

ДАНИЦА ПОПОВИЋ (Београд)

ПУСТИЊЕ И СВЕТЕ ГОРЕ СРЕДЊОВЕКОВНЕ СРБИЈЕ
— писани извори, просторни обрасци, градитељска решења —

Предмет истраживања су монашке заједнице познате као *џусџиња* и *гора*, намењене вишим облицима иночког живота. Њихов смисао, функција и распрострањавање у српској средини размотрени су на основу писаних извора (наративних и дипломатичких), топографске ситуације и примењених градитељских облика.

У источнохришћанској мисли и пракси *џусџиња* и *свџта гора* представљају важне појмове и нарочиту врсту монашког и сакралног простора. Медијевистичка наука описује их као простор издвојен из света, намењен аскези и амбивалентан по својој природи: то је, с једне стране, сурово и претеће подручје настањено демонима, а с друге, монашки рај, место духовног преображаја и сусрета са божанским. Од најранијих времена, *џусџиње* и *свџте горе* имале су неколико основних одлика. Ту су се, напоредо, упражњавали сви облици монашког живота, од општежића до усамљеништва. У овим просторима деловали су монаси нарочитог кова и угледа, такозвани свети људи, често оснивачи знаменитих обитељи, будући светитељи и чудотворци. То су, такође, била важна духовна и књижна средишта, па стога и упоришта за одбрану православља у тренуцима великих искушења какав је, рецимо, био иконокластички спор или, у позном средњем веку, иницијативе за остварење црквене Уније.¹

Монашке *џусџиње* и *горе* византијског света имају, дакле, несумњив заједнички именитељ и једнаку основну функцију. За наша разматрања од кључне је важности чињеница да су то, истовремено, појмови који су међусобно замењиви. Од најранијих времена, пустиње и планине, а по правилу и пећине, помињу се као саставни делови јединственог природног и монашког амбијента.²

¹ О смислу монашких *џусџиња*, *A. Guillaumont*, La conception du desert chez les moines d'Egypte, Aux origins du monachisme chrétien, Paris 1979, 67–87; *J. A. T(hompson)*, *A. C(utler)*, Desert, in: ODB vol. 1 (1991) 613; о *свџтим горама*, *A.-M. Talbot*, Holy Mountain, in: ODB vol. 2 (1991) 941; *Ead.* Les saintes montagnes à Byzance, Le sacré et son inscription à Byzance et en Occident, études comparées, ed. *M. Kaplan*, Paris 2001, 263–318; cf. и *E. Bernbaum*, Sacred Mountains of the World, Berkeley, Los Angeles, London, 1997.

² *D. Popović*, Desert as Heavenly Jerusalem: the imagery of sacred space in making, New Jerusalem, The translation of sacred spaces in christian culture, ed. *A. M. Lidov* (у штампи).

Обиље примера нуде класична дела аскетске књижевности, каква су *Айофѿтег-ме оѿаца, Лавсаик* или *Исѿторија егѿпѿйског монашѿтва*. Наводимо, илустраци-је ради, опис обитавалишта старца Илије у египатској Тиваиди, забележен у *Historia monachorum in Aegypto*: „Он се прославио тиме што је провео седамдесет година у страшној пустињи. Нема речи које би могле дочарати ту сурову пустињу у планини, где је била (Илијина) испосница ... Он је обичавао да седи под стеном, у пећини, а већ сама његова појава остављала је веома снажан утисак“.³ Слични описи представљају опште место византијске хагиографије, и то у читавом раздобљу њеног трајања. Исто схватање било је присутно и у српској средини средњег века. Ту се, у житијној књижевности, за опис пребивалишта монаха-отшелника, често користи текст из Посланице Јеврејима 11, 38, који говори о хоћењу по „горама и пустињама, пећинама и земаљским пропастима“.⁴ Овим топосом служи се, на пример, Доментијан када описује Савину посету пустињацима који су се подвизавали под врхом Атоса (**по поустыниахъ и по пештерахъ и по пропастехъ земльныхъ**).⁵ Исто чини и животописац Стефана Лазаревића који каже да је деспот „обилазио горе и поља и пустиње, тражећи где би могао подићи обитељ, молчалницу“ (**объхождаше горы и поля и поустыниє изискоує идѣже възможеть желаемоую обитель мльчанию селєниє възстави-ти**).⁶ Још непосредније и врло документарно, описује „инок из Далше“ — смерни јеромонах Теодор — свој напор да пронађе „место пусто“, погодно за „скитски живот“: открио га је на реци Далши, у гори Висока, пошто је прошао „многе пустиње и горе, украшене многим пештерама и изворима“ (**поустыниє прошьдѣ и горы многы объшьдѣ, пещерами же и прыснотекоущіи источники оукрашеноу**).⁷ Истоветно значење појмова *ѿусѿиња* и *гора* посведочено је и у Теодосијевом Житију св. Петра Коришког, кључном извору за истраживање српске аскетске мисли и праксе. Место Петровог подвига ту се означава као „Коришка пустиња“ (**въ корѿш'кои поустыни**), али такође, као „гора висока по имену Кориша“ (**приш'къ)дѣша до горы етеры высокы ... выше села корѿше нарицаємаго**). Штавише, она се у два наврата означава као „гора божја света“ (**гора б'о)жїа с(ве)таа**), односно, „гора која се зове Света“ (**на гороу свѣто нарицаємоую**).⁸

³ The Lives of the Desert Fathers, The *Historia monachorum in Aegypto*, Translated by N. Russell, Introduction by V. Ward, London–Oxford 1981, 69.

⁴ Д. Појовић, Пустиножителство светог Саве Српског, Култ светих на Балкану II, ed. М. Дешелић, Лицеум 7 (2002) 66.

⁵ Доментијан, Живот Светога Саве и Живот Светога Симеона, приредила Р. Маринковић, Београд 1988, 67, 69; изворник: Ђ. Даничић изд., Живот светог Симеона и светог Саве, Београд 1865, 133–134 (даље: Ђ. Даничић ed. 1865).

⁶ Константијин Филозоф, Житије деспота Стефана Лазаревића, приредила Г. Јовановић, Београд 1989, 103; изворник: В. Јагић изд., Константин Филозоф и његов живот Стефана Лазаревића деспота српскога, Гласник СУД, књ. XLII (1875) 288.

⁷ Десѿоѿ Сѿефан Лазаревић, Књижевни радови, приредио Ђ. Трифуновић, Београд 1979, 187; изворник: Јб. Сѿојановић, Стари српски записи и натписи, књ. 1, Београд 1982, бр. 250; овог преписивача идентификовала је Јб. Васиљев, Ко је инок из Далше, хиландарски писар прве половине XV века, Осам векова Хиландара, Историја, духовни живот, књижевност, уметност и архитектура, ed. В. Кораћ, Београд 2000, 399–402.

⁸ Теодосије, Житија, приредио Д. Богдановић, Београд 1988, 265, 269, 270–271; изворник: Теодосије Хиландарац, Житије Петра Коришког, Приредио Т. Јовановић, Књижевна историја XII, 48 (1980) 649, 654, 655, 656 (даље: Т. Јовановић ed.).

Једнаки закључак произлази из разматрања животописа чувених балканских пустиножитеља, који за ово питање пружају низ драгоцених података. Место на којем је св. Прохор Пчињски засновао обитељ описано је са доста појединости. Своје отшелништво он је започео уобичајеним бекством из света, „у гору, и као јелен на источник, у пустињу“ (в горѣ, якоже еленъ на источникъ, в пѣстинѣю). Дошавши у гору, пронашао је малу пештеру и извор воде, населивши се ту „као у царској палати“.⁹ Ово, прво Прохорово пребивалиште означено је, додуше у једној позној служби заснованој на предањима, као „нагоричанска пустиња у жеглиговском крају“.¹⁰ Његово коначно одредиште назива се, у Житију св. Јоакима Осоговског, „пустиње враџанске на реци Пчињи“ (въ поустиняхъ враџаньскыхъ, на рѣцѣ гѣ ѿ ѿмѣни пшини),¹¹ а у два записа, с краја 17. и средине 18. века, „гора козничка“ (гора козъначьска), односно „пустиња козничка“ (вбители с(в)ѣтаго ѿца прохода пѣстини козъчъскіе).¹² Терминолошки особено појмовно одређење монашког обитавалишта и његове функције среће се у Житију св. Јоакима Осоговског. Ту се каже како је Јоаким дошао у крајеве „горе пустиње Осоговске“ (въ страни гори поустини ѿсоговскіе) и ту пронашао, на врлетном и тешко приступачном месту, једну пећину погодну за обитавање.¹³

Разматрање које следи има за циљ да испита, на што одређенији начин, у каквом се све контексту јављају појмови монашких *пустинья* и шта им је, заправо, била садржина. На самом почетку треба истаћи да се у српским средњовековним саставима, појам пустиња користи у свом дословном смислу речи, да значи знаменита анахоретска станишта Истока. Тако на пример, и Доментијан и Теодосије подробно описују „пустињска прохођења“ светог Саве Српског (свѣтаго савы по поустыньномъ прохожденіи), тврдећи да је он, приликом својих путовања, обишао „сва места пребивања у пустињи“ (вса въ поустыни мльчальствоушста). Изриком се наводе витлејемска, јорданска и египатска, као и „пустињска пребивалишта светог Антонија и светог Арсенија“.¹⁴ Тако поступају и други писци, рецимо Данило II који, приповедајући о ходочашћу у Јерусалим архиепископа Јевстатија каже да је он, уз друга света места, обишао и „божанствене пустиње у његовој околини“ (поустыниѣ божьствьныѣ окръсть прилежештєѣ къ иєроусалимоу).¹⁵

⁹ *Й. Иванов*, Български старини из Македония, София 1970, 402.

¹⁰ У питању је састав Мартирија Хиландарца са краја 18. или почетка 19. века, *Ј. Хаџи-Васиљевић*, Свети Прохор Пчињски и његов манастир, Годишњица Николе Чупића, књ. XX (1900), 62; *Й. Иванов*, I, с; *М. Ракоција*, Манастир светог оца Прохора Пчињског, Врање 1997, 6–7. Вреди нагласити да етимолошка истраживања упућују да име *Нагоричино* (присвојни придев од *нагорича*) садржи у себи облик *гора*, *А. Лома*, Рани слојеви хришћанских топонима на старосрпском тлу, Ономастолошки прилози XI (1990) 8.

¹¹ *Й. Иванов*, о. с. 407.

¹² *Ј. Хаџи-Васиљевић*, нав. дело 106.

¹³ *Й. Иванов*, нав. дело 407, 410.

¹⁴ *Доментијан*, 176–178, 206; изворник: *Ђ. Даничић* изд., 1865, 271–273; *Теодосије*, Житија, 225, 239–242; изворник: *Ђ. Даничић*, Живот светог Саве. Написао Доментијан, Београд 1860, 168, 188–189 (даље: *Ђ. Даничић* ed. 1860).

¹⁵ *Данило Други*, Животи краљева и архиепископа српских, приредили *Г. Мак Данијел*, *Д. Петровић*, Београд 1988, 196–197; изворник: *Архиепископ Данило и други*, Животи краљева и архиепископа српских, издао *Ђ. Даничић*, Загреб 1866, 298.

За наше питање, вероватно најважнији узорак, са највећим распоном значења, представља Света гора атоска. Још у најранијим писаним изворима она се означава као „пустиња“. Тако у Хиландарском типиксу стоји да Симеон Немања, након што се одрекао света и „оставио царство“, „дође у ову пустињу“ (**въ сию пудиѣ поустиноу**),¹⁶ док Првовенчани каже да је Симеон, том приликом, постао „становник пустиње“ (**поустинъ наго жителя**).¹⁷ Такво, најшире одређење, које се односи на читаву Свету гору, заступљено је и код других писаца, а нарочито, њених васпитаника. Тако за Доментијана Атос представља „свету пустињу“ (**въ светѣи поустыни сеи**),¹⁸ а за Теодосија „свету и слатку пустињу“ (**светоују и сладкоују мнѣ поустыню**).¹⁹ Да је појам пустињаштва могао бити еквивалент за укупан монашки живот на Атосу, сведочи позната епизода код Теодосија, када неки руски калуђер подучава младог Растка „о поретку пустињачком“ (**по чиноу поустынскомоу**), набрајајући његове основне облике: „заједнички живот у манастирима и засебан двојице или тројице једнодушно, и самотан, усамљенички живот оних који живе у испосничком ћутању“ (**въ мнѣнастырѣхъ вѣшто рѣѣвиваніе и вѣсобно по двѣма или трѣмъ коупнодоушно и вѣтѣходно оуѣдиненіемъ въ поштеніи мѣлчаливѣ живоуштихъ**).²⁰ Једнаки резултат произлази из разматрања дипломатичке грађе. Међу бројним примерима овом приликом издвајамо два. У Акту архиепископа Никодима за келију светог Саве у Кареји (1321) говори се о „прекрасним пустињачким насељима Свете горе Атона“ (**рѣѣкраснамъ поустыннихъ селѣнїи горы свѣтѣиѣ атона**),²¹ док се у неколиким повељама цара Стефана Душана Атос назива „великом пустињом“.²² Међутим, појам *йустинѣ* користи се, истовремено, и у свом ужем смислу речи, као простор намењен строгој аскези и вишем облику подвига. На тај начин се, рецимо, описују нарочита места на Атосу где у време Четрдесетнице одабрани оци „трпе Христа ради“. Такође, „пустињачким живљењем“ (**поустынноѣ и неметежноѣ житіе**) назива се најрадикалнији облик аскезе, онај који су упражњавали отшелници настањени под врхом Атоса.²³ У таквом, ужем смислу, овај појам је употребљен у познатој приповести

¹⁶ *Свети Сава*, Сабрани списи, приредио Д. Богдановић, Београд 1986, 47; изворник: В. Ђоровић, Списи св. Саве, књ. 1, Београд–Сремски Карловци 1928, 27.

¹⁷ *Стефан Првовенчани*, Сабрана дела, превод Љ. Лухас-Георгијевска, издање Т. Јовановић, Београд 1999, 94–95.

¹⁸ *Доментијан*, 259; *Ђ. Даничић* изд., 29.

¹⁹ *Теодосије*, Житија, 205; *Ђ. Даничић* изд., 142.

²⁰ *Теодосије*, Житија, 105; *Ђ. Даничић* изд., 7.

²¹ Д. Живојиновић, Акт архиепископа Никодима I за келију Светог Саве Јерусалимског у Кареји, Стари српски архив, књ. 4 (2005) 28.

²² На пример, у „Општој“ Хиландарској повељи из 1348. (Споменици за средновековната и поновата историја на Македонија III, ed. Л. Славева, В. Мошин, Скопје 1980, 431), у Повељи Хиландару за Потolino из 1348. (*Ж. Вујошевић*, Хрисовуља цара Стефана Душана Хиландару о селу Потолину, ССА 5, 2006, 118), Повељи Карејској келији из 1348. (*Ђ. Трифуновић*, Две повеље цара Душана, Источник, год. VIII, бр. 31/32, 1999, 11) као и Повељи Св. Пантелејмону из 1349. (*Архимандрит Леонид*, Стара српска писма из руског манастира Св. Пантелејмона у Св. Гори, ГСУД 24, 1868, 232–236. О околностима и сврси боравка цара Душана на Атосу, *Ђ. Трифуновић*, Цар Душан о свом боравку на Светој Гори, Источник, год. VIII, бр. 31/31, 1999, 18–26.

²³ *Теодосије*, Житија, 118–119, 121; *Ђ. Даничић* изд., 23, 24, 28.

о даривању чудесно пронађеног блага, у Теодосијевом Житију светог Саве: део је припао цариградској Богородици Евергетиди, највећи део светогорским манастирима, трећи — „по пустињи хелијама и свима што самотно живе“ (по поустыни келіаѣмъ и всѣѣмъ ѡтѣходно живоуштіѣмъ), а четврти Хиландару.²⁴ Много је таквих примера и у дипломатичкој грађи. Рецимо, у повељи цара Стефана Душана манастиру Хиландару за село Потолино (1348), појам „пустиња“ означава простор у којем су станишта највећих, „светих мужева“.²⁵

У којој мери су учени светогорски васпитаници попут Доментијана били упућени у важеће обрасце отшелничког монаштва, сведочи њихова употреба једног веома особеног појма источнохришћанске аскетике, успостављеног у Житију св. Антонија Великог, а то је *унуѣрашња ѣусѣиња*. Резултати досадашњих истраживања, међу којима је нарочито вредан допринос Џејмса Геринга, показали су да се појам *унуѣрашња* или *дубока ѣусѣиња* (ή μακροτέρα έρημος; ή πορρωτέρω έρημος) као уосталом и *унуѣрашња ѣланина* односи на једну нарочиту етапу монашког одрицања од света. У том смислу, одлазак у унутрашњу пустињу може означавати, дословно, кретање из насељеног света у пусто подручје, али тај чин, по правилу има дубљи смисао. Он означава трагање за местом погодним за виши степен подвига, оним што подразумева не само бекство од света, већ и од сваке земаљске славе, способност савладавања тела и покоривања демона.²⁶ До једнаког закључка дошле су недавно Нина Гагова и Ирена Шпадијер. Упоредном анализом Житија св. Јована Рилског и Житија св. Петра Коришког, оне су показале да кретање ових подвижника, из *ѣусѣиње* у *унуѣрашњу ѣусѣињу*, преко низа сакралних локуса попут *ѣеѣине* и *сѣене*, представља истовремено и пут навише, по лествици аскетских врлина, ка светости.²⁷ У српском књижевном наслеђу сачувало се више оваквих примера. Тако су Симеон и Сава, према Доментијановом тврђењу, заједно отишли „у унутрашњу пустињу, у велику лавру св. Атанасија Атонског“ (въ вьноуѣрѣнью поустыню въ великую лавроу светааго атанасиа атонитъскаго); на другом месту, исти писац каже, описујући долазак Симеона Немање на Свету Гору, да су преподобнога дошли да виде „и сви сихасти од унутрашњих пустиња“ (вси сихастіе отъ вьноуѣрѣннихъ поустынь).²⁸ Исти смисао, само нешто другачије формулисан, има израз „унутрашњи манастири“ (внѣтрѣннѣ сѣветіе манастирѣ), какав се среће, на пример, у већ поменутој Повељи Хиландару за село Потолино.²⁹ Да овај појам

²⁴ Теодосије, Житија, 145; Ђ. Даничић изд., 60.

²⁵ Ж. Вујошевић, нав. дело 118

²⁶ J. E. Goehring, *Ascetics, Society and the Desert, Studies in Early Egyptian Monasticism*, Harrisburg, PA 1999, 40–41, 80–82.

²⁷ Н. Гагова, И. Шпадијер, Две варијанте анахоретског типа у јужнословенској хагиографији, Словенско средњовековно наслеђе, Зборник посвећен професору Ђорђу Трифуновићу, изд. З. Виѣић, Т. Јовановић, И. Шпадијер, Београд 2001, 159–171.

²⁸ Доменијан, 86, 279–280; Ђ. Даничић изд., 159, 56–57.

²⁹ Ж. Вујошевић, нав. дело 118; тај топос јавља се и у другим исправама, на пример, у повељи цара Душана Карејској келији из 1348. године, Д. Живојиновић, Хрисовуља цара Стефана Душана Карејској келији Светог Саве Јерусалимског (Хил. 30), Стари српски архив 1 (2002) 72 (где је израз *унуѣрашњи манастири* погрешно преведен као „унутрашњост манастира“, 74).

није био везан искључиво за Атос, сведоче и друга светитељска житија. Тако је св. Прохор Пчињски у једној одређеној етапи подвизавања, напустио свој „вертеп“, то јест пештеру у нагоричанској пустињи и запутио се, по налогу анђела Господњег, у „унутрашњу пустињу“ (*внѣстрѣнсю пѣстинѣ*).³⁰ У његовом случају, била је то већ поменута „пустиња врањанска“, односно „гора козничка“. Ка „унутрашњој пустињи“, то јест, „гори унутрашње пустиње“ (*въ внѣстрѣннѣе поу-стыннѣ горы*) запутио се и преподобни Ромил Раванички пошто је пристигао у Парорију.³¹ Сви наведени примери показују да обитавање у *унуѣраишњој ѣустинѣ* означава, заправо, досезање највише мере људског савршенства, због чега се њени обитаваоци називају и „светим мужевима“ и „земаљским анђелима“. Стога је, како то упечатљиво показују већ животописи св. Антонија Великог и св. Арсенија, унутрашњу пустињу немогуће било достићи искључиво људским средствима.³²

Судећи по писаним изворима, појам *ѣустинѣ* могао се у српском књижевном наслеђу средњег века односити на различите садржаје што ће, надамо се, јасно показати примери који следе. Ваља ипак нагласити да њиховој идентификацији треба прилазити са највећим опрезом. Наиме, досадашњи резултати истраживања византијског отшелничког монаштва, а нарочито радови Дионисије Папахрисанту, јасно показују колико су сложени и флексибилни били његови облици, како по својој садржини тако и коришћеној терминологији.³³ Из друге половине и краја 14. века сачувало се неколико извора драгоцених за осветљавање овог питања. Вредни подаци забележени су у Житију патријарха Јефрема. Овај уважени духовник, доцније српски патријарх, након приспећа у Србију дошао је у Дечански манастир и настанио се у „пустињи“ где је, како каже епископ Марко, пригрлио „љубљено тиховање“ (*въ поустыню ѣдинѣ въселенѣмъ, любимаго мльчаниа лобызаетъ*).³⁴ С обзиром на Марково сведочење да је Јефрем ту пребивао са још два саподвижника — Аврамом, Спиридоном и његовим послушником Јаковом, може се закључити да је њихово обитавалиште било организовано као келија или скит, односно манастирић, зависно од тога да ли је обухватало сакрални простор, то јест цркву — о чему извори не говоре.³⁵ На ово питање осврнућемо се мало даље, приликом разматрања споменичке грађе. На сличан начин треба тумачити исказ из житија старца Исаије, да се овај свети отац, са својим учеником Силвестром, населио у „месту које се зове Пустиня

³⁰ *Й. Иванов*, нав. дело. 402; *М. Ракоција*, нав. дело 8.

³¹ Монаха Григория Житие Преподобнаго Ромила, ed. *П. А. Сырку*, Памятники древней письменности и искусства, Санктпетербургъ 1900, 18–19.

³² *J. E. Goehring*, l. c.

³³ *Д. Папахрисанту*, Атонско монаштво, почеци и организација, Београд 2003.

³⁴ *Марко Пећки*, Житије светог патријарха Јефрема, Шест писаца XIV века, приредио *Д. Богдановић*, Београд 1986, 166; изворник: *Ђ. Трифуновић*, Житије светог патријарха Јефрема од епископа Марка, *Анали Филолошког факултета* 7 (1967) 70 (даље: *Ђ. Трифуновић* изд.); уп. и *Д. Пољовић*, Патријарх Јефрем — један позносредњовековни светитељски култ, *ЗРВИ* 43 (2006) 113–114.

³⁵ О врсти и типу монашких келија, *А.-М. Т(albot)*, *Kellion*, *Odb* 2 (1991) 1120; *Р. Милошевић*, Келија, *Лексикон српског средњег века*, изд. *С. Ђурковић*, *Р. Михаљчић*, Београд 1999, 287–288; *М. Живојиновић*, Светогорске келије и пиргови у средњем веку, Београд 1972.

светог Павла, имајући и саветника и саподвижника блаженог и преподобног оца Дионисија освештаног³⁶. Колико је сложено ово питање, када је о појмовима и терминима реч, сведочи још један исказ из Житија патријарха Јефрема, онај који се односи на његов боравак у пештери-испосници, за њега нарочито устројеној, у клисури Пећке Бистрице. Јефрему, великом духовнику и „светом човеку“, тада су долазили „многи монаси који живе у околним манастирима и пустињама“ (**въ вкѡстныхъ манастирныхъ и поустныхъ**).³⁷ У овом случају, имајући у виду расположиве и нажалост веома мањкаве податке о монашким насеобинама пећког Ждрела, исказ „манастири и пустиње“ чини се да треба схватити као „скитови и келије“. Још неодређенији је податак из такозваног Синаксара Герасима и Јефимије, који се такође односи на монашке насеобине у клисури Пећке Бистрице. Марко Пећки ту само уопштено каже да је његов отац, одредивши се за монаштво, „у пустињи живео с оцима“.³⁸

Расположива сазнања водила би закључку да су већ најстарије задужбине Немањића имале своје монументалне пештере-исихастирије у функцији отшелничких *пустинья*, иако се под тим именом изриком не помињу. Дobar пример пружа пећински комплекс под зидинама тврђаве Рас. Познати запис старца Симеона из 1202. године веома прецизно указује на карактер ове монашке заједнице. Ту се, уз помоћ уобичајених топоса аскетике, подробно описују етапе Симеоновог монашког пута и странствовања, почев од напуштања породице и света, до ступања у киновију, и најзад настањивања „у пећини у граду Расу“. Важно је нагласити да је то обитавалиште сам Симеон описао као досезање вишег облика монашког живота, што јасно произлази из његових речи да је он келије био „удостојен“ (**сп(о)добихъ се жити ѡ пеки ѡ градѣ расѣ и написахъ сие книги ...**).³⁹ За разумевање њене укупне функције једнако је значајан и податак да се Симеон ту бавио књижном делатношћу.⁴⁰ На сличан начин треба сагледавати улогу знамените студеничке испоснице коју је, мало након карејске, устројио Сава Српски. Дакле, такозвана Савина или Горња испосница у изворима није документована као *пустинья*, али верујемо да назив „пештера светог Саве посница“ (**въ пещере светого савы постница**), како стоји у једном запису из 1619. године, указује управо на такву функцију.⁴¹ То исто важи за још једну студеничку пећинску исихастирију, која се налази око 500 m од манастира, на брду Коњице. Натпис, уклесан у стену над улазом у пећину а одређен у другу половину 13. или прву половину 14. века, означава је као „пештер Пахомијеву“ (**пещер пахомиева**), коју је њен обитавалац уредио и посветио истоименом пустињаку, очи-

³⁶ *Нейознати Свейогорац*, Житије старца Исаије, Шест писаца XIV века, 93–94.

³⁷ *Марко Пећки*, Житије светог патријарха Јефрема, 167; *Б. Трифуновић* изд., 70.

³⁸ *Марко Пећки*, Синаксар Герасима и Јефимије, Шест писаца XIV века, 207.

³⁹ Најновије издање записа: *Б. Трифуновић*, Запис старца Симеона у Вукановом јеванђељу, Са светогорских извора, Београд 2004, 79–81.

⁴⁰ О функцији и градитељским решењима монашке заједнице у Расу, *D. Popović, M. Popović*, *The Cave Lavra of the Archangel Michael in Ras*, *Старинар*, књ. XLIX/1998 (1999) 103–130.

⁴¹ Записи и натписи, књ. 1, бр. 1066, 293; о студеничкој „Савиној испосници“, *С. Темерински*, *Горња испосница у Савову код Студенице, Осам векова Студенице*, Београд 1986, 257–260; *Л. Павловић*, *Белешке о манастиру Студеници*, *Саопштења XIX* (1987) 169–171.

гледно свом узору.⁴² Сматрамо да је у сва три поменућа случаја израз *йећина*, са становишта функције и значења, истоветан са појмом монашке *йусѣиње*, што треба да подупру примери који следе.

Наиме, много је случајева када се термин „пустиња“ не само дословно користи, већ се и његова садржина може одредити са великом мером поузданости — нарочито онда када су подаци из писаних извора упоредиви са сачуваним физичким структурама. На пример, када Теодосије приповеда како је дошао у Коришу и видео Петрову „пустињу“ и стену на којој се подвизавао (**пѣстиню же его, и стѣноу на нѣи же страд(а)ль**), он је свакако имао у виду отшелникову пећину-келију, то јест испосницу. То потврђују и речи, мало даље саопштене, да Петрове мошти, пре него што су распарчане и однете, „у пустињи лежаху“ (**въ пѣстини лежешоу**).⁴³ Оближњи коришки манастир Св. Марка такође је, у врлетима, имао пећину испосницу. Ако је веровати сведочанству забележеном у 19. веку, у овој келији је постојао натпис који је гласио: „ово је пустиња преподобног оца Марка“ (**сина поустниа пр. вѣтца марка**).⁴⁴ Изузетно значајан комплекс пећинских испосница манастира Милешеве, у једном запису из 1508. године, помиње се као „пустиња светог Саве“ (**въ пѣстини светаго савѣи**). Овај запис садржи и важан податак да је у милешевској келији неки дијак Владислав преписао Теодосијево *Житије светог Саве*.⁴⁵ Преписивачка делатност обављана је и у „пустињи Грабовици“ која се налазила „на реци Лиму, према храму Николе Дабарског“ (**на рѣцѣ лимѣ рѣма храмѣ светаго и славнаго др хѣреа христова николи, рѣкѣми даваѣ, въ пѣстини грабовици**), о чему сведочи запис из 1535. у Октоиху осмогласнику манастира Бање код Прибоја. У питању је, без сумње, била келија, и то тешко приступачна, што следи из молбе писара, јеромонаха Саве, упућене читаоцима да му опросте грешке, „јер беше место стрпетно (неравно, врлетно), а време зимно и мрачно“.⁴⁶ Још једна келија-испосница манастира Бање код Прибоја документована је, у топономастици и предању, као „пустиња“. То је Бјеличковица, која се налази у стенама истоименог масива, код села Кратово, а састојала се од монументалне, зидане грађевине.⁴⁷ Овај списак „проверљивих“ садржаја закључујемо примерима који се односе на исихастирије манастира Дечана. Тако запис монаха Никандара из 1494. године на једном четворојеванђењу сведочи да је та књига преписана у „пустињи Белаје, у дому пресвете Богородице“ (**въ пѣстини белае, въ домоу прѣс(в)ѣтѣе в(огороди)це**), дакле, у познатом испосничком средишту дечанске пустиње.⁴⁸ Веома је садржа-

⁴² С. Бурић, С. Пејић, Б. Крсћановић, С. Темерински, Споменици у сливу Студенице, Опис и стање, Саопштења XXII–XXIII (1990–1991) 195–196.

⁴³ Теодосије, Житија, 287–288; Т. Јовановић изд., 673–674.

⁴⁴ П. Срећковић, Путничке слике, Летопис Матице српске, књ. 130 (1882) 26; уп. и Д. Појовић, Средњовековне пећине-испоснице у призренском крају — претходна истраживања, ИЧ књ. XLIV (1998) 137.

⁴⁵ Записи и натписи, књ. 1, бр. 399.

⁴⁶ Записи и натписи, књ. 3, бр. 5598.

⁴⁷ Д. Појовић, „Пустиња“ Бјеличковица, Милешевски записи 6 (2005) 111–117.

⁴⁸ Поједине податке овог, непубликованог записа, користили су и досадашњи истраживачи, М. Ивановић, Белаје, Задужбине Косова, Призрен — Београд 1987, 395–396; за тачан препис захвалност дугујем колеги Браниславу Тодићу.

јан још један дечански запис. На триоду, оквирно датованом у 16–17. век, преписивач грешни Григорије сведочи да је књигу исписао „више Дечана, у пустињи која је красна изгледа, а уз то и делом плодна, према југу и у очи сунцу, више манастире поприште једно удаљена, у којој је храм свете тројице светитеља — Василија Великог, Григорија Богослова, Јована Златоустог“ (иже више дѣчанїи ѿсѣтъ) бо поустинїа та красна видѣнїемъ паче же и дѣломъ прѣдъспевае прѣма югоу и въ вѣчю слънцоу, ѿсѣтъ) бо више манастира поприште једно въ нїеж(е) храмъ цркви свѣтѣхъ трехъ светителъ, василїа великаго, григорїа богослова, ѿвана златоуста).⁴⁹ На основу тих чињеница, са извесношћу може се закључити да су Света три јерарха представљала дечански скит, док је питање његове идентификације на терену за сада још увек отворено.⁵⁰

Одређена сазнања, иако далеко од потпуних, постоје и о монашким *пустинјама* Моравске Србије. Из тог раздобља потиче изванредно документован наративни извор, житије светог Ромила Раваничког, које подробно описује монашки живот у Парорији, једној од најугледнијих позновизантијских пустиња.⁵¹ Ако се има у виду да су у то доба, широм балканских простора, монаси били у сталном покрету и међусобном општењу, треба веровати да су обрасци монашког живота у Парорији били познати и на подручју српских земаља.⁵² У сваком случају, у писаним изворима с краја 14. и прве половине 15. века сачувано је више помена монашких пустиња. Јеромонах Теодор — „инок из Далше“ сведочи да је једна таква постојала „у крајевима љубостињским, у близини манастира Успења Пречисте Богородице“ (въ странахъ љубостинскихъ оу поустыни близъ манастира поучистыне оуспѣнїа), без прецизнијег навођења њеног карактера.⁵³ Исти писац много је одређенији када приповеда о монашким насебинама у близини манастира Богородичиног Ваведења код Голупца, које су се налазиле у подножју планине Висока, на реци Далши. На том подручју је Теодор прошао „многе пустиње и горе, пештерама и непресушним изворима украшене, и сличне скитовима отаца, што је познато онима који имају искуства“ (поустынїе прошедь и горы многы овъшедь, пещерами же и прыснотекоущїими источники оукрашеноу оуздѣвъ и подобнаа скѣтомъ ѿчьскымъ имоущїимъ иско-

⁴⁹ Записи и натписи, књ. 6, бр. 9395; *Б. Тодић, М. Чанак-Медић*, Манастир Дечани, Београд 2005, 97.

⁵⁰ На основу положаја, изгледа и оријентације у питању је, највероватније, такозвана „испосница Светог краља“, која се налази изнад леве обале Бистрице, високо у литицама Белајске стене, на један сат хода од манастира, *С. Смирнов, Ђ. Бошковић*, Археолошке белешке из Метохије и Прекорупља, *Старинар*, т. VIII–IX (1933) 266; *Ђ. Бошковић*, Манастир Дечани I, Београд 1941, 113–114; *М. Ивановић*, нав. дело 395.

⁵¹ Монаха Григория Житие Преподобнаго Ромила, I–XXXIII, 1–53; за убицање Парорије, *A. Delikari*, Ein Beitrag zu historisch-geographischen Fragen auf dem Balkan: 'Paroria'. Neue Angaben zur Lokalisierung des Klostergebietes von Gregorios Sinaites, *Proceedings of the 21st International Congress of Byzantine Studies*, volume II, Abstracts of Panel papers, London 2006, 219–220.

⁵² *Јеромонах Амфилохије*, Синаити и њихов значај у животу Србије XIV и XV века, Манастир Раваница, Споменница о шестој стогодишњици, Београд 1981, 101–134; *A. Laiou-Thomadakis*, *Saints and Society in the Late Byzantine Empire*, *Charanis Studies*, ed. *A. Laiou-Thomadakis*, New Brunswick, New Jersey 1980, 84–114.

⁵³ *Десѡиѡ Стефан Лазаревић*, Књижевни радови, 186; Записи и натписи, књ. 1, 80 (бр. 250).

үсь).⁵⁴ Ова последња опаска јеромонаха Теодора могла би бити, сва је прилика, резултат искуства стеченог на Атосу одакле је, на позив деспота Стефана Лазаревића, пристигао у Србију ради преписивања књига. Још једно занимљиво питање требало би да размотре будућа истраживања. Она би требало да покажу у каквом су међусобном односу биле монашке заједнице у клисури реке Црнице, односно, на подручју Петрушког властелинства, чији је стратешки центар била тврђава Петрус, а право средиште село Лешје са засеоцима.⁵⁵ Наиме, у повељи кнеза Лазара Црепу Вукославићу помиње се петрушка „пустош“ (**пѣстошь**) — по свој прилици у значењу монашке пустиње,⁵⁶ док је у једном запису из 1412. забележено да је у „пустињи Лештијанској“ (**въ пѣстыни лѣщијанскои**) неки монах Јован преписао књигу.⁵⁷ Било да је реч о једној или, што је вероватније, о две различите монашке заједнице, овај извор јасно показује да је преписивачка делатност, као и у ранијим епохама, представљала једну од основних делатности монашких *пустиниња*.

Схватање *пустиниње* као простора намењеног вишем и строжем облику монашког живота документован је и у писаним сведочанствима 17. столећа. Занимљиво је да се у њима, између осталог, уочава супротстављање појмова *пустиниња* и *свѣтѣ*. Тако се у једном запису насталом у Морачи 1616. говори о „црквама и манастирима који се налазе у пустињама као и у свету“ (**на цркъве и монастиѣ же иже сѣтъ въ поустинах же и въ мѣѣ**).⁵⁸ Сличан израз забележен је и у запису из 1643. у псалтиру, који је писан на Атосу, у скиту Св. Павла, у келији званој Сотир, руком многогрешног таха инока Јефтимија, који „у пустињи телом пребива, а у свету мислима“ (**въ скитѣ монастыѣа свѣтаго павла, на келіи глаголемѣи сотирѣ, ѣскою многогѣшнаго еѣдиміа, таха инока, иже въ пѣстыни тѣломѣ гѣбывае, въ мѣѣ же мѣдзованіемѣ**).⁵⁹ Најзад, у светлости ових чињеница треба сагледавати разлоге због којих су поједине монашке обитељи понеле назив Пустиња, какав је случај са манастирима у близини Пријепоља⁶⁰ и Ваљева.⁶¹ Вредело би такође што тачније утврдити шта је навело неког дијака Павла да на југозападном пиластру руденичке цркве, испод лика светог апостола Павла, уреже запис у којем бележи своју посету „пустињи руденичкој“.⁶²

⁵⁴ Десѣоѣ Сѣефан Лазаревѣћ, Књижевни радови, 187; Записи и натписи, књ. 1, 81 (бр. 250).

⁵⁵ Р. Михаљчић, Где се налазио град Петрус?, Прилози КЛИФ, књ. 34, св. 1–2 (1968) 264–267; Б. Кнежевић, Средњовековне цркве и манастири у долини Црнице, ЗЛУМС 16 (1980) 223–259; М. Брмболић, Мала Света Гора у клисури реке Црнице, Саопштења XXX–XXXI, 1998–1999 (2000) 99–112.

⁵⁶ Р. Михаљчић, Прилог српском дипломатурском, Даровнице властееоске породице Вукославић, Историјски гласник 1–2 (1976) 104.

⁵⁷ Записи и натписи, књ. 1, бр. 217.

⁵⁸ Записи и натписи, књ. 1, бр. 1039.

⁵⁹ Записи и натписи, књ. 1, бр. 1368.

⁶⁰ Б. Кнежевић, Цркве и манастири у средњем Полимљу, Милешевски записи бр. 2 (1996) 79 (са старијом литературом).

⁶¹ С. Пејић, Манастир Пустиња, Београд 2002.

⁶² За овај податак захвалност дугујем колеги Браниславу Цветковићу.

У односу на појам *ѣусѣиша*, као и топосе и кованице који заједно помињу *ѣусѣише*, *горе* и *ѣеишере*, са циљем да означе простор намењен аскези, самостална појава појма *гора*, у значењу монашке планине, нешто је ређа у српском писаном наслеђу средњег века. Као и у случају *ѣусѣиша*, уочљива је пракса да се уз помоћ библијских цитата предоче његов смисао и функција. У ту сврху користе се, на пример, Пс. 15, 1–2, („Господе, ко се може уселити у свету гору твоју“), затим речи пророка Данила о „гори великој“ (Дан. 2, 34–35), или јеванђеоска поука да се „не може град сакрити када на гори стоји“ (Мт. 5, 14). Свакако да није случајно што у дипломатичкој грађи, и то у повељама цара Стефана Душана, Пс. 121, 1 представља опште место („Подижем очи своје ка горама, одакле ми долази помоћ“).⁶³ Дакле, ако се изузму знамените свете горе хришћанског света, какве су Синај а нарочито Атос — које, иначе, Доментијан на више места програмски пореди⁶⁴ — изричити помени монашких светих планина релативно су ретки. Један од таквих је већ наведен исказ Теодосија Хиландарца о Коришкој гори, која се у Житију св. Петра Коришког означава као „божја“ и „света“,⁶⁵ а у Служби као „светозвана“.⁶⁶ „Гора Лесновска“ (**въ лесновскою гору**), помиње се на овај начин не само у животописима Гаврила Лесновског и Јоакима Осоговског,⁶⁷ већ и у познатом запису многогрешног Станислава из 1330. године, на прологу који је преписао „у Лесновској гори, у манастиру светог архистратига Михаила, при гробу преподобнога оца Гаврила“ (**въ горѣ лѣсновѣстѣи, въ манастири свѣт(а)го архистратига михаила и ѡ гроба прѣподобнаго ѡца гаврила**).⁶⁸ Статус монашке, свете планине, имао је по свој прилици и Трескавац, са истоименим манастиром. Томе у прилог говорили би карактеристични садржаји у ширем манастирском окружењу, као и чињеница да се у првој хрисовуљи краља Стефана Душана Трескавцу из 1334–1335. године инокски живот у овој обитељи пореди са правилима која су важила на „Синајској гори или на Гори Светој Атонској“.⁶⁹

Нешто су учесталији помени монашких *гора* из раздобља 15. до 17. столећа. Тако су, за владавине деспота Стефана Лазаревића, монаси Доситеј и Мојсеј преписали четири Књиге о царевима „у поткриљу горе Прозрака“, код манастира Љубостиње (**въ подкрѣпѣи горы прозрака близъ храма прѣчистые богородице иже на любостыни**).⁷⁰ Сасвим слични изрази, сведочанства о преписивачкој де-

⁶³ Ж. Вујошевић, Стари завет у аренгама повеља цара Стефана Душанових (у припреми).

⁶⁴ Доментијан, 89, 210.

⁶⁵ Теодосије, Житија, 270, 271.

⁶⁶ Теодосије, Службе, канони и Похвала, приредила Б. Јовановић-Стишичевић, Београд 1988, 215.

⁶⁷ Ђ. Иванов, нав. дело 395, 407.

⁶⁸ Записи и натписи, књ. 1, бр. 56.

⁶⁹ Споменници за средновековната и поновата историја на Македонија, Т. IV, ed. Л. Славева, В. Мошин, Скопје 1981, 77–78; Б. Бабиќ, Манастирот Трескавец со црквата св. Успение Богородичино, Споменници за средновековната и поновата историја на Македонија, Т. IV, 37–45; С. Смолчић-Макуљевић, Сакрална топографија манастира Трескавца, *Balkanica XXXV* (2004) 287–322.

⁷⁰ Записи и натписи, књ. 1, бр. 224.

латности која се одвијала на једној монашкој планини, срећу се у још два записа. Један, из 1566. године, саопштава да је једна књига манастира Раванице писана „у поткриљу горе Мојсиње, у манастиру Варламовцу“ (вѣ подкриліѣ горы мовсиніѣ вѣ монастирѣ вѣ варламовцѣ).⁷¹ Други, из 1673. представља живо срочену и драгоцену потврду о истрајавању традиционалних образаца аскетског монаштва, како у погледу карактера њихових станишта, тако и делатности. Дакле, речене године, монах Теодосије исписао је један Панегирик „у поткриљу горе Овчара и Каблара, на реци Морави, у једном убогом здању у великој стени, званој Лествица“ (вѣ подкрилію горы овчара и каблара, на рѣцѣ моравѣ, вѣ нѣкоем хрѣдем градилишти вѣ велице стѣны, зовом лѣствица).⁷² Поменимо, најзад, и народна предања у којима се одређени простори са густо концентрисаним сакралним садржајима називају „Светом гором“. Тако је већ поменуто подручје у клисури Црнице познато као „Мала Света гора“, Овчарско-кабларски манастири као „Српска Света гора“, за монашке насеобине у Мојсињским планинама уобичајно се назив „Мојсињска Света гора“, док се комплекс на Скадарском језеру назива „Зетском Светом гором“.⁷³ Добро је познато да су ове монашке планине у позном средњем веку биле средишта угледних духовника исихастичког, синаитског усмерења, и последња упоришта за одбрану православља. Неке од њих наставиле су да делују и доцније, у доба турске власти и, у складу са својом основном функцијом, представљале најважније чуваре традиције.

Остаје нам сада да на основу неколико одабраних примера, покажемо како писани извори говоре о смислу и сврси монашких *пустиња* и *гора*. Пустинја је место молитве, поста и тиховања,⁷⁴ простор спокоја, беспорочног и безметежног живљења,⁷⁵ али и највеће борилиште са демонима.⁷⁶ Пустинје су представљале станове отшелника а такође и „градове“.⁷⁷ Та позната синтагма Кирила Скитополског често је коришћени топос, који пустинју одређује као духовни град, и уједно саопштава да је на некада пустом простору успостављен монашки живот и поредак.⁷⁸ Смисао тог подухвата јасно је изложен у Житију св. Јоакима Осоговског. Дошавши у Осоговску планину, Јоаким је „горе и пећине испунио богопознањем, пустинју је преобратио у град и тако досегао вечне обите-

⁷¹ Записи и натписи, књ. 1, бр. 654.

⁷² Записи и натписи, књ. 1, бр. 1303.

⁷³ *М. Брмболић*, нав. дело (са старијом литературом); овде побројаним *свѣтим горама* треба придружити и подручје планинског венца Чичавица, који дели Косово од Метохије. Због великог броја цркава, манастира и келија, оно је некада носило име „Српска Света гора“, Задужбине Косова, 544.

⁷⁴ *Свѣти Сава*, Сабрани списи, 37 (Карејски типик).

⁷⁵ *Теодосије*, Житија, 118 (Житије светог Саве); *Марко Пећки*, Житије светог патријарха Јефрема, 166.

⁷⁶ *Теодосије*, Житија, 272–283 (Житије светог Петра Коришког); уп. *Н. Гагова*, *И. Шпадијер*, 1. с.

⁷⁷ *Доменџијан*, 92, 289.

⁷⁸ *D. J. Chitty*, *The Desert as a City. An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire*, Oxford 1966, 123–132; *J. Patrich*, *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism. A Comparative Study in Eastern Monasticism, Fourth to Seventh Centuries*, Washington D. C. 1995, 353.

љи и Небески Јерусалим“ (яко горы и въ ’тпи всеговские б(о)гоудзүмїа испазниль еси, поуcтyнию градъ cътвориль еси яко възстекль еси къ в’бчнїм обывтєлїем и вышнїаго іеросолїма достигль еси).⁷⁹ Управо тај циљ, пребивање у становима праведника Вишњегa Јерусалима чини главну покретачку снагу сваког пустиножителя.⁸⁰ О монашким *горама* писани извори говоре на суштински истоветан начин. Оне су важне метафоре духовног усхођења, што показују њихови атрибути: гора сазнања добродетели,⁸¹ гора бестрашња,⁸² гора као „велика висина врлина, са које сијају попут светлости они који су се успели на ту висину“.⁸³ Најугледнија од свих гора, Атос, представља оличење раја и „свету ливаду“,⁸⁴ а под његовим „светим врхом“ обитавају најизванреднији, „небески људи“.⁸⁵ Није случајно што је управо Теодосије Хиландарац, до сржи Светогорац по духовном опредељењу, заслужан за врхунски, богословски веома дубок поетски исказ, који гору тумачи као један од образа Богородице: „гора мислена и света, гора Божија, гора зелена, гора натопљена Духом, гора небу слична, гора виша од небеских гора, свим анђелским силама подобна, то јест свечиста Дева и Мати Бога мојега“.⁸⁶

Изложено разматрање извора у целости потврђује наше почетне претпоставке о значењу и функцији монашких простора означених као *пyстинье* и *cвете горе*, а у одређеном броју случајева и *пећине*. Основни закључци који из њега следе били би следећи: у питању су међусобно замењиви појмови, који су коришћени како у ширем, тако и ужем значењу речи, али се у оба случаја односе на простор намењен вишим облицима монашког живота. Нарочито широк распон значења имао је појам *пyстинья* који је, видели смо, могао означавати одређену територију, по правилу клисуру реке, или планину насељену отшелницима, али и пећину-испосницу, која је била исихастирија неког општежића. Особени облици монашког живота на тим просторима биле су заједнице од два-три или неколицине монаха, организоване као манастирић или келија. Потпуно усамљеништво представљало је ретку појаву. У *пyстиньяма* и *горама* отшелници су, пре свега, упражњавали „борење и тиховање“ али су се такође бавили и књижном делатношћу — што представља једну од важних особености српског пустињачког монаштва. Најзад, за своје обитаваоце ови простори представљали су духовне градове и тесну стазу ка Небеском Јерусалиму.⁸⁷

⁷⁹ Ђ. Иванов, нав. дело 412.

⁸⁰ D. Popović, Desert as Heavenly Jerusalem, (у штампи).

⁸¹ Теодосије, Житија, 103 (Житије светогa Саве).

⁸² Марко Пећки, Житије светог патријарха Јефрема, 172.

⁸³ Монаха Григория Житие Преподобнаго Ромила, 31–32.

⁸⁴ Сїефан Првовенчани, Сабрани списи, 56–58 (Хиландарска повеља).

⁸⁵ Теодосије, Житија, 117 (Житије светогa Саве).

⁸⁶ Теодосије, Житија, 200 (Житије светогa Саве); о Богородици — Гори, С. Радојчић, Епизода о Богородици — Гори у Теодосијевом „Животу св. Саве“ и њена веза са сликарством XIII и XIV века, Прилози КЈИФ, књ. XXIII, св. 3–4 (1957) 212–222.

⁸⁷ Основне одлике српског пустињачког монаштва изложили смо у огледу Монах-пустињак, Приватни живот у српским земљама средњег века, изд. С. Марјановић-Душанић, Д. Појовић, Београд 2004, 552–585 (са старијом литературом).

Просторни обрасци и градитељска решења монашких *йусџиња* и *гора* представљају, уз писане изворе, други важан аспект нашег разматрања. С обзиром да се њихово истраживање налази у почетној етапи, још увек смо веома далеко од целовите слике о топографији и морфологији ових монашких заједница. Стога смо, овом приликом, проблем испитали на основу одабраних, проучених узорака, који треба да помогну приликом успостављања истраживачких оквира ове, изузетно сложене топике.

Један од најранијих проучених модела је анахоретска заједница под бедемима тврђаве Рас, на ушћу Себечевске реке у Рашку (крај 12, прве деценије 13. века). Она представља заокружену целину, чије је језгро чинио пећински манастир арханђела Михаила. Невелики храм једноставних облика подигнут је под великим абријем, стамбени и економски простор налазили су се у суседној пећини, а даље према истоку житница и цистерна. Келије предвиђене за усамљенички живот устројене су у околним пећинама. Две, са остацима зидова, налазиле су се у непосредном суседству манастира, са којим су биле повезане стазама усеченим у стену. Ипак, упркос невеликој удаљености од општежића, положај тих келија нудио је анахоретама све услове за тиховање. Осим ових, манастиру је припадала још једна, нешто удаљенија исихастирија, која се налазила у такозваној Јуковој пећини, на левој обали Рашке. Комплекс у Расу садржавао је и низ других елемената, карактеристичних за пештерне заједнице православног света. Таква је фреска патрона светилишта, сада готово уништена, насликана на литици која доминира околином. Кључним садржајем може се сматрати стуболика стена, која призива у сећање *stylos*, стварно и симболично станиште жестоких аскета. На њеном заравњеном врху, с којег се пружа упечатљив поглед на околину, налазе се остаци неке монументалне грађевине, као и трагови некадашњег врта. Управо у том здању могла се одвијати преписивачка делатност, о којој сведочи запис старца Симеона.⁸⁸

Можда најизразитија одлика монашке заједнице у Расу је непосредно суседство два наизглед неспојива садржаја, какви су војно утврђење и анахоретско станиште. Ипак, читава једна идеологија, дубоко укореењена у византијском наслеђу, почивала је на идеји „духовног војинства“, то јест, на вери у делотворност молитава „светих људи“ у борби против непријатеља.⁸⁹ То схватање, које је имало снажног одјека у српској средини већ у најранијем раздобљу државности, задржало је и доцније своју актуелност. Као пример, наводимо одломак из повеље цара Стефана Душана манастиру Есфигмену (1346–1347): „Лепа је и бојна фаланга и ред војника и ратна вештина за бој с непријатељима и сузбијање противника, али много више од тога прибављају победу царству ми они, који су оборужани крсним знаком и који као бранитељи стоје пред влашћу и силом Светодршца, оружјем молитава надалеко одвраћајући противнике. Јер од

⁸⁸ D. Popović, M. Popović, о. с. (са изворима и свом старијом литературом).

⁸⁹ M. Поповић, Вештина ратовања и живот војника, Приватни живот у српским земљама средњег века, 240–241.

(првих) горе поменутих долази помоћ мноштва и снаге и бојна опрема и грозност војника, а од оних који се по Божјој вољи брину за државу, молитва уз пост једног човека, иако лишеног телесне снаге, без оружја и судара с непријатељима обара целе непријатељске фаланге и доноси победу, невидљиво сузбијајући нападаче“.⁹⁰

Кључни утицај на уобличавање монашких *пустииња* и *гора* у српској средини свакако је долазио са Атоса, незаобилазног одредишта њене духовне елите током више столећа.⁹¹ Можда најупечатљивији пример настојања да се, по осветшаном обрасцу, образује света гора у сопственој средини, пружа манастир св. Петра Коришког и његово окружење. Настанак и развој овог пештерног светилишта у науци су већ разматрани,⁹² па ћемо овом приликом пажњу усмерити на ону његову етапу која је битна за наше питање. Негде у другој деценији 14. века у Коришу је пристигао Теодосије Хиландарац, са задатком да припреми уврштење Петра Пустиножитеља у ред светитеља. Наиме, како је то још одавно истакао Димитрије Богдановић,⁹³ у оквиру обележавања стогодишњице постојања српске државе, хору постојећих националних светитеља требало је придружити и једног пустињака, на подобје „стarih светих“. Теодосије није био без упоришта у свом подухвату, с обзиром на то да је још током 13. века култ коришког подвижника постепено уобличаван. За потребе Петровог прослављања била је састављена служба, а у његовој пећини — испосници, доцније претвореној у цркву, чуване су и штоване свечеве чудотворне мошти. Теодосије Хиландарац заслужан је за писање нових прославних састава, житија и службе, и то по врхунским моделима византијске аскетске књижевности. Крајња сврха тог подухвата јасно произлази из његових речи којима Коришу описује као „дивно за отшелнике пребивалиште“, изриком је означивши, видели смо, као „свету гору“. Даљи развој ове монашке заједнице одвијао се по устаљеном обрасцу, много пута поновљеном у православном свету. Она је прерасла у моћну киновију, чувара моштију свог светог оснивача, и блиско повезану са Хиландаром, чији је метох била одраније. Са новом и великом пећинском црквом посвећеном св. Петру Коришком, манастир је средином 14. века уживао покровитељство највиших личности државе, укључујући и самог владара.⁹⁴

Делотворност примењеног обрасца дошла је до пуног изражаја у другој половини 14. и у 15. веку, када светилиште снажно зрачи у свом окружењу, подстичући настанак читавог низа манастира, цркава и монашких насебина на северозападним обронцима Шаре. У том процесу препознаје се уобичајени ме-

⁹⁰ А. Соловјев, В. Мошин, Грчке повеље српских владара, Београд 1936, 107.

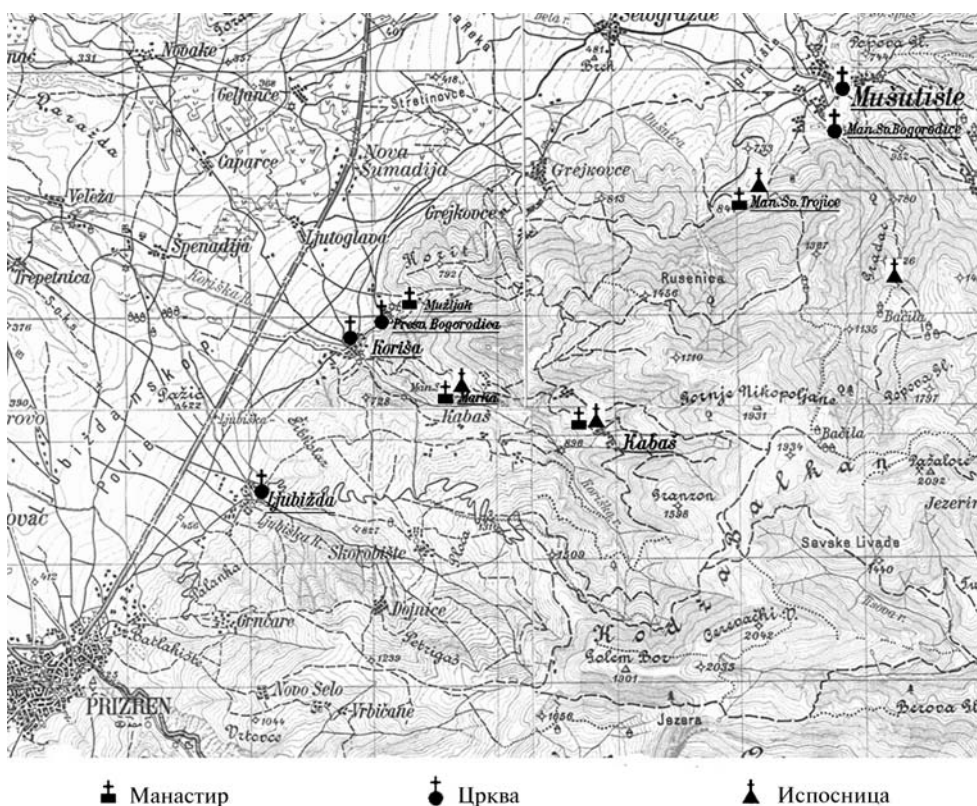
⁹¹ М. Живојиновић, Историја Хиландара I, Београд 1998.

⁹² в. радове у Зборнику Манастир Црна Ријека и свети Петар Коришки, изд. Д. Бојовић, Приштина–Београд 1998; Н. Гагова, И. Шиладџер, на в. дело; Д. Поповић, The Cult of St. Petar of Koriša, Stages of Development and Patterns, Balcanica XXVIII (1997) 181–212 (са изворима и старијом литературом).

⁹³ Д. Богдановић, Предговор у Теодосије, Житија, 18–23.

⁹⁴ Д. Поповић, I. с.

ханизам сакрализације једног подручја његовим преобраћањем у *свешћу гору*. У непосредној близини коришког манастира, негде у 15. веку подигнута је мала пећинска црква посвећена Богородици. У самом селу, које се до 20. века називало Свети Петар, а након тога Кабаш, постојале су још најмање три цркве, судећи по пронађеним остацима. Густа концентрација сакралних здања на малом простору потврђена је и у селу Кориши. Осим цркве св. Петра, познате задужбине хиландарског старца Григорија, ту су постојали и храмови посвећени св. Николи, св. Ђорђу и Пресветој Богородици. Нешто северније, на литици изнад засеока Мужљак, налазио се истоимени утврђени манастир, док је на стени изнад Коришке реке, југоисточно од Корише, подигнут манастир Св. Марка, који је такође имао пећину-испосницу. У селу Љубижда, 4 км североисточно од Призрена, евидентирани су остаци чак једанаест православних светиња. Даље према североистоку, на простору села Муштушта, поуздано је утврђено постојање десетак, углавном средњовековних цркава. За нашу тему нарочито је занимљив манастир св. Тројице Русинице на брду изнад Муштушта и његова монументално уобличена пећинска испосница. Да је на овом подручју постојала нагла-



Манастири, цркве и испоснице у околини Призрена

шена склоност према пештерном монаштву, показују и друге монашке заједнице, какав је изванредан комплекс Матоских испосница.⁹⁵ Осим ових, делимично проучених обитељи „у стени“, чији је број некада без сумње био већи, на обронцима Шаре сигурно су постојали и други, још увек неуочени садржаји карактеристични за анахоретска станишта. За жаљење је стога што су тек започето проучавање ових локалитета насилно прекинула ратна дејства и бомбардовање 1999. године, као и познати ток догађаја који им је уследио (сл. 1).

Још један заокружени модел монашке планине представља без сумње Лесновска гора. Она се у науци може сматрати репрезентативним узорком не само због срећне околности да су се на овом подручју, тешко приступачном све до последње четврти 20. века, сачували бројни, изузетно занимљиви локалитети, већ и због чињенице да их је Смиљка Габелић, истражила свеобухватно и на методолошки узоран начин. Иако је у клисури Лесновске реке градитељска активност потврђена још у раздобљу раног хришћанства, прави подстицај монашком животу дала је задужбина деспота Јована Оливера из пете деценије 14. века. У клисури Лесновске реке, на простору манастирског властелинства идентификовано је неколико цркава, како средњовековних тако и из познијих раздобља. Важна је околност да су у једном позном али драгоценом извору, неке од њих означене као скитови. Осим ових, сакралних здања, у клисури Лесновске реке уочени су и садржаји који сведоче о анахоретском начину живота. Такве су пећинске испоснице — такозвана Богородичина на месту Коларско, из средине 14. века и св. Илије, на планинском врху изнад лесновског манастира, са фрескама из друге половине 15–16. века. Најзад, нарочиту пажњу завређују трагови насеобине на гребену Бело Место — Ручник — Пештари која је, уз друге занимљиве садржаје, каква је преса за грозђе уклесана у стени, обухватала и пећинска пребивалишта.⁹⁶

Теренска истраживања вршена у новије време, уз веома подстицајне резултате које о овој теми доноси светска наука,⁹⁷ унапредила су наша сазнања о сакралној топографији појединих монашких *гора* на подручју средњовековне Србије. Такав је случај са манастиром Трескавац, у чијој су околини недавно препознати многи, раније неуочени садржаји: пећинска испосница над манастиром, иконе на стени, чудотворни извор, најзад, и сам „свети врх“ Трескавца, такозвани Златоврх, који је столећима био циљ побожних поклоника.⁹⁸ Проучавања вршена на подручју Моравске Србије такође обећавају напредак у разумева-

⁹⁵ За основне податке о поменутиим монашким насеобинама, *М. Ивановић*, Задужбине Косова, 454 (Кабаш Коришки), 460–463 (Кориша), 475–476 (Љубижда), 488–490 (Муштутиште, Русиница, Матос); *Д. Појовић*, Средњовековне пећине-испоснице у призренском крају (са изворима и свом старијом литературом).

⁹⁶ *С. Габелић*, Непознати локалитети у околини лесновског манастира, ЗЛУМС 20 (1984) 163–174; *истиа*, Манастир Лесново, Београд 1998, 239–245 (са свом старијом литературом).

⁹⁷ Узорни рад у том погледу представља студија *N. Bakirtzis*, The Creation of a *Hierotopos* in Byzantium, *Hierotopy*, The creation of sacred spaces in Byzantium and medieval Russia, ed. *A. M. Lidov*, Moscow 2006, 126–139; у истом Зборнику, *v. P. Brown*, ChorotopeTheodore of Sykeon and His Sacred Landscape, 117–124.

⁹⁸ *С. Смолчић-Макуљевић*, нав. дело (са библиографијом).

њу ове проблематике. То се односи, пре свега, на анахоретске заједнице Горњачке клисуре,⁹⁹ као и већ поменуте, изворима документоване монашке *йусџиње* у пределу Кучајских планина, у клисури Црнице.¹⁰⁰

Будућа истраживања просторних образаца монашких *йусџиња* и *йланина*, свакако ће укључити и нека посебна и врло занимљива питања, какав је већ поменути топос *унуџраишњих йусџиња*. Пример св. Прохора Пчињског у том погледу је изузетно важан, јер се хагиографска сведочанства још увек могу препознати на терену. Тако је Прохорова „нагоричанска пустиња“ документована омањом пештером која се налази педесетак метара од цркве св. Ђорђа у Старом Нагоричину. Над њом су, у знак побожног сећања, мештани Нагоричина 1875. године подигли параклис.¹⁰¹ Кретање светог оца ка новом пребивалишту може се довољно јасно сагледати у простору. Од Нагоричина, Прохор је путовао на север, уз Пчињу, трасом која се по свој прилици поклапала са традиционалним „Кумановским путем“, једним од неколико праваца којима су, у временима која су уследила, поклоници стизали у манастир. Он је подразумевао пролазак кроз Челопек и Алгуњу, долином реке, а након тога, када би путник доспео до планине Старац, морао се, с обзиром на врлетан терен, држати превоја и страна.¹⁰² Чувени поглед са Старца, именованог по светом пустињаку, дозвољава да се врло прецизно сагледа његово кретање ка унутрашњој, „врањанској пустињи“. Место за своју нову испосницу Прохор је пронашао у врлетима планине Козјак, североисточно од данашњег манастира, у близини изворишног дела потока Дедовица. У том упечатљивом, још увек нетакнутом природном окружењу, много је места која се везују за Прохора Пчињског. Ако се томе додају топономастика и још увек жива предања, постаје јасно због чега читав Козјак представља неку врсту меморије светог оца Прохора, или како је то одавно и много лепше изрекао Јован Хаџи-Васиљевић, то је „планина пуна народних успомена“.¹⁰³

Разматрање просторних образаца монашких *йусџиња* дотиче и питање физичких структура и садржаја такозваних манастирића, то јест скитова. Овом приликом задржаћемо се на два одабрана примера. Један је монашка заједница у Белајама код Дечана. Белаје су биле средиште дечанске пустиње, која се простирала под стенама Стреочке планине, уз леву обалу Бистрице. У њеним литицама биле су устројене бројне пећинске испоснице, међу којима се њих седам, надајмо се, још увек релативно добро сачувало.¹⁰⁴ Још почетком 20. века било је живо сећање да су се у Белајама, недељом, окупљали дечански ис-

⁹⁹ М. Цуњак, Светиње Горњачке клисуре, Смедерево 2000.

¹⁰⁰ Вид. нап. 56.

¹⁰¹ Ј. Хаџи-Васиљевић, нав. дело, 65–66; Б. Цвејковић, Теренска истраживања у области Врања и Пчиње у 2005. години, Гласник ДКС 30 (2006) 100.

¹⁰² А. Јовановић, Пчиња, Историјска црта из нове српске покрајине, Гласник СУД, књ. XLIX (1881), 316–318; Ј. Хаџи-Васиљевић, нав. дело, 73.

¹⁰³ Ibid. 87; П. В. Гагулић, Манастир Свети Прохор Пчињски, Ниш 1965, 10–12; Б. Цвејковић, нав. дело, 98–99; о цркви св. Ђорђа у Старом Нагоричину, Б. Тодић, Старо Нагоричино, Београд 1993.

¹⁰⁴ С. Смирнов, Ђ. Бошковић, нав. дело, 264–266; Ђ. Бошковић, Манастир Дечани I, 114; М. Ивановић, Задужбине Косова, 395–396; Б. Тодић, М. Чанак-Медић, Манастир Дечани, 18, 61, 97–98;

посници ради заједничке молитве и причести, као и ради снабдевања храном у току седмице коју би провели у својим келијама.¹⁰⁵ Писани извори не остављају места сумњи да је ова *пуста* била средиште живе преписивачке делатности, и то у дугом временском раздобљу. На жалост, материјални трагови веома су слабо проучени. Најбоље су познати остаци пећинске цркве и њен живопис, али су остали потпуно неистражени суседна пећина и простор са западне стране, на којем смо 1998. затекли, на релативно великој површини, остатке зидова некадашњег комплекса.

Изузетан, а мало познат пример је већ поменута монашка заједница у Матосу, југоисточно од Муштушта. Овај, веома тешко приступачан комплекс, имао је сложене садржаје, сакралне као и профане, који говоре да је реч о манастирском скиту. У подножју стеновитог масива, на уском простору уз литицу, подигнута је мала једнобродна црква, до ње масивна правоугаона грађевина, која је по свој прилици имала стамбену функцију, док су постојеће пећине, презиђивањем, адаптиране за различите намене. Келије анахорета биле су, у пет-шест редова, устројене у литици високој преко 60 м. Те пећине међусобно су повезане стазама и степеницима уклесаним у стени, а у њиховој унутрашњости видљиве су уобичајене интервенције: оклесани зидови стене, остаци међусупратних конструкција у виду дрвених греда, седишта и банкови, као и нише за чување икона и књига.¹⁰⁶

Уз просторне обрасце, градитељске структуре монашких *пуста* представљају други важан аспект наше теме. Изглед и карактер обитавалишта анахорета једно је од оних питања које је данас најтеже сагледати.¹⁰⁷ Основни вид становања, а то је колиба, документован је писаним и ликовним изворима, док су материјални трагови одавно ишчезли.¹⁰⁸ У таквим околностима, пештерна станишта пружају драгоцену, често и једини узорак. Међутим, и она припадају најугроженијој врсти наслеђа. С једне стране, изложена су небриси и физичком пропадању, а с друге, будући да се најчешће налазе у беспутним областима, са снажно израженим процесом депопулације, убрзано падају у заборав.

Најелементарнији облик анахоретске келије била је пећина преграђена зидом, са улазом а понекад и малим прозорским отвором. Зазиђивање пећина, ради њихове адаптације за становање, помињу и наративни извори, а о раширености те праксе сведоче релативно бројни сачувани примери. У неким, изузетним случајевима

драгоцене податке о Белаји садржи путопис *Г. Мјур Макензијеве* и *А. П. Ирбијеве*, Путовање по словенским земљама Турске у Европи, Београд 1968, 322–323.

¹⁰⁵ *Л. Никовић*, Браство Лавре Високих Дечана, његова борба и рад, Пећ 1927, 23–29.

¹⁰⁶ *М. Ивановић*, Задужбине Косова, 489–490; *Д. Пойовић*, Средњовековне пећине-испоснице у призренском крају, 140–144 (са старијом литературом).

¹⁰⁷ *Д. Пойовић*, Монах — пустињак, 579–583 (са примерима и литературом).

¹⁰⁸ За разлику од писаних извора — пустињачких животописа — у којима помени колиба представљају опште место, њихови ликовни прикази веома су ретки. Утолико је драгоценија реалистички дата представа колибе у сцени упокојења старца Јосифа, насликаној, у аркосолијуму, на источној страни јужног зида цркве Успења Богородичиног у Крепичевцу, *Б. Кнежевић*, Аркосолијуми у Хиландару и у српским средњовековним манастирима, Осам векова Хиландара, 609, сл. 8.

вима, такво решење могло је попримити монументалне облике. Његов образац успостављен је у Студеници: „Савина испосница“, настала зазиђивањем простране левкасте пећине, уобличена је као масивно, вишеспратно здање, опремљено пратећим садржајима потребним за боравак и активност одабраних монаха, односно просторијама са извором воде и огњиштем у подземној етажи и каминима сазиданим на сваком спрату. Комплекс исихастирије је, такође, обухватао прилазни мост, параклис посвећен св. Ђорђу, као и једну сазидану пећину на његовом улазу.¹⁰⁹ Студенички модел не представља усамљени пример у српској средини, а један од најбоље сачуваних споменика јесте добро позната испосница манастира Благовештења у Горњачкој клисури.¹¹⁰ Монументалну исихастирију насталу зазиђивањем пећине представља и недавно проучена Бјеличковица, једна од келија манастира Бање код Прибоја. То је троспратно, пространо и врло солидно грађено здање, са прозорима и каминима на свакој етажи.¹¹¹

Нешто другачији образац остварен је у милешевским испосницама, које се налазе око 2 км југоисточно од манастира, у стеновитом масиву на излазу из кањона Милешевке. Наиме, овде обитавалишта нису образована зазиђивањем пећина и окапина, већ су грађевине устројене испред њих. Стиче се утисак да су врлетни амбијент и „неруковтворене“ пештере представљале тек оквир, како физички тако и идејни, неку врсту кулисе, за остварење одређеног градитељског програма. Милешевске испоснице представљају изузетно сложен и занимљив пећински комплекс, који садржи два хронолошка хоризонта и обухвата више садржаја. Средишњи део, познат као „Савине воде“, састојао се од прилазног дела, са уклесаним степеницама и траговима преградног зида, као и две пећинске просторије. Она са истока адаптирана је у параклис, сакралне функције, док се у наспрамној, западној, налази познати чудотворни извор воде. Међу многобројним траговима клесарских интервенција, нарочито су занимљиви они на малом заравњеном платоу на североисточној страни. Ту се налазе фино уклесана седишта, са погледом на живописан, драматичан амбијент клисуре. Комплекс је обухватао и два масивна здања. Западна грађевина, подигнута пред улазом у пећину, сазида је од блокова сиге, уз употребу моћних греда и сантрача, а једнака техника примењена је и на такозваној „горњој испосници“. Ово здање, које се налази на највишој коти милешевског комплекса и сада је неприступачно без одговарајуће опреме, имало је непосредну везу са „Савининим водама“ посредством пећинског канала, са уклесаним стопама и руковатима.¹¹² У питању је један од начина комуникације својствен пештерним стаништима — истина, не баш уобичајен — где се до тешко приступачних тачака стизало уз помоћ ужади, лествица и једноставних дрвених конструкција које се и дан-данас користе у анахоретским заједницама Јудејске пустиње, Атоса или Метеора.¹¹³

¹⁰⁹ С. Темерински, исто.

¹¹⁰ М. Цуљак, нав. дело, 75–76.

¹¹¹ Д. Појовић, „Пустиња“ Бјеличковица, 112–114.

¹¹² Д. Појовић, Пећинске цркве и испоснице у области Полимља, 53–60.

¹¹³ *Ead.*, Монах — пустињак, 583.

Поменути модел испоснице, који чини грађевина смишљено подигнута испред пећине или литице, није представљала реткост у српској средини. Један од репрезентативних примера је монументално постројење познато као „испосница Стефана Дечанског“ у клисури дечанске Бистрице.¹¹⁴ Истраживања пештерног монаштва у области Полимља, која су у току, значајно су проширила наша сазнања о градитељским решењима средњовековних анахоретских станишта. Изузетан пример представља Орлић, исихастирија манастира Житин у Средњем Полимљу, чију важност додатно подупиरे чињеница да је археолошки налази хронолошки опредељују у крај 12. почетак 13. века. Испосница у Орлићу устројена је испред простране, веома разуђене пећине, која се састоји од два велика канала и више просторија, а у својој унутрашњости садржи и извор воде. Ова пећина је оспособљена за обитавање тако што је њен мањи, источни отвор зазидан, очигледно из сигурносних разлога, а испред већег, са западне стране, подигнут је масиван зид са отвором за улаз који води у пећину. На основу постојећих трагова, у самом зиду као и околним стенама, могло се закључити да су келиоти становали у дрвеним конструкцијама постављеним на зид и подупртим косницима, што такође представља решење које има своје савремене аналогije, пре свега на Атосу.¹¹⁵

Овај прилог с намером је започет излагањем општих начела која се тичу монашких *пустинја* и *гора*, а завршен подацима о локалној, у науци практично непознатој грађи и споменицима чије је истраживање у току. Такав приступ резултат је уверења да ће се нови резултати и стварни искораци у проучавању ове проблематике у будућности одвијати управо на том плану, дакле, у систематским и добро осмишљеним теренским истраживањима. Када је реч о српским *пустинјама* и *горама*, то је уједно и једини начин да оне добију своје заслужено место у сакралној топографији православног света.

Danica Popović

*DESERTS AND HOLY MOUNTAINS OF MEDIEVAL SERBIA:
WRITTEN SOURCES, SPATIAL PATTERNS, ARCHITECTURAL DESIGNS*

Essential concepts in Christian thought and practice, the *desert* and *holy mountain* denote a particular kind of monastic and sacral space. They are secluded from the world, intended for asceticism, and ambivalent in nature: they are inhospitable and menacing zones populated with demons, but also a monastic paradise, places for spiritual conversion and encounter with the divine. From earliest times, *deserts* and *holy mountains* had a few distinguishing characteristics. All forms of monastic life, from

communal to solitary, were practised side by side there. Monks of a special make-up and distinction known as holy men who were also often founders of illustrious communities, future saints and miracle-workers acted there. Furthermore, these locales were important spiritual and bookmaking centres, and, therefore, strongholds of Orthodoxy.

When trying to research Serbian material on this topic, we face a specific situation: few surviving sources on the one hand, and devastated monuments on the other. The ultimate consequence is that the entire subject has been neglected. Therefore the study of the Serbian *deserts* and *holy mountains* requires a very complex interdisciplinary approach with systematic field work as its essential part. It should address the following issues: corroboration, on the basis of written sources, of the reception of the concept of the monastic desert and holy mountain in a particular, regional, context; the distinct means and mechanisms employed in their physical realization; interpretation of their function; the recognition of patterns preserved in the surviving physical structures. Even the results obtained so far appear to be relevant enough to become included in the sacral topography of the Christian world.

The author of this study gives particular attention to the detailed analysis of written sources of various genres — diplomatic sources, hagiographic material, liturgical texts, observation notes — in order to establish the meaning and the function of the monastic locales labelled as *deserts* and *holy mountains* (and, in a limited number of cases, also known as *caves*). The most important conclusions that may be drawn would be the following: the terms are interchangeable and were used both in a broader and a narrower sense, but in either case in reference to the space intended for higher forms of monastic life. A particularly broad range of meanings had the term *desert* which could refer to a distinct locale, as a rule a river gorge, or a mountain inhabited by hermits, but also a cave hermitage, the hesychasterion of a coenobitic community. The distinct forms of monastic life in such areas were communities of two or three or a few monks, organized as a skete or as a cell. In the *deserts* and *mountains* hermits primarily pursued the practice of “agon and hesychia”, but were also engaged in manuscript copying — an important peculiarity of Serbian eremitic monasticism. Finally, such locales were thought of by their dwellers as spiritual cities and the narrow path leading to Heavenly Jerusalem.

The other thematic focus is an analysis of spatial patterns and architectural structures based on the relevant examples studied so far. Different types of monastic communities functioning as *deserts* were considered, from the point of view of their spatial situation and their relationship to the coenobia. In this context, field research identified examples of the so-called *internal deserts*, which was reconfirmed by the records from written sources. Special attention was given to the mechanism for creating a *holy mount* in the Serbian environment, according to the recognizable, athonite model. Also analysed were architectural solutions characteristic of Serbian monastic *deserts*, from the simplest ones such as wooden huts and walled-up caves to monumental, multi-storied edifices, equipped with different features. Finally, the conclusions that have been reached serve as a basis for defining future priorities in the field research of this topic.



Кориша, манастир Св. Марка



Милешева, остаци пећинског комплекса



Орлић, испосница манастира Жигтин



Крепичевац, монах на одру у својој колиби