића, у: М. Бојић, *Изабрane дrame*, прир. Ј. Христић, Српска књижевност, Дrama 16, Београд 1987, 5–29.
- М. Hroch, *Social preconditions of national revival in Europe*, Cambridge 1985.
- A. Cameron, On defining the holy men, in: *The Cult of Saints in Late Antiquity and the early Middle Ages*. Essays on the Contribution of Peter Brown, ed. by J. Howard-Johnston and P. A. Hayward, Oxford 1999, 27–43.
- C. Carozzi, Le roi et la liturgie chez Helgaud de Fleury, in: *Hagiographie, cultures et sociétés IV^e–XII^e siècles*. Actes du Colloque organisé à Nanterre et à Paris (2–5 mai 1979), Paris 1981, 417–432.
- M. J. Carruthers, *The Book of Memory: A Study of memory in Medieval Culture*, Cambridge 1990.
- M. J. Carruthers, *The Craft of Thought: meditation, Rhetoric, and the Making of Images, 400–1200*, Cambridge 1998.
- J. Цвијић, *Балканско полуострво и јужнословенске земље*, Београд 1922.
- M. T. Clanchy, *From Memory to Written Record. England 1066–1307*, London 1979.
- J. W. Coakley, *Women, Men, & Spiritual Power. Female Saints and Their Male Collaborators*, New York 2006.
- P. Cobert, *Les saints ottoniens. Sainteté dynastique, sainteté royale et sainteté féminine autour de l'an Mil*, Sigmaringen 1986.
- M.-H. Congourdeau, L'enkleistra dans les écrits de Neophitos le Recluse, in: *Les saints et leur sanctuaires à Byzance. Textes, images et monuments*, ed. par C. Jolivet-Lévy, M. Kaplan, J.-P. Sodini, Paris 1993, 144–147.
- M.-H. Congourdeau, Jérusalem et Constantinople dans la littérature apocalyptique, in: *Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident. Études comparées*, sous la dir. de M. Kaplan, Paris 2001, 127–136.
- A. Confino, Collective Memory and Cultural History: Problems of Method, *The American Historical Review*, vol. 102, no. 5 (1997), 1386–1403.
- A. Coreth, *Pietas Austriaca. Ursprung und Entwicklung barocker Frömmigkeit in Österreich*, München–Wien 1959.
- A. P. Cohen, *The Symbolic Construction of Community*, New York 1985.
- W. A. Chaney, *The Cult of Kingship in Anglo-Saxon England. The Transition from Paganism to Christianity*, Manchester 1970.
- J. Chryssagis, *Repentance and Confession in the Orthodox Church*, Brooklin, Massachusetts, 1990.
- Л. Чурчић, Карловачки митрополит Јован Георгијевић и српска књига, у: Исти, *Српске књиге и српски писци 18. века*, Нови Сад 1988, 118–147.
- Л. Чурчић, О ауторству *Стематографије*, у: Исти, *Српске књиге и српски писци 18. века*, Нови Сад 1988, 93–96.
- Л. Чурчић, *Параклис Стефану Дечанском Јована Георгијевића из 1762. године*, у: Исти, *Српске књиге и српски писци 18. века*, Нови Сад 1988, 152–177.



- Л. Чурчић, Славено-сербски магазин. Књига о Захарију Орфелину, у: *Исти, Српске књиге и српски писци 18. века*, Нови Сад 1988, 201–203.
- Л. Чурчић, *Србљаци у 18. веку*, у: *Исти, Српске књиге и српски писци 18. века*, Нови Сад 1988, 32–62.
- М. Р. Чучковић, Варошица Свети Никола на Овчем пољу, *Гласник СНД*, књ. XV–XVI (1936), 273–281.
- М. Шаkota, *Дечанска ризница*, Београд–Приштина 1984.
- И. Ševčenko, Théodore Métochites, Chora et les courants intellectuels, in: *Ideology, Letters and Culture in the Byzantine World*, Variorum reprints, London 1982 (X: 15–39).
- Л. Шелмић, Бакрорез „Кнез Лазар“ Захарије Орфелина, *ЗЛУМС* 9 (1973), 291–301.
- Л. Шелмић–О. Микић, *Дело Арсенија Теодоровића (1767–1826)*. Каталог изложбе, Галерија Матице српске, Нови Сад 1978.
- Г. А. Škrivanić, Bitka kod Velbužda 28. VII 1330. godine, *Vesnik Vojnog muzeja* 16 (1970), 67–77.
- А. Шмеман, *Историјски пут православља*, Цетиње 1994.
- И. Шпадијер, Химнографски жанр и богослужбена пракса – Теодосијеви канонони светоме Симеону и светоме Сави, *Зборник Матице српске за славистику* 63 (2003), 343–351.
- А. Waldmann, Reichspatriotismus im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts, in: *Patriotismus und Nationsbildung am Ende des Heiligen Römischen Reiches*, hrsgb. von O. Dann, M. Hroch und J. Koll, Köln 2003, 19–61.
- С. Walter, Raising on a Shield in Byzantine Iconography, *REB* 33 (1975), 159–174.
- Ј. Walter, St. Demetrius: The Myroblytos of Thessalonika, *Eastern Churches Review*, vol. II (1973), 162–169.
- В. Ward, *Miracles and the Medieval Mind. Theory, Record and Event 1000–1215*, 2nd revised edition, Aldershot 1987.
- В. Weiler, The *rex renitens* and the medieval ideal of kingship, ca.900–ca.1250, *Viator*, vol. 31 (2000), 1–42.
- Е. Weis, Enlightenment and Absolutism in the Holy Roman Empire: Thoughts on Enlightened Absolutism in Germany, *The Journal of Modern History*, vol. 58 (1986), Supplement: Politic and Society in the Holy Roman Empire 1500–1806, 181–197.
- К. Weitzmann, Loca sancta and the representational Arts of Palestine, *DOP* 28 (1974), 33–55.

РЕГИСТАР ИМЕНА И ПОЈМОВА

- Августин, свети: *De civitate Dei* 63
Авесалом, син цара Давида 241–243
Авксентије, милешевски монах 382
Аврамовић, Димитрије 522
Агарени 169
Агнеза, кћи Хајнриха IV 39
Агнеза Чешка 42
адвентус, церемонија 32, 117, 459
Албанија, Арбанаси 224, 225, 380, 402;
и Дечани 537–540, 545, 547
алегорија/алегоријске представе 412,
420, 427–429, 442, 452, 476–477,
507, 520, 527–528; драма 459
Александар Велики 61, 301, 304
Александар Невски, свети кнез 48,
53–54; *Житије* 54
Алексије I Комнин, византијски цар
110
Алимије Столпник, свети: мошти
331, 502
Алта, битка 50
Ана, света 144
Ана, царица, сестра Стефана
Дечанског 206, 208, 264, 288
Ана, принцеза, сестра Василија II 48
Ана, принцеза, кћи Михаила VIII
Палеолога 205
Ана Тертер, краљица, супруга краља
Милутина 210, 218–219, 255
Анастасија, света 266
Анастасис, представа 104
Ангелина Бранковић, света
деспотица 505; мошти 381;
иконографске представе 465
Андреја, свети апостол: фреска у
Сопоћанима 150
Андрејевић, Кирило, епитроп 501
Андрија, свети 71
Андрија III, угарски краљ 82, 160
Андрија Змајевић, барски надбискуп
400, 457
Андроник II Палеолог, византијски
цар 218–219, 233, 243–245, 247, 252,
264, 266, 290–294, 321, 482, 524;
фреска у хиландарској припрати
248–249, 248
Андроник III Палеолог, византијски
цар 264, 289–294, 306, 321, 393;
ангисрпски савез 290, 294–295
Андроник Палеолог, протовестијар
290
Анжу–Плантагенети, династија 64
Анжујци, династија 42, 80, 159–160,
221, 260, 265
Антим, јенопољски епископ 499



- Антим Радојковић, ђакон Пећке патријаршије 496
- Антоније, патријарх 378
- Антоније Велики, свети 108, 159
- Апор, војвода 231
- апсолутизам 472
- Апулија, двор Филипа Тарентског 260
- Ариље, манастир Св. Ахилија 141
- Арпади, династија/света лоза 59, 80, 82, 159, 160
- Арсеније, архиепископ 167–168, 442; представе 464–465; хиротонија 168
- Арсеније II, патријарх 370
- Арсеније III Чарнојевић, патријарх 410, 414, 419, 422–423, 431, 447; портрет 411–413, 412
- Арсеније IV Јовановић Шакабента, патријарх 333, 417, 427, 431, 432, 439; портрет 443–444, 449
- Арсеније, први игуман Дечана 330, 524
- Арсеније (Радивојевић), новосадски епископ 472
- Артур, краљ 61
- Асеновци, династија 177
- аскеза/подвижништво 27, 33, 40–41, 91–92, 105, 108, 115, 138, 146, 366; владар–аскета 120–121; критика 73, 77
- Атанасије, старац 139, 237
- Атанасије Атонски, свети 91, 92
- Атанасије Велики, свети 108
- Атанасије Даскал Србин: *О српским царевима* 400
- Аустрија/Хабзбуршка монархија 405–409, 419, 446, 448, 469, 486; рат за наслеђе 419
- аустро-турски ратови: „Дуги рат“ 405; Бечки рат 413; рат 1737–1739 417; рат 1788–1791/2 486
- Ахен 64, 66
- Бајазит I, султан 176, 187
- Балкански ратови 541
- Бакић, Павле 371
- Банат, буна (1594) 405
- Бања, манастир 382, 387
- Бањска, манастир Св. Стефана 232, 249, 259, 262, 285; повеља (1314) 225, 233–234, 239
- Бар 93
- Бари, црква Св. Николе: поклон краља Милутина 224, 256; поклон Стефана Дечанског 285, 285, 398, 482
- барок 406–466; амблематика 476–477, 496; касни барок 463–464; осећајност 402; побожност 469; поетика 455–456; просветитељска критика 469, 471; славизам 396–397, 400, 410; схватање историје 397, 400; *в. и* историзам, барокни
- Баронијус, Цезар: *Annales Ecclesiastici* 433; *Martyrologium Romanum* 433
- Бату, монголски кан 58
- Бачевић, Димитрије 441, 461–463, 466
- бегине 41
- Бела III, угарски краљ 71
- Белаја/белајске испоснице 274, 279, 545
- Београд 174–179, 239, 417; аустријско освајање (1789) 486; као Нови Јерусалим 174, 175; као свето место 174–175; Народни музеј 395; позоришта 512, 513, 518, 520–521, 525–526; реликвијарни програм 176–179; Саборна црква 532, 533, 535, 536; споменик Карађорђу 504; тврђава 174
- Београдска митрополија 417
- Београдски мир (1739) 417
- Беочин, манастир 466

- Берат 290
Берлински конгрес 544
Бернард из Парме 261
Бертранд, архиепископ Бриндизија 260
Беч, ликовна академија 463;
 Новаковићева штампарија 474, 507
Бечеј, црква 528, 535
Бистрица (Дечанска), река 269, 276, 277, 279
Благовештење кабларско, манастир 374
Бланка, кћи Филипа Тарентског 207, 225, 260
Богојевић, Теофил 515
Богородица 75, 144; *Акатист*
 Богородици 149, 382; Богородица „студеничка“ 124; на ктиторској сцени у Сопоћанима 152; нерукотворени образ 176; поштовање 471; представе 429; рођење 163; у аренгама 183, 184, 283; у заклетвама 311; успење 148
Бођани, манастир 422, 427
Божилов, Иван 111
Бојана, река 241, 310
Бојић, Милутин, песник: *Краљева јесен* 521, 528–529
Болеслав, брат св. Вацлава Чешког 44–45
Бонавентура да Палацуоло 403
Боривоје, краљ 45
Борис и Гљеб, страстотрпци, свети принчеви 27, 47, 49–53, 59, 93, 110–111, 189; икона 52, 110
Босна 270
Бошковић, Ђурђе 279
Бранковић, Георгије, гроф 433–434, 435; *Хронике* 400, 433–434, 440, 473, 479, 481
Бранковићи, династија 359, 429; култови светих 381, 401, 428–430, 442, 463
Бранково коло, лист 532
Браун, Питер 13, 24, 182, 553
Брегалиница 542
Брњаци, двор краљице Јелене 143, 217
Бруса (Бурса) 176
Бугарска, Бугари 111, 214, 219–220, 287–307, 309, 546–547
Будим 56, 371
Будимљанска жупа 252
Будимље 373
Валтровић, Михаило 528
вампири, веровања 471
Вардар, Повардарје 542–543, 547
Варлаам, јеретик 481
Варлаам, свети 124, фреска 125
Варбург, Еби 554
Василије I, византијски цар 77
Ватикан 142
Ватопед, манастир: ставротекa–Лазарев крст 331
Вацлав Чешки, свети краљ 43–45, 43, 60, 70, 78, 93; пренос тела 44; чуда 45; чуда на гробу 44
ведуте 442–443, 503
Велбужд, битка 206, 270, 282, 296–307, 482, 523–524, 547; као *bellum iustum* 299; припреме за битку 297–301; ток битке 301–303
Велес 542; манастир Св. Димитрија 543
Велика лавра, манастир 91, 92
Велика Хоча: икона св. Николе 378, 387–388
Велики Бастаји, црква 464, 465
Венеција 52
Венијамин, сликар 378
Венцловић, Гаврил Стефановић 473
Вестминстер (опатија) 64, 66, 67



- Ветиљ 281
вештичарење 471
Видаковић, Милован 487
Видин 176
Видовдан, празник 527, 544
Византија/Цариград 43, 61, 62, 71–79,
90, 208, 243–244; грађански рат
Андроника II и Андроника III
264, 268, 290–294; унијатска
политика 150–151
Викентије Јовановић, карловачки
митрополит 416, 450, 458
Вилна, језуитски колегијум 433
Вита, барски ђакон 260
Вита, фратар, протомајстор Дечана
282; натпис 282, 283, 338
Вишгород 49; као „Други Солун“ 111
Вишеград 56
владарска огледала 27, 72, 134
владарско светитељство *в.* свети
краљ; свети цар
Владимир, свети велики кнез 46–47,
48–49
Владимир, храм Светог Димитрија
110
Владимир Мономах, кијевски кнез 53
Владислав, краљ, убица св. Јована
Владимира 95
Владислав, краљ, син краља Стефана
Првовенчаног 131, 136, 147, 163,
465
Владислав, краљ, син краља
Драгутина 204, 205, 225, 235, 255,
258–259, 265, 398
Владислављевић, Сава: превод
Краљевства Словена 400, 434, 473
Влашка 374
Водан, митски краљ 23, 30, 37
Воден, град 293
„водиви вожд отачаства“ 56, 103, 129,
460
Водица, манастир: повеља деспота
Стефана 186
Волф, Јероним 398
Воше, Андре 13, 80
Врањина, манастир 269; повеље
Стефана Дечанског 228, 284
Врањски округ 544
врачање 471
Врдник, манастир 448
врлине: владарске 21, 33, 63–64, 76, 81,
407, 468, 484–485; војничке 58, 75;
династичке 38, 55; државне 407;
каталози врлина 58, 75, 137, 486
Всеволод, велики кнез 53, 110
Вук Лазаревић 361
Вукановић, Татомир 545, 547
Вукашин, краљ 402, 434
Вуковић, Божидар: штампарија у
Венецији 371, 373, 376; *Празнични
минеј* (1537/38.) 11, 371–374, 372,
373, 390, 445, 447, 462; тестамент
374, 376
Вуковић, Вићенцо 371
Вучић Перишић, Тома 504
Гаврило, арханђео 102
Гаврило Лесновски, свети 381
Галија 25, 26
Геден Јосиф Јуришић, јеромонах
503; *Дечански првенац* 502–503,
539
Геза, угарски краљ 58
Георгије/Ђорђе, свети
великомученик 71, 297–298
Георгије, митрополит кијевски 53
Георгије, ктитор 378
Георгије Митрофановић,
хиландарски монах 378, 391
Георгије Нови/Ђорђе Кратовац, свети
великомученик 380, 381
Георгије Пахимер 206, 208–211, 218,
398

- Георгије Тертер, бугарски цар 219
Герард, свети бискуп 56, 58
Герасим, патријарх 379
Gesta Hungarorum 58, 161
Гијом Адам, барски архиепископ:
 меморандум Филипу VI 206, 258–
 259, 265, 317, 398
Гилфердинг 525, 538
Горажде, штампарија 371
Грабовац, манастир (црква Св.
 архангела Михаила) 464
Градац, манастир 140, 141, 239
грађанство, српско 409, 418, 424, 475,
 485
грбови 424, 439, 488
Граус, Франтишек 23
Грчаница, манастир 377, 382; лоза
 Немањића 212, 254, 255
Гргур, фрањевац, на двору краља
 Милутина 227
Гргур Бранковић 523
Григорије из Тура 34
Григорије Цамблак 11, 193, 361;
 житије св. Стефана Дечанског 99,
 193, 199, 203–204, 243, 245–247,
 249, 251–252, 254–255, 257–258, 267,
 275–276, 278, 280–281, 284, 298,
 305–306, 309, 314–315, 317, 328–329,
 338, 342–344, 348, 356, 359, 363,
 366–367, 379, 460, 481, 542, 545, 548;
 пролошко/синаксарско житије
 св. Стефана Дечанског 362, 383;
 Служба св. Стефану Дечанском
 362–363, 365–366, 372, 386
гроб светог 85–86, 202, 278
Грунтович, Стефан Симеонов 466
- Дабар, манастир Св. Николе 270, 284
Дабижив, војвода 224–225, 256
Давид, свети цар 75, 114, 166, 173, 277,
 512; лоза 80; и Авесалом 241–243;
 краљевство 173; подизање храма
 280
David redivivus 73
Давид из Селенице, следбеници
 374–375, 375
Давидовић, Димитрије 487
Дагрон, Жилбер 78
Данило II, архиепископ 99, 119, 131,
 135–136, 137, 139, 143, 162, 232,
 479, 529; ауторство Даниловог
 зборника 162–163; и краљ
 Драгутин 237; и крунисање
 Стефана Дечанског 261–262; и
 повратак Стефана Дечанског из
 изгнанства 247, 250, 481–482; и
 подизање Дечана 272, 309; и смрт
 краља Милутина 253–254; и смрт
 краљице Јелене 238; посланство у
 Цариград 264–265
Данило III, патријарх 183, 190
Данило, милешевски игуман 376
Данило Паштровић Кажанегра,
 дечански игуман 491
Данилов зборник/Животи краљева
 и архиепископа српских 10, 131,
 138, 146–147, 161–170, 199, 269, 307,
 317, 355, 544; житије архиепископа
 Данила 232; житије краља
 Драгутина 131, 132–139, 146–147,
 162, 163, 165, 237; житије краља
 Милутина 147, 162, 165–170, 203,
 212–215, 220, 240–243, 253–254;
 Житије Стефана Уроша Трећег
 200, 203, 244–248, 250, 253, 258,
 264–265, 271–272, 274, 276, 280, 283,
 288, 295–296, 298–302, 304–305,
 306–307, 309, 310–313, 314, 316–317,
 337–338, 350, 355; *Живот краља*
 Уроша 131–132, 147, 163–164;
 Живот краљице Јелене 139–147,
 162, 163, 238–239; структура 162,
 165, 169, 170



- Данилов настављач 11, 131, 199, 237, 254
- Данска 37, 55–56
- Дапчевице, село 466
- Дарије, персијски цар 301
- Дарувар 466
- Де Дасел, Региналд 69
- Дебрешта 340
- Дебрц, двор краља Драгутина 139, 237
- Дежево/Дежевски сабор 135, 165, 166, 208, 221
- Деизис српским светитељима*, икона 394, 395
- depositio corporis*/полагање нетљеног тела 50, 64
- Дечани, манастир Христа
- Сведржитеља 505, 524, 532, 537, 540–542, 561; бакрорез 333, 334, 335, 439, 497, 498; ведуће 333, 436, 443; властелинство 282; гравира манастира 499; гроб ктитора 285–286, 323, 324; и Карловачка митрополија 436; и Конгрегација за пропаганду вере 402–404; избор места 276–281, 324–326; изједначавање с Хиландаром 280; иконописачка радионица 378; као културно средиште 388, 390; као лавра 274; као маузолеј 268, 271; као Нови Јерусалим 541; као рајско насеље (*locus amoenus*) 276; као Сион 325; келије/испоснице/скитови 274, 279, 323, 324, 326–328; ктиторска композиција 273; ктиторски натпис 275; место сећања/меморије 323, 326, 329–330, 333–336; надгробни портрет ктиторов 287; „Нова Студеница“ 285; обнова 491, 493, 540; одлука о подизању 271–276, 309; параклис Св. Димитрија 489, 493; параклис Св. Николе 284, 493; подизање 269–287, 328–329, 482; полијелеј 550; положај под Турцима 377–378, 537, 541, 546; *Поменик кир Димитрија даскала* 444; посвета 282; *Распеће* 378; реликвијарни програм 330–332, 366; свети простор 277, 281, 282, 323, 324, 326–328; свето место/топос 323–328, 332–335, 436; спољње уобличење 286, 286; средиште култа св. Стефана Дечанског 377, 383, 545, 547; у време српских устанака 537; ходочашћа 539; храм 322, 323, 324, 328; хрисовуља 503; црква Св. Николе 284; чудотворни извор 547
- Дечанска Бистрица, в. Бистрица дечанска монашка заједница/круг: и канонизација Стефана Дечанског 11, 281, 341, 361
- „дечанско питање“ 538
- Диби, Жорж 556–557
- Дигенис Акрита 73
- Димитрије, свети великомученик 71, 107, 108–114, 109, 170, 493
- Димитрије, принц 236
- Димитрије, сликар 396
- Димитрије Теодосије, ћирилска штампарија 450
- Димитријевић, прота 546
- Дионизије, свети 65
- Добрич поље 297, 544
- Добрушта 353; црква Св. Николе 352
- Долгоруки, кнез 50
- додир, чудотворни 368
- Доментијан 153, 199; житије св. Саве 100–103, 119, 121–122, 126, 129–131, 148, 300; житије св. Симеона 108, 148, 152; похвала Тројици 119, 148
- Драгутин, свети краљ/монах Теоктист 98–99, 131–139, 133, 204–205; аскетски подвиг 132,

- 134, 137–139, 164–165; врлине 137; грађански рат 225, 230, 233, 241; забрана елевације 135–136, 138, 165; замонашење 135; кивот са моштима руке 136; ктиторска сцена у Сопоћанима 151, 152; култ 135–139; напуштање власти 133–134; однос са Данилом 237; одрицање од власти 225, 241; пад са коња 132–133; покрститељ 134; портрет 141, 142; потврда Светостефанске повеље 233, 235; преговори о преласку у католичанство 231; рат против Уроша I 132, 164, 204; ратови 134, 235; *rex renitens* 134; смрт 237–238; узорна владавина/државничка мудрост 132, 137; ходочашћа 139; чуда 138
- Драхомира, мајка св. Вацлава Чешког 44
- Драча, манастир 374–375, 375, 462
- дрзновеније/смелост к Богу (*parrhēsia*) 105, 140–141, 168–169
- Дрман 214, 219
- Други српски устанак 528
- Дубровник, Дубровчани 217, 225, 235, 267, 310, 311; Дубровачки архив 197, 309, 311
- Дунав 297
- Душан, цар: 513, 515–517, 523–526; барокне иконографске представе (*miles Christi*) 452; битка код Велбужда 304–306; болест 353; борбе против бана Стјепана II 260; и властела 313–315, 319; и канонизација Стефана Дечанског 338–355; и одлука о подизању Дечана 309; изгнанство у Цариград 244; као Давид 277, 339; као Исус Навин 304; као Јосиф 313, 349; крунисање за краља 317; крунисање за младог краља 261, 268, 316, 349; личност 353–354; малодушност 312, 353; наследно право 268, 345–346; освајања на југу 344, 345; пут ка царству 294; повеље 340–342, 345–354; повратак из изгнанства 252; портрет „над прагом“ 273, 277, 338–339, 339; портрет у Дечанима 287; посета Светој Гори 353; представе са Стефаном Дечанским 338–339, 339; рат око Хума 345; рођење 268; и смрт Стефана Дечанског 308–319, 337, 341, 356, 399, 539; сукоб са Стефаном Дечанским 310, 350; управа Зетом 310, 349, 399
- Душица, син Стефана Дечанског 244, 246
- Ђорђевић, Тихомир, етнолог 542
- Ђурађ Бранковић, деспот 180
- Ђорђе/Максим Бранковић, свети 465; мошти 381, 429; нови св. Сава 430; представе 429, 431
- Ђурђеви ступови, капела краља Драгутина 152, 208
- Ђурић, Војислав Ј. 330
- Евстатије Солунски 77
- Егидије, магистер 267
- Египат 102
- Едвард Исповедник, свети краљ 29, 35, 38, 64, 67, 78
- Едмунд, свети 45, 46, 60
- elevatio corporis*/вађење тела из гроба 36, 40, 49, 56, 64
- Елизабета, света 41, 82, 160
- елита 33, 74, 79, 86, 105; српска 9, 116, 198, 249, 467–468, 505, 519; аскетска 279; средњовековна 561
- Елтимир, господар 220



- Енгол, Јохан Христијан 487
Енглеска/Британија 26, 37, 60, 65, 78
енкомија 72, 73, 109, 147, 156
Ерик Шведски, свети краљ 70, 78
еулогије 46, 48, 72
ефемерни спектакл 66, 171, 180, 456,
458, 460
- Жаретић, Ловро 223
Жаретићи, властеоска породица 223,
224
Ждрело 167
женска лаичка побожност 146
женски светитељски култови 22,
40–41, 47, 146
житија, в. хагиографија
Житомислић, манастир: летопис 479
Жича, манастир 103, 119, 505–506;
татарска и бугарска опсада 167
Жичка архиепископија 168
- Загреб 508, 532
Закон о рудницима деспота Стефана
186
„заступство“, сцена 152–153
Затрнавска жупа 277
Захарија и Ана, свети 102, 122
Звечан 316, 337, 342, 354, 436, 538
Земен 297
Земун 504; црква Свете тројице 531
Зета 90, 217, 224, 226, 231, 256, 269,
309–310, 349, 480, 515–516
Зорица, кћи краља Милутина 211
Зорка, Душанова вереница 524, 527
- Ибар 217
Ибрахим-паша 371
Иван Равењанин 319
изабрани народ 38, 45, 100, 199, 336,
356, 365, 489
Изјеслав, велики кнез 52, 53
Израиљ 122, 181
- иконоборство 79
иконографске представе 371–396;
Дечанског 379, 383–389, 392–395;
Дечанског и св. Николе 372, 373,
374–375, 375, 390–391, 390, 393, 395;
св. Николе 378, 392; св. Симеона
450; в. и поједине светитеље
иконостаси 444, 460–462, 493, 495
Иларион, кијевски митрополит,
писац еулогије св. Владимиру 46,
48; *Слово о закону и благодати* 48
Илија, свети пророк 102, 190
Илија, кефалија у Зети 256
Илијић, Ђурђе 399
Илирик 433
Илирска дворска депутација 484
imitatio maiorum/угледање на претке
32, 284
imitatio Christi/угледање на Христа
27, 29, 30, 35, 45, 55, 75–76, 93, 95,
128, 169
Имре (Емерик), свети принц 56, 58,
59, 82, 160
invocatio/молитвено призивање 40
инсигније, владарске 31, 182, 368
Ираклије, византијски цар 74
Ирина, византијска царица 236, 239
Ирина, паниперсевастиса/кесариса,
кћи Теодора Метохита 266;
повратак у Цариград 289–290
Иринеј, свети, сирмијумски епископ
441
Исаија Ђаковић, митрополит 448
Исак I Комнин, византијски цар 76
ислам, исламизација 381
историзам 9, 371, 381, 402, 432,
491; барокни 11, 335–336, 396–
397, 433, 488, 491; литерарни
485; неокласицистички 441;
романтичарски 500
историја, схватања 397, 400,
432–433, 445, 457, 472, 478, 484,

- 486; политичко тумачење 448;
historia universalis 475
- историјска драма 517–519
- историографија, српска 396, 400,
433–436, 467, 473–474
- Исус Навин 304
- Италија 56, 159
- Јадранско море 523
- Јазак, манастир 448
- Јаков, старозаветни патријарх 102,
118, 240, 281; лествица 281
- Јакшић, Ђура, сликар 529; *Смрт
Стефана Дечанског* 530
- Јарослав Мудри, велики кнез 49–51
- Јастребац 544
- Јаши 474
- Јевсевије Кесаријски 278
- Једрене 176, 295
- Јежевица, манастир 374
- Јелена, царица, супруга цара Душана
354, 526–527
- Јелена Анжујска, света краљица
98, 131–132, 139–146, 143, 217–
219; аристократизам 145–146;
бракови краља Милутина
218–219; врлине 141; елевација
144; замонашење 139, 141, 142; и
Римокатоличка црква 145; култ
139; однос са Жаретићима 223;
побожност 145–146; подршка
краљу Драгутину 164; полагање
у кивот 146; област управљања
217; писмо Дубровчанима (1267/8)
217; порекло 159; портрети
141–142; самостална политика
217; „светилник отачаства“ 141;
смелост к Богу 139; смрт 143–144,
237, 238–239; сцена смрти 148
- Јелена, кћи Стефана Дечанског 267
- Јелисавета, руска царица 446
- Јелисавета, сестра краљице Катилине
210
- Јеремија, јерусалимски патријарх 332
- Јерихон 180
- Јерусалим 59, 91, 139, 141, 145, 173,
492; „избављени Јерусалим“
181; јерусалимска идеја 173; као
синоним за Израил 181; Силоам
365–366; храм/Сион 280, 325
- Јефимија, монахиња 176; *Похвала
кнезу Лазару* 190, 191
- Јоаким Осоговски, свети 299–300, 381
- Јоаникије I, архиепископ 150–151;
саркофаг 150
- Јоаникије, патријарх 534
- Јоаникије, пећки епископ 496
- Јоаникије Девички, свети 381
- Јов, праведни 246
- Јов, старац 141, 145
- Јован Цимискије, свети, византијски
цар 91–92
- Јован II Комнин, византијски цар 74,
75
- Јован IV Ласкарис, свети,
византијски цар 78
- Јован V Кантакузин, византијски цар
291–293, 294–295, 297, 301, 303
- Јован VI, византијски цар 354
- Јован I Анђео, севастократор 208, 209
- Јован II, патријарх 405
- Јован XXII, папа 206, 207, 224, 225,
260–261
- Јован, митрополит кијевски 51
- Јован, паниперсеваст/кесар 266, 289
- Јован, сликар 392, 393
- Јован Златоусти, свети 116, 538
- Јован Бранковић, свети деспот,
мошти 381; иконографске
представе 465
- Јован Владимир, свети кнез 90, 93–96;
elevatio 96; представе 430, 534;
чуда 94, 96; чуда на гробу 95



- Јован Георгијевић, карловачки митрополит 11, 333, 436–445, 437, 452, 494, 503; *Канон молебни Стефану Дечанском* 437, 440; *Општа стихира* 455, 465; *Параклис Стефану Дечанском* 437, 438–440, 438, 493; програм 436, 445; реформа календара 440, 455; *Српски календар* 455; *Стихира Србима светитељима* 447, 493; *Табела сербских просветитеља* 439–440, 493
- Јован Доминик, доминиканац 261
- Јован Крститељ/Претеча, свети 102, 121, 122, 124; рођење 163
- Јован Рилски, свети 381
- Јовановић, Анастас, литографија Стефана Дечанског 506–507, 508; *Пантеон славјански* 508; *Споменици србски* 507–508, 510
- Јовановић, Милан А., *Краљева сеја* 518, 521, 523–525
- Јовановић, Паја, сликар 528
- Јосаф, свети 44, 98, 120, 121, 124, 127
- Јозеф I Хабзбург, цар 413
- Јозеф II Хабзбург, цар 469, 486; реформе 472
- Јордан, *De originibus Slavicis* 476
- Јосиф, праведни 102, 118, 240, 258, 273, 284, 313
- Јосиф, рашки митрополит 402
- Јулинац, Павле: *Историја* (1765) 434, 435, 473–474, 479
- Јунчева смрт 356, 359, 545
- Јустинијан I, византијски цар 77
- Калиник I, патријарх 414
- Калиник, хиландарски монах 264
- Калојован, бугарски цар 113–114
- Каниц, Феликс 502
- канонизација, поступак 17–18, 48, 66, 69, 79, 89
- Капети, династија 34, 65
- Каплан, Мишел 13
- Карађорђе Петровић 485, 505, 519
- Карађорђевић, Александар, кнез 499; посета Дечанима 540
- Караџић, Вук Стефановић 330; *Рјечник* 539; *Српске народне песме* 511
- Кареја: испосница/сихастирија св. Саве 123, 139, 232, 237; црква Моливоклисија 381
- Карло Анжујски 159
- Карло Велики, цар 32–33, 38, 39, 42; канонизација 39, 64, 69–70; представа на скиптру француских краљева 65; ходочашће у Јерусалим 70
- Карло IV, немачки цар 42
- Карло VI Хабзбург, цар 417, 423
- Карло Роберт од Анжуа, француски краљ 80, 160, 224
- Карловачка митрополија, аутономија 414; верске реформе 410, 414–418, 431, 455, 469–470; и Дечани 436; иконостаси 430–434; илустрације легитимитета 455, 457–458; канонске визитације 458–460; *Монашка правила* 459; односи са Пећком патријаршијом 414; Синод 455; уједињење са Београдском митрополијом 417; церемонијалност богослужења 416; црквено-политички програм 11–12, 335, 406, 409–411, 427, 431, 458, 488, 494, 557
- Каролинзи, династија 31, 33, 39
- Касандрин 289
- Катарина од Куртенеа, жена Шарла Валоа 231
- Катилина, супруга краља Драгутина 210; сусрет са Симонидом 239

- квасисвештеничко својство краљева
(*acsi bonus sacerdos*) 34
- Келн 70
- Келти, најамници 302
- Кијев, као други Јерусалим 47;
Саборна црква св. Василија 51;
духовна академија 474
- Кијев/Кијевска митрополија 410, 411
- Кипријан, митрополит московски
193
- Кирил Андрејевић 503
- Кирил Скитополски: житије св. Саве
Јерусалимског 123
- Кланицај, Габор 13, 25, 42, 43, 79, 84
claustr animae 146
- Климент V, папа 206, 207, 221, 231
- Климент VIII, папа 405
- Климент Охридски, свети 109
- Кнегиња Љубица*, друштво 532
- Кнут, свети, дански краљ 55–56, 60
- Ковчег савеза/завета/Скинија 174,
180, 280, 284
- Козачински, Мануил (Михаил) 447,
456, 457; *Траедокомедија* 450, 511
- Козма, зограф 378
- Козма и Дамјан, свети врач: мошти
331, 502
- Колумбан, свети 33
- Комнини, династија 71, 72–75, 77, 79,
110
- Коморан 474
- комунистички режим 12
- Конгрегација за пропаганду вере 400,
402–404
- Кондо, Вук 549
- Константин, студенички игуман 440
- Константин Велики, свети цар 76, 78;
и Јелена 47, 428; и порекло Срба
434, 435; и Приск 243; рука 176, 178
- Константин, син краља Милутина
211, 224, 243, 254, 254, 255–258, 350,
398, 480; грађански рат 257–258;
- десигнација 256; и Зета 256; као
узурпатор 257; рођење 255
- Константин Видински 176
- Константин Палеолог, севастократор
219
- Константин Филозоф 175, 178,
187; житије деспота Стефана
Лазаревића 188
- Константинович, Анастас 500
- Косара, принцеза 95
- Косово 523, 550–551
- Косовски бој (1389) 99, 188, 330, 527
- Костур, град 293
- Котор 223, 231, 282
- Коца Синан-паша 380
- Краљевство Словена* 473, в. и Мавро
Орбин
- Крачун, Теодор 463–465
- крст св. Стефана Дечанског 332
- крсташи, крсташка: идеологија 73;
побожност 21, 69; ратови 60, 70
- Крстић, Ђорђе 522, 528
- Крушевац: црква Лазарица 176
- Крушедол 410, 414, 441, 445; олтар
427, 430–431; припрата 427–430;
пустошење 414; средиште култова
сремских Бранковића 381
- Крушедолска митрополија 414
- Ксавер Пејачевић, Фрањо, барон 436
- Куделин 214, 219
- кула Стефана Дечанског 279, 327
- култ народа* 467
- Кумани 58, 70
- Ладислав Угарски, свети краљ 38,
42, 56, 57–59, 61, 62, 70, 71, 82,
160; борба против Кумана 71;
заједничко прослављање са св.
Стефаном 161; реликвијар 57
- Лазар, свети кнез 11, 99, 182–193, 361,
381, 505; и св. Илија 190; *Пјесен
историческаја* 453; представе



- 395, 452, 464–465, 528, 535;
пренос моштију 192, 448; сећање
(*memoria*) 190, 191; *Служба* 447;
смрт 188–190; у повељама 183–184,
185–186; функције култа 182–187,
189–190; чуда 190
- Лазаревић, Лазар 512
- Лазаревићи, династија 38, 41, 361, 463
- Лазовић, Алексије 489; *Акатист
светом Стефану Дечанском*
495–496; *Архимандрит Хаџи
Данило* 493; *Игуман Хаџи Захарија*
492; *Парусија* 494, 500; *Св. Стефан
Дечански* 495
- Лазовић, Симеон 489–490
- Legenda Maior* 57, 59
- Легенда о Владимиру и Косари* 93, 96,
512
- Легенда св. Стефана* 83
- легенде 24, 30, 41, 53, 55, 58, 59, 70, 82,
94, 329, 398, 482, 501, 538–539, 543,
544–545, 549
- Ле Гоф, Жак 17–18, 555
- Lex Salica Karolina* 33
- Леонтије (Нинковић), игуман Дечана
363, 539, 541, 545, 547, 550; *Сан
Краља Стефана и зидање Високих
Дечана* 540
- Леополд I Хабзбург, цар 413, 419
- Леополд III Хабзбург, свети цар 42,
448
- Летопис попа Дукљанина/Барски
родослов* 93, 96
- летописи 194, 318, 479
- les lieux de mémoire* (места сећања)
555, 559–560
- Лим 217
- Лионска унија 151
- литургијске књиге, руске 446
- Лоза Јесејева, 136; иконографска
представа 80, 81, 82, 104; у
Сопоћанима 148, 149, 152
- Лома, Александар 189
- Ломница, манастир 382
- Лонгин, Зограф 378; *Акатист
првомученику Стефану* 382–383;
житијна икона Стефана Дечанског
330, 369, 382, 383–387, 384; битка
код Велбужда 301; враћање вида
250; дављење Дечанског 318;
зидање Дечана 276, 330, клеветање
Дечанског 238; крунисање
262; сахрана Дечанског 320;
спровођење у заточеништво 242;
сусрет Дечанског и Милутина 251;
треће јављање св. Николе 315
- Луј VII, француски краљ 65
- Луј IX, свети, француски краљ 21, 68,
78; канонизација 69, 159; пренос
моштију 67, 69
- Луј Анжујски, свети, француски
краљ 42, 80
- Лука, свети апостол: параклиси 181;
пренос моштију у Смедерево
180–181; служба преносу моштију
181
- Лукаревић, Јаков 319, 404
- Лукарић, Марко, посланик Стефана
Дечанског 260
- Луксембурзи, династија 41
- Љубавићи, браћа, Ђурађ и јеромонах
Теодор 371
- Људмила, света краљица 45, 47
- Мавро Орбин: *Краљевство Словена*
302, 318, 397–400, 404; схватање
историје 400, 488
- Магдалино, Пол 72–73
- Мак Данијел, Гордон 170
- Макарије Соколовић, патријарх 379,
380
- Македонија 290, 295, 421, 542, 547
- Макијавели, Николо 63

- Максимовић, Љубомир 206
Манојло I Комнин, византијски цар
71, 72, 75–78, 90, 92, 110
Манојло, Фил 236, 266
Мансфелд, Јохан Ернст 475;
бакрорези: *Роду и обшчеству* 476,
Свети Стефан Дечански 480
Маргарета Угарска 42, 80, 82
Мардарије, бањски игуман 376
Марија, кћи краља Беле III 80
Марија Палеолог, краљица, супруга
Стефана Дечанског 212, 265, 266,
316, 515, 527; портрет у Дечанима
287
Марија Терезија, царица 420, 432
Марин де Заре (Жаретић), барски
архиепископ 223
Марица, Душанова вереница 524, 527
Мартин, свети 57
Мартинци 466
Мат, река 225
Матеич, манастир: лоза 268
Машин, Драга 532
Медаковић, Данило 487, 511, 513
Мелен 227
Менчетић, Менче 259
Меровинзи, династија 24, 31, 34
Месмер, Тома 439
Метохија 279, 504, 537–538, 541–542,
547
Мехмед-паша Соколовић, велики
везир 375, 380
Милано 70
Милер, Густав 334
Милешева, манастир 374, 375–377,
382: култ свештене двојице 183;
повеља деспота Стефана 183, 184–
186; сликарство 153; харање 380;
штампарија 376
Милићевић, Милан Ђ. 544
Милица, кнегиња/Јевгенија,
монахиња 176, 182, 190, 361–362
Милувук, Јосиф 502
Милош Обилић 545
Милошевић, Десанка 13
Милутин, свети краљ 135, 165–170,
204–254, 393, 522–523, 529, 534–535;
битке 166; богоизабрање 166;
„бол за отачаством“ 168, 170,
213; бракови 205–211, 218–219,
266; владарска пропаганда
155; владарске врлине 169–170;
владарски програм 213, 346;
грађански рат 148, 155, 221,
227, 230, 232–233, 241; дечанска
поворка 287; западна политика
221–232; и грађански рат у
Византији 264; и наслеђе престола
216, 234–235, 236, 249, 253–254,
256; и смрт краљице Јелене
238; *imitatio Christi* 169; источна
политика 218–221, 233–234,
236, 248–249; као Нови Давид
221; литургијска реформа 155;
мисија 166; мошти 547; „ново
ктиторство“ Хиландара 158, 169;
обнова Богородице Љевишке 228;
обнова хиландарског католикона
221; однос са Жаретићима
223–224; освајања 148, 256;
ослепљење сина 481; погреб 262;
позивање на домаће традиције
249; покушај збацивања 224;
политика у Приморју 223–225;
помоћ св. Арсенија 167; помоћ
св. Саве 167–169; помоћ св.
Симеона 166–169; поређење са
св. Димитријем 170; портрети
141, 142, 229, 428, 463, 465–466,
477; преговори са Климентом V
207; преговори о преласку у
католичанство 227; ратови
212–214, 215, 219, 224, 235; *rex
christianissimus* 169; савез с



- Карлом Анжујским 159; свети витез/војник 166, 169; светородно порекло 165; служба 447,448; смрт 253–254, 482; фреска у припрати хиландарског католикона 248–249, 248; чудо 169
- Miracula Sancti Demetrii* 108
- Миха Мадиев де Барбезанис: историја 207
- Михаило VIII, византијски цар 150
- Михаило IX, византијски цар 264
- Михаило, зетски епископ 225
- Михаило, београдски митрополит 527, 534, 537
- Михаило Италик 75
- Михаило Тверски 50
- Михаило Шишман, бугарски цар 206, 258, 264, 288–289, 290, 294, 297–306, 482, 544; антисрпски савез 290, 294–296; заробљавање и смрт 303–306
- Младен II Брибирски, бан 235, 263
- Млечани, Млетачка република/ Венеција 172, 230–231, 233, 235, 260
- Мојсеј Петровић, карловачки митрополит 414, 417
- Мојсеј Путник, карловачки митрополит 485
- Мојсије, свети пророк 102, 304
- Мојсије (Мојсеј) Дечанац, јерођакон 11, 373–374
- Молдавија 193
- Монголи 54, 58
- Морача, манастир 391; црква Св. Николе 392, 393
- Морис, Розмери 62
- Моровић 465
- Москва 53; црквени сабор (1547–1549) 376, црквени сабор (1655) 446
- Московска патријаршија 410
- Мохач, битка (1521) 371
- Мошин, Владимир 207
- мошти, свете 9, 18, 32–33, 357, 470; градозаштитника 174; транслација/пренос 36, 51, 53, 65, 66, 82, 117, 173, 323, 382, 457, 460; *и* светитеље поименце
- Мрњавчевићи, света династија 182
- мученици/мартини, мученички култови 26, 278, 328, 361, 382, 399; владарска патронажа 33; хор светитеља мученика 190
- мучеништво 188, 399
- надгробни портрет светог 85–86, 202
- наследна светост 79, 82
- Нева, битка 54
- Неда, жена бугарског цара Михаила 523–524
- Неда, Душанова вереница 527
- Немањићи, династија 84, 98, 267, 307, 429, 463, 523, 526, 532, 535, 551; *и* аскеза 164; ктиторска делатност 270; поворка 209; света лоза/корен 138–139, 146, 156, 161, 163, 182, 273–274, 317, 346, 429, 435, 449
- Немачка (Свето римско царство немачког народа) 65, 467; литерарна култура 469
- Немци: најамници 302
- Ненадовић, Љуба 505, 519
- Ненадовић Млађи, Павле 423
- Неродимље 402; двор краља Милутина 253, 262; двор краља Стефана Дечанског 312, 316
- Нешковић, Никола 438, 439
- Никанор, милешевски монах 376
- Никанор Грујић, пакрачки епископ 9
- Никејски сабор (787) 18
- Никифор, јеромонах: дарохранилница 403
- Никодим, архиепископ: *и* повратак Стефана Дечанског из изгнанства 247–248, 250; као хиландарски

- игуман 232, 233; крунисање
Стефана Дечанског 257, 261–262,
384
- Никодим, патријарх 180
- Николић, Атанасије 512
- Никоље, манастир 374
- Никон, патријарх 233
- Нићифор II Фока, свети, византијски
цар 78, 91–92, 121
- Нићифор Григора 212, 267, 288, 294,
295, 302–303, 308, 313–314, 398;
посланство у Србију 289–290
- Нишки округ 544
- Нова искра*, часопис 536
- Новаковић, Стојан 483
- Нови Варлаам 127
- Нови Давид 75, 221, 273, 296
- Нови завет 80
- Нови Израил 103, 152, 153
- Нови Јазак, манастир 461–462, 463
- Нови Јаков 100, 102, 113
- Нови Јерусалим 47, 172, 173, 181
- Нови Јов 384
- Нови Константин 47, 49
- Нови Мојсије 47
- Нови Сад 503; Српско народно
позориште 518, 521
- Нови Сион 116
- Нови Соломон 115
- Нови Цариград 172, 173
- Новине србске* 504–505
- Ногај, кан 168, 212–213, 214, 220
- Нора, Пјер 555
- Норвешка 37, 43, 45, 78; Краљевина
св. Олафа 55
- Облик, брдо 94
- обожавање предака, обичај 50–51
- Оболенски, Димитри 49, 97, 112
- Образоизданије сјајниј и знатниј
Србаља* 502
- обреди: инвестира 18; крунисање
18, 31, 32; крштење 37;
миропомазање 18, 31, 32, 37
- Обреновићи, династија 510, 518,
525–527, 531, 534, 536
- Обреновић, Александар, краљ 525,
527, 535
- Обреновић, Милан, краљ 525–526,
534–535
- Обреновић, Милош, кнез 499, 531, 535
- Обреновић, Михаило, кнез 521, 531,
534–535
- Овче поље 481, 542, 544, 547
- Одеса 214
- Олаф, свети краљ 45, 55, 78
- Олга, света кнегиња 47
- Олег Свјатославич, кијевски кнез 53
- Ораховица, манастир: лоза
Немањића (1594) 449
- Орахово, село 228
- Орехово, храм Светог Николе
Мрачког 270; повеља Стефана
Дечанског 284
- Орфелин Захарија 446, 450, 452, 455,
457, 471, 474; *Пјесен историческаја*
453; *Представка Марији Терезији*
470; *Славено-србски магазин* 473;
бакрорези: Правила молебнаја 451,
454; *Кнез Лазар* (1733) 453
- Орфелин, Јаков 472, 475–477
- Освалд, свети 45
- Осијек, село у Вировитичком срезу
466
- Островица, тврђава 258, 259
- Острогон 412
- „отворени манастири“ 146
- Отон III, немачки цар 70
- Отон из Фрајзинга 39
- Отони, династија 31
- Охмучевићи, породица 379
- Охрид, град 293, 295



- Охрид/Охридска архиепископија 150,
370–371
- Павле, свети апостол 138; *в. и* Петар и
Павле, свети апостоли
- Павле, рашки епископ 144–145
- Павле Ненадовић, карловачки
митрополит 416, 428, 431, 446, 464
- Павле Смедеревац, браничевски
архиепископ 371
- Павле, бан 235
- Павловић, Леонтије 13, 501
- Пајсије, патријарх 391, 400–402,
404–405, 479; *Житије цара Уроша*
400, 402, 405; *Пролошко житије*
Симоново 400–401; прославни
састави за Стефана Штиљановића
401; *Служба цару Урошу* 400, 402;
Служба преподобном Симону 400,
401
- Палеолози, династија 253, 266, 268
панегирици 72–73
- Пантелејмон, свети: мошти 331, 502
пантеон/хор српских светих 159–170,
325, 336, 369, 425, 429, 430, 448, 450,
452, 471, 488, 491, 493, 502, 519, 521
- Париска изложба 527
- Passio sancti Canuti regis et martyris* 56
- Патерик*, кијевско-печерски (1702)
439
- Патлажан, Евелин 13, 120
- патријарх као верски и политички
поглавар 409, 418, 424; нови св.
Сава 420
- патриотска религија: званичне
свечаности/државне светковине
12, 13; споменици 12; позоришта
12
- Пауни, двор краља Милутина 239
- Паштровићи 441
- Пеја, поп: *Мученије Ђорђа Кратовца*
381
- Пелагонија 542; црква Св. Стефана
Дечанског 543
- Пелиново, црква Св. Николе 396
- Пељинац, село 542
- Перласка, Доминик 521
- Персијанци 169
- Песма о Роланду* 73
- Петар и Павле, свети апостоли: икона
141–142, 142; манастир 269, црква
у Топчидеру 530
- Петар, београдски митрополит 499
- Петар, скадарски епископ 225
- Петар Велики, руски цар 446
- Петар Коришки, свети 127, 381
- Петар Масарек, барски надбискуп
402
- Петар I Петровић, цетињски
митрополит 498
- Петар II Петровић Његош, цетињски
митрополит 508
- Петка, света 176–177; икона са
житијем 177
- Петрановић, Богољуб: *Српске народне*
песме из Босне и Херцеговине 538
- Петрич 316, 321; црква Успења
пресвете Богородице 402
- Петровић, Живко 521–522, 531
- Пећ/Пећка патријаршија 328, 377,
382, 404, 488, 496; обнова 11, 371,
375–376, 379–380; програм 330;
свето место 333; спољна припрата
380–381
- Пећ, град 370
- пећине 279
- Пећка Бистрица, *в.* Бистрица
- Пешта 502
- Пива, манастир 382
- Пипин Мали, краљ 33
- Пиротски округ 544
- Пишчевић Симеон: *Мемоари* 446
- Плав 217
- Плантагенети, династија 35

- повеље, српске владарске 132;
врањинске Стефана Дечанског 228, 284, 346, 351, 352; Водици деспота Стефана 186; Милешевска деспота Стефана 183, 184–186; Тисмени деспота Стефана 186; Хиландару деспота Стефана 183–184; Дечанима монахиње Јевгеније 361–362; Дечанска Стефана Дечанског 240, 261–262, 272–274, 275, 276–277, 279, 282–283, 284, 287, 308, 324–326, 338, 349; Дечанске 282; друга повеља краља Душана о уступању Стона Дубровнику (1334) 353; Жаретићима краља Милутина (1319) 223, 224, 256; Ратачкој опатији краља Милутина (1306) 220, 222, 223, 225, 226; Хиландару краља Милутина (1300–1302) 221; Хиландару за пирг у Хрусији краља Милутина (1313–1316) 227, 233; Лимска краља Уроша (1254/5) 263; Лимска краља Милутина (1319–1321) 263; Лимска Стефана Дечанског (1324) 263–264; Лимска краља Душана (1343) 340–341; Мрачка Стефана Дечанског 284; повеље Св. Николе Мрачког у Орехову 347; Призренска Стефана Дечанског (1326) 229, 283–284; Реч уз Законик цара Душана (1349) 302, 305, 313, 349; Светостефанска/Бањска краља Милутина (1314) 225, 233–234, 234–235, 239; Хиландару Стефана Дечанског (1327) 270; цркви Св. Николе у Добрушти Стефана Дечанског (изгубљена) 352; цркви Св. Николе у Врању Стефана Дечанског (изгубљена) 351; Хиландару о поклону цркве Св. Николе у Врању краља Душана (1343–1345) 349–350, 351; Хиландару о поклону цркве Св. Николе у Добрушти краља Душана (1334) 346–353, 347; Хиландару цара Андроника II 212; гробу краљице Теодоре цара Душана 259
- Повесно слово о кнезу Лазару* 191
подвиг 269, 274; место подвига 279
Подгорица 371
Подмаине, манастир 374
Пожаревац 526
полза 472
Полиеукт, цариградски патријарх 91
Полошко 542
Пољска, Пољаци 45, 60
поморишка милиција 446
Поповић, Даница 279, 285, 355; *Под окриљем светости* 13
Поповић, Јован Стерија 511–512; *Владислав, краљ бугарски* 512; *Невиност или Светислав и Милева* 513; *Смрт Стефана Дечанског* 513, 514, 515, 518, 520, 524–525
Поповић, Милош 505
популарна побожност 12–13, 45, 89, 98, 377, 380, 382, 415, 429, 469
портрети 484–485
порфирогенеза/багродородност 74, 255, 268
потиска милиција 446
Празнични минеј, в. Вуковић,
Бождар
Прашки замак 60
Први крсташки рат 73
Први српски уганак 528
Предић, Урош, сликар 528, 535, 536
престоница 171, 173; као свето место 174; померање 170, 172
привилегије, српске 417, 419, 431



- Призрен, црква Богородице
Љевишке: дар Стефана Дечанског
269; ктиторски портрети 228–229
- Призренска богословија 546
- Прилеп 525
- Приморје (*maritima regio*) 217, 223–
226, 228
- Приск, син светог цара Константина
Великог 243
- Прозрак, гора 316
- Проклетије, планина 269
- Прокопович, Теофан 474: буквар
(1726) 450
- просветитељство 467–468, 473
- просјачки редови 145, 146
- прославни састави 19, 85, 202; *в. и*
светитеље поименце
- протестанти 471
- Прохор, архиепископ охридски 370
- Прохор Пчињски, свети 381
- процесије 172, 173, 469, 472
- Псеудо-Кипријан 27
- пустиножителство/отшелништво 327
- пустиња 100, 115, 123, 327
- „пустињски грађанин“ 100, 102, 115
- „пут ка Јерусалиму“ 100–103
- Пчиња 542
- Пшемисловићи, династија 45
- Раваница, манастир 192, 505; гроб св.
кнеза Лазара 193; средиште култа
св. кнеза Лазара 381
- Радивој, „војвода“ 549
- Радојчић, Светозар 211
- Радослав, краљ 131, 136, 147, 163
- Радул, сликар 395
- Раит 141, 145
- Рајић, Јован, *Историја* 12, 431, 457,
466–467, 473–479, 481, 484–485,
487, 510–513, 515; *Бој змаја с орлови*
486; катихизис 484; портрет 508
- Раковац, манастир 447
- Ракоцијев устанак 413
- Рацингер, Јозеф 558
- Рашка 90
- reclusae* 41
- rex invictissimus* 303
- rex Constantinus* 256
- rex perpetuus* 55, 78
- реликвијарни програм 180
- реликвије/светиње 26, 31, 33, 42, 72,
86, 89–90, 101, 116, 171, 173–174,
359, 470–471; транслација/
преношење 32, 172; излагање на
олтару 66; ношење у битке 288; *в. и*
миро, свето; мошти
- renovator imperii* 76
- Representations*, часопис 553
- Ресава/Манасија, манастир 175, 175
- Рилски манастир 382
- Рим 173; *Roma sancta* 433; *Roma sacra*
433
- Римник 446, 450
- римокатоличанство, римокатоличка
вера, римокатолици 376, 408, 436,
455, 469; прозелитизам 404, 409,
413; противреформација 408
- Рипа, Чезаре, *Iconologia* 477
- Ритер Витезовић, Павле:
Стематологија 419, 422; *Serbia*
illustrata 448
- Рјурици, династија 47, 59
- Роберт Побожни, француски краљ
34–35
- Рогос 180
- родослови 194, 479
- романтизам 510–511, 517, 523
- Ромеји 290, 303
- Руварац, Иларион 487
- Ружић, Добросав: *Стеван Дечански*
521, 526, 528
- Русија/Москва, Руси 43, 48, 50, 59, 70,
172, 215, 374, 446, 501; Кијевска 46,
49, 110

Рустем-паша Опуковић, везир 379

„сабирање“ 249

сабори 225, 233, 238, 309, 317; сабор српске земље 143; „сабор српских светих“ 249, 455

Сава, свети 10, 98–99, 101–103, 105, 120–131, 451, 505; архиепископ и учитељ српски 125, 521; богоизабраност 121; „бол за отачаством“ 129; васкрсавање мртвих 130; „водиви вожд отачаства“ 103, 129; дечанска поворка 287; *Житије св. Симеона* 118; и реликвије 332; и Стрез 129, 300; као узор 139; култ 139, 376; молитве 156; „одабрање“ Дечана 276–277, 279, 324–325; представе 429, 464, 522; прозорљивост 129–130; пустиножителство 327; *Свети Сава благосиља Српчад* 521; „свети човек“ 141; служба 447, 448; *Служба св. Симеону* 149; спаљивање моштију 380; становник пустиње 125; хиротонија архиепископа Арсенија 168; чуда 128–129, 156; „чудесно дете“ 122, 125; *в. и Доментијан, житије св. Саве*; Доментијан, похвала Тројици; „свештена двојица“

Сава II, архиепископ 167

Сава III, архиепископ 238

Сава Дечанац, дечански монах, жички епископ 503; *Мемоари* 537

Сава Јерусалимски/Освећени, свети 102, 105, 123–124; фреска 124

Сава, милешевски монах 376

Саватије, патријарх 379

„савршени народ“ 102, 122, 126

салијска династија 39

Саломон, претендент на угарски престо 56, 59, 62

Самуило, свети пророк: рођење 163

Самуило, бугарски цар 94

Сарајево: Српска православна црквена општина 416

Сарајска православна дијецеза 54
света династија/династичка

(породична) светост 21, 22, 37, 38, 41, 49, 62, 79–84, 99, 119, 159–161, 200, 317

Света Гора/Атос 92, 100, 108, 115, 141, 145, 247–248, 249, 279, 376, 425, 474, 538

Света земља 70, 102, 489

света историја 10, 26, 32, 104, 118, 199, 240, 246, 272, 435

„света круна“ 89

света лоза (*beata stirps*) 41, 80, 160

„света отаџбина“ 487, 489, 507

„света српска земља“ 488

„свети корен“ 84

Свети Никита, црква 155; фреска „свештене двојице“ 155

Свети Никола, варошица 543

Свети Никола, црква у Земуну 462

свети краљ/владар 17–18, 89, 97, 467,

561, 563; англосаксонски култови

29–31, 44; апостол/покрститељ 37,

49, 54, 59, 88; *athleta (miles) Christi*

56, 59, 60; династички светитељ

83–84, 99, 148–170; исповедник 25,

29; историјски портрет 452, 465,

472, 474–475; мартир/мученик

21, 24, 25–29, 43–44, 48, 49, 54,

55, 78, 88, 93, 99, 170–194, 331,

335; монах/аскета 21, 25, 29, 54,

91–92, 98, 120–147; мошти 506;

„отачаствољубац“/заштитник

отачаства 21, 111; порекло

феномена 20–21, 22–24; праведни

и добри (*rex iustus et bonus*) 21,



- 30, 60, 307; првосвештеник (*rex et sacerdos*) 28; *rex renitens* („невољни краљ“) 61–63, 98, 121, 134; *rex christianissimus* 21, 169, 287, 321, 384; свети витез (*athleta patriae*) 21, 39–40, 53, 54, 64, 70–71, 88; свети предак/оснивач 37–38, 48, 55, 66, 98, 100–119, 149, 274; царска светост 78, 91; чудотворац 25, 34–37, 88
- свети простор* 559–560
- свети ратници 71, 74;
- свети заштитници 171;
- градозаштитници 172
- Свети Срђ, трг 310, 311
- „свети човек“ 24, 73, 77, 89, 94, 96, 104, 120–131, 141
- Светковићи 515–516
- светлост 364
- „свето дете“ 59, 102, 105, 203
- „свето копле“ 89
- свето краљевство 9, 17, 18, 28, 34, 64
- свето место/топос/хијеротопос 65, 124, 172–, 278–280, 323–324, 333; емулација 178; заснивање 281; легитимитет 173; „обележавање“/ „одабрање“/„откриће“ 276–277, 279, 281; пренос 173
- Свето царство 39
- Светодмитарски доходак 225, 259
- светост, феномен 18–19; претпоставке 85–92
- „свештена двојица“/заједнички, здружени култ св. Симеона и св. Саве 98, 148–158, 153, 154, 369, 429; иконографске представе 155, 372, 372, 395, 463–465; молитвена помоћ 213, 306, 325; садејство у чуду 155; сотериолошко обележје 152–153, 158; фреске 155, 249; функције култа 153–155, 182–187
- Свиштов 439, мировни уговор 486–487
- Свјатополк, принц 49–50
- Свјатослав, велики кнез 53
- Сврчин, двор 317
- Седмица*, лист 511, 513
- Сен Дени 65, 66, 69
- Сент Андреја 448
- сеобе: Велика сеоба Срба (1690) 406, 457; друга сеоба (1739) 417; Срба граничара у Русију 446
- Серп 291, 293
- Серафим, Хаџи Ристић, дечански монах 503; *Плач Старе Србије* 504; *Дечански споменици* 503–504, 538
- Serbia sacra* 425, 448
- Serbia sancta* 194, 425, 448
- сећање (*memoria*) 194, 199, 278, 336
- Сигисмунд, свети краљ 26
- Сижер, опат 65
- Симеон Немања, свети велики жупан 38, 48, 59, 79, 98, 100–119, 451, 505, 522; апостол 114–115; благосиљање наследника 229, 230; богоизабрање 104–108, 114; демонско/ђаволско кушање 106–107, 115; дечанска поворка 287; заступство 152–153; и Сава 130–131; као праузор Стефана Дечанског 283, 284; култ 152–153; миро, мироточење 107, 109, 112, 113, 129, 156, 157; мошти 116–118; мученик 107, 115; на студеничком бакрорезу 449; „отачаствољубац“ 107, 112; помазање 106; помоћ св. Георгија 298; представе 450, 528; пренос моштију 100, 102, 106, 116–118, 157; пророк 115; „пустињски житељ“ 115; „света лоза“ 149; „свето дете“ 105; служба 447, 448; учитељ отачаства 115; чуда 104, 108, 112–114; *в. и* Доментгијан, Житије

- св. Симеона; Доментијан, Похвала Троици; „свештена двојица“;
Сопоћани, сабор св. Симеона
- Симеон од Кезе, хроника 161
- Симеон–Синиша Палеолог, син Стефана Дечанског 267–268, 267, 342, 399
- Симонида, краљица 208, 210, 243, 266, 480, 524–525, 527, 529; сусрет са Катилином 239
- симфонија/сагласје духовне и световне власти 98, 148, 163, 449;
- Синај 139, 141, 145
- Синесије Живановић, арадски епископ 446, 450; *Правила молебнаја* 475
- Сисак: битка (1593) 405
- Служба св. деспоту Стефану Бранковићу* 429
- Скадар 143, 256; двор Стефана Дечанског 241, 260; двор младог краља Душана 310, 316
- Скарга, Петар 433
- Скити 215
- Скопље 241, 290, 503; двор 266, 289
- скрипторији 279
- Слово о цару Нићифору II Фоки и његовој жени Теофано* 91, 92
- Смедерево 179–181; Благовештенска црква 180; двор деспота Ђурђа 179; као емулација Цариграда 181; као Нови Јерусалим 174, 179, 181; реликвијарни програм 180–181
- Смилец, бугарски цар 219; Смилечева удовица 219–220
- Смит, Ентони 335
- Смит, Џулија 32
- Смоленск 49
- Созопол 295
- Соколовићи, породица 379–380, 405
- Соломон, свети цар 166, 277, 325
- Солун 110, 293
- Сопоћани, манастир 401; васељенски сабори 151; Јосифов циклус 148; капела св. Симеона 152; капела св. Стефана 152; Лоза Јесејева 148, 149, 152; осликавање 149–152; сабор св. Симеона 152; смрт краљице Јелене 148; црква Свете тројице 148
- Софија 381, 547
- Спасовица, црква код Велбужда 270
- Спиридон, патријарх 182
- Срби светитељи 369, 425, 450, 462, 473; представе 395, 422, 424, 425–427, 426, 428–429, 431, 439, 454, 455, 463–464
- Србија: уставобранитељска 510; Кнежевина 517; Краљевина 525
- Србљак* 431, 446; штампани 447, 450; рукописни 447; барокна редакција 455; римнички (1761) 465
- средиште–периферија, однос 25, 42–43, 55, 59
- Срем 447, 485
- Сремски Карловци 414, 419, 456, 474; капела Св. Трифуна 444–445, 462; црква Св. апостола Петра и Павла 444; Саборна црква 464; Карловачке славенско-латинске школе 456, 474
- Српска црква 9, 11–12, 150, 150–151, 232, 261, 335, 369, 380, 447, 460, 470; губитак аутокефалности 370–371; и унијаћење 404, 413, 429, 432; континуитет 381; предводничка улога 410
- Српски књижевни гласник* 330, 521
- Српски Ковин, црква Успења Богородице 465; капела Св. Врача 466
- Станишев, Димитар 500
- Стара Србија 441, 448, 496, 503, 542
- стара штампана књига/србуље 371–374, 376



- Стари завет 20, 80, 241–243
Стари Сланкамен, црква Св. Николе 466
Старо Нагоричино, манастир Светог Георгија 270, 297, 305
Стематологија 460, 465, 473, 484, 493, 500; в. и Џефаровић Христофор
Стефан, свети првомученик и архиђакон 108, 382–383; фреска у припрати хиландарског католикона 248, 249; представе 429
Стефан V, угарски краљ 161
Стефан, скадарски епископ 222
Стефан Бранковић, свети деспот: мошти 384
Стефан Дечански, свети краљ 197, 500, 505, 516–517, 523–526. 537, 545, 551; *Акатист Стефану Дечанском* 548; ампула са крвљу 501; антијунак 198, 200; аскета 367; богоизабрање 258, 273–274, 481; болест 267; борбе против бана Стјепана II 260; брак с Теодором 220; брак с Маријом Палеолог 213, 253, 265, 266–267; вир Св. Стефана 543; враћање вида 250–253, 255, 257, 274, 284, 348, 460, 465, 482, 507, 508, 543; графике 11, 502, 508; дар суза 366–367; етапе култног прослављања 10–13; западна политика 259–264, 265; заточење у Звечану 267, 316–317; и властела 291–293; и грађански рат у Византији 264, 290–294, 295; и св. Никола 284–285, 314, 326, 347–348, 348–349, 364, 372, 384–386, 460, 481, 490, 515, 530, 541; иконе 11, 532 542–543; *imitatio maiorum* 284; источна политика 264, 287–307; као Александар Велики 304; као Јов 246, 362, 367, 384, 481; као Јосиф 240, 258, 273, 284, 350; као Мојсије 304, 386; као Нови Давид 273, 296; као Нови Константин 387; као Нови Товит 348, 367; као свети Мрата 543; као Соломон 277, 325, 339; као претендент 226, 228, 230, 233, 234, 252–255; кивот 11, 331, 332, 356, 383, 389, 438, 493, 498–502; клетва/проклетство 398, 399, 434, 436, 483; крст 501; круна 263, 326; крунисање 257, 259, 261–263, 274, 500; ктиторска делатност 269–271; култ 99, 369, 373, 383, 387, 436, 466, 483, 500, 512, 538–539, 541, 543–544, 546–547, 551, 557, 561; легитимитет 240, 265; личност 319–321; мајка 205, 208–209, 211, 261; меморија 11, 315, 328, 335, 500; миропомазане 274; млади краљ 216, 226, 228, 269; *Молебни канон* 548; мошти 330, 342–344, 345, 356–357, 362, 366–368, 386, 403, 482, 496–497, 538, 548; „најављена светост“ 364; намера о монашењу 283; објава моштију 11, 338, 342; однос житија и историје 197–202; односи са Владиславом 235; односи са Дубровником 228–230, 259–260; *Опело св. Стефану Дечанском*, икона 388, 389, 501; освајање власти 253–258; ослепљење и прогонство у Цариград 203, 204, 239, 240–47, 282, 310, 398, 480–481, 500; побожност/вера 271, 321, 330, 348, 370, 384, 387; побуна 235–237, 239, 240–241; повеље 349–353; повратак из изгнанства 247–252; подвизи 268–307; подизање Дечана 268–287, 539; покушај унијаћења 260–261; политика

- у Приморју 225; портрет „над прагом“ 273, 277; посмртни портрет 342, 343, 357–360, 360; помен 365; преговори о браку с Бланком 225, 260, 265; представе 423, 428, 430, 438, 462, 463–465, 480, 481, 495, 497–498, 506–507, 511, 528–531, 534, 535, 536; премештање моштију 11; пренос тела у Дечане 338, 342, 354, 436; пренос моштију у кивот 342, 356; провизантијска политика 253; прославни састави 362–364; ране године 202–216; ратови 260, 263; реликвије 330–332, 502; *rex christianissimus* 321, 384; рођење 206–208, 212, 261; светлост 363; синаксари 11; служба 447, 448; смрт 317–319, 344, 363, 399, 483, 500, 538; сукоб с Владиславом 258–259, 265; сукоб с Душаном 267, 310–317, 350, 483; сукоб с Константином 257–258, 350, 398; талаштво код Татара 212–216; тријумф код Велбужда 287–307, у Рајићевој *Историји* 479; 363, 500 544; управа Зетом и Приморјем 226, 227–228, 230–231, 235, 269; чуда, чудотворење 281, 342–344, 355, 356–357, 359, 365, 436, 438, 483; функције култа 10–13, 198, 202, 328, 344, 355, 365; 548
- Стефан Лазаревић, свети деспот 174–178, 182–188, 361; боравак у Цариграду 174; владарска идеологија 175, 182, 187; и свети кнез 182–188; и „свештена двојица“ 182–187; као Нови Константин 178; култ 193–194; мошти 193; наследно право 183; натпис на мраморном стубу на Косову пољу 191–192; повеље 183–186; порекло/генеалогја 178, 187
- Стефан Првовенчани, свети краљ/
Симон монах 103, 117, 143, 157, 505; житије св. Симеона 104–118, 149; и Сава 130–131; кивот 103, 485, 535; крунисање 119; објава моштију 401–402; подизање из мртвих 130; представе 395, 450, 465, 534; пренос моштију 103, 104, 130; *в. и Доментијан*, похвала Тројици; Сопоћани, сабор св. Симеона
- Стефановић, Адам 509, 510
- Стефановић, Стефан, *Смрт Уроша V* 512
- Стефан Стратимировић, карловачки митрополит 431, 475
- Стефан Угарски, свети краљ 36, 56–57, 58–59, 60, 82, 160; *elevatio* 56; заједничко прослављање са св. Ладиславом 161
- Стефан Штиљановић, свети „деспот“ 441, 463, 465; кивот 401; култ 442; мошти 441; пренос моштију 401, 441; прославни састави 401, 441
- Стефановић, Настас, сликар 533–534
- Стјепан II, босански бан 260
- Стојановић, Георгије, зограф 374, 439, 440, 444–445, 462, 503; бакрорез Дечана 333, 334
- Стојановић, Љубомир 131
- Стони Београд 56
- Стрез 113, 129, 300
- Струма 297, 544
- Студеница, манастир 100, 113, 118, 382, 505, 527; бакрорез (1733) 449; ведута 420, 449; као „Вишњи Јерусалим“ 116, 117; ктиторска икона 155; св. Богородица „студеничка“ 124; свето место 333; сликани програм 123–124; студенички узор 285–286
- Суботић, Јован 513, 521–523, 525; *Аутобиографија* 516; *Сан на јави*



- 520–524; *Краљ Дечански* 519, 521, 524
Суботић, Мојсеј 464, 466
сузе, дар 366
Сулејман Величанствени, султан 380
Сусек 463
- Татари 212–213, 214, 215, 219–220
Тарасевич, Леонид 439
Театар на Ђумруку 512–513
тевтонци, витешки ред 54
телo светог/света телесност 88, 366–368
Тенецки, Стефан 427, 466
Теодор, принц 236
Теодор Метохит 289; посланство (1299) 219; *Посланичко слово* 215–216, 218, 220
Теодор Светослав 220
Теодор Тирон, свети 71
Теодора, царица, сестра Андроника III 288, 524
Теодора, краљица, супруга Стефана Дечанског 220, 244, 259
Теодорик, мајстор 38
Теодосије Хиландарац 119, 148, 153, 155, 159; *Житије св. Саве* 123, 125, 127–128, 129, 155–158, 300; *Житије св. Петра Коришког* 127–128, 156, 159; *Заједнички канон Светоме Симеону и Светоме Сави на осам гласова* 158; канони 156; *Похвала Симеону и Сави* 156
теологија, политичка 488
Теофан, раковачки игуман 447
Теофано, света, византијска царица 176, 177–178; прерађена служба 178; служба патријарха Јевтимија 178
Теофано, византијска царица, супруга Нићифора II Фоке 91
Тесалија 208
- Тијелово, празник 472
Тиквеш 542
Тимотијевић, Мирослав 419; *Српско барокно сликарство* 13
Тисмена, манастир: повеља деспота Стефана 186
Тителбах 536
Товит, књига 348
Тодић, Бранислав 150, 331, 358, 360; *Манастир Дечани* 13
Тодоровић, Стева, сликар: *Уједињено српство пред пантеоном прошлости* 520, 522, 529, 530
Токтај, кан 214
Тома, епирски деспот 224
Топлаци 544
Топлица 297, 544
Торникије 289–290
Тракија 295
Требиње 217, 311
Триденски концил 376
Трново, бугарска престоница 111, 176
Трново, село 228
Троношки родослов 338, 400, 434–436, 473
Тунис 67
Турска/Османско царство, Турци 295, 371, 375, 377, 405, 413, 417, 485–486, 488, 523, 537, 545–546
- Ђирило и Методије, свети 109
Ђирковић, Сима 244, 479
- Угарска 41, 56–59, 61, 62, 70, 71, 72, 78, 80, 82, 159–161, 503
узор (*exemplum*) 165, 199, 201
Украјина 472
Урош I, краљ/Симеон монах 103, 117, 119, 131, 143, 148, 204–205; ктиторска сцена у Сопоћанима 151, 152; легитимитет 152; однос са

- Жаретићима 223; портрет 229; рат против Драгутина 132, 164, 204
- Урош Нејаки, цар 319, 440, 500, 511–512; објава моштију 402; представе 395, 463, 465–466; пренос моштију 448; служба 447; *Трагедокомедија* 456, 511; „убиство“ 402, 457
- Урошиц, син краља Драгутина 204, 205
- Ускрс 472
- Фердинанд Хабзбург, цар 441
- Ферјанчић, Божидар 211
- Филип IV Лепи, француски краљ 69
- Филип Тарентски 221–222, 224, 226, 260, 265
- Флери, манастир 35
- Флизен, Бернар 13
- Фојнички грбовник 379
- Фолц, Роберт 24–25, 29
- Франачка, Франци 26, 31–32
- Франциско, епископ, поклицар Филипа Тарентског 222
- Француска, Французи 34, 38, 65, 78, 159, 556
- Франческо де Леонардис, апостолски викар 404
- фрањевци 40, 145
- Фратнут, Каравид 399
- Фридрих Швапски 39
- Фридрих I Хоенштауфен, немачки цар 39, 69, 70
- Фридрих II Барбароса, немачки цар 39
- Фрушка гора 430, 441, 474
- Фуко, Мишел 559
- Хабермас, Јирген 409, 558
- Хабзбурзи, династија 41, 42, 470, 484, 508; владарска идеологија 406–409, 471, 477; владарски портрети 484; *Austria sacra* 406; *pietas Austriaca* 407, 469; *pietas publica* 408; репрезентативна визуелна култура 408–409
- хагиографија/хагиографски жанр/хагиографска књижевност 17, 27–28, 30, 32, 34, 61, 63, 81, 87–88, 96; византијска 54, 77, 79, 96, 104–105, 120; и историја 197–202; српска 155; *в. и* светитеље, појединачно
- Хаук, Карл 23, 82
- Хаџи Данило, архимандрит Дечана 491, 496
- Хаџи Захарија, јеромонах 440, 491–492, 496, 500, 537
- Хвосно 118
- Хенри II, енглески краљ 38
- Хенри III, енглески краљ 67
- хералдика, илирска 379
- Хертел, Јохан Георг 477
- Херцеговачка митрополија/митрополити 376, 379
- хијерофанија 201, 281
- Хиландар, манастир 100, 185, 250, 374, 427, 449, 505; бакрорез Захарије Орфелина 443; дар цркве Светог Никите 155; дар Стефана Дечанског 269; као Нови Сион 116; ктиторска икона 155; култ свештене двојице 183; „ново ктиторство“ 158, 534–535; обнова католикона 221; параклис Св. Саве 425–427; прерада повеље о поклону цркве Св. Николе у Добрушти 346–353; повеља деспота Стефана 183–184; представе Стефана Дечанског 392–395; редакција Даниловог зборника 254; редакција хагиографске књижевности 155; свето место 333; фреске у



- католикону 248–249, 248; црква
Св. Димитрија 425; црква Св.
Николе 381, 392
ходочашће 471, 497
Хоенштауфени, династија 39, 64
Хранић, Сандаљ, војвода 186
Хрватска 532
Хреља, српски племић 291, 293, 312,
344
Христић, Јован 528
Христос: венцодатељ 325; *Канон
заједнички Христу и Симеону и
Сави* 156; као светитељски узор
27, 34, 55, 93, 129, 176, 189, 190,
561; крунисани 31; милост 183;
општење са 368; представе 150,
152, 229, 287, 335, 342, 358, 372, 375,
395, 403, 429, 430, 465; реликвије
72, 77, 332; силазак у Ад 284;
улазак у Јерусалим 118; цар као
жива слика 75
Христофор Митровић, бачки
епископ 448
Хрусија: пирг Св. Василија 270
Хумковићи, породица 395–396
Хумска епископија 263, 269
Цариград/Константинопољ 72,
75, 77, 110, 171, 173, 293, 480.
523; Данилово посланство 264;
Калиниково посланство 264;
капела Богородице Фарске 72;
Нова црква 72; манастир Христа
Пантократора 77, 244, 245, 249,
251, 282, 364, 373, 384, 481; побуне
због Варлаамове јереси 247;
пренос моштију св. Стефана 383;
храм Светих апостола 77; *в. и*
Нови Цариград
Цариградска патријаршија 370–371
Цариградски сабор (1484) 370
Цвети, празник 118
Цвијић, Јован 377
центар–периферија, однос, *в.*
средиште–периферија, однос
Цетиње 499; штампарија Ђурђа
Црнојевића 371
црква: Бугарска 150; Грчка
православна 18, 19, 376;
Римокатоличка 19, 69, 145, 228,
260; Руска 19, 54; Угарска 56, 57;
Цариградска 150, 151
Црно море 523
Чака, кан 220
Чанад 56
Чанак-Медић, Милка, *Манастир
Дечани* 13
Часни крст 331, 332; пренос 173
Чачак 374
Черномен 290
Четврти крсташки рат 180
Чешка, Чеси 43, 60, 78
Чешљар, Теодор Илић 472
Чортановић, Павле 509, 510
чуда (*miracula*) 18, 20, 29, 34, 45, 48, 88,
89, 93, 191, 252, 471; за живота 121;
исцељења 51–52, 56, 89; „каталог
чуда“ 51, 114, 128; на гробу 19,
36, 40, 85; „негативна“ 113, 129;
чудотворне иконе 174; св. Николе
460, 462
Чудско језеро, битка на 54
Џефаровић, Христофор 333,
418–421, 441, 442; *Свети Сава са
светитељима дома Немањина,*
графика 419–421, 420, 424, 432;
Стематологија 418–425, 421,
423, 431, 438, 451, 457, 475
Шарл Валоа 221, 227, 230, 231
Шакота, Мирјана 13
Шведска 70, 78

Шиклуш: парохијска црква 422

Шишатовац: средиште култа св.

Стефана Штиљановића 401,

441–442; *Поменик* 401

Шишман, кнез 214, 219

школе 415, 427, 472, 504; карловачка

школа Козачинског (затварање

1738) 447

Шопрон 474

Шрајнер, Петер 78–79

Штип 543

Шумадинка, лист 505

Уводне напомене 9

део први
МОДЕЛИ КРАЉЕВСКЕ СВЕТОСТИ

I. Порекло и развој институције краљевске светости у средњовековној Европи 17

II. Обрасци владарске светости у Срба 85

1. Претпоставке светости 85

2. „Један је удео мучеништва, а многи су начини смрти...“ 93

3. Типологизација светих владара у Срба 97

 Узор светог оснивача: пут ка Јерусалиму 100

 „Живи стубови што стоје високо“:

 „свети човек“ и владар-аскета 120

 Династичка светост 148

 • „Сада је поново засијао у нашем роду“:

 култ свештене двојице 148

 • Пантеон српских светих 159

 Нови мартини позносредњовековне побожности 170



део други
СТВАРАЊЕ КРАЉЕВСКЕ *MEMORIAE*

I. Стефан Урош III:	
између хагиографије и званичног документа.	197
1. <i>Vita</i>	197
Однос модела и стварности.	197
Ране године	202
Млади краљ	216
Цариградско изгнанство и освајање власти	240
Подвизи	269
• Подизање Дечана:	
<i>locus amoenus</i> и монашка света гора	269
• Тријумф код Велбужда:	
темељ српске превласти на Балкану	287
„Најгрча смрт удављења“	308
2. Дечани као средиште култа: топос и <i>memoria</i>	323
II. Култ светог Стефана Дечанског:	
од светитеља до националног хероја.	337
1. Култ светог Стефана Дечанског у оквирима	
средњовековне политичке теологије.	337
Уврштење у свете	337
Измењени идентитет светости	
и рађање концепта светог мученика	361
2. Реорганизација модела.	369
Нови тип репрезентативне представе	369
Свети краљ барокног верско-политичког програма:	
историја и традиција као политички аргумент	406
Историја у служби будућности:	
рађање „историјског“ јунака	467
Света отаџбина:	
култ националног хероја и <i>renovatio</i> „златног доба“	488
Свети краљ у популарној побожности.	537

Закључна разматрања.....	553
The Holy King. Summary	565
Списак извора.....	585
Списак литературе.....	591
Регистар имена и појмова.....	621
Садржај.....	649
Contents.....	653

CONTENTS

Introductory remarks.	9
--	----------

Part One **THE PATTERNS OF ROYAL SANCTITY**

I. The origin and evolution of the institution of royal sanctity in medieval Europe	17
II. The patterns of royal sanctity in medieval Serbia	85
1. Criteria for sanctity	85
2. ‘One is the share of martyrdom, and many are the manners of death...’	93
3. Typology of holy rulers in medieval Serbia	97
The example of the holy founder: the journey towards Jerusalem	100
‘Living pillars standing high’: the holy man and ascetic ruler . . .	120
Dynastic sanctity	148
• ‘Now he shines out amidst our race again’: the cult of the sacerdotal twosome	148
• The pantheon of Serbian saints	159
New martyrs in late medieval piety	170



Part Two THE CREATION OF ROYAL *MEMORIA*

I. Stefan Uroš III: between hagiography and official document	197
1. <i>Vita</i>	197
The relationship between model and reality	197
Early years	202
The young king	216
Constantinopolitan exile and accession to power	240
Deeds	269
• Construction of Dečani: a <i>locus amoenus</i> and the monastic holy mountain	269
• Triumph at Velbužd: a cornerstone of Serbian supremacy in the Balkans	287
‘The bitterest death by strangulation’	308
2. Dečani as the focus of the cult: <i>topos</i> and <i>memoria</i>	323
II. The cult of Stefan of Dečani: from saint to national hero	337
1. The cult of St Stefan of Dečani in the reference frame of medieval political theology	337
The inclusion among the saints	337
The changed identity of sanctity and the birth of the holy martyr concept	361
2. Reorganizing the model	369
A new type of the representative image	369
The holy king of a baroque religio-political programme: history and tradition as a political argument	406
History in the service of the future: the birth of the ‘historical hero’	467
The holy fatherland: the national hero cult and the <i>renovatio</i> of a ‘golden age’	488
The holy king in popular piety	537

Concluding considerations	553
The Holy King. Summary	565
List of sources	585
List of literature.	591
Index of names and concepts	621
Contents	649

CIP – Katalogizacija u publikaciji
Narodna biblioteka Srbije, Beograd

321.17:929 Стефан Дечански
27–36(497.11)

МАРЈАНОВИЋ-Душанић, Смиља
Свети краљ : култ Стефана Дечанског
/ Смиља Марјановић-Душанић. – Београд
: САНУ, Балканолошки институт : Слио,
2007 (Суботица : Ротографика). – 655 стр. :
илустр. ; 21 цм. – (Посебна издања / [САНУ,
Балканолошки институт] ; 97)

На спор. насл. стр.: The Holy King. – Тираж
1000. – Напомене и библиографске референце
уз текст. – Библиографија: стр. 585–620.
– Summary. – Регистар.

ISBN 978–86–7179–053–6

1. Ств. насл. на упор. насл. стр.

а) Стефан Дечански, српски краљ (око
1275–1331) б) Култ Стефана Дечанског
– Србија

COBISS.SR-ID 143911180