

ГЛАСОВИ И СЛИКЕ

ОБЛИЦИ КОМУНИКАЦИЈЕ
НА СРЕДЊОВЕКОВНОМ БАЛКАНУ
(IV–XVI ВЕК)

THE INSTITUTE FOR BYZANTINE STUDIES
OF THE SERBIAN ACADEMY OF SCIENCES AND ARTS

MONOGRAPHS

Nº 48

VOICES AND IMAGES
MODES OF COMMUNICATION
IN THE MEDIEVAL BALKANS
(4TH TO 16TH CENTURIES)

Edited by

Stanoje Bojanin, Ljubomir Milanović, Miloš Cvetković

Editor in chief

Ljubomir Maksimović

Director of the Institute for Byzantine Studies of the SASA

BELGRADE

2020

ВИЗАНТОЛОШКИ ИНСТИТУТ
СРПСКЕ АКАДЕМИЈЕ НАУКА И УМЕТНОСТИ

ПОСЕБНА ИЗДАЊА
КЊИГА 48

ГЛАСОВИ И СЛИКЕ
ОБЛИЦИ КОМУНИКАЦИЈЕ
НА СРЕДЊОВЕКОВНОМ БАЛКАНУ
(IV–XVI ВЕК)

Уредници

Станоје Бојанин, Љубомир Милановић, Милош Цветковић

Одговорни уредник

Љубомир Максимовић

директор Византолошког института САНУ

БЕОГРАД
2020

Рецензенти

Георги Николов
Михаило Ст. Поповић
Срђан Рудић

Илустрације на корицама:

Минхенски псалтир, крај XIV века

„Седамдесет мужава отпевава Давиду када састављаше псалтир”,
минијатура (детал), fol. 5r

Псалам 1, стих 3, минијатура (детал), fol. 8v

Bayerische Staatsbibliothek München, Cod. slav. 4

Баварска државна библиотека, Минхен

Прихваћено за штампу на седници Одељења историјских наука САНУ
27. новембра 2019. године

Ова књига је објављена уз финансијску помоћ
Министарства просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије

САДРЖАЈ – CONTENTS

9 Предговор – Foreword

Историја: ризница гласова прошлости – History: A Treasury of
Bygone Voices

19 *Златомира Герджикова*, Паладий от Рациария – арианският глас от
Балканите
Zlatomira Gerdzhikova, Palladius of Ratiaria – the Arian Voice from
the Balkans

43 *Лиляна Симеонова*, „Отговорите на папа Николай I на запитванията
на българите“: още за тяхната същност и разпространение
Liliana Simeonova, *Responsa Nicolai I. Papae ad consulta Bulgarorum*:
Some Remarks on their contents and circulation

65 *Милош Цветковић*, Виши и нижи органи власти у тематском
систему: примери нарушавања хијерархијског поретка
Miloš Cvetković, Higher and Lower Ranks in the Theme System:
Examples of Disruption of the Hierarchical Order

93 *Бојана Крсмановић – Дарко Тодоровић*, Τοῦτό μοι τέλεσον – “Take care
of this for me” Official and Private Communication in the Letters of
Theophylact of Ohrid
Бојана Крсмановић – Дарко Тодоровић, Τοῦτό μοι τέλεσον – „Среди
ми то” Службена и приватна комуникација у писмима Теофилакта
Охридског

139 *Јована Шијаковић*, Киклоп у човјеку: Одјечи и сазвучја у тумачењу
хомерске слике
Jovana Šijaković, The Inner Cyclops: Echoes and Interwoven Voices in
the Interpretation of Homeric Imagery

165 *Бојана Павловић*, „Жив и приповедајући глас” Ромејске историје
Нићифора Григоре
Bojana Pavlović, “Vivid and Loquacious Voice” of *The Roman History*
of Nikephoros Gregoras

- 199 *Елена Костова*, Историја и развој на бугаро-српских одношења, одразени во некои дубровнички писмени извори (средата на XIII – средата на XIV в.)
Elena Kostova, History and Development of the Bulgarian-Serbian Relations, Marked in Some Written Sources from Ragusa (mid 13th to mid 14th Century)
- 223 *Тамара Илић*, Завештања из архива Манастира Светог Јована Продрома на Меникејској гори, код Сера (од краја XIII до средине XIV века)
Tamara Ilić, Bequests of the Archive of the Saint John Prodromos Monastery on Mount Menoikeion, near Serres (from the late 13th to mid-14th century)
- 243 *Владислав Иванов*, Православно-балканската коалиција во почетокот на XIV в.
Vladislav Ivanov, The Alliance of the Orthodox Balkan States in the First Two Decades of XIV Century
- 271 *Георги Димов*, Балкански наемници на Апенините преку Кјското средновековие
Georgi Dimov, Balkan Mercenaries in the Italian Peninsula during the Late Middle Ages

Сликe, представe и друштво – Images, Representations and Society

- 285 *Јелена Богдановић*, On the Transposition of *Tetrapyla* into the Structural and Symbolic Cores of Byzantine Churches
Јелена Богдановић, О транспозицији тетрапилона у структурна и симболичка језгра византијских цркава
- 323 *Марка Томић*, Слика патрона у олтару Марковог манастира
Marka Tomić, Image of the Patron Saint in the Sanctuary of Markov Manastir
- 353 *Валентина Живковић*, *Semper rogare deum pro anima*. Молитве живих за спас душа умрлих
Valentina Živković, *Semper rogare deum pro anima*. Prayers of the Living for the Salvation of the Souls of the Dead

- 381 *Љубомир Милановић*, Визуелна комуникација кроз средњовековне представе преноса моштију (*translatio*)
Ljubomir Milanović, Visual Communication through Medieval Representations of relic Translation (*Translatio*)

Рукописна књига и њени гласови – The Manuscript and its Voices

- 421 *Искра Христова-Шомова*, Братковият минеј и неговото място между староизводните служебни минеи
Iskra Hristova-Shomova, The Bratko's Menaion and its Place among the Office Menaia of Old Recension

- 457 *Лора Тасева*, Да предадеш непредаваемото: игрословия и алитерации във византијски календарни стихове и в техните български и србски преводи
Lora Taseva, Translating the Untranslatable: Word Plays and Alliterations in Byzantine Calendar Verses and their Bulgarian and Serbian Translations

- 487 *Мая Петрова-Танева*, Св. императрица Теофана в србската средновековна книжнина
Maiia Petrova-Taneva, St Empress Theophano in Serbian Medieval Literature

- 513 *Весна Сара Пено*, Јединствени црквени пој – „српска” молитвена песма у контексту балканске појачке традиције
Vesna Sara Peno, The Unique Church Singing – “Serbian” Prayer Song in Context of the Balkan Chanting Tradition

- 533 *Станоје Бојанин*, Чин исповести у јужнословенским рукописним књигама од почетка XIII до почетка XVI века
Stanoje Bojanin, The Rite of Confession in South Slavonic Manuscripts from the Early 13th to the Early 16th Centuries

- 573 Списак аутора – List of Contributors

ВИЗУЕЛНА КОМУНИКАЦИЈА КРОЗ СРЕДЊОВЕКОВНЕ ПРЕДСТАВЕ ПРЕНОСА МОШТИЈУ (*TRANSLATIO*)*

Важан и неизоставан елемент у научним студијама које анализирају култове светитеља и њихову функцију јесте пренос моштију или *translatio*.¹ Средњовековне представе тог ритуала сведоче о кружењу реликвија међу различитим културама средњовековног друштва и једна су од потврда настајања и развоја култа светитеља. Сцене преноса моштију визуелно су приказивале тренутак у којем тело упокојеног светитеља или мученика постаје објекат поштовања. Ни потпуно живо, ни сасвим мртво, свето тело је било трансформисано у стање непрестаног нетељења или непропадања. Тако обдарено натприродним исцелитељским моћима и чудотворењем, тело постаје извор светости и заштите за вернике.

У беседи Светом Вавили, Јован Златоусти (349–407) надахнутим речима описује мистичну енергију коју осећамо у присуству

* Истраживање објављено у овом раду финансирано је од стране Министарства просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

1 *Delehayе*, Legends of the Saints; *Grabar*, Martyrium; *Herrmann-Mascard*, Reliques des saints; *Brown*, Cult of the Saints; *Walter*, Art and Ritual; Saints and their Cults; *Sox*, Relics and Shrines; *Abou-El-Haj*, Medieval Cult of Saints; *Legner*, Reliquien in Kunst und Kult; *Snoek*, Medieval Piety from Relics to the Eucharist; *Angenendt*, Heilige und Reliquien; Les reliques: objets, cultes, symboles; The Cult of the Saints in Late Antiquity and the Middle Ages; *Frank*, Memory of the Eyes; The Invention of Saintliness; Восточнохристианские реликвии; *Шалмина*, Реликвии в восточнохристианской иконографии; *Појовић*, Под окриљем светости; Treasures of Heaven: Saints; *Milanović*, Politics of *Translatio*; *Bartlett*, Why Can the Dead do Such Great Things?; *Ricker*, Reliquienkult und Propaganda; Saints and Sacred Matter; Relics, Identity, and Memory; *Марјановић-Душанић*, Свето и пропадљиво; *Појовић*, Ризница спасења; *Wiśniewski*, Beginnings of the Cult of Relics.



Слика 1. Пренос моштију Св. Симеона Богопримца, реликвијар, златар
Фрањо из Милана, око 1377. године, Црква Светог Шимуна, Задар

светитеља и његовог гроба. Он истиче снагу вербалне и визуелне комуникације, како кроз беседу тако и кроз материјалне остатке светитеља.

Но Бог, човекољубив будући и дајући нам безбројне поводе да се спасемо, заједно са другима, прокрчи нам и тај пут довољан да нас позове на врлину, оставивши за сада мошти светих код нас. Јер после силе речи, друго место у буђењу једнакога ревновања у душама посматрача имају гробови светих, и ако човек негде стане пред такав кивот, одмах добија јасан осећај те енергије. Јер призор кивота, када падне у душу (гледаоца) и сам делује застрашујуће, подиже је, те као да се моли заједно са оним који (у кивоту) лежи, (као да) је стао испред и гледа је, тако чини да је она сама расположена. А онда, онај који је то осетио, испунивши се усрђем многим и постајући другачији но што је био, тако одлази одатле... И зашто говорим о месту и гробу? Често и сам поглед на хаљине умрлих, и реч дозвана у сећање подизале су душу и усправљале избледеле успомене. Због тога нам је Бог оставио мошти светих.²

Уколико, према Златоусту, поглед на одећу и подсећање на речи светитеља могу додирнути душу и обновити успомену на истог, можемо само да замислимо каква би реакција посматрача била на представу преноса његових моштију. Златоустов текст открива моћ и снагу реликвија, које су засноване на њиховој аутентичности тј. на веродостојности везе између реликвије и светитеља. Речи црквеног оца такође откривају моћ реликвија да изазову емотивна стања код верника, вредност коју ће искористити друштвене елите, тј. црква и држава.³ Оне су омогућиле, набавиле и пренеле реликвије и тиме оствариле како духовни тако и полити-

2 *S. Joannes Chrysostomus, De s. hieromartyre Babyly, PG 50:531-534.* За превод на српски вид. *Светии Јован Златоустин, Дела, 121-122.*

3 *Freeman, Holy Bones, Holy Dust, 72.*

чки углед, што ће се често и овековечити у ликовним представама ритуала *translatio*. Управо су беседе о светитељима и посматрање представа преноса њихових моштију обликовале у средњем веку вербално-визуелну комуникацију с најјачим дејством на вернике.⁴

Овај рад истражује начине на које је ритуал преноса моштију представљан визуелно, као и иконографске знакове који га чине препознатљивим. На основу писаних и ликовних извора, тумачи се развој сцена преноса моштију од касне антике до краја четрнаестог века, у источном и западном хришћанству. У раду се говори и о значењу и улози тела светитеља у ритуалу и при формирању ликовних представа преноса реликвија.

*

Сачувани писани извори о преносу реликвија потичу из периода од касне антике до краја четрнаестог века и састоје се од различитих врста докумената. Најраспрострањенији жанр су хагиографије светитеља, које описују епизоде из њихових живота, али и само поједини део живота светитеља – мучеништво и страдање, односно *passio*.⁵ Уобичајено је да се у скраћеној форми хагиографије наводе у локалним литургијским календарима у облику пролога (синаксара или менолога), распоређене према датуму прослављања сваког светитеља.⁶ Други важни извори који нам пружају информације у вези са преносом моштију јесу историје ране цркве, хронике и анали, као и светоотачки списи у облику хомилија, писама или проповеди.⁷ На западу је између деветог и једанаестог века

4 *Cox Miller*, *Corporeal Imagination*, 62–81.

5 Прво је публикована *Bibliotheca hagiographica graeca* 1895, да би уследила издања *Bibliotheca hagiographica latina* 1898–1901 и *Bibliotheca hagiographica orientalis* 1910. Више о развоју *Bibliotheca hagiographica* вид. *Van Ommeslaeghe*, *Acta Sanctorum and Bollandist Methodology*, 161.

6 Искључиво ослањање на хагиографске изворе покреће питање тачности историјских података, јер они припадају више књижевном жанру, те се са опрезношћу могу користити као историјске чињенице, *Gearry*, *Furta Sacra*, 9. О календарима светитеља и њиховом развоју, вид. *Van Ommeslaeghe*, *Acta Sanctorum and Bollandist Methodology*, 160.

7 *Gearry*, *Furta Sacra*, 9–15.

формиран специфичан жанр текстова који се бави описом преноса моштију – *Translationes*. То су хибридни текстови који премошћују разлику између књижевних хагиографија и историјских облика, какви су хронике и анали, ⁸ а као нови поджанр били су производ растуће потребе за реликвијама. Током ранохришћанског периода остаци светитеља су се преносили из Рима и других места, а потражња реликвија се стално повећавала на хришћанском западу. Тако је био повећан и број издаваних докумената о куповини и трансферу реликвија;⁹ у којима наилазимо на рану употребу речи *adventus* као техничког термина за долазак реликвија. Један такав пример је из анала Манастира Корвеј за године 836, 864, 891, где су куповина реликвија и њихов пренос у манастир означени уобичајеним уводом: *Adventus sancti Viti, Adventus sanctae Liuttrudis*, итд.¹⁰

Текстови у којима се описује пренос реликвија, као и друге сличне хагиографске подгрупе, попут оних о проналаску и уздицању реликвија, највероватније су потекли из касноантичких класичних прототипова као што су беседе или панегирици изречени приликом или поводом царских церемонија *adventus*-а.¹¹ Извори позноантичког доба нам говоре да је у већини случајева сам ритуал преноса моштију опонашао касноантичке и ранохришћанске царских церемонија *adventus*-а. По речима Питера Брауна, церемонија преноса моштију је личила на царски *adventus*, где се окупила читава заједница „у величању царског присуства међу њима.” Како он даље каже, царски *adventus* је „замишљен као тренутак идеалног консензуса на комплекснијем нивоу”, што је довело до Божје милости, а самим тим и прихватања и заштите целокупне заједнице.¹² Почев од деветог века, *adventus* реликвија био је саставни део литургијског обележавања преноса моштију у оквиру кален-

8 Овај жанр је више од хагиографија окренут моштима и њиховој улози у развоју култа светитеља, *Heinzelmann*, *Translationsberichte*, 34–101.

9 *Heinzelmann*, *Translationsberichte*, 95.

10 *Annales Corbienses*, 33.

11 *Heinzelmann*, *Translationsberichte*, 43–46.

12 *Brown*, *Cult of the Saints*, 98–100.

дарског прослављања светитеља и на хришћанском истоку и на западу.¹³ Нажалост, немамо директне изворе који описују процесију у свим њеним фазама.

Један од најранијих преноса моштију у источном делу Римског царства за који имамо писане изворе јесте *translatio* бискупа и мученика Св. Вавиле од Антиохије до предграђа Дафне, у новоизграђену цркву подигнуту за време владавине цезара Констанција Гала (351–354).¹⁴ Тело Светог Вавиле биће враћено у Антиохију 362. године под царем Јулијаном (361–363). Историчар Созомен (око 400–450) даје детаљан извештај о тој процесији, као и учинак самог ритуала на окупљене. Он каже да је процесија у пратњи ковчега Светог Вавиле обухватала све градске хришћане који су се окупили заједно, мушкарце и жене, младиће и девојке, старе и децу, и сви су радосно вукли ковчег охрабрујући једни друге певањем псалама.¹⁵

Милански бискуп Амвросије (337/340–397), један од пионира западнохришћанског света у чину преноса реликвија, говори у писму својој сестри о значају открића моштију светих Гервасија и Протасија и њиховог преноса. Он уочава блиску везу ритуала *translatio* са тријумфом и каже да је то био тријумф мученика у оквиру јавног спектакла у стилу царских церемонија *adventus*-а.¹⁶ Слично Амвросију, и Виктриције из Руана (393–417) најчешће налази у својим списима и проповедима, а посебно у *De laude sanctorum* (*Похвале светишељима*), аналогију церемоније преноса реликвија са царским *adventus*-ом или тријумфом.¹⁷ Поменути

13 Geary, *Furta Sacra*, 13; *Heinzelmann*, *Translationsberichte*, 95–100. На основу Типикона Велике цркве у Цариграду, пренос моштију је већ био регулисана церемонија у склопу литургијског годишњег обележавања догађаја још од десетог века, ако не и раније, вид. *Le Typicon de la grande église*, iii–xix, 206–207.

14 *Legner*, *Reliquien in Kunst und Kult*, 11.

15 *Sozomenos*, *Ecclesiastica Historia* 5, 19; за превод на енглески, вид. *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers*, second series, vol. 2., 340–342.

16 *S. Ambrosii*, *Epistolae*, XXII, PL 16:1019–26. Такође, *Courcelle*, *Invention et la translation des saints Gervais et Protais*, 139–142. За превод на енглески вид. *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers*, second series, vol. 10, 635–640.

17 *S. Victricius Rhotomagensis*, *De Laude Sanctorum*, 1, 12, PL 20:443–458. Више о самом тексту и његовим другим издањима, вид. *Clark*, *Victricius of Rouen: Praising the Saints*, 365–399. За превод на енглески вид. *Medieval Hagiography: An Anthology*, 35–49.

текст вероватно датира из последњих година четвртог века, будући да је Виктриције у свом епископском граду 396. године свечано примио реликвије разних светитеља, које је добио од Амвросија из Милана.¹⁸

Док писани извори најчешће дају јасне и понекад доста опширне описе преноса моштију, ликовни материјал који нам дочарава слику транслације реликвија мање је експлицитан. У студијама византијске и западнохришћанске уметности само се спорадично посвећује пажња проблему ликовних представа *translatio*. Антони Лагнер је тврдио да се иконографија преноса реликвија од својих раних средњовековних фаза до периода барока није мењала,¹⁹ што је веома дискутабилно. Промене на сценама треба сагледати шире, не само у њиховој иконографској форми већ и у контексту у коме су настале.



Слика 2. Слоновача из Трира, 6. век, ризница катедрале, Трир
(фото: аутор)

¹⁸ Hunter, Vigilantius of Calagurris and Victricius of Rouen, 401–430; Clark, Translating Relics, 161–177.

¹⁹ Legner, Reliquien in Kunst und Kult, 27.

На основу писаних извора о преносу реликвија и описа царских церемонија *adventus*-а, истраживачи су реконструисали различите фазе *translatio*. Радећи на касноантичким и ранохришћанским изворима, а касније и на ликовним представама, Викан и Холум су издвојили три фазе које чине саставни део преноса моштију, поредећи их са три фазе царске церемоније *adventus*-а.²⁰ Прва и најистакнутија фаза била би *synantesis* или радостан и тријумфални долазак реликвија у град.²¹ Друга је *propompē*²² или пријем и пратња реликвија до њиховог крајњег одређишта. Трећа и последња фаза је *apothesis*,²³ депозит или одлагање моштију у одређену цркву или на посебно одређено место.

20 *Holum – Vikan*, Trier Ivory, 113–133. За више детаља у вези са царским церемонијама *adventus*-а, као и са латинском терминологијом различитих фаза преноса моштију, вид. *Peterson*, Einholung des Kyrios, 682–702; *Heinzelmann*, Translationsberichte 72–75; *Kantorowicz*, ‘King’s Advent:’ 207–231; *MacCormack*, Change and Continuity in Late Antiquity, 721–752; *McComick*, Eternal Victory, 131–188; *Walter*, Papal Political Imagery, 126–133; *Dufraigne*, Adventus Augusti, Adventus Christi, 15–89; *Пољовић*, Српска владарска *translatio*, 234–236.

21 Занимљив је пример двоструке *synantesis* која је забележена у случају Св. Јована Златоустог. Први повод за *synantesis* био је повратак Златоустог у Константинопољ након његовог изгнанства када му је приређен дочек на градским вратима. *Socrates*, Ecclesiastica Historia 6, 16; PG 67: 713. Друга *synantesis* се догодила након свечеве смрти, када су његове мошти свечано пренете у Константинопољ, а тај догађај је касније и илустрован. *Socrates*, Ecclesiastica Historia 7, 45, PG 67: 836; cf. *MacCormack*, Change and Continuity, 748. Постоји, такође, неколико различитих термина који су коришћени за фазу дочека људи или реликвија на вратима града, рецимо *hypantesis* или *apantesis*, *Peterson*, Einholung des Kyrios, 693.

22 Већина описа *adventus*-а реликвија нису експлицитни у односу према наредним етапама преноса моштију. Запис Св. Јована Златоустог о преносу тела анонимног светитеља односи се на *prompentes* који је организовала царица Евдоксија (422–462), а који је пратио реликвије кроз Константинопољ и његова предграђа, *S. Joannes Chrysostomus*, Homilia dicta postquam reliquiae martyrum, PG 63: 467–472. За друге писане изворе о *prompentes* церемонији, вид. *Holum – Vikan*, Trier Ivory 118.

23 За рани запис о фази *apothesis* вид. текст транслација Тимотија, Андреја и Луке у Константинопољ у четвртом веку, Chronicon Paschale, 542. За превод на енглески вид. Chronicon Paschale 284–628 AD, 33. За датум преноса моштију ових светитеља вид. *Woods*, Date of the Translation of the Relics, 286–292; *Legner*, Reliquien in Kunst, 11; *Klein*, Sacred Relics and Imperial Ceremonies, 82.

Поред *adventus*-а реликвија и његових потфаза, из писаних извора се могу издвојити *inventio* и *elevatio*, још две важне фазе које су биле део *translatio*.²⁴ *Inventio* или проналазак реликвија означава откриће тела светитеља. Откриће реликвија је најчешће иницирао сам светитељ или нека друга особа која је била у неком виду директног контакта с њим. Иако је *inventio* обично представљао предуслов за сваки пренос моштију, није увек био неопходан услов.²⁵ *Elevatio* или уздизање реликвија се обично практиковао након *inventio*, као припрема за пренос тела на ново место. *Elevatio* се изводио подизањем светитељевог тела из гроба и његовим преношењем до најистакнутијег положаја у цркви. Ковчег, најчешће од дрвета или племенитог метала, обично је постављан на подигнуту платформу иза олтара и оријентисан под правим углом према њему, тако да је светителева глава окренута према истоку како би се суочио са Христом при његовом другом доласку.²⁶ Према речима српског архиепископа Данила II (1324–1337), тело српске краљице Јелене извађено је из гроба у 14. веку и изложено у дрвеном кивоту поред олтарске преграде, а испред иконе Христа Спаситеља у Богородичиној цркви Манастира Градца.²⁷ Слично томе, у Цркви Вазнесења Христовог у Манастиру Дечани тело Св. краља Стефана Дечанског је у 14. веку уздигнуто из гроба и пренесено испред иконостаса, где је положено у дрвени кивот.²⁸ Таква врста свечаног превођења, *elevatio corporis*, сматрана

24 *Heizelmann*, Translationsberichte, 77–83.

25 Као што је био у случају куповине реликвија или крађе.

26 *Angenendt*, Zur Ehre der Altäre erhoben, 221–244.

27 *Архиепископ Данило II*, Животи, 75–76.

28 Данило II пише само о преносу и сахрани краљевог тела у Манастиру Дечани *Архиепископ Данило II*, Животи, 161. У биографији краља Стефана Дечанског са почетка петнаестог века, коју је саставио Григорије Цамблак, сазнајемо да се светитељ објавио у сну еклезијарху и да се потом састао архијерејски сабор, па отворио гроб и пренео тело у нови кивот, како сам писац наводи „да сви виде и да се клањају, а онима који са вером долазе, да даје исцељења разних болести.” *Григорије Цамблак*, Књижевни рад, 73–74. Дрвени кивот из четрнаестог века, у коме су првобитно постављене реликвије Дечанског још увек је очуван у ризници манастира, *Шакоша*, Дечанска ризница, 296–297; Српско уметничко наслеђе, 414–415.

је признањем херојске светости која је функционисала као еквивалент канонизације у периоду пре него што је Света столица у западнохришћанском свету преузела улогу јединог арбитра у доношењу коначне пресуде о заслугама светитеља.²⁹

Један од најстаријих визуелних примера *synantesis*-а у ликовним представама, а уједно и преноса реликвија, јесте једноставна сцена на којој су представљена два мушкарца који се приближавају капији градских зидина док у рукама држе реликвијар. Слика је део листа папируса, датираниг између четвртог и петог века, на којем је осликан пренос реликвија апостола Андрије и Луке у Константинопољ 336. године.³⁰ Због ограниченог простора на папирусу, сцена преноса је сведена, слично поједностављеним сценама римског царског *adventus*-а, често представљеног на новцу, какав је, рецимо, приказ *adventus*-а Констанција I у Лондон на медаљону из 296. године.³¹

Много детаљнију представу самог ритуала преноса моштију даје нам сцена која на слоновачи приказује долазак реликвија у град, дакле *synantesis*, али и њихову процесију, *propompe*, до цркве у којој ће бити смештене (сл. 2). Иако је спорно датирање те слоноваче из Трира, под којим називом је позната, међу истраживачима

29 Након дванаестог века, преношење моштију се обично дешавало тек након званичне папске канонизације, вид. Christian spirituality, 94. Отварању светитељске гробнице претходио је тродневни пост пошто су свештеници који су учествовали у церемонији морали проћи озбиљну духовну припрему за тежак задатак који је био пред њима. Понекад је, као део прелиминарног периода, гробница отворана ноћ пре преноса, тако да се кости могу унапред прегледати, а стара и трула одећа заменити новим покровом, *Finucane, Sacred Corpse*, 53. На истоку је званична канонизација успостављена у касном тринаестом и почетком четрнаестог века, од када о томе имамо и прве записе на основу којих сазнајемо да је канонизација захтевала темељно испитивање светитеља и његовог тела, *Macrides, Saints and Sainthood*, 67–88.

30 Реликвије представљају делове њихове одеће. Мошти светитеља биће пренете нешто касније, 357. године. За датовање вид. нап. 23. Такође, *Holum – Vikan, Trier Ivory*, 117.

31 За слику медаљона вид. *MacCormack, Art and Ceremony*, plate 9. Холум и Викан упоређују овакав шематски *adventus* реликвија са иконографским сродним споменицима, као што је приказ царског *adventus*-а на Галеријевом славолюку у Солуну, који показује тренутак *synantesis* или свечани дочек цара у граду, *Pond Rothman, Thematic Organization of the Panel*, 427–454.

тренутно преовлађује мишљење да је највероватније настала у шестом веку у Цариграду.³² Композиција је јединствена по збијености изрезбарених фигура и сложеном обликовању архитектонског окружења. Призор дочарава воловску запрегу са два бискупа који на колима седе и држе ковчег са реликвијама у тренутку проласка кроз градску или дворску капију. Пред њима је поворка мушкараца коју предводи византијски цар. Процесија се приближава цркви у коју ће бити положене реликвије, а испред ње стоји византијска царица дочекујући с крстом у руци процесују. Целу сцену посматра из позадине публика која стоји испред двоетажне архитектонске структуре или је унутар ње.³³

Период између шестог и десетог века оставио нам је мало визуелних доказа о преносу реликвија у источнохришћанском свету. Тешко је утврдити да ли је узрок те празнине иконоборачка криза или се представе једноставно нису сачувале. Од десетог века поново имамо примере представа *translatio* које су се сачувале углавном у сликаним рукописима, и то претежно у менолозима. У Менологу цара Василија II, илустрованом календару или синаксару који је служио за обележавање литургијске године у Константинопољу с краја десетог и почетка једанаестог века (Ms. Vat. gr. 1613), постоји неколико илустрација преноса моштију.³⁴ Менолог се састоји од кратких прилога и минијатура за сваки дан у месецу између 1. септембра и краја фебруара. Поред осталог, илустроване су литургијске процесиије у данима који славе пренос реликвија. Најчешће су приказане сцене *propomphe*, или друге фазе *adventus*-а реликвија, и окупљање мештана који су их свечано пратили у град или до места где ће бити положене.³⁵ Ова фаза је укључивала

32 За детаљнији опис и значење слоноваче из Трира, као и за старију библиографију вид. *Milanović*, *Politics of Translatio*, 60–133. Такође *Milanović*, *Delivering the Sacred*, 106–123.

33 *Milanović*, *Politics of Translatio*, 60–64.

34 О Менологу Василија II вид. *Il Menologio di Basilio II*. О датовању рукописа вид. *Der Nersessian*, *Remarks on the Date of the Menologium*, 104–125. Такође *Ševčenko*, *Illuminators of the Menologium of Basil II*, 245–276; *Ševčenko*, *Illuminating the Liturgy*, 186–228.

35 *Baldovin*, *Note on the Liturgical Processions*, 25–39.

акламације псалама, употребу свећа и кадионица. Најчешће је пренос реликвије предводила особа високог ранга, патријарх, епископ или владар. Календарски први приказ транслагације у Менологу Василија II јесте пренос моштију Анастасија Персијског у седмом веку у цркву у граду Цезареји (сл. 3). На тој сцени су у првом плану приказана двојица мушкараца који на раменима носе ковчег са моштима светитеља. Испред њих је поворка од четири мушкарца који се, неки са свећама или кадионицом у рукама, крећу према цркви у којој ће мошти бити положене.³⁶

Календарски следи сцена преноса моштију Светог Јована Златоустог 438. године у Константинопољ.³⁷ Слично претходној минијатури, кивот са моштима носе на раменима, овај пут четири мушкарца, а пратњу моштију сачињавају свећоноше; на другом



Слика 3. Пренос моштију Анастасија Персијског (фол. 344), Менолог цара Василија II cod. (Vat. gr. 1613), крај 10. и почетак 11. века, Ватиканска библиотека

³⁶ II Menologio di Basilio II, fol. 344.

³⁷ II Menologio di Basilio II, fol. 353.

крају композиције кивот дочекују цар Теодосије II (408–450) и патријарх Прокл (434–447). Патријарх носи Јеванђеље и кадионицу. Циљ процесије је Црква Светих апостола, у коју ће светитељево тело бити положено, а приказана је у позадини сцене.³⁸

Поједностављена верзија иконографије преноса моштију која се усредсређује на једну фазу *adventus*-а реликвија, коришћена је у другим византијским илуминираним рукописима све до краја царства 1453. године. У византијској иконографији било је уобичајеније да се из ширег наративног циклуса светитеља издвоји појединачна карактеристична сцена, обично самог преноса моштију, како је и на илуминацијама из Менолога Василија II. Ервин Панофски је истакао предност наглашавања једне сцене из циклуса и њено дејство на посматрача, тврдећи да је моћ слике *imago pietatis* била управо у њеној изолацији од осталих драматичних слика из циклуса Страдања.³⁹ Најчешће разлике у иконографији на каснијим представама биле су у броју присутних људи који су носили ковчег или били око њега, као и у локацији коначног похрањивања реликвије. Локација би се односила или на град у који је ишла поворка или на одређену цркву у којој би реликвије пронашле своје трајно почивалиште.

Трећа и завршна фаза церемоније преноса моштију, реконструисана на основу текстуалних приказа које су сачували Холум и ВIKAN, јесте *apothesis* или полагање реликвија у цркву. Ту фазу у византијској уметности најприближније осликава приказ на минијатури рукописа из десетог века, који се налази на Атосу (Ватопед 456, fol. 253). Сцена приказује преношење главе Св. Абидоса: три свештеника са кадионицама у рукама корачају према малој цркви, док четврти из групе пружа руке према цркви држећи у њима реликвијар, сугеришући тако место полагање реликвије.⁴⁰

38 Црква у позадини је идентификована на основу приказа више купола. За опис догађаја, вид. *Socrates, Ecclesiastica Historia* 7, 45, PG 67: 836. За превод на енглески вид. *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers, second series, vol. 2, 177.*

39 *Panofski, Imago Pietatis, 276. Camille, Mimetic Identification and Passion Devotion in the Later Middle Ages, 187.*

40 *Holum – Vikan, Trier Ivory, 120.*

Значајне разлике у иконографији и медијима у којима су приказане сцене преноса моштију, налазе се у представама *translatio* насталим у земљама које су биле под културним и религијским утицајем византијског царства, какве су средњовековна Србија или Русија.⁴¹ Током тринаестог и четрнаестог века, у Србији се приказују сцене преноса моштију у монументалној форми као део ширег наративног циклуса живота светитеља. Друга видљива разлика је у приказу тела светитеља, које је изложено оку посматрача уместо да буде затворено у ковчег или реликвијар. У српској средњовековној уметности, ова новина је била повезана са ширењем култа Светог Симеона Немање, првог владара светитеља из лозе Немањића



Слика 4. Пренос моштију Светог Симеона Немање, фреска, јужни зид јужне капеле спољне припрате Богородичине цркве, 1233–1234. година, Манастир Студеница (фото: аутор)

41 Шалина, Реликвији, 42–56.

(1166–1196).⁴² Најстарија сачувана сцена с приказом преноса његових моштију насликана је 1233–34. године у капели која је била придружена спољној припрати католикона Манастира Студенице (сл. 4).⁴³ Представљање отвореног изложеног тела светитеља приликом транслације прихваћено је и у средњовековној Русији и било је популарно од петнаестог века надаље; сачувани најранији ликовни примери, међутим, датирају из шеснаестог века.⁴⁴

Представе преноса моштију у западнохришћанском свету нису се сликале пре деветог века, како се може закључити на основу сачуваног материјала. Ликовне представе *translatio* ће се развијати од десетог века и њихов број ће достићи врхунац између једанаестог и тринаестог века.⁴⁵ Један од најстаријих примера у западнохришћанском свету који јасно приказује пренос реликвија налази се на минијатури на слоновачи са корица Дроговог Сакраментаријума, око 845. године (сл. 5).⁴⁶ На корицама постоји девет појединачних плоча од слоноваче постављених по три у хоризонталне редове. Предња корица књиге комбинује сцене из Христовог живота са сценама различитих ритуала у цркви.⁴⁷ На једној од плоча приказана је транслација реликвија и њихово полагање у цркву или *apothesis*. Сама сцена се састоји из три различите епизоде које делују као јединствени догађај. На почетку сцене бискуп и свештеник куцају на врата цркве; у средини, друга два свештеника носе реликвије и уносе их у цркву, а у трећој епизоди бискуп полаже реликвије у олтар и тиме освећује цркву.⁴⁸

42 *Појовић*, Српска владарска *translatio*, 233–253.

43 О циклусу посвећеном Светом Симеону Немањи у српском средњовековном сликарству са проширеном библиографијом вид. *Milanović*, *Politics of Translatio*, 228–234.

44 *Шалина*, Реликвији, 53, сл. 57.

45 *Abou-El-Haj*, *Medieval Cult of Saints*, 28–35, посебно, 48–49.

46 Ms lat. 9428, Bibliothèque Nationale de France, Paris.

47 *Fisher*, *Materializing the Word*, 137; *Reynolds*, *Visual Epitome of the Eucharistic*, 265–289.

48 *Doig*, *Liturgy and Architecture*, 120.



Слика 5. Минијатуре са корица Дрого Сакраментариј, слоновача, око 845. године (Ms lat. 9428), Национална библиотека Француске, Париз



Слика 6. Пренос моштију Св. Стефана (*translatio*), фол. 160 р, Јеванђелистар из Ехтернаха (Ms. 9428), око 1035. године, Краљевска библиотека Белгије, Брисел (фото: аутор)



Слика 7. Полагање моштију (*apothesis*), фол. 160 в, Јеванђелистар из Ехтернаха (Ms. 9428), око 1035. године, Краљевска библиотека Белгије, Брисел (фото: аутор)

Док су на истоку, као што смо видели, слике преноса моштију често приказивале само један, издвојени сегмент у низу догађаја који су чинили *translatio*, на западу се обично, али не и увек, приказивало више фаза ритуала. Циклус обично почиње са открићем реликвија, затим следи њихово уздицање и пренос, а завршава се полагањем реликвија на трајно одредиште. Рани пример овог обрасца налази се у Јеванђелистару из Ехтернаха, око 1035. године, сада у Краљевској библиотеци Белгије (Ms. 9428), а приказује пренос моштију Св. Стефана из његовог гроба у цркву у Јерусалиму. Тај циклус се састоји од седам сцена које илуструју различите фазе ритуала транслације. Оне почињу објављивањем светитеља и откривањем његових реликвија (*inventio*), затим њи-

ховим уздизањем (*elevatio*) и преносом (*translatio*) (сл. 6), а⁴⁹ последња сцена представља полагање моштију (*apothesis*) у цркви у Јерусалиму (сл. 7).

Сличан пример се јавља и у оквиру циклуса посвећеног животу Св. Марка на мозаику у капели Св. Климента у Цркви Светог Марка у Венецији из дванаестог века.⁵⁰ Ту је кроз седам сцена представљен пренос реликвија Св. Марка 828. године из Александрије у Венецију.⁵¹ Према тексту *Translatio*, циклус прати пут реликвија од уклањања тела из гробнице у Александрији, преноса бродом, који сам светитељ спасава од олује, до импресивног пријема реликвија у Венецији.⁵² Сличан, мада мање дескриптиван циклус, који датира из раног дванаестог века, приказан је на емајлу олтарске пале, тзв. Златне пале или Pala d'Oro.⁵³ Ту је у прве две сцене приказано откриће реликвија и њихово преношење до Венеције, а у трећој их свечано примају дужд и грађани. Још један приказ преноса моштију Св. Марка налази се у Цркви Светог Марка. Наиме, у лунети изнад врата Светог Алимпија Столпника (San Alipio), тј. изнад једног од главних улаза у црквену припрату, мозаик из тринаестог века приказује *adventus* реликвија Св. Марка (сл. 8).⁵⁴ Сцена је део већег циклуса који је укључивао све фазе преноса моштију од Александрије до Венеције, али је сачуван само последњи део – уношење реликвија у цркву, где ће испод

49 За најновију анализу циклуса вид. *Ricker*, Reliquienkult und Propaganda, 75–III. Вид. такође *Legner*, Zur Präsens der großen Reliquienschreine, 72–73; *Plotzek*, H7 Evangelistar, 78–80; *Ricker*, Translationslegende des Erzmärtyrers Stephanus, 77–98.

50 Ото Демус датује мозаички циклус у прву половину дванаестог века, *Demus*, Mosaic Decoration of San Marco, 38. Томас Дејл је на основу иконографских детаља предложио ближе датовање између 1155–1180, *Dale*, Inventing a Sacred Past, 75–78; *Dale*, Relics, Prayer, and Politics, 54.

51 *Dale*, Relics, Prayer, and Politics, 50.

52 За потпуну верзију једанаестовековног текста *Translatio Marci* вид. *McCleary*, Note storiche ed archeologiche, 223–264.

53 Златну палу је поручио дужд Орделафа Фалијера 1105. године за главни олтар Цркве Светог Марка, *Bettini*, Venice, the Pala d'oro, 35–64; *La Pala d'Oro*, 89–93.

54 *Demus*, Mosaic Decoration of San Marco, 183–187.



Слика 8. *Adventus* моштију Св. Марка, мозаик, Црква Светог Марка, 13. век, Венеција (фото: аутор)

олтара бити положене.⁵⁵ На сцени се виде грађани Венеције, као и државни и црквени великодостојници који се окупљају како би дочекали и испратили у цркву драгоцене реликвије. Централни део сцене приказује кивот који носе два бискупа. Тело светитеља је откривено, изложено погледима масе.

Као и на истоку, и на западу постоје варијације у иконографији представа *translatio*. Једна се испољава, као што смо видели, у

⁵⁵ Остале сцене су преправљене у периоду од 17–19. века, вид. *Demus, Mosaic Decoration of San Marocco, 199–206*; *Dale, Inventing a Sacred Past, 90–91*.

начину приказивања тела светитеља приликом преноса моштију. У западнохришћанском свету најчешћи је тип транслације у коме је тело изложено оку посматрача. На фресци из доње Цркве Светог Климента у Риму имамо представу преноса моштију Св. Климента која датира из једанаестог века.⁵⁶ Сцена се састоји из тзв. континуиране нарације и обједињује два догађаја. На левој страни је представљен папа са светитељима, највероватније Тирилом и Методијем, док средину композиције заузима изложено тело светитеља које уз литијске крстове, палмине гране и кадионице свечано преносе до цркве. Она је као отворени објекат са олтаром у првом плану иза кога стоји папа, приказана на крајњој десној страни.⁵⁷ Сцена преноса реликвија Св. Магнуса у Анањи из тринаестог века, која се налази на дугом апсидалном зиду у крипти Катедрале у Анањију, приказује такође свечано тело у отвореном кивоту (сл. 9).⁵⁸ Обично се тело преноси положено на носила, неку платформу, или је у ковчегу, као у претходна два случаја. Међутим, у неким примерима се тело преноси на носилима постављеним на кола која вуку коњи: тако је у Цркви Светог Лаврентија изван зи-



Слика 9. Пренос моштију Св. Магнуса у Анањи, фреска, крипта, 13. век, Катедрала Анањи (фото: С. Пилиповић)

⁵⁶ *Filippini*, *Eleventh-Century Frescoes*, 173–217.

⁵⁷ *Ibid.*, 196–197.

⁵⁸ *Bagnoli*, *Medieval Frescoes*, 93–107.

дина у Риму приказан, крајем тринаестог и почетком четрнаестог века, пренос реликвија Св. Стефана из Константинопоља у Рим (сл. 10).⁵⁹ Иако ређе, у сценама *translatio* на западу могуће је да реликвијар или ковчег буду приказани и затворени, као на примеру из капеле Св. Климента у Цркви Светог Марка у Венецији. Осим те разлике у начину приказивања тела светитеља, дакле у отвореном или затвореном ковчегу, у иконографији сцена преноса моштију не постоји друга суштинска разлика.



Слика 10. Пренос моштију Св. Стефана, фреска, крај 13. почетак 14. века, Црква Светог Лаврентија изван зидина, Рим (фото: аутор)

*

⁵⁹ За анализу фреске и за прецизније датовање вид. *Milanović, Politics of Translatio*, 133–202.

Као што се може закључити из различитих иконографских модела, тело светитеља чини најважнији елемент у сценама преноса реликвија и средиште је приказа, односно материјалне потврде култа. На тај начин се ствара опипљива веза између светитеља и његових верника, а слика поприма култни и перформативни значај. Важност која се у средњем веку даје поседовању телесних реликвија и њиховом политичком значају доводи нас до питања о статусу тела светитеља и њихове улоге у преносу моштију. Мртво, али још увек активно, тело испољава натприродне моћи исцељења и чудотворења и поставља се као централна проблематика у представљању преноса реликвија светитеља. Како статична слика приказује разлику између тела које је инертно и оног које, иако мртво, ипак задржава активност, посредништво?

Повезаност између светитељевог поштованог тела које је у стању живог покојника и ритуала преноса моштију може се наћи у алтернативној дефиницији превода саме речи пренос, која се у енглеском Оксфордском речнику дефинише као „узношење са земље на небо, изворно без смрти, као пренос Еноха.”⁶⁰ Библијска прича о Еноху нам говори да: „вјером би Енох пренесен да не види смрти; и не нађе се, јер га Бог премјести, јер прије него га премјести, доби свједочанство да угоди Бога.”⁶¹ Овај одломак указује на то да поштовање реликвија светаца и њихово често откривање у нетељеном стању потврђује да физички свет има потенцијал за трансфигурацију и ускрснуће, јер учествује у обнови човечности на подобије Божанске лепоте и лика. Управо тиме се водио и Григорије Цамблук, писац житија краља Стефана Дечанског, описујући нетељено тело светитеља: „Свештено његово тело би остављено као неко многоцено наслеђе његову отачаству и свима, пошто нас Бог воли. Када ово не би овако било, требао би свакако да се представи као Енох. Јер чије су часне мошти у нас, верујемо да је и преблажена душа тога невидљиво с нама, која испуњава молбе наше ка спасењу...”⁶²

60 The Oxford English Dictionary, Vol. 18, 410.

61 Јевр. XI, 5

62 Григорије Цамблук, Књижевни рад, 77.

Непропадљивост тела светитеља схваћена је као знак да су неки од њих били благосиљани божјом милошћу чак и пре него што су умрли – божанско присуство им је омогућило да предвиде своје будуће станиште на небу. Као што је Роналд Финукане тврдио: „у раном средњем веку, док су се такви људи приближавали смрти, могли су да виде преко границе која раздваја светове. Њихова смрт је прелазак у другу, вишу и стога моћнију сферу. Такво стање је разумљиво: могли су предвидети властиту смрт и друге тајне будућности.”⁶³

Активна моћ светитеља и након смрти давала им је парадоксални статус: то што нису потпуно мртви, а нису ни живи омогућило им је да и даље буду присутни у свакодневном животу. Како је Керолајн Бајнам приметила, „свечи не пропадају, у животу или у смрти”, и „појављују нам се у визијама, целим и сјајним...”⁶⁴ Неке хагиографије описују случајеве у којима су мртви светитељи седели да би примили причешће,⁶⁵ или би им тела крварила како би оптужили свог убицу.⁶⁶ Св. Кирил Јерусалимски (315–386) у једној од својих катихеза говори о унутрашњој моћи реликвија. Позивајући се на чудо пророка Јелесеја, Свети Кирил описује оживљавање тела са којим је тело светитеља било у контакту, наводећи да „иако душа није присутна у телу, због њене праведности која је толико година обитавала у телу и користила га као свог службеника, врлина се још увек налази у телу светаца.” Он наставља: „Не будимо преварени уколико нисмо у стању да у нешто поверујемо. Јер ако марамице и кецеље које долазе споља, додирујући тело оболелих доводе до излечења, шта се може очекивати од тела пророка него да подигне из мртвих?”⁶⁷

63 *Finucane*, *Sacred Corpse*, 51.

64 *Bynum*, *Resurrection of the Body*, 220.

65 *Bynum*, *Fragmentation and Redemption*, 266

66 *Camille*, *Master of Death*, 179.

67 *S. Cyrillus Hierosolymitanus*, *Cat. Lec.*, PG 33: 18 (1035–1038). За превод на енглески вид. *The works of Saint Cyril of Jerusalem*, 106.

Многи црквени оци и теолози говорили су о смрти светог и описивали их као да су заспали, потврђујући њихов амбивалентан статус у стању живих мртваца. Свети Јероним (347–420) пише: „Истина је да се свеци не могу називати мртвим, већ се каже да спавају. Због тога се каже да је Лазар, који је требало да поново васкрсне, спавао.”⁶⁸ Паулин из Ноле (353–431) сматрао је да је Свети Феликс „покопан, али није мртав” и тврдио да је од свог „привременог мирног сна” у „блиставом” гробу светац пратио двориште своје цркве и одушевио се мноштвом које је дошло у посету.⁶⁹ Које год објашњење да прихватамо за појам мртвог – требало би да живо тело, као што је изјавио Финукане, постане доктрина: „свеци нису били потпуно мртви”.⁷⁰ Представе преноса моштију популарисале су култ светитеља кроз визуалне знакове који су наглашавали моћ и присуство самог свеца, као и посредничку улогу оних који су се бринули за развој и преношење култа.

*

Из претходно наведеног може се закључити да је један од главних визуелних знакова који доминирају представама транслација, свакако, тело светитеља. Било смештено унутар затвореног ковчега или изложено погледу посматрача, оно се често користило као кључни знак препознавања преноса моштију. Такве сцене, уколико не постоји натпис који их идентификује, лако би се могле заменити са представама сличних иконографских решења какве имамо у сценама преноса Ковчега Завета или сценама сахрана и полагања у гроб. Управо је таква истоветност подстакла поједине истраживаче да потраже порекло иконографије транслација реликвија у сценама сличних ритуала.

68 *S. Hieronymi, Contra Vigilantium liber unus*, PL 23:339-352; за енглески превод вид. *A Select library of Nicene and Post-Nicene Fathers, second series*, vol. 6, 419.

69 *Paulinus of Nola, Poems of St. Paulinus of Nola*, 194. Вид. такође *Munk, Domestic Piety in Fourth Century Rome*, 17–19.

70 *Finucane, Sacred Corpse*, 52.

Тако Барбара Абу Ел Хаџ тврди да су представе преноса моштију биле засноване на иконографији преноса Ковчега завета.⁷¹ Она је упоредила приказе преноса реликвија с телом светитеља у затвореном ковчегу, на носилима, са представом преноса Ковчега завета, користећи се примером илуминације из Библије Светог Павла (fol. 58v) из 875. године. У тој библијској сцени је приказано како војници Исуса Навина носе Ковчег око града Јерихона.⁷² Кивот са телом светитеља могао би се лако заменити Ковчегом завета. Овај изоморфизам је подстакао и друге истраживаче на тврдњу да су средњовековни сликари највероватније прилагодили иконографски модел преноса Ковчега завета преносу моштију светитеља.⁷³ Кристофер Валтер је предложио и могуће сличности иконографије византијских приказа сахрана са преносом Ковчега завета заснивајући аргументе на упоређивању минијатуре из Библије Лава (Ms. Vat. gr. 1) из десетог века⁷⁴ са *adventus*-ом реликвија у сцени преноса моштију Св. Јована Златоустог у рукопису Дионисијат код. 587, из 1059 (fol. 144 v), који се чува у истоименом манастиру на Светој Гори.⁷⁵

Текст који је основ свакој представи Ковчега завета свакако је из Друге књиге Мојсијеве, Излазак 25: 10-22, у којем Господ заповеда Мојсију и деци Израела да саграде ковчег за плоче Закона. У тим одломцима, Ковчег је описан као дрвени сандук прекривен златом, са два прстена на оба краја, кроз које се могу ставити шипке за преношење. У ликовним приказима, међутим, облик Ковчега обично не прати опис из Друге књиге Мојсијеве,

71 *Abou-El-Haj*, *Medieval Cult of Saints*, 48–49.

72 *Abou-El-Haj*, *Medieval Cult of Saints*, 49. За илустрацију вид. *Gaehde*, *Carolingian Interpretations of an Early Christian Picture Cycle*, fig. 94. За сличне сцене илустроване у Октагеуху вид. *Weitzmann*, *Joshua Roll*, 10–12, plate II–V.

73 *Revel-Neher*, *On the Hypothetical Models*, 405–411; *Weitzmann – Kessler*, *Frescoes of the Dura Synagogue*, 77–81, 94–99; *Шалина*, *Реликвији*, 45.

74 *Walter*, *Art and Ritual*, 150–151. За Библију Леа Сакелариоса вид. *Mathews*, *Epigrams of Leo Sacellarios*, 94–133.

75 *Dolezal*, *Illuminating the Liturgical Word*, 23–61, 52; *Walter*, *Art and Ritual*, 151; *The Treasures of Mount Athos 1*, fig. 259.

већ више подсећа на кивот или реликвијар светитеља.⁷⁶ Управо је таква иконографска трансформација и омогућила повезивање ове две представе у хришћанској уметности, при чему свакако треба узети у разматрање везу између садржаја Старог и Новог завета и њихову типолошку повезаност. Наиме, Нови завет је нераскидива целина са Старим заветом, и представља испуњење пророштва Старог завета, као и разоткривање праслика, праобразе у њему. Другим речима, пророчанство Старог завета је испуњено у Новом завету, а Стари закон, представљен плочама закона у Ковчегу, замењен је Новим законом или учењем о Христу.⁷⁷ Да није само у питању иконографска сличност ритуала преношења моштију и Ковчега завета већ и типолошко преузимање значења, најбоље је илустровано на примеру представе транслације тела Св. Кутберта, око 1100–1104 године у рукопису Ms. 165 (fol. 159r), сада у Оксфордској универзитетској библиотеци. На тој сцени су приказани учесници поворке како са телом Св. Кутберта долазе до мора које се у том тренутку раздваја да пропусти реликвијар са свечевим телом да поворку не би заробио Вилијам Освајач. Раздвајање мора пред свечевим телом директна је асоцијација на раздвајање реке Јордан док је Ковчег завета преносио Исус Навин.⁷⁸ Други пример, овог пута писани, који доводи у везу кивот са реликвијом и Ковчег Завета, имамо у делу Григорија Цамблака и његовом житију посвећеном краљу Стефану Дечанском. Описујући тренутак елевације и транслације свечевих нетељених моштију из гроба у дрвени кивот, Цамблак пореди тело Стефана Дечанског са старозаветним таблицама, сматрајући тело светијим: „И тако свештеним архијерејским рукама би изнесен и положен у ковчег, светије и часније дело од оних заветних таблица, да сви виде и да

76 Постоје два иницијална облика Ковчега завета, један са правоугаоном основом и заобљеним поклопцем и други са поклопцем на две воде, који више подсећа на саркофаг или реликвијар. О томе опширније, *Revel-Neher, Arche d'alliance dans l'art juif et chrétien*, 201–216; такође *Revel-Neher, On the Hypothetical Models*, 405–411.

77 *Weiss, Art and Crusade*, 70–74.

78 *Abou-El-Haj, Medieval Cult of Saints*, 49 n. 81. За слике вид. *Stringer, Twelfth-Century Illustrations*, 54.

се клањају, а онима који са вером долазе, да даје исцељење разних болести.”⁷⁹

Представе преноса моштију с телом светитеља изложеним погледу, односно које није било затворено у реликвијар недвосмислено су, дакле, указивале на то да је реч о светитељским моштима, а не о Ковчегу Завета, и тиме су отклањале сваку визуелну нејасноћу. Тако рецимо, у приказу преноса моштију Св. Симеона Богопримца на реликвијару који је око 1377. године наручила Елизабета, супруга угарског краља Лајоша I Анжујског (сл. 1).⁸⁰ У сцени преноса моштију тело светитеља је приказано у отвореном ковчегу који се уноси кроз градска врата у пратњи краља и окупљених грађана. Уједно, да би се истакло присуство светитељевог нетељеног тела, на предњој страни поклопца реликвијара приказана је лежећа фигура светитеља израђена у високом рељефу.

*

Представе транслације реликвија не треба посматрати као сцене изведене из представа преноса Ковчеза завета, или погребних процесија, већ би ваљало сагледати њихов заједнички архетип. Оне су, највероватније, имале исти иконографски извор – римску тријумфалну процесију, као и царски *adventus*.⁸¹ Иконографски елементи тријумфа често су прожимали хришћанску уметност, литургију и различите процесије. Рано хришћанство, као религија са оваплоћеним Богом који побеђује смрт, било је пријемчиво за римску тријумфалну слику чак и пре Константиновог доба. Као што је Роберт Балдвин тврдио, управо је оваплоћење „учинило да сама хришћанска историја буде жив и чудесан тријумф, изненадно уздизање које је открило моћ новог Бога и његових земаљ-

79 Григорије Цамблак, Књижевни рад, 73–74.

80 Реликвијар је израдио златар Фрања из Милана и налази се у Цркви Св. Шимуна у Задру, *Petricioli, Škrinja sv. Šimuna*, 1–32; *Munk, Pallid Corpses in Golden Coffins*, 205–255.

81 За римски тријумф као могући иконографски модел вид. *Milanović, Politics of Translatio*, 73–94.

ских представника над супарничким божанствима, војскама, неверницима, сотоном, грехом и смрћу.”⁸²

Пренос моштију је уздигао светитеља са земље на позицију ближе Богу. Како је царски тријумф био главни римски догађај који је имао карактеристике и церемоније и ритуала, био је идеалан иконографски оквир за визуелни приказ транслације реликвија.⁸³ Тријумф је показивао знаке промене и транзиције, али истовремено је доносио стабилност и мир. То што је тријумфатор током процесије осцилирао између божанског и људског статуса једна је од главних карактеристика тријумфа. Такав, суштински амбивалентан статус, има упечатљиве паралеле са амбивалентном природом и статусом тела светитеља приликом ритуала транслације. Тријумфална поворка је нудила прилику за различите начине доживљавања светог тела. Коришћењем модела, слика и скулптура, церемонија је трансформисана у позорницу са покретном сценографијом, у којој је граница између представе и стварности постала нејасна.⁸⁴ Управо је то својство, замагљивање граница између стварности и фикције, те садашњости и прошлости, навело хришћане да тријумф прилагоде сврси преноса реликвија. До краја четвртог века тријумф је заправо претворен у тријумфални *adventus*, тј. преузео је његову форму, а то је нарочито било изражено у уметности четвртог века.⁸⁵

Реликвије светаца су биле снажан симбол хришћанског тријумфа над смрћу. Као што је истакла Јоли Калаврезу, реликвије су „функционисале као инструменти моћи, инвеституре и владања”.⁸⁶ Преношење и уздизање реликвија постало је моћно средство којим се спроводи политичка моћ и државна политика. Сам ритуал

82 *Baldwin*, ‘I slaughter barbarians,’ 225.

83 О пореклу тријумфалне церемоније вид. *Versnel*, *Triumphus*, 11–55. За тријумф у уметности, *Ann Zabo*, *Imago Triumphalis*; *Trionfi romani*.

84 *Holiday*, *Roman Triumphal Painting*, 130–147; *Beard*, *Roman Triumph*, 147; *Rüpke*, *Triumphator and Ancestor Rituals*, 251–289; *Östenberg*, *Staging the World*, 189–262.

85 *Beard*, *Roman Triumph*, 324; такође, *MacCormack*, *Art and Ceremony*, 51.

86 *Kalavrezou*, *Helping Hands*, 53–81.

преноса моштију и њиховог прибављања за заједницу појачавао је ауторитет локалног владара одговорног за овај чин. Реликвије су омогућавале и указивале верницима на нови пут ка божанској милости. Једном положене у локалне цркве, реликвије су представљале средство моћи за оне који су контролисали приступ њима. Што је најважније, светитељи су служили као преносиоци политичке воље. Присуство тела светитеља дало би легитимитет властима, наглашавајући њихову способност да прибаве и осигурају реликвије.⁸⁷

*

Translatio је био процес у којем је тело без моћи физичког кретања кружило због веровања да су прожета божанским посредовањем које је надживело материјалну смрт. Визуелна представа преноса моштију је стога нужно укључивала чињеницу да није било видљивог начина да се разликује обично мртво тело и тело мртвог светитеља које је подарено божанском милошћу. Реторичка решења која су књижевни коментатори развили како би означили постојаност божанске милости у оквиру светог тела – као што је идеја да је светац <заспао> и стога био у стању живог мртваца – нису имала строге визуелне или ликовне еквиваленте. Аутори иконографије сцена преноса моштију били су приморани да укључе неодређени статус светог тела. Тако, представе транслације моштију приказују у ликовном облику, друштвено поимање реликвија и саме церемоније, у које се веровало, упркос недостатку визуелних доказа – садржај ковчега или тела на носилима јесте истинска, непромењива супстанца обдарена божанским моћима, а не само комад трулог меса у злату. Пошто је питање неодређеног статуса реликвија приказано у односу на римску тријумфалну церемонију, на којој се заснивао хришћански ритуал *translatio*, могуће је да су верници лако препознавали визуелну сцену преноса моштију.

Дуго успостављана веза између преноса моштију и тријумфа овде је истражена у светлу њихове истоветне сврхе у граничним (лиминалним) просторима. Наиме, за средњовековне посматраче,

87 *Thacker, Making of a Local Saint*, 72.

прикази транслација су омеђали простор који је омогућио мистичну размену између земаљског царства и небеске сфере – привремени тренутак ишчезавања у кретању између живота и смрти уобличен је у иконографској пракси, која је премошћивала и две историјске епохе – антику и хришћанство. *Translatio* је, дакле, био посебан вишезначни мотив, онај који је био препознатљив и у паганској и у хришћанској култури, источној и западној.

БИБЛИОГРАФИЈА – BIBLIOGRAPHY

Извори – Primary Sources

Архиепископ Данило II, Животи краљева и архиепископа српских, превод *Л. Мирковић*, Београд 1935.

Григорије Цамблак, Књижевни рад у Србији, приредио *Д. Пешровић*, превод *Л. Мирковић* и др., Београд 1989.

Свети Јован Златоуст, Дела, Апологија о Блаженом Вавили и против пагана, том 4, превод са грчког *Д. Ј. Лукић*, Ниш 2015.

A Select library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, second series, vol. 6, St. Jerome: Letters and Selected Works, translated and edited by *P. Schaff – H. Wace*, New York, Oxford, London, 1893

A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, second series, vol. 2, Socrates, Sozomenus: Church Histories, translated *P. Schaff – H. Wace*, New York, Oxford, London 1890.

A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, second series, vol. 10, St. Ambrose: Select Works and Letters, translated *P. Schaff*, New York, Oxford 1896.

Annales Corbienses, Bibliotheca rerum Germanicarum I, Monumenta Corbiensia, ed. *P. Jaffé*, Berlin 1864.

Chronicon Paschale 284–628 AD, translated and introduction by *M. Whitby* – *M. Whitby*, Liverpool 1989.

Chronicon Paschale, Corpus scriptorum historiae Byzantinae, ed. *L. A. Dindorf*, Bonnae 1832.

Le Typicon de la grande église, ed. *J. Mateos*, Volume I–II, Rome 1963.

Medieval Hagiography: An Anthology, ed. *T. F. Head*, New York 2000.

Paulinus of Nola, The Poems of St. Paulinus of Nola, translated by P.G. Walsh, Ancient Christian Writers 40, New York 1975.

S. Ambrosii, Epistolae, XXII, Patrologiae cursus completus. Series Latina, vol. 16, ed. J. P. Migne, Paris 1880.

S. Cyrillus Hierosolymitanus, Cat. Lec., PG 33: 18 (1035–1038), Patrologiae cursus completus. Series Graeca, vol. 33, ed. J. P. Migne, Paris 1857.

S. Hieronymi, Contra Vigilantium liber unus, Patrologiae cursus completus. Series Latina, vol. 23, ed. J. P. Migne, Paris 1845.

S. Joannes Chrysostomus, De s. hieromartyre Babyła, Patrologiae cursus completus. Series Graeca vol. 50, ed. J. P. Migne, Paris 1862.

S. Joannes Chrysostomus, Homilia dicta postquam reliquiae martyrum, Patrologiae cursus completus. Series Graeca vol. 63, ed. J. P. Migne, Paris 1862.

S. Victricius Rhotomagensis, De laude Sanctorum, Patrologiae cursus completus. Series Latina, vol. 20, ed. J. P. Migne, Paris 1845.

Socrates, Sozomenus, Ecclesiastical History, Patrologiae cursus completus. Series Graeca vol. 67, edd. T. Hopfner – J. P. Migne, Paris 1864.

The works of Saint Cyril of Jerusalem, translated by L. P. McCauley – A. A. Stephenson, vol. 2, Washington, D.C. 1969–1970.

Литература – Secondary Sources

Востоchnохристианские реликвии, ред. А. М. Лидов, Москва 2004.

Марјановић-Душанић С., Свето и пропадљиво. Тело у српској хагиографској књижевности, Београд 2017.

Појовић Д., Под окриљем светости. Култ владара и реликвија у средњовековној Србији, Београд 2006.

Појовић Д., Ризница спасења. Култ реликвија и српских светих у средњовековној Србији, Београд, Нови Сад 2018.

Појовић Д., Српска владарска *translatio* као тријумфални *adventus*, *Исша*, Под окриљем светости, култ српских владара и реликвија у средњовековној Србији, Београд 2006, 233–253.

Српско уметничко наслеђе на Косову и Метохији, Идентитет, значај, угроженост, ур. М. Марковић – Д. Војвођић, Београд 2017, 414–415.

Шакоша М., Дечанска ризница, Београд – Приштина 1984.

Шалина И. А., Реликвије в восточнохристианској иконографији, Москва 2005.

Abou-El-Haj B., *The Medieval Cult of Saints: Formations and Transformations*, Cambridge 1994.

Angenendt A., *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*, Munich 1997.

Angenendt A., *Zur Ehre der Altäre erhoben: Zugleich ein Beitrag zur Reliquienverehrung*, *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde* 89 (1994) 221–244.

Ann Zabo M., *Imago Triumphalis. The Function and Significance of Triumphal Imagery for Italian Renaissance Rulers*, New York 2004.

Bagnoli M., *The Medieval Frescoes in the Crypt of the Duomo of Anagni*, PhD dissertation, John Hopkins University, Baltimore 1998.

Baldovin F. J., *A Note on the Liturgical Processions in the Menologion of Basil II (Ms. Vat. Gr. 1613)*, edd. *E. Carr, S. Parenti, A.A. Thiermeyer, E. Velkovska*, *EULOGĒMA: Studies in Honor of Robert Taft, S. J.*, Rome 1993, 25–39.

Baldwin W. B., *‘I slaughter barbarians:’ Triumph as a Mode in Medieval Christian Art*, *Konsthistorisk Tidskrift* 59 (1990) 225–242.

Bartlett R., *Why Can the Dead do Such Great Things?: Saints and Worshipers from the Martyrs to the Reformation*, Princeton 2013.

Beard M., *The Roman Triumph*, Cambridge – London 2007.

Bettini S., *Venice, the Pala d’oro, and Constantinople, The Treasure of San Marco Venice*, ed. *D. Buckton*, Milan 1984, 35–64.

Brown P., *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago 1981.

Bynum W. C., *Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*, New York – Cambridge 1991.

Bynum W. C., *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200–1336*, New York 1995.

Camille M., *Master of Death: the Lifeless Art of Pierre Remiet*, Illuminator, New Haven 1996.

Camille M., *Mimetic Identification and Passion Devotion in the Later Middle Ages: A Double-sided Panel by Meister Francke*, edd. *A. A. MacDonald, H. N. B. Ridderbos, R.M. Schulusemann*, *The Broken Body. Passion Devotion in Late-Medieval Culture*, Groninger 1998, 183–211.

Christian Spirituality: High Middle Ages and Reformation, edd. *J. Raitt, B. McGinn, J. Meyendorff*, New York 1987.

Clark G., *Translating Relics: Victricius of Rouen and Fourth-Century Debate, Early Medieval Europe 10* (2001) 161–177.

Clark G., *Victricius of Rouen: Praising the Saints, Journal of Early Christian Studies 7/3* (1999) 365–399.

Courcelle P., *L'Invention et la translation des saints Gervais et Protais (17–19 juin), Recherches sur les confessions de St. Augustine, Paris 1968*, 139–142.

Cox Miller P., *The Corporeal Imagination Signifying the Holy in Late Ancient Christianity, Philadelphia 2016*.

Dale E. A. T., *Inventing a Sacred Past: Pictorial Narratives of St. Mark the Evangelist in Aquileia and Venice, ca. 1000–1300, Dumbarton Oaks Papers 48* (1994) 53–104.

Dale E. A. T., *Relics, Prayer, and Politics in Medieval Venetia. Romanesque Painting in the Crypt of Aquileia Cathedral, Princeton 1997*.

Delehay H., *The Legends of the Saints, London 1907*.

Demus O., *The Mosaic Decoration of San Marco, Venice, Chicago 1984*.

Der Nersessian S., *Remarks on the Date of the Menologium and the Psalter Written for Basil II, Byzantion 15* (1940–41) 104–125.

Doig A., *Liturgy and Architecture. From the Early Church to the Middle Age, Hampshire 2008*.

Dolezal M., *Illuminating the Liturgical Word: Text and Image in a Decorated Lectionary (Mount Athos, Dionysiou Monastery, cod. 587), Word and Image 12/1* (1996) 23–61.

Dufraigne P., *Adventus Augusti, Adventus Christi: recherche sur l'exploitation idéologique et littéraire d'un cérémonial dans l'Antiquité tardive, Paris 1994*.

Filippini C., *The Eleventh-Century Frescoes of Clement and Other Saints in the Basilica of San Clemente in Rome, PhD dissertation, Johns Hopkins University, Baltimore 1999*.

Finucane C. R., *Sacred Corpse, Profane Carrion: Social Ideals and Death Rituals in the Later Middle Ages, Mirrors of Mortality: Studies in the Social History of Death, ed. J. Whaley, New York 1981*, 40–61.

Fisher D. S., *Materializing the Word: Ottonian Treasury Bindings and Viewer Reception, PhD dissertation, Rutgers University, New Brunswick 2012*.

Frank G., *The Memory of the Eyes. Pilgrims to Living Saints in Christian Late Antiquity, Barkley 2000*.

Freeman C., *Holy Bones, Holy Dust: How Relics Shaped the History of Medieval Europe, New Haven 2012*.

Gaehde J., Carolingian Interpretations of an Early Christian Picture Cycle to the Octateuch in the Bible of San Paolo Fuori le Mura in Rome, *Frühmittelalterliche Studien* 8 (1974) 251–384.

Geary J. P., *Furta Sacra. Thefts of Relics in the Central Middle Ages*, Princeton 1990.

Grabar A., *Martyrium. Recherches sur le culte des reliques et l'art Chrétien antique*, Paris 1946.

Heinzelmann M., *Translationsberichte und andere Quellen des Reliquienkultes*, *Typologie des sources du moyen âge occidental* 33, Turnhout 1979.

Herrmann-Mascard N., *Les reliques des saints. Formation coutumière d'un droit*, Paris 1975.

Holiday J. P., Roman Triumphal Painting: Its Function, Development, and Reception, *The Art Bulletin* 79/1 (1997) 130–147.

Holum G. K. – Vikan G., The Trier Ivory, 'Adventus' Ceremonial, and Relics of St. Stephen, *Dumbarton Oaks Papers* 33 (1979) 113–133.

Hunter G. D., Vigilantius of Calagurris and Victricus of Rouen: Ascetics, Relics, and Clerics in Late Roman Gaul, *Journal of Early Christian Studies* 7.3 (1999) 401–430.

Il Menologio di Basilio II, Codices e vaticanis selecti, VIII P. ed. F. de' Cavalieri, 2 vol., Turin 1907.

Kalavrezou I., Helping Hands for the Empire: Imperial Ceremonies and the Cult of Relics at the Byzantine Court, ed. *H. Maguire*, *Byzantine Court Culture from 829 to 1204*, Washington, D.C. 1996, 53–81.

Kantorowicz H. E., The 'King's Advent:' and the Enigmatic Panels in the Doors of Santa Sabina, *The Art Bulletin* 26/4 (1944) 207–231.

Klein H., Sacred Relics and Imperial Ceremonies, *Visualisierungen von Herrschaft, BYZAS* 5 (2006) 79–99.

La Pala d'Oro, ed. *H.R. Hahnloser – R. Polacco*, Venice 1994.

Legner A., *Reliquien in Kunst und Kult zwischen Antike und Aufklärung*, Darmstadt 1995.

Legner A., Zur Präsenz der großen Reliquienschreine in der Ausstellung Rhein und Maas, Rhein und Maas. Kunst und Kultur 800-1400 eine Ausstellung des Schnütgen-Museums der Stadt Köln und der belgischen Ministerien für französische und niederländische Kultur, vol II, Köln 1973, 65–94.

Leitzman H., Ein blatt au seiner antiken Weltchronik, edd. *R. P. Casey, S. Lake, A. K. Lake*, *Quantulacumque*, Studies Presented to Kirsopp Lake by Pupils, Colleagues and Friends, London 1937, 339–348.

Les reliques: objets, cultes, symboles: actes du colloque international de l'Université du Littoral-Côte d'Opale, Boulogne-sur-Mer, 4-6 septembre 1997, edd. E. Bozóky – A. Helvétius, Turnhout 1999.

MacCormack S., Art and Ceremony in Late Antiquity, Berkeley 1981.

MacCormack S., Change and Continuity in Late Antiquity: The Ceremony of *Adventus*, *Historia* 21 (1972) 721-752.

Macrides R., Saints and Sainthood in the Early Palaiologan Period, ed. S. Hackel, *The Byzantine Saint*, Crestwood NY 2001, 67-88.

Mathews F. T., The Epigrams of Leo Sacellarios and an Exegetical Approach to the Miniature of Vat. Reg. Gr. 1, *Orientalia Christiana Periodica* 43 (1977) 94-133.

McCleary H., Note storiche ed archeologiche sul testo della *Translatio Marci*, *Memorie Storiche Forogiuliese* 27-29 (1931-1933) 223-264.

McComick M., Eternal victory. Triumphal Rulership in Late Antiquity, Byzantium, and the Early Medieval West, Cambridge 1986.

Milanović Lj., Delivering the Sacred: Representing *Translatio* on the Trier Ivory, ed. J. Bogdanović, *Perceptions of the Body and Sacred Space in Late Antiquity and Byzantium*, Abingdon, Oxon; New York, NY 2018, 106-123.

Milanović Lj., The Politics of *Translatio*: the Visual Representation of the Translation of Relics in the Early Christian and Medieval Period, The Case of St. Stephen, PhD dissertation, Rutgers University, New Brunswick 2011.

Munk A., Domestic Piety in Fourth Century Rome: A Relic Shrine Beneath the Church of Ss. Giovanni e Paolo, *Hortus Artium Medievalium* 15, № 1 (2009) 7-20.

Munk A., Pallid Corpses in Golden Coffins: Relics, Reliquaries, and the Art of Relic Cults in the Adriatic Rim, PhD dissertation, University of Washington, Seattle 2003.

Östenberg I., Staging the World. Spoils, Captives, and Representations in the Roman Triumphal Procession, Oxford 2009.

Panofski E., *Imago Pietatis*, Ein Beitrag zur Typengeschichte des Schmerzensmanns und der Maria "Mediatrix," *Festschrift für Max J. Friedländer zum 60. Geburtstag*, Leipzig 1927, 261-308.

Peterson E., Die Einholung des Kyrios, *Zeitschrift für systematische Theologie* 7 (1930) 682-702.

Petricioli I., Škrinja sv. Šimuna u Zadru, Zagreb 1983.

Plotzek M. J., "H7 Evangelistar," *Ornamenta Ecclesiae. Kunst und Künstler*

der Romanik. Katalog zur Ausstellung des Schnütgen-Museum in der Josef-Haubrich-Kunsthalle, vol. 3, Köln 1985, 78–80.

Pond Rothman S. M., The Thematic Organization of the Panel Reliefs on the Arch of Galerius, *American Journal of Archaeology* 81/4 (1977) 427–454.

Relics, Identity, and Memory in Medieval Europe, edd. *M. Räsänen, G. Hartmann, J. Richards*, Turnhout 2016.

Revel-Neher E., L'Arche d'alliance dans l'art juif et chrétien du second au dixième siècles, Paris 1984.

Revel-Neher E., On the Hypothetical Models of the Byzantine Iconography of the Ark of the Covenant, edd. *Ch. Moss – K. Kiefer*, *Byzantine East, Latin West. Art-Historical Studies in Honor of Kurt Weitzmann*, Princeton 1995, 405–411.

Reynolds R., A Visual Epitome of the Eucharistic *Ordo* from the Era of Charles the Bald: The Ivory Mass Cover of the *Drogo Sacramentary*, edd. *M. Gibson – J. Nelson*, *Charles the Bald: Court and Kingdom*, Oxford 1981, 265–289.

Ricker J. Die Translationslegende des Erzmärtyrers Stephanus. Überlegungen zur relation von Bildprogramm und Tituli in eininem Perikopenbuch der Erchternacher Malerschule, edd. *S. Ebrich – J. Ricker*, *Mittelalterliche Weltdeutung in Text und Bild*, Weimar 2008, 77–98.

Ricker J., Reliquienkult und Propaganda: Translationsbildzyklen im Mittelalter, Kromsdorf 2013.

Rüpke J., Triumphator and Ancestor Rituals Between Symbolic Anthropology and Magic, *Numen* 53 (2006) 251–289.

Saints and Sacred Matter the Cult of Relics in Byzantium and Beyond, edd. *C. Hahn – H. A. Klein*, Washington D.C. 2015.

Saints and their Cults. Studies in Religious Sociology Folklore, History, ed. *S. Wilson*, Cambridge 1985.

Ševčenko P. N., Illuminating the Liturgy: Illustrated Service Books in Byzantium, ed. *L. Safran*, *Heaven on Earth: art and the Church in Byzantium*, University Park 1998, 186–228.

Ševčenko P. N., The Illuminators of the Menologium of Basil II, *Dumbarton Oaks Papers* 16 (1962) 245–276.

Snoek J. C. G., Medieval Piety from Relics to the Eucharist. A Process of Mutual Interaction, Leiden 1995.

Sox D., *Relics and Shrines*, Boston 1985.

Stringer E. M., *The Twelfth-Century Illustrations of the Life of Saint Cuth-*

bert, PhD diss., Harvard University, New Heaven 1974.

Thacker A., The Making of a Local Saint, edd. *A. Thacker – R. Sharpe*, Local Saints and Local Churches in the Early Medieval West, Oxford 2002, 45–75.

The Cult of the Saints in Late Antiquity and the Middle Ages: Essays on the Contribution of Peter Brown, edd. *J. Howarda-Johnston – P. Antony Hayward*, New York 1999.

The Invention of Saintliness, ed. *A. B. Mulder-Bakker*, London – New York 2002.

The Oxford English Dictionary, 2nd edition, edd. *J. A. Simpson – E. S. C. Weiner*, Oxford – New York 1989.

The Treasures of Mount Athos: Illuminated Manuscripts, Miniatures-headpieces-initial Letters, edd. *S. M. Pelekanides, P.C. Christou, Ch. Tsoumis*, Athens 1974.

Treasures of Heaven: Saints, Relics, and Devotion in Medieval Europe, edd. *Martina Bagnoli et al*, London 2010.

Trionfi romani. Catalogue of the exhibition Trionfi Romani, Roma, Colosseo 5 march –14 september 2008, edd. *E. La Rocca – S. Tortella*, Milan 2008.

Van Ommeslaeghe F., The Acta Sanctorum and Bollandist Methodology, ed *S. Hackel*, The Byzantine Saint, Crestwood 2001, 155–164.

Versnel H. S. Triumphus. An Inquiry into the Origin, Development and Meaning of the Roman Triumph, Leiden 1970.

Walter Ch., Art and Ritual of the Byzantine Church, London 1982.

Walter Ch., Papal Political Imagery, Cahiers Archeologiques 21 (1971) 126–133.

Weiss H. W., Art and Crusade, Cambridge – New York 1998.

Weitzmann K., The Joshua Roll: A Work of the Macedonian Renaissance, Studies in Classical and Byzantine Manuscript Illumination, 3, Princeton 1948.

Weitzmann K. – Kessler L. H., The Frescoes of the Dura Synagogue and Christian Art, Washington D. C. 1990.

Wiśniewski R., The Beginnings of the Cult of Relics, Oxford 2019.

Woods D., The Date of the Translation of the Relics of SS. Luke and Andrew to Constantinople, *Vigiliae Christianae* 45 (1991) 286–292.

VISUAL COMMUNICATION THROUGH
MEDIEVAL REPRESENTATIONS
OF RELIC TRANSLATION (*TRANSLATIO*)

Medieval representations of the ritual of *translatio* documented the circulation of relics both within and between medieval cultures. Reliquaries transmuted abject human remains into objects of veneration. Depictions of the ritual of translation charted this movement between the earthly and heavenly realms. Neither fully alive nor dead, the saint's body was suspended in a state of perpetual non-decay and endowed with super-natural powers of healing and protection for the faithful.

This paper examines the mechanisms by which the ritual of *translatio* is represented visually as well as the iconographic signs and signifiers that make it recognizable. Based on written and visual sources, this paper explores the development of *translatio* scenes from late antiquity to the late fourteenth century, covering both Eastern and Western Christianity. This paper also discusses the meaning and role of the saints' bodies in determining and forming the artistic representations of *translatio*.

СПИСАК АУТОРА

Јелена БОГДАНОВИЋ
Ајова Државни Универзитет
bogdanovicjelena@gmail.com

Станоје БОЈАНИН
Византолошки институт Српске
академије наука и уметности,
Београд
sbojanin@gmail.com

Златомира ГЕРДЖИКОВА
Институт за балканистика с
Център по тракологија при
Българската академия на науките,
София
gerdzhikova@balkanstudies.bg
zlatomira.gerdzhikova@gmail.com

Георги ДИМОВ
Институт за балканистика с
Център по тракологија при
Българската академия на науките,
София
gdimov1981@abv.bg

Валентина ЖИВКОВИЋ
Балканоолошки институт Српске
академије наука и уметности,
Београд
valentina.zivkovic@bi.sanu.ac.rs

Владислав ИВАНОВ
Институт за балканистика с
Център по тракологија при
Българската академия на науките,
София
gfunkenator@gmail.com

LIST OF CONTRIBUTORS

Jelena BOGDANOVIĆ
Iowa State University
bogdanovicjelena@gmail.com

Stanoje BOJANIN
The Institute for Byzantine Studies of
the Serbian Academy of Sciences and
Arts, Belgrade
sbojanin@gmail.com

Zlatomira GERDZHIKOVA
Institute of Balkan Studies and Centre
of Thracology of the Bulgarian
Academy of Sciences,
Sofia
gerdzhikova@balkanstudies.bg
zlatomira.gerdzhikova@gmail.com

Georgi DIMOV
Institute of Balkan Studies and Centre
of Thracology of the Bulgarian
Academy of Sciences,
Sofia
gdimov1981@abv.bg

Valentina ŽIVKOVIĆ
Institute for Balkan Studies of the
Serbian Academy of Sciences and Arts,
Belgrade
valentina.zivkovic@bi.sanu.ac.rs

Vladislav IVANOV
Institute of Balkan Studies and Centre
of Thracology of the Bulgarian
Academy of Sciences,
Sofia
gfunkenator@gmail.com

Тамара ИЛИЋ
Византолошки институт Српске
академије наука и уметности,
Београд
tamara.matovic@vi.sanu.ac.rs

Tamara ILIĆ
The Institute for Byzantine Studies of
the Serbian Academy of Sciences and
Arts, Belgrade
tamara.matovic@vi.sanu.ac.rs

Елена КОСТОВА
Институт за исторически
изследвания при Българската
академия на науките, София
elena_kostovabg@yahoo.com

Elena KOSTOVA
Institute for Historical
Studies of the Bulgarian Academy
of Sciences, Sofia
elena_kostovabg@yahoo.com

Бојана КРСМАНОВИЋ
Византолошки институт Српске
академије наука и уметности,
Београд
bojana.krsmanovic@vi.sanu.ac.rs

Bojana KRSMANOVIĆ
The Institute for Byzantine Studies of
the Serbian Academy of Sciences and
Arts, Belgrade
bojana.krsmanovic@vi.sanu.ac.rs

Љубомир МИЛАНОВИЋ
Византолошки институт Српске
академије наука и уметности,
Београд
milanovic.ljubomir@gmail.com

Ljubomir MILANOVIĆ
The Institute for Byzantine Studies of
the Serbian Academy of Sciences and
Arts, Belgrade
milanovic.ljubomir@gmail.com

Бојана ПАВЛОВИЋ
Византолошки институт Српске
академије наука и уметности,
Београд
bojana.pavlovic@vi.sanu.ac.rs

Bojana PAVLOVIĆ
The Institute for Byzantine Studies of
the Serbian Academy of Sciences and
Arts, Belgrade
bojana.pavlovic@vi.sanu.ac.rs

Весна Сара ПЕНО
Музиколошки институт Српске
академије наука и уметности,
Београд
sara.kasiana@gmail.com

Vesna Sara PENO
Institute of Musicology of the
Serbian Academy of Sciences and
Arts, Belgrade
sara.kasiana@gmail.com

Маја ПЕТРОВА-ТАНЕВА
Секција „Стара българска
литература“, Институт за
литература при Българската
академия на науките, София
maya.j.petrova@gmail.com

Maia PETROVA-TANEVA
Institute for Literature of the
Bulgarian Academy of Sciences
– Department of Old Bulgarian
Literature, Sofia
maya.j.petrova@gmail.com

Лиляна СИМЕОНОВА
Институт за балканистика с Център
по тракология при Българската
академия на науките, София
liliana_simeonova@balkanstudies.bg
liliana_simeonova@hotmail.com

Лора ТАСЕВА
Институт за балканистика с Център
по тракология при Българската
академия на науките, София
lemtaseva@gmail.com

Дарко ТОДОРОВИЋ
Филозофски факултет
Университета у Београду
darkotod@eunet.rs

Марка ТОМИЋ
Византолошки институт Српске
академије наука и уметности,
Београд
marka.tomic@gmail.com

Искра ХРИСТОВА-ШОМОВА
Софийски университет „Св.
Климент Охридски“
iskrashomova@gmail.com

Милош ЦВЕТКОВИЋ
Византолошки институт Српске
академије наука и уметности,
Београд
milos.cvetkovic@vi.sanu.ac.rs

Јована ШИЈАКОВИЋ
Византолошки институт Српске
академије наука и уметности,
Београд
jovana.sijakovic@vi.sanu.ac.rs

Liliana SIMEONOVA
Institute of Balkan Studies and
Centre of Thracology of the
Bulgarian Academy of Sciences, Sofia
liliana_simeonova@balkanstudies.bg
liliana_simeonova@hotmail.com

Lora TASEVA
Institute of Balkan Studies and
Centre of Thracology of the
Bulgarian Academy of Sciences, Sofia
lemtaseva@gmail.com

Darko TODOROVIĆ
Faculty of Philosophy, University of
Belgrade
darkotod@eunet.rs

Marka TOMIĆ
The Institute for Byzantine Studies of
the Serbian Academy of Sciences and
Arts, Belgrade
marka.tomic@gmail.com

Iskra HRISTOVA-SHOMOVA
Sofia University "St. Kliment
Ohridski"
iskrashomova@gmail.com

Miloš CVETKOVIĆ
The Institute for Byzantine Studies of
the Serbian Academy of Sciences and
Arts, Belgrade
milos.cvetkovic@vi.sanu.ac.rs

Jovana ŠIJAKOVIĆ
The Institute for Byzantine Studies of
the Serbian Academy of Sciences and
Arts, Belgrade
jovana.sijakovic@vi.sanu.ac.rs

СРП - Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

94(497)"03/15"(082)
930.85(495.02)"03/15"(082)
27-9(4-12)"03/15"(082)

ГЛАСОВИ и слике : облици комуникације на
средњеveковном Балкану : (IV-XVI век) / уредници Станоје
Бојанин, Љубомир Милановић, Милош Цветковић ;
одговорни уредник Љубомир Максимовић. - Београд :
Византолошки институт САНУ, 2020 (Београд : BeroGraf
Comr). - 575 стр. : илустр. ; 24 см. - (Посебна издања /
Византолошки институт Српске академије наука и уметности ;
књ. 48) (Monographs / The Institute for Byzantine Studies of the
Serbian Academy of Sciences and Arts ; no. 48)

На спор. насл. стр.: Voices and Images : modes of communica-
tion in the medieval Balkans (IVth-XVIth centuries). - Тираж:
350. - Стр. 9-15: Предговор / Уредници. - Списак аутора: стр.
573-575. - Напомене и библиографске референце уз текст. -
Библиографија уз сваки рад. - Summaries.

ISBN 978-86-83883-27-1

1. Ств. насл. на според. насл. стр.

а) Балканске државе -- Историја -- 4в-1бв -- Зборници б)
Византија -- Културна историја -- 4в-1бв -- Зборници в)
Југоисточна Европа -- Црквена историја -- 4в-1бв -- Зборници

COBISS.SR-ID 19815945