

ДАНИЦА ПОПОВИЋ

РИЗНИЦА СПАСЕЊА

КУЛТ РЕЛИКВИЈА И СРПСКИХ СВЕТИХ
У СРЕДЊОВЕКОВНОЈ СРБИЈИ

ДАНИЦА ПОПОВИЋ
РИЗНИЦА СПАСЕЊА
Култ реликвија и српских светих
у средњовековној Србији



SERBIAN ACADEMY OF SCIENCES AND ARTS
INSTITUTE FOR BALKAN STUDIES
SPECIAL EDITIONS 140

MATICA SRPSKA
DEPARTEMENT FOR FINE ARTS

DANICA POPOVIĆ

THE TREASURY OF SALVATION

The Cult of Relics and Serbian Saints
in Medieval Serbia

Belgrade – Novi Sad
2018

СРПСКА АКАДЕМИЈА НАУКА И УМЕТНОСТИ
БАЛКАНОЛОШКИ ИНСТИТУТ
ПОСЕБНА ИЗДАЊА 140
МАТИЦА СРПСКА
ОДЕЉЕЊЕ ЗА ЛИКОВНЕ УМЕТНОСТИ

ДАНИЦА ПОПОВИЋ

РИЗНИЦА СПАСЕЊА

Култ реликвија и српских светих
у средњовековној Србији

Београд – Нови Сад
2018

Издавачи

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

Матица српска
Нови Сад, Матице српске 1
<http://www.maticasrpska.org.rs>

За издаваче

Др Војислав Г. Павловић, директор Балканолошког института САНУ
Проф. др Драган Стјанић, председник Матице српске

Одговорни уредници

Др Војислав Г. Павловић, директор Балканолошког института САНУ
Проф. др Владимир Симић, секретар Одељења за ликовне уметности Матице српске

Стручни сарадник

Марија Тишма

Рецензенти

Академик Мирјана Живојиновић, САНУ
Проф. др Бранислав Тодић, Филозофски факултет, Београд
Проф. др Ирена Шјадигер, Филолошки факултет, Београд

Лектор

Ивана Ињајтовић

Превод

Марина Адамовић-Куленовић

Дизајн корица

Данијела Парацки

Графички уредник

Кранислав Вранић

Штампа

Сајнос, Нови Сад

Тираж 500 примерака

ISBN 978-86-7179-104-5



Монографија *Ризница сјасења* представља део резултата рада на пројекту Балканолошког института САНУ *Средњовековно наслеђе Балкана: инститиуције и култура*, № 177003, који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије. Штампање ове публикације финансирало је Министарство културе и информисања Републике Србије.

Садржај

Уводна белешка	7
РЕЛИКВИЈЕ И РЕЛИКВИЈАРИ	13
Реликвија Претечине деснице у Сијени	15
Ставротема српског порекла у Пијенци	55
Ставротема цркве Светих Петра и Павла у Расу.	89
Прилог проучавању	
О два изгубљена српска средњовековна реликвијара.	115
Ставротеме краља Уроша I и краљице Јелене	
Реликвије Часног крста у средњовековној Србији	133
„Одуховљена телесна пребивалишта Божја“.	165
Реликвије и реликвијари у средњовековној Србији	
<i>Eulogiae Terrae Sanctae</i> Светог Саве Српског	185
Цветна симболика и култ реликвија у средњовековној Србији	201
КУЛТОВИ СРПСКИХ СВЕТИХ	227
Чуда Светог Симеона	229
Мироточиви гроб Светог Симеона у Студеници. Нови поглед	249
Када је краљ Стефан Првовенчани уврштен у светитеље. Прилог проучавању владарске „канонизације“ у средњовековној Србији	273
Свод српских светих у доба краља Милутина.	289
Култови архијереја и пустиножитеља	
Национални „пантеон“. Светачки култови у темељима српске државности и црквености	313
Светиње и свети на Косову и Метохији у култном сећању и националној свести Срба	337
THE TREASURY OF SALVATION. THE CULT OF RELICS AND SERBIAN SAINTS IN MEDIEVAL SERBIA	365
Summaries	
List of illustrations	409
БИБЛИОГРАФИЈА	413
Регистар	465



УВОДНА БЕЛЕШКА

Истраживања култова националних светаца и реликвијарних програма остварених у раздобљу настанка и трајања српске средњовековне државе започела сам средином деведесетих година прошлог столећа, у време крупних, тектонских потреса на глобалној политичкој сцени и великих историјских искушења за целокупно српско друштво. Та превирања нису заобишла ни академску средину, а можда најдалекосежније последице оставила су на оним наукама које обично називамо националним или идентитетским. У околностима изолације, веома отежаног научног рада, али и преиспитивања теоријских основа и укупног смисла хуманистичких дисциплина у „постисторијској“ епохи на размеђу двају миленијума, испоставило се да је методолошко опредељење изазовно и без сумње кључно питање. Као припадник генерације формиране на премисама такозване београдске историографске школе, настојала сам да своја проучавања утемељим првенствено на изворној грађи – како писаној тако и споменичкој – и на невеликој али ипак садржајној историји истраживања култова српских светих. Истовремено, сматрала сам неопходним да своја размишљања поставим у шире оквире актуелне медијевистике, која је, када је реч о светитељским култовима, дала изузетне доприносе управо у поменутом раздобљу.

Током тих десетак година моја интересовања била су усредсређена на више важних, раније неуочених или недовољно размотрених питања везаних за ову проблематику. Решавала сам их у оквиру посебних чланака, монографских или проблемских по карактеру, чији је заједнички именитељ култ светих владара и њихових моштију као



битан елемент српске средњовековне културе – идеологије, књижевности и уметности, религиозне праксе. Та истраживања логично су се проширила на култ чувених хришћанских реликвија, који је у средњовековној Србији био важан чинилац сакралног заснивања власти. Поменути радови сабрани су у књизи *Под окриљем светљости. Култи светљих владара и реликвија у средњовековној Србији* (2006). Одлука да се чланци обједине у књигу почивала је на претпоставци да тако формирана целина по концепцији и садржини ипак превазилази механички начињен збир текстова. Наиме, сложеност и разумењеност саме проблематике, која подразумева вишегодишња систематска испитивања и специјалистичка разматрања веома разнородне грађе – хагиографских и хагиолошких текстова, дипломатичких и епиграфских извора, сликаних програма – од самог почетка одвратиле су ме од намере да се упустим у писање синтезе. За такав обухватан а чврсто утемељен приступ, бар по мом професионалном уверењу, било је потребно обавити још много припремних, посебних истраживања. Значајну етапу у том правцу свакако представља амбициозно замишљена и на широким основама постављена књига Смиље Марјановић-Душанић *Свети краљ. Култи Стефана Дечанског* (2007).

Теми српских светачких култова и реликвија вратила сам се пре неколико година. У односу на претходни, овај нови истраживачки циклус врло је сличног обима, али с нешто другачијим проблемским нагласцима. У сваком случају, разлози за одлуку да радове објединим у књигу остали су исти, с тим што им овога пута треба додати и жељу да оне чланке који су изворно објављени на енглеском читаоцима представим на српском језику. Као ни у претходној публикацији, циљ ми није било стварање заокружене, кохерентне целине, већ решавање неких, по мом схватању важних и врло занимљивих питања српске медијевистике.

Међу тим питањима у првом плану овога пута нашле су се реликвије, што је истакнуто и самим насловом књиге. Израз *ризница спасења*, преузет из старе српске црквене поезије, прецизно и уједно сликовито описује богословски смисао светачких реликвија, али и њихову рецепцију код верних. Одлука да се посветим детаљном проучавању ове теме била је подстакнута чињеницом да ретке сачуване реликвије – знамените хришћанске светиње, некада у саставу богатих

српских средњовековних ризница – још нису биле детаљно испитане и на прописан начин публиковане. То је њихово истраживање, по мом схватању, учинило једним од приоритетних задатака овдашњих историчара уметности. Тако сам, захваљујући разумевању надлежних институција, успела да проучим реликвије које су непосредно везане за Светог Саву Српског и које се данас налазе у Италији – десну руку Светог Јована Претече у Сијени и Часни крст у Пијенци. Неки важни примерци, као што је ставротек краља Стефана Милутина и рашког епископа Григорија, која се чува у Дубровнику, остали су ми неприступачни, па су обрађени на основу фотографија и постојећих описа, док су други, данас изгубљени споменици – попут ставротек краља Уроша I и краљице Јелене – размотрени на основу сачуваних извора. Мој првенствени циљ у свим поменутих проучавањима био је да што поузданије утврдим чињенице везане за материјална својства реликвијара у мери у којој је то било могуће, али такође да уђем у траг њиховом историјату, по правилу врло бурном и осветљеном тек понеким писаним извором. С посебном пажњом настојала сам да испитам изворну улогу и значај тих светиња, оне које су им наменили њихови српски ктитори и поручиоци. Најзад, неке подробније размотрене феномене – попут реликвије Часног крста или цветне симболике у реликвијарном контексту – обрадила сам у виду студија или прегледних чланака, који, надам се, могу пружити добру полазну основу будућим истраживачима.

Приликом ширих тумачења која се тичу значења и функције средњовековних реликвија и реликвијара данашњем истраживачу на располагању стоји читава библиотека књига и чланака, што речито говори о актуелности ове теме у модерној медиевистици. Детаљан осврт на њих на овом месту не би био сврсисходан – како због постојећих, врло ефикасних механизма обавештавања о актуелној научној продукцији тако и због чињенице да је недавно сачињена врло садржајна и корисна историја истраживања реликвијарне проблематике у зборнику *Saints and Sacred Matter. The Cult of Relics in Byzantium and Beyond* (2015), који су уредили Синтија Хан (Cynthia Hahn) и Холгер Клајн (Holger A. Klein). Није наодмет приметити ни да се увидом у ову обимну библиографију стиче утисак како превагу имају дискурси различитих идејних потки и нагласака, док



су истраживачки захвати, у ужем смислу речи, мање заступљени. Тражећи ослонац за сопствена тумачења, определила сам се да ове дискурсе користим критички и селективно, у непосредној функцији проблема које претресам. Међу таквим, за моја истраживања посебно занимљивим доприносима издвојила бих радове Алексеја Лидова и књигу Синтије Хан (*Strange Beauty. Issues in the Making and Meaning of Reliquaries, 400 – circa 1204*, 2012), а нарочито студије Холгера Клајна. Клајнова синтеза о реликвији Часног крста (*Byzanz, der Westen und das „wahre“ Kreuz: Die Geschichte einer Reliquie und ihrer künstlerischen Fassung in Byzanz und im Abendland*, 2004), комплементарна с класичним делом Анатолија Фролова, пружа врло добар преглед материје, као и стања њене проучености. С друге стране, Клајнов акрибични истраживачки поступак, који је недавно дошао до пуног изражаја у анализи чувене ставротеке кардинала Висариона из Венеције, изнова указује на важност утврђивања и провере материјалних чињеница као основе за доношење ширих закључака. Од аутора који се у новије време баве натписима на реликвијарима, значајно померајући границе разумевања тог битног аспекта реликвијарне проблематике, овом приликом помињем Андреаса Робија (*Andreas Rhoby*) и Ивана Дрпића, чији су ми текстови били веома подстицајни. То се нарочито односи на обимну Дрпићеву студију *Epigram, Art and Devotion in Later Byzantium* (2016), у којој се, поред осталог, подробно претреса сложен и многозначан однос светиње и реликвијара, материјала од којег је реликвијар начињен, његове декорације и натписа. Будући да су у домаћој средини ретки истраживачи који су бар део своје пажње поклонили реликвијарним темама, са задовољством помињем вишегодишњу, увек живу и занимљиву размену мишљења с Браниславом Тодићем и Браниславом Цветковићем.

Средњовековним култовима српских светих посвећена је у овој књизи засебна, нешто мања целина. Уз два прегледна рада, проистекла из пројеката рађених у сарадњи с Драганом Војводићем, она садржи резултате новијих проучавања, од којих су поједина обављена у некој врсти коауторства. Тако су нова виђења и тумачења мироточивог гроба Светог Симеона у Студеници произашла из истраживања која сам спровела са супругом Марком Поповићем, док је покушај сагледавања механизма коришћених приликом стварања својеврсног српског

„пантеона“ у доба краља Стефана Милутина био резултат подстицајних дијалога са Смиљом Марјановић-Душанић. Међу корицама ове књиге нашла су се и истраживања неких крупних и врло занимљивих питања везаних за идеју и праксу светитељског прослављања у средњовековној Србији, каква су феномен чудотворења и поступак светачке „канонизације“. Та питања, која су и раније била предмет мог интересовања, настојала сам да овом приликом размотрим с нових становишта и у ширем контексту. Када је о домаћим писцима реч, многе тачке ослонца пронашла сам у радовима Ирене Шпадијер. За успостављање ширих, идејних оквира од велике помоћи били су ми текстови осведочених зналаца источнохришћанских светачких култова, пре свега Мишела Каплана (Michel Kaplan), Алис-Мери Талбот (Alice-Mary Talbot) и Стефана Ефтимиадиса (Stephanos Efthymiadis). Ипак, желим да нагласим да је препознавање и истицање карактеристичних српских особености на том ширем, „глобалном“ плану остало питање мог свесног опредељења и битно методско полазиште.

Осећај задовољства који ми је донео рад на овој књизи добрим делом је проистекао из динамичних и плодотворних контаката с колегама и сарадницима сличних интересовања и сензибилитета. Свима њима изражавам срдачну захвалност, а понајвише рецензентима књиге: академику Мирјани Живојиновић због дугогодишње професионалне и људске подршке, Браниславу Тодићу и Ирени Шпадијер – драгим пријатељима, увек поузданим читаоцима и драгоценим саговорницима. Изразе захвалности на разумевању и свакој врсти помоћи упућујем својој породици, као и колегама и пријатељима из Балканолошког института САНУ, који је издавач ове публикације.

Посебну благодарност исказујем Матици српској у Новом Саду и њеном Одељењу за ликовне уметности што су се као саиздавачи прихватили штампања ове књиге.

У Београду, јула 2018. године



РЕЛИКВИЈЕ И РЕЛИКВИЈАРИ



РЕЛИКВИЈА ПРЕТЕЧИНЕ ДЕСНИЦЕ У СИЈЕНИ

Реликвије Светог Јована Претече припадају категорији најцењенијих хришћанских светиња. То је разумљиво када се зна да је овај свети – који истовремено отеловљује старозаветну пророчку традицију и, у својству савременика и активног учесника Епифаније, најављује Христа – један од најважнијих протагониста библијске историје. Као личност која је, уз Богородицу, била најближа Спаситељу, Претеча је у византијском свету имао статус моћног небеског заступника, док су његове реликвије због свог идеолошког и церемонијалног значаја припадале сфери царског покровитељства.¹ Уз Претечину главу, чији се култ у Цариграду прати већ од IV века,² изузетно поштовање уживала је његова десна рука. Заслугом Константина VII Порфирогенита, она је 956. године свечано пренета из Антиохије у престоницу. Према једном познијем сведочењу (XI век), реликвија је тада положена у царску палату, највероватније у капелу Богородице Фарске, где се чувала све до пада Цариграда 1204. године. Познати опис Антонија из Новгорода, који се око 1200. године поклатио Претечиной десници у ризници Богородице Фарске, садржи и тврђење – недовољно поуздано, како се сматра – да се она користила током обреда царског

¹ Kalavrezou, *Helping Hands*, 53–80 (с наведеним изворима).

² О историјату култа и реликвијама главе Јована Претече v. Wortley, *Relics of "the friends of Jesus"*, 145–153 (са изворима и библиографијом); v. и Durand, *Reliques et reliquaires constantinopolitains*, 188–221; Бакалова, *Ковчег для главы Претечи как княжеское дарение*, 437–471.



крунисања. Тај исказ, као и садржина других изворних сведочанстава, јасно показује да је реликвија довођена у непосредну везу с византијским василевсом и да је сматрана исходиштем натприродне, божанске силе и заштите и, последично, гарантом духовног ауторитета.³

Реликвија Претечине деснице поседовала је слојевита значења, а такође велику симболичну и „перформативну“ моћ. Она припада посебној и високоцењеној категорији хришћанских реликвија, а то су руке светаца као њихова телесна заоставштина. Те руке су сматране *locus*-ом светачке снаге и једним од главних оруђа деловања ових личности. По угледу на *dextera Domini*, десницу Божју, њима су извођени симболички гестови – знаменовање крста, благосиљање, крштавање, помазивање. Отуда проистиче и важна церемонијална улога коју су, нарочито на хришћанском Западу, имали реликвијари у облику руке.⁴ Утолико снажнију поруку, богословску и идеолошку, носила је Претечина десница, будући да је управо њоме Јован указао на Христа означивши га као спаситеља света, а затим га је том руком и крстио на обали Јордана.

Након 1204. године повест Претечине деснице постаје све сложенија и мање поуздана. Чини се да је још пре првог пада Цариграда реликвија у мањој мери била распарчана, с обзиром на то да се око 1200. године један Претечин прст налазио у Студитском манастиру.⁵ Судаћи по сведочењима неколико путника ходочасника, рука се током XIV и XV века чувала у цркви Богородице Перивлепте у Цариграду.⁶ Током времена доживела је судбину многих знаменитих цариградских светиња, чији су заједнички именитељ појава реплика и њихова дистрибуција на широком простору хришћанског света. Та појава поставља пред истраживаче низ сложених, често тешко решивих питања о аутентичности и старини реликвија, њиховом пореклу, правцима кретања, власницима и употреби. Недавно је ова вишеструко занимљива проблематика била предмет акрибичне студије посвећене такозваној

³ Kalavrezou, *Helping Hands*, 67–79.

⁴ Hahn, *Strange Beauty*, 135–141 (с библиографијом).

⁵ *Itinéraires russes en Orient*, 98.

⁶ Majeska, *Russian Travelers to Constantinople*, 40, 96, 146, 164, 186.

родоској руци Светог Јована Претече. Ту су, најпотпуније до сада, побројане познате реликвије Претечине деснице, оне сачуване – у Истанбулу, Сијени и на Цетињу – и оне познате на основу извора – из Шатодена (Châteaudun), Ситоа (Cîteaux) и Барселоне.⁷ Наша студија посвећена је реликвији која се од XV века чува у сијенској катедрали.⁸

Реликвија Претечине деснице у Сијени има кратку и врло оскудну историју истраживања, без сумње несразмерну у односу на свој значај.⁹ Један од основних разлога за то лежи у чињеници што она и данас, после много столећа, није музејски експонат, већ има статус култног предмета, коме верници Сијене, и не само они, указују највеће штовање. Од 1464. године, када је заслугом папе Пија II (1405–1464) дошла у посед сијенске катедрале, реликвија се износи вернима на поклоњење једанпут годишње, на други дан Духова. Током свих осталих дана она се чува у скривници, наменски устројеној. Наиме, након приспећа реликвије у Сијену – о чему ће даље бити више речи – уз сијенску катедралу, с њене северне стране, подигнута је 1482. године

⁷ Sinkevič, *Afterlife of the Rhodes Hand*, 125–141; за један речит пример контаминације култа Претечине руке v. Durand, *A propos des reliques*, 151–167.

⁸ Ова тема је делом обрађена у монографији: Чанак-Медић, Поповић, Војводић, *Манасџир Жича*, 50–55 (Д. Поповић).

⁹ Колико нам је познато, прву иницијативу у том правцу предузео је фрањевац Еузебио Ферменџин (Eusebio Fermendžin) 1892. године; он је имао прилику да прегледа реликвију, а резултате свог испитивања, у чијем је средишту био натпис, објавио је у кратком извештају који преноси Ваџић, *О десници св. Ивана Крститеља*, 71–82; у овом тексту Амброж Бачић је, уз краћу расправу, публиковао и четири прилога – изворне текстове који се односе на Претечину десницу. Током четврте деценије XX века Бачићев чланак подстакао је занимање неколицине истраживача, иако се, упркос покушајима, нису стекли услови за непосредно проучавање саме реликвије. Читање натписа на основу рђавих транскрипција у латинским и италијанским изворима (прилози које доноси А. Бачић) предложио је Ивковић, *О најћису на окову руке св. Јована Претече*, 154. Основне податке о сијенској Претечиной десници, као и о предметима од текстила у којима је донета, објавио је на основу добијених фотографија П. Поповић, *О српском најћису у Сијени*, 214–220; v. такође Станојевић, *О десној руци Крститеља Јована*, 252–259; Ласкарис, *Поводом српског најћиса у Сијени*, 122. Темељну расправу о Претечиной десници на основу расположивих извора и тадашњих научних сазнања написала је М. Ђоровић-Љубинковић, *Претечина десница*, 105–114.



посебна капела посвећена Светом Јовану Крститељу, намењена чувању реликвије. Најзаслужнији за тај подухват био је Алберто Арингијери (Alberto Aringhieri), веома угледан сијенски племић и припадник реда јовановаца, који су с нарочитом посвећеношћу неговали култ Јована Претече, укључујући и култ његових реликвија.¹⁰ У структури ове капеле, кружне основе и надвишене куполом, устројена је скривница, мала правоугаона просторија у висини саме куполе, до које се стиже посебним уским ходником са степеницама. У средишту просторије је метална шкриња монументалних димензија, налик каси. С обзиром на њену величину, која искључује могућност проношења кроз уске приступне коридоре, разложно је претпоставити да је шкриња ту смештена или конструисана још у време грађења скривнице. У њој се од XV века чува Претечина десница, као и оригинална даровна повеља папе Пија II, похрањена у специјалној туби у виду оловне цеви.

Приступ реликвији одвија се према тачно утврђеном ритуалу, који се није изменио од XV века. Да би се ушло у скривницу, пролази се ходником кроз троја врата, од којих су двоја унутрашња – на улазу у степенишни део коридора и на улазу у саму скривницу. Обоја унутрашња врата израђена су од масивних плоча од кованог гвожђа и на њима је сложен механизам брава, које се откључавају истим кључевима као и шкриња. Ти кључеви се чувају одвојено: један је у поседу надбискупа Сијене, док је други у општинској управи града. Приступ реликвији шкрињи могућ је само уз одобрење оба поседника кључа, а потребно је да се кључеви истовремено окрену, уз претходно изговарање молитве.¹¹ Сувишно је истицати да су овакве околности дале нашем истраживању посебну, медијевалну и веома узбудљиву ноту.

¹⁰ Smith, *Alberto Aringhieri*.

¹¹ Истраживања у Сијени обављена су у оквиру рада на монографији о манастиру Жичи, у организацији Републичког завода за заштиту споменика културе у Београду. Студијски боравак у Сијени реализован је у два наврата, 2011. и 2012. године. Велику захвалност дугујемо Светом синоду Српске православне цркве и Његовом преосвештенству епископу бачком господину др Иринеју за препоруку која нам је омогућила истраживачки рад. Особиту захвалност за дозволу да прегледамо реликвију Претечине деснице изражавамо и Његовој екселенцији монсињору Антонију Буонкрисијанију, надбискупу и митрополиту Сијене, као

Реликвија Претечине деснице сада се налази у реликвијару који потиче из XVIII века. Он има облик правоугаоног ковчега с масивним поклопцем и страницама од стакла, које држе угаони и бочни носачи. Мошти су помоћу великог златног обруча причвршћене за доњу страну реликвијара. Ковчег, дужине око шездесет сантиметара, израђен је од сребра с делимичном позлатом и одликује се китњастим украсом барокно стилизованих форми. Будући да је ковчег крајем XVIII века запечаћен, реликвија од тог доба до наших дана није из њега вађена.¹² Околност да реликвија није непосредно доступна битно је одредила и карактер наших испитивања, која су морала бити сведена на посматрање и фотографисање обављено у веома неповољним условима.

Реликвију Претечине деснице чини балсамована, одлично сачувана рука до лакта, укључујући шаку с прстима. Мошти су тамномрке боје, са још видљивим деловима ткива. Њихов изглед и стање очуваности, који у највећој мери одговарају данашњим, описани су с много конкретних појединости у даровној повељи Пија II.¹³ Ту стоји следеће: „Сама је пак рука била одсечена негде изнад лакатног зглоба. Шака отворена, а прсти мало згрчени. Средњем је прсту недостајао последњи зглоб. Домали је прст, прстењак, био сломљен и висио је о малом комаду коже и живцу. Остали прсти су били сви цели и нигде осакаћени“ („*Brachium ipsum aliqua ex parte supra cubiti iuncturam recisum erat. Manus patula, digiti parumper contracti, digitus iunctura ultima deficiebat. Anularis digitus ac minimo proximus confractus erat, ac pendens pelle modica continebatur et neruo. Reliqui digiti omnes integri erat, et nulla parte mutilati*“). Наведено је и ово: „Рука беше мрка и црна. Сама кожа је са свих страна сведочила о дубокој старости“ („*Brachium erat pullo et nigro colore. Cutis ipsa undique preseferabat uetustatem*“).

и његовом секретару дон Енрику Грасинију, који нам је уступио снимак даровне повеље Пија II и пружио драгоцену помоћ у току рада. Успешном исходу истраживања много је допринео и мој супруг др Марко Поповић.

¹² Ове податке саопштио нам је дон Енрико Грасини.

¹³ За наводе који следе v. транскрипцију и превод: Joksimović, *Pope Pius II's charter*, 95–105. Напомињемо да смо се за потребе нашег истраживања бавили искључиво релевантном садржином повеље, без залажења у њену дипломатичку анализу, која захтева посебну специјалистичку студију.



Овај врло подробни опис већ сам по себи говори о изузетној важности која је придавана свакој појединости у вези с реликвијом. Поред тога што је пажње вредан са становишта реликвијарне проблематике, поменути исказ важан је и за проучавање историјата Претечине деснице. Он указује на то да се сијенска рука не може идентификовати с Претечином десницом која се током XIV и XV века чувала у цркви Богородице Перивлепте у Цариграду и која се сматрала аутентичном реликвијом, пореклом из Богородице Фарске.¹⁴ Тој реликвији су, наиме, недостајала два прста, од којих се један, према сведочењу Антонија из Новгорода, још око 1200. године налазио у Студитском манастиру.¹⁵ Вишеструко занимљиво јесте и следеће сведочанство о моштима садржано у повељи: „Потом, окрећући честицу домалог прста која је пресечена висила, [Пије II] рече: ’Ову честицу смо, пошто је одсечена, задржали за сопствену молитву’“ („Ac deinde, conuertens anularis digiti particulam, que decisa pendebat: Hanc, inquit, nobis, quia precisa est, pro nostra deuotione reseruauimus“). Наведени исказ најпре сведочи о томе да је у амбијенту једног италијанског средњовековног града XV века култ реликвија имао не само јавну, официјелну димензију већ да се испољавао и у форми личне, приватне побожности – бар када је реч о највишим слојевима друштва. Он такође потврђује дуго трајање древне праксе, а то је распарчавање реликвија, засновано на уверењу да и најмањи делић светачког тела поседује њихов целокупни *virtus* и *dynamis*.¹⁶

Реликвија Претечине деснице има раскошну средњовековну оплату, код које се препознају две главне, хронолошки јасно издвојене етапе израде – првобитан, оригинални украс и млађа декорација, коју су мошти добиле након приспећа у Сијену, на шта ћемо се осврнути нешто касније. У средишту наше пажње је најстарији реликвијар, који се, како ћемо видети, везује, између осталог, и за српско раздобље у

¹⁴ V. n. 6.

¹⁵ *Itinéraires russes en Orient*, 90.

¹⁶ Herrmann-Mascard, *Les reliques des saints*, 62–67; Angenendt, *Heilige und Reliquien*, 152–155; С. А. Иванов, *Благочестивое расчленение*, 121–131; Wortley, *The Origins of Christian Veneration of Body-Parts*, 5–28; Krueger, *The Religion of Relics*, passim; Klein, *Brighter than Sun*, 635–639.

повести Претечиних моштију. Тај стари „оков“ укратко али јасно и садржајно описан је у повељи Пија II: „Горњи део руке све до лакта био је окован позлаћеним сребром; на њој бејаху два реда речи и стихови које поменуемо, записани илирским језиком. На средини руке налазила се филигранска златна алка, за коју се може ухватити када се подиже. Поврх тога, бејаше ту и сребрна арка опточена златом и бројним драгим камењем“ („Pars brachij eius suprema ad cubitum usque de aurato includebatur argento. In ea duo literarum ordines, ac versiculi conscripti Illirici, quos supra memorauimus. In medio autem lacerti, cingulum ex auro frigio, quo cum at tollitur comprehendi possit. Insuper et argenteus arcus celatus auro et non nullis preciosis lapillis“). Подаци које доноси састављач повеље вишеструко су релевантни, утолико пре што се могу материјално проверити. Они сведоче не само о изгледу реликвијара већ и о појединостима везаним за његову употребу, што је од нарочите важности за наша даља разматрања.

Анализу најстаријег реликвијара сијенске Претечине деснице треба започети од његове форме. По својој основној концепцији он без сумње припада византијској традицији. За разлику од латинског Запада, где су светиње биле похрањиване у затворене реликвијаре и скривене од погледа верних, на хришћанском Истоку реликвије су, иако опточене драгоценим материјалом, биле видљиве, чиме је подвлачена стварност светачког присуства.¹⁷ Та чињеница је битно одредила карактер њиховог „омотача“. Он се, по правилу, састојао од сребрне или златне, богато украшене оплате у виду обруча или трака, зависно од облика реликвије, и врло је често носио урезан натпис који је идентификовао светитеља.¹⁸

Старији реликвијар Претечине деснице има облик ваљка који се благо шири навише. Тај ваљак је на горњем делу затворен поклопцем у виду плитке калоте, са урезаним ктиторским натписом Саве Српског на старосрпском језику, о чему ће даље бити више речи. Реликвијар је израђен од позлаћеног сребра, а његов украс чине златни филигран,

¹⁷ Diedrichs, *Vom Glauben zum Sehen*, 34; Toussaint, *Die Sichtbarkeit des Gebeins*, 89–106.

¹⁸ Kalavrezou, *Helping Hands*, 68–69; Bagnoli, *The Stuff of Heaven*, 140–141 (где је наведено неколико репрезентативних примера).



Сл. 1. Реликвијар руке Светог Јована Претече, Сијена, катедрала

драго камење и бисери. Позлаћена оплата рашчлањена је на више сегмената трака, чији међусобан однос, а нарочито хронологију, у датим условима није лако поуздано утврдити. Будући да се наша запажања заснивају на посматрању, без могућности непосредног испитивања, то и закључке треба сматрати условним и подложним даљем преиспитивању. Првобитна целина, како изгледа, састоји се од шест трака приближно једнаких димензија (1,5–1,8 cm), с благо испупченим подеоним ивицама. Те ивице су додатно истакнуте низовима ситних бисера, од којих су се до данас сачувале три ниске. Ове траке су украшене орнаментом изведеним од златне филигранске жице с крупним гранулама, аплициране на металну подлогу. Украс прве, најуже траке, који се састоји од густо компонованог филиграна, драгуља и крупних бисера, издваја се од осталих по свом богатству и твори неку врсту китњасте ивичне бордуре. Остале траке-поља декорисане су филигранским орнаментом у виду срцоликих мотива са спиралним завијуцима, чију осу симетрије чине подеоне ивице оперважене бисерима. Карактеристична својства овог филиграна јесу крупне грануле на завијуцима, орнамент лишен строге, згуснуте композиције, као и техника израде која се испољава у „зрнастој“ структури златне жице,



Сл. 2. Реликвијар руке Светог Јована Претече, детаљ

удвојене на појединим местима. На те одлике, битне за датовање овог златарског рада, вратићемо се мало касније. Осим од филиграна, украс двеју од поменутих трака – прве и претпоследње – састоји се од по четири крупна драга камена, уфасована у лежишта елипсоидне форме.

Старијем слоју, формираном пре приспећа моштију у Сијену, припада још један јасно издвојен обруч, који се налази у продужетку главног корпуса реликвијара. Он је израђен од позлаћеног сребрног лима, оивичен је тордираном жицом и украшен драгим камењем уметнутим у правоугаона лежишта (фасунге). Овај обруч такође садржи украс од златног филиграна с гранулама, али су му орнаментални мотиви нешто другачији, а композиција је знатно гушћа у односу на главни део оплате. Пажње вредан детаљ представља добро очуван шарнир на доњем делу обруча, који му даје изглед скупоцене наруквице. У овом обручу, по свој прилици, треба препознати „филигранску златну алку“ која је поменута у повељи Пија II и која је била монтирана на средини реликвије како би се она могла подизати. На такву функцију, поред општег изгледа, упућује и пречник обруча, видно мањи од главног корпуса реликвијара.



На крају треба поменути још један сегмент оплате, који данас с њом чини јединствену целину, иако без сумње не припада старијем слоју реликвијара. То је богато украшена трака која се налази на доњем делу подлактице, у продужетку поменуте „гривне“. За разлику од претходно поменутих трака, њена подлога се не састоји од метала, већ од црвене тканине која је некада била у целини прекривена бисерима, великим делом очуваним и до наших дана. Раскошну декорацију употпуњују крупни драгуљи у осмоугаоним лежиштима – фасунзима.

Посматран са становишта средњовековног поимања уметничких вредности, сијенски реликвијар не само што је сјајан примерак златарског умећа већ је и дело саображено „естетским“ начелима епохе. Израђен од најдрагоценијих материјала – злата, драгог камења и бисера – у скупоченој техници филиграна, он је, попут других сличних творевина, морао у свести савременика бити носилац сложених порука и значења. Најпре су то позната схватања да су дела сачињена од *aureus atque gemmis* због својих асоцијативних својстава – првенствено колористичких и луминозних – својеврсна метафора раја и евокација небеског града, а истовремено средство мистичног усхођења и спознаје божанског.¹⁹ Посебне слојеве значења, укључујући теолошке нагласке, они су имали у декорацији реликвијара. Злато и драгуљи, *lapides vivi*, сматрани су живом материјом која поседује снагу прочишћавања материјалне твари, онострану по свом исходишту. Они су на суштаствен начин доприносили „оживотворењу“ људског тела и његовом преображају у светачке мошти – *corpus spiritale*.²⁰ У непосредном додиру с реликвијом преображавао се и сам реликвијар – преузимајући *virtus* светитеља, он је такође стицао сакрална својства и чудотворне моћи.²¹

Сијенска Претечина десница, поред тога што представља драгоцен предмет и светињу највишег ранга, од прворазредног је научног

¹⁹ Meier, *Gemma Spiritalis*; Hahnloser, Brugger-Koch, *Corpus der Hartsteinschliffe*; Jülich, *Gemmenkreuze*, 99–258; Janes, *God and Gold*, 63–84, 139–152; James, *Light and Colour*; eadem, *Color and Meaning*, 223–233; Bagnoli, *The Stuff of Heaven*, 137–147.

²⁰ Toussaint, *Heiliges Gebein*, 41–66; Buettner, *From Bones to Stones*, 43–59; D. Popović, *A staurotheke*, 159–162; v. у овој књизи стр. 55–87.

²¹ Hahn, *Strange Beauty*, 38–44, 67–68 et passim (са изворима и библиографијом).

интереса не само за историјске студије и различите аспекте реликвијарне проблематике већ и за проучавање средњовековне *ars sacra*. Нажалост, она у том погледу пред истраживаче поставља више питања него што пружа поузданих одговора. Међу тим питањима једно од најсложенијих свакако је хронологија настанка најстаријег корпуса реликвијара и његове декорације.

Као што је већ истакнуто, по својој основној замисли и форми реликвијар припада византијској традицији. Далеко је теже тачно одредити особена својства његовог златарског рада, односно могућу припадност византијском златарству.²² Истраживачи ове проблематике испољавају разумљив опрез када је реч о датовању делâ златарског уметничког заната на основу њихових техничко-морфолошких својстава, а без додатних поузданих ослонаца. Посебно је у том смислу карактеристичан филигран. Та најфинија техника обраде племенитих метала, у виду танке жице и сићушних гранула, има не само изузетно дугу примену – од античког доба до наших дана – већ и веома широку географску распрострањеност. Ова околност свакако је допринела развоју многих типова филиграна, као и различитих техника обраде жице која се аплицира на металну подлогу. Уобичајеним типовима жице у раздобљу средњег века сматрају се завојита (таласаста) жица, тордирана, равна, као и „зрнаста“ („перласта“).²³ Ипак, увид у поступак израде филиграна најчешће не помаже његовом тачном датовању, што су истраживачи више пута истакли, изнова подсећајући на „ванвременски“ карактер те златарске технике.

Овај проблем, врло важан за наша разматрања, недавно је темељно претресен на репрезентативном узорку, а то је филигран на знаменитим угарским регалијама – Светој круни (*Corona sacra*, *Szent Korona*) и скиптру – као и на накиту пронађеном у гробницама краљевског маузолеја у Секешфехервару (*Székesfehérvár*).²⁴ О томе колико су

²² За основна обавештења cf. Durand, *L'orfèvrerie*, 304–335; idem, *A propos des reliques*, 151–167; idem, *Innovations gothiques*, 333–354.

²³ О техничким својствима и поступку израде филиграна и гранулације v. Lipinsky, *Oro, argento, gemme e smalti*, 253–268; *Ornamenta ecclesiae* I, 381; *The Grove Encyclopedia*, 257.

²⁴ Szakács, *Remarks on the Filigree*, 52–61.



осетљиви па и проблематични датовање и атрибуција тих предмета изведени на основу својстава њиховог филигранског украса речито говори чињеница да су их претходни истраживачи хронолошки опредељивали у широк временски распон – од краја XI столећа до прве четврти XIII века.²⁵ Поменута новија истраживања вредна су нарочите пажње управо стога што знатно прецизније него раније указују не само на техничке и стилске особености филигранга угарских инсигнија већ и на њихове могуће аналогије како у византијском тако и у западноевропском златарству. Такав приступ, као и резултати који су из њега произашли, пружа важне упоришне тачке приликом ширих разматрања ове проблематике, укључујући и нашу тему.

Без намере да доносимо коначне закључке о пореклу и хронологији настанка најстаријег реликвијара сијенске Претечине деснице – што је задатак који захтева посебна специјалистичка проучавања – овом приликом указаћемо на примере сродне нашем у појединим особеним аспектима. Када је реч о филигранској техници, већ смо истакли да је на сијенском реликвијару заступљена такозвана зрнаста жица, на неким местима удвојена, и да се њени крајеви завршавају крупним гранулама. Техника „зрнасте“ филигранске жице – обрађене тако да твори низ сићушних „перли“, које се добијају употребом специјалног златарског длета – била је у средњем веку широко распрострањена.²⁶ Она је заступљена и на неким репрезентативним делима која чине *ars sacra*, а која наводимо стога што показују и друге сличности са сијенским реликвијаром. Исти тип филигранга, с једноставном равном жицом зрнасте структуре, јавља се на већ помињаном угарском скиптру (XI век), где формира срцолике орнаменте спиралних завршетака.²⁷ Сличне одлике – а реч је о техничким својствима и донекле орнаменталном украсу – имају и нека од златарских дела насталих у Хилдесхајму (Hildesheim) током друге половине XI века, какав је крст Светог Бернварда, као и такозвана круна краља Освалда.²⁸ У истом

²⁵ Deér, *Die Heilige Krone*; Kovács, Lovag, *The Hungarian Crown*; Tóth, *A Szent Korona*, 181–209; idem, *Das ungarische Krönungszepter*, 111–153.

²⁶ *Ornamenta ecclesiae* I, 381.

²⁷ Szakács, *Remarks on the Filigree*, passim, fig. 30, 31 (са старијом литературом).

²⁸ Elbern, Reuther, *Der Hildesheimer Domschatz*, 35–36, 84–85; Szakács, *Remarks on the Filigree*, 59, fig. 38, 39.

контексту треба поменути и ставротеку из Оснабрика (Osnabrück), ремек-дело златарске уметности из последње четврти XI века, као и чувени Хајнрихов крст (Heinrichkreuz) из Фрицлара (Fritzlar), датован у прву трећину XII века.²⁹

Када је реч о византијском филиграну, непосредне аналогије с нашом реликвијом веома су ретке. Извесне сличности с њом – по мекшој композицији орнаментике, лишеној строге симетрије – показује фрагмент филигранског орнамента на ставротечи из ризнице катедрале Сан Ђовани ин Латерано у Риму (San Giovanni in Laterano), оквирно датованој у раздобље од X до XII века.³⁰ Одређене додирне тачке, какве су срцолики украси, а нарочито грануле уметнуте у тордирану жицу, има и филигран који украшава византијску ставротеку из Маријенградена (Mariengraden), насталу у другој половини или крајем XII века.³¹ Сијенском реликвијару нарочито је блиска филигранска декорација двеју ставротеча оквирно датованих у XII век, око чијег византијског порекла, међутим, у науци не постоји сагласност. У питању су двоструки крстови украшени филиграном и драгуљима: један се чува у Салцбургу (Salzburg), а други у Анжеу (Angers).³² Нарочиту пажњу привлачи ставротеча из катедрале у Салцбургу – по обради филиграна, срцоликом орнаменталном узорку, а нарочито крупној гранулацији, који веома подсећају на декорацију сијенског реликвијара.

Најзад, у склопу изложених разматрања треба имати на уму и венецијанско златарство. Упркос недостатку ширих сазнања о делима насталим пре великог пожара из 1231. године, када су уништене драгоцености похрањене у ризници цркве Светог Марка, основне одлике венецијанског филиграна, веома цењеног и препознатљивог као *opus*

²⁹ *Ornamenta ecclesiae* III, 103–104, 106, 112–113.

³⁰ Frolov, *La relique de la Vraie Croix*, Nr. 178, 256; овај фрагмент посебно је публикован код Klein, *Byzanz, der Westen und das „wahre“ Kreuz*, Abb. 42g.

³¹ *Ornamenta ecclesiae* III, 118, 122–123.

³² *Ibid.*, 113, 116; Klein, *Byzanz, der Westen und das „wahre“ Kreuz*, 197–198, Abb. 88a, 89 (где се износи мишљење да ставротече из Салцбурга и Анжеа представљају западњачке реплике такозваних „ходочасничких крстова“ доношених из Свете земље). Мозанским радионицама XII века исти аутор приписује и филигран на познатом *Тријџиху Сџавелои* (*Stavelot Triptychon*), чије језгро чини византијска ставротеча, cf. *ibid.*, 210–211, Abb. 91d.



veneticum ad filum, доста су добро познате. Међу њима је посебно карактеристична била техника веома fine „зрнасте“ обраде жице, позната као *a vermicelli*. Усавршавана још од XI и XII века, та техника је доживела процват крајем XIII столећа и била је прихваћена и у другим радионицама, на пример тосканским. У истом периоду развијана је и техника гранулације, која такође представља једно од препознатљивих својстава венецијанског златарства.³³ Сачувана дела која потичу из друге половине и с краја XIII века свакако се могу сматрати аналогном за сијенску реликвију, насталу више деценија раније. Међутим, њихова неспорна међусобна сличност у погледу структуре и изгледа филигранна, као и гранулације, довољан је разлог да се приликом будућих истраживања пажљиво размотри могућност постојања неких заједничких прототипова.

Сијенски реликвијар Претечине деснице садржи и натпис, а његова се важност не може довољно нагласити. Натписи на средњовековним реликвијарима могу се сматрати уобичајеном појавом. Иако су по форми и садржини веома разноврсни, основна им је сврха, у целини посматрано, да идентификују реликвију и истакну заслуге ктитора реликвијара, односно да светом покровитељу пренесу његове молитве за заштиту и вечни помен. Из разумљивих разлога, натписи највиших представника друштва – чланова владарских породица и високог клира – по правилу имају и шири, историјско-културни значај.³⁴ Писани извори и сачувани реликвијари не остављају места сумњи да је таква пракса постојала и у српској средини. Карактеристично је то што је највећи број натписа сачуван на ставротекама, најчешће оним које су биле владарски дар, што представља посебну и веома занимљиву тему.³⁵ У сваком случају, због пропасти српских средњовековних ризница и дисперзије њихових светиња, по правилу је једино постојање натписа омогућавало идентификацију не само личности дародавца већ и порекла реликвијара. Сви ови аспекти морају се узети у обзир приликом разматрања натписа на сијенском реликвијару.

³³ Gaborit-Chopin, *Venetian filigree*, 233–236.

³⁴ Frolow, *Les reliquaires de la Vraie Croix*, 187, 194–195 (с примерима); Lerou, *L'usage des reliques du Christ*, 165; Hahn, *Strange Beauty*, passim.

³⁵ Д. Поповић, *Реликвије Часној крсти*, 99–121; в. у овој књизи стр. 133–164.

Његову анализу започећемо од излагања основних чињеница, у оној мери у којој то дозвољавају већ помињане околности у вези с могућностима истраживања, а оне, видели смо, узрокују и неке крупне недоумице. Једна од главних тиче се недовољно јасног односа првобитног реликвијара оплате и поклопца с натписом, па питање о томе да ли су они рађени истовремено или је пак поклопац накнадно инкорпорирани остаје отворено. Пажљиво осматрање реликвијара говорило би, уз опрез, у прилог првој претпоставци. Као што је речено, реликвијар је с горње, шире стране затворен поклопцем у облику плитке калоте, израђене од позлаћеног лима. Тај поклопац се састоји од централног кружног поља и двеју концентричних трака, оивчених тордираним филиграном. У средишњем медаљону налази се урезан попрсни лик Светог Јована Крститеља, сада оштећен у доњем делу. Светитеља идентификује натпис угравиран са обе стране попрсја: с(вѣ)ты юван (Свети Јован). Око централног поља, у поменуте две траке, тече добро очуван натпис на старосрпском језику: +прѣдѣтѣѣва десница иванова +покрини ме савѣ архнепискоупа срѣбьскога („Претечина десница Јованова. Покриј ме, Саву, архиепископа српскога“). Формалне одлике натписа – текст писан између две замишљене паралелне линије, тако да слова не излазе из реда – а нарочито архаична морфологија појединих слова, указују на најстарије ћирилско писмо, оно из раздобља с краја XII и првих деценија XIII века.³⁶

Садржина овог натписа пренета је и у повељи Пија II, приликом описа свечаног преноса реликвијара у сијенску катедралу. Са тог „изворника“ он је доцније више пута преношен у различитим

³⁶ По архаичним својствима посебно се издвајају: а – стабло је окоито, а петљица не додирује доњу линију; н – спојница (унутрашња линија која спаја два стабла) права је и водоравна; к – десни део је доста одвојен од стабла; ѿ – средњи део је једнаке висине као и спољни делови; ч – горњи део има изглед чашице, а стабло се налази на средини; ѡ – стабло на једном месту излази из средине петљице. Такође пада у очи то што облик и величина слова нису уједначени, могуће стога што није прецизно испланирано како ће се натпис исписати на предвиђеном ограниченом простору. За транскрипцију текста, његову језичку и морфолошку анализу пријатељску захвалност дугујемо проф. др Ирени Шпадијер.



Сл. 3. Поклопац реликвијара с натписом Саве Српског

транскрипцијама.³⁷ У Пијевој повељи натпис који идентификује Светог Јована Претечу исправно је протумачен, али су зато „илирске речи уписане у злату и сребру“ тек магловито схваћене, што је довело до њиховог искривљеног превода на латински језик: „Чиста десница Јована Крститеља, чувај раба архиепископа“ („Grece littere sonant: Agios Johannes, quod interpreta>tur: Sanctus Johannes. Illirice uero, predece scuiuia desniza Johannoua christolona poerime sauu seruum archiepiscopa, que sonant latinis litteris: pura dextera Johannis Baptiste protege seruum Archiepiscopum“).³⁸ Очигледно је да састављачи повеље, као ни протагонисти читавог догађаја, нису разумели то да иза обезличеног појма *раб архиепископ* стоји, у својству ктитора реликвије,

³⁷ Ваџић, *О десници св. Јована Крститеља*, 75–82.

³⁸ Покушај рашчитавања и разумевања рђавих латинских транскрипција довео је до погрешног читања израза *ѿокриј ме* као *ѿомени ме*, сф. Ивковић, *О најѿиису на окову руке св. Јована Претече*, 154; Ћоровић-Љубинковић, *Претечина десница*, 110; cf. п. 9.



Сл. 4. Поклопац реликвијара с натписом Саве Српског, цртеж

крупна историјска личност. То је Сава Српски (1175/1176–1236), најмлађи син оснивача светородне династије Немањића, главни идеолог осамостаљене српске државе и први архиепископ националне аутокефалне цркве.

Сава Немањић је свакако личност најзаслужнија за то што је култ реликвија у првим деценијама XIII века на велика врата уведен у српску средину.³⁹ Био је то важан сегмент широко замишљеног програма који је као крајњи циљ имао сакрално заснивање државе Немањића и придруживање Срба, у статусу „Новог Израиља“, духовној заједници хришћанских народа. Ту иницијативу Саве Српског свакако треба сагледавати као део ширег процеса, карактеристичног за хришћански свет након пада Цариграда 1204. године, када на рушевинама

³⁹ Ова тема је већ била предмет наше пажње, cf. Чанак-Медић, Поповић, Војводић, *Манастир Жича*, 50–55 (Д. Поповић); D. Popović, *A staurotheke*, 163–164; v. у овој књизи стр. 55–87; eadem, „Одуховљена њелесна њребивалишња Божја“, 133–136; v. у овој књизи стр. 165–183.



Византије настају нове државне творевине.⁴⁰ У тадашњим политичким околностима различити видови „транслације“ Јерусалима – посредством знаменитих реликвија пореклом из Свете земље – служили су као потврда владарског идентитета и легитимитета новооснованих држава.⁴¹ Такав идеолошки програм био је одраније добро познат. Он је имао ослонац у традиционалном „обичају“ владара да сакупљају угледне светиње, о чему сведочи низ познатих, плански ствараних средњовековних ризница.⁴² Заједнички непревазиђени образац ових реликвијарних програма била је, разуме се, знаменита света капела византијских василевса – Богородица Фарска.⁴³

Наглашену склоност Саве Српског према сакралним и драгоценим предметима – реликвијама, иконама и скупоченој црквеној опреми – недвосмислено потврђују писани извори. Као учен богослов и личност широких искустава, он је био одлично упознат не само с вишим, богословским смислом светиња већ и с њиховом идеолошко-династичком функцијом. Искористивши околности након 1204. године, када су престоничке драгоцености постале предмет незабележене пљачке, Сава је дошао у посед изузетно вредних реликвија.⁴⁴ Начини на које их је прибављао били су разноврсни. Осим у виду поклона што их је примао од великодостојника с којима се сусретао, већину реликвија, у духу новонасталих обичаја, стекао је куповином.⁴⁵ Ако се у обзир узму Савино владарско порекло, висок углед и материјалне

⁴⁰ Eastmond, „Local” Saints, 707–749; Cvetković, Hahn, *Imperial Aspirations*, 182–200 (са старијом литературом).

⁴¹ Из обимне литературе о том питању издвајамо: Flusin, *Les reliques de la Sainte-Chapelle*, 20–31; Eastmond, *Byzantine identity*, 204–216; Majeska, *The relics of Constantinople*, 183–190; Bozóky, *La politique des reliques*, 120–169; Klein, *Byzanz, der Westen und das „wahre“ Kreuz*, passim.

⁴² Hahn, *Strange Beauty*, 161–198 (с библиографијом).

⁴³ Magdalino, *L'église du Phare*, 15–30; Лидов, *Церковь Богоматери Фаросской*, 71–109.

⁴⁴ Чанак-Медић, Поповић, Војводић, *Манасџир Жича*, 50–55 (Д. Поповић); D. Popović, *A staurotheke*, 163–164; v. у овој књизи стр. 55–87.

⁴⁵ Klein, *Eastern Objects*, 283–314 (где су наведени извори и библиографија).



Сл. 5. Реликвија Светог Јована Претече, део руке

могућности, разложно је претпоставити да је долазио у посед веома вредних и аутентичних светиња. Ту Савину праксу, коју је и касније спроводио с много упорности и полета, вишеструко потврђују животописци описујући његова ходочашћа по светим местима хришћанског Истока.⁴⁶ Истичући да је с нарочитом прилежношћу прибављао реликвије светих, они нису пропустили да нагласе и праву сврху те иницијативе: „... ако би налазио што свето и часно, свети архиепископ куповаше, хотећи донети у своје отачаство.“⁴⁷

⁴⁶ О путовањима Светог Саве и њиховом утицају на српску средњовековну уметност v. Миљковић, *Житија светиої Саве*; Марковић, *Прво путовање светиої Саве*.

⁴⁷ Теодосије, *Житија*, 226, 246–248.



Савина схватања о идеолошкој важности култа икона и реликвија испојила су се у више наврата и на врло убедљив начин. Поруке о теолошкој димензији тог култа он је саопштио у чувеној *Бесеги о љравој вери*, одржаној на великом црквено-државном сабору у Жичи 1221. године.⁴⁸ У средишњем делу беседе, излажући основне догмате православне вере, први српски архиепископ подвукао је, између осталог, смисао икона и реликвија, које православље тумачи као појавне, отелотворене облике светости и, у крајњој линији, као вид исповедања вере у стварност Христовог оваплоћења.⁴⁹ Богословски науч је био само један од аспеката Савиног бављења реликвијама. Веома активно он се ангажовао у осмишљавању њиховог култа. О томе сведоче многобројне иницијативе повезане, нимало случајно, с првим задужбинама Немањића – Хиландаром, Студеницом и Жичом – у којима су одабраним средствима полагане сакралне основе осамостаљене српске државе и цркве.⁵⁰ Речита је свакако и његова тестаментарна заповест, издата у Трнову 1236. године, на самртном часу, да се светиње које је прикупио током ходочашћа по хришћанском Истоку однесу у Студеницу и Жичу.⁵¹

С нашом темом у непосредној је вези реликвијарни програм највиших претензија и домета који је Сава остварио у Жичи, катедралној и крунидбеној цркви првих Немањића. Упркос готово потпуном губитку светиња првобитне жичке ризнице, њен је садржај познат на основу сачуваног текста оснивачке повеље, исписане у фреско-техници у улазној кули манастира Жиче. Из повеље сазнајемо да су краљ Стефан Првовенчани и његов син Радослав даровали Жичи неке од највреднијих хришћанских реликвија: комад Часног крста, реликвије Христовог страдања, делове Богородичиног мафориона и појаса,

⁴⁸ *Бесега о љравој вери* преносе: Доментијан, 150; Теодосије, *Жичија*, 211; за богословско тумачење в. Јевтић, *Из бојословља Светиоја Саве*, 176 et passim.

⁴⁹ Мајендорф, *Византијско бојословље*, 54–65; Belting, *Likeness and Presence*, 144–165 et passim; Parry, *Depicting the Word*; Pelican, Herrin, *Imago Dei*.

⁵⁰ Свакако није случајно што је управо Хиландару и Студеници даровао драгоцене честице Часног крста, сф. Д. Поповић, *Реликвије Часној крста*, 106–108; eadem, „*Одуховљена ѿлесна ѿребивалииша Божја*“, 134; в. у овој књизи стр. 165–183.

⁵¹ Теодосије, *Жичија*, 247–248.

десну руку и део главе Јована Претече, као и мошти апостола, пророка и мученика.⁵² Не треба посебно истицати да је реч била о реликвијама највишег ранга, везаним за главне личности свете историје, дакле управо оним које су прокламовале идеју о *translatio imperii* посредством *translatio Hierosolymae*. Стога нема сумње да је крајња сврха жичког реликвијарног програма било преношење идеје и „стварности“ Свете земље у српску средину и, на тај начин, обезбеђивање сакралне основе младој краљевини. Једнако је извесно да је у овом контексту Претечина десница имала нарочиту улогу и значај.⁵³

За наше питање важна је и хронологија настанка првобитне жичке ризнице. Она се без сумње формирала постепено, још за Савиног живота. Најстарији део, који се помиње у оснивачкој повељи – онај што је обухватао поменуте знамените реликвије пореклом из Свете земље, укључујући Претечину десницу – могао је бити образован негде током друге деценије XIII века, можда и убрзо након почетка градње Спасове цркве око 1210. године. Стога се може претпоставити да је приликом освећења храма, а затим и одржавања великог црквено-државног сабора 1221. године, тај фонд светиња и скупоцених утвари чинио основни инвентар жичке ризнице.⁵⁴ Извори, нажалост, не пружају податке о томе како је Сава Српски дошао у посед ових драгоцености. Чињеница да је реч о предметима врхунског ранга наводи на претпоставку да су они могли потицати из престоничких цркава. Зна се да је око 1200. године Сава више пута боравио у Цариграду и да је, између осталог, одлазио на двор Алексија III Анђела, па нема сумње да је био одлично упознат с престоничким знаменитостима.⁵⁵ Да ли је и како неку годину касније успео да прибави тако вредне реликвије – остаје нужно у домену претпоставки. Ипак, ако се имају

⁵² Издања жичких повеља: Синдик, *Једна или две жичке повеље?*, 309–315; Суботић, *Трећа жичка повеља*, 51–59; сф. и најновије издање: *Зборник средњовековних ћириличких повеља*, 89–95.

⁵³ Чанак-Медић, Поповић, Војводић, *Манастир Жича*, 44–63, са старијом литературом (Д. Поповић).

⁵⁴ *Ibid.*, 46.

⁵⁵ О Савиним боравцима у Цариграду в. Доментијан, 103; Теодосије, *Житија*, 139–140; Миљковић, *Житија светиої Саве*, 81, 120–121.



у виду све познате околности, разложно је претпоставити да је у посед Претечине деснице могао доћи управо у смутно време непосредно након пада Цариграда 1204. године.⁵⁶

Након овог нешто општијег али неопходног осврта вратимо се нашем сијенском реликвијару и натпису Саве Српског урезаном на поклопац. Време настанка натписа може се довољно прецизно одредити. Будући да је Сава титулисан као *архиепископски*, а да испред његовог имена изостаје епитет *свешти*, јасно следи да је донацију учинио након устоличења за архиепископа 1219, а пре смрти 1236. године. Тај период се може и значајно сузити, с обзиром на разложну претпоставку да је реликвија Претечине деснице не само била део инвентара најстаријег слоја жичке ризнице већ је имала и важну функцију приликом одржавања великог сабора 1221. године. Када је о натпису реч, треба подсетити на то да сијенски реликвијар није једини на којем је овековечено име првог српског архиепископа. С титулом највишег црквеног поглавара он је поменут у натпису на ставротечи која се данас чува у Музеју дијецезе у Пијенци. Иако тај реликвијар потиче из последње четвртине XIV века, постоје чврсти разлози за уверење да је сама реликвија Часног крста била Савина донација Жичи и да је чинила део њене првобитне ризнице.⁵⁷

По свом карактеру натпис на сијенском реликвијару представља својеврстан ктиторско-молитвени текст, који садржи молбу упућену Светом Јовану Претечи да „покрије“ свог штићеника, односно да га штити.⁵⁸ Реч је, дакле, о садржају који је уобичајен на средњовековним

⁵⁶ Млађе слојеве жичке ризнице хронолошки је могуће доста прецизно одредити будући да им оквир чине два Савина путовања на Исток – 1229. и 1234/1235–1236. године. Нажалост, ако се изузме сведочење о честици Часног крста коју је Сава добио од цара Јована Ватаца, расположиви извори не дају основа за идентификацију тих реликвија, cf. Чанак-Медић, Поповић, Војводић, *Манастир Жича*, 44–46 (Д. Поповић).

⁵⁷ D. Popović, *A staurotheke*, 157–170; v. у овој књизи стр. 55–87.

⁵⁸ Судићи по сачуваној грађи, израз *покрији* сасвим је неуобичајен. Једини пример пронашли смо у знатно познијем саставу (XVII век), cf. Србљак III, 339 (Патријарх Пајсије, *Служба свештом Симону*); Т. Јовановић, *Књижевна дело папирјарха Пајсеја*, 209.

реликвијарима, с тим што у нашем случају он садржи и неке особене нагласке. Такво је Савино непосредно обраћање светом покровитељу, исказано у првом лицу једине. Оно не само што снажно подвлачи његов лични молитвени тон већ открива још једно изузетно својство Савине личности, а то је *parrhesia*, привилегија отвореног, „смелог“ обраћања Господу.⁵⁹ Управо ту блискост с божанством и „дрзнове-није“ да му се са смелашћу обраћа – што је право исходиште харизме и духовног ауторитета светог човека – подвлаче у више наврата његови животописци.⁶⁰

Хагиографски извори јасно сведоче о томе да је Сава Српски имао посебан однос према Светом Јовану Претечи. Већ само Савино рођење Доментијан непосредно пореди с Претечиним доласком на свет. Парафразирајући јеванђелисту (Лк 1, 41), он наглашава битан аспект ове типолошке сличности – дар Духа Светог, стечен предодређењем: „... и биће велики пред Богом, и испуниће се Духом светим још у утроби матере своје“; у наставку животописац истиче и вишу сврху Савиног доласка на свет, а то је стварање „савршеног“, то јест „правоверног“ и духовно утемељеног народа: „... и многе од синова Израилевих обратиће ка Господу Богу њихову, и ићи ће пред њима духом и силом Илијином ... да спреми Господу народ савршен.“⁶¹ Сигурно није случајно што Доментијан у наведеном исказу помиње и пророка Илију. Јован Претеча је већ у јеванђељу (Мт 11, 13–14) означен као „Илија што ће доћи“, а овај угледни пророк изриком се наводи и као светачки узор Саве Српског.⁶² Постојао је још један разлог за такав Савин избор светих покровитеља. Добро је познато да су и Свети Јован Претеча и Свети Илија сматрани освештаним узором свих хришћанских пустиножитеља, а следбеницима те особене аскетске

⁵⁹ Scarpat, *Parrhesia*; E. M. Jeffreys, *Parrhesia*, in: ODB III, 1591; Skedros, *Hagiography and Devotion*, 450.

⁶⁰ Доментијан, 132; Теодосије, *Житија*, 221; в. Д. Поповић, *Под окриљем светиосији*, 98–99 (*Чудоїтворења святой Саве Српскої*); Марјановић-Душанић, *Харизма и ауторитет*, 277–289.

⁶¹ Доментијан, 64–65.

⁶² *Ibid.*



традиције придружио се и Сава Српски – не само по идеалима које је прокламовао већ и подвигом што га је упражњавао током својих боравака на Атосу.⁶³ То има у виду Доментијан када описује Савин одлазак на Свету Гору: „... јер измлада заволи пустињски живот, подобећи се Јовану Крститељу, Христову Претечи.“⁶⁴ Савин статус *гру-іої Претече* наглашавају оба Савина животописца, а посебну тежину има Теодосијево казивање. У питању је поменута програмска *Беседа о љравој вери*, коју је први српски архиепископ одржао у Жичи, а животописац је саопштио у повишеном, драматичном тону, саображеном важности догађаја. Врхунац обреда, када окупљени, попут „старих у Јордану“, изговарају *Символ вере*, Теодосије описује као „призор достојан Божјег милосрђа: сви стојаху у цркви исповедајући божанство и изобличавајући јерес ... а свети, као други у Богу Претеча и Крститељ стојаше посред народа“.⁶⁵ Из тог угла гледано, нема никакве сумње да је Претечина десница, уз друге жичке реликвије, морала представљати снажан ослонац Савином „двоструко мисионарском програму“ – утврђивању православља и сузбијању јереси у још недовољно християнизованом народу.⁶⁶ Ако се све ово има у виду, сасвим је разумљиво то што Сава приликом ходочашћа у Свету земљу није пропустио да се с највећим поштовањем поклони знаменитим местима везаним за Јована Претечу.⁶⁷ Своје штовање исказао је и језиком слике – чувеном фреско-иконом свог светог заштитника, насликаном на почасном месту у студеничком наосу.⁶⁸

Многа питања у вези с Претечином десницом, али и другим српским средњовековним реликвијама, скопчана су с недоумицама узрокованим оскудношћу извора и пропашћу некада богатих ризница.

⁶³ Д. Поповић, *Пустиниожињелство светиої Саве*, 61–85 (с наведеним изворима).

⁶⁴ Доментијан, 59.

⁶⁵ Теодосије, *Житија*, 211; в. и Доментијан, 23.

⁶⁶ Теодосије, 348–349 (Д. Богдановић, коментари).

⁶⁷ Доментијан, 173–174, 176; Теодосије, *Житија*, 224–225; в. и Марковић, *Прво љушовање светиої Саве*, 40–42, 51–54.

⁶⁸ Кашанин et al., *Манасијир Студеница*, 154 (Б. Тодић); Прерадовић, Милановић, *Ојшћехришћански свети*, 111.

Међу важнијима су свакако она питања која се односе на чување, излагање и употребу реликвија. Компаративна грађа у том смислу пружа тек понеки чвршћи ослонац. Када је о чувању реч, најбоље је документована пракса у цариградским црквама, која показује да у том погледу нису постојала чврста правила. У Богородици Фарској, најчувенијој престоничкој ризници, реликвије су, по свему судећи, биле визуелно доступне, али не и тактилно.⁶⁹ Из сведочанстава ходочасника и путописаца произлази да је у Светој Софији мноштво реликвија било стално изложено и да је постојала могућност непосредног контакта с њима. У оба случаја оне су твориле особену сакралну топографију, својеврсну евокацију Свете земље и њених знаменитости.⁷⁰ Ипак, највредније светиње нису биле изложене стално, већ само у изузетним приликама, то јест о великим празницима. По правилу су чуване у олтарском простору или у источном делу бочних параклиса, грађених у ту сврху. Неке реликвије су биле похрањене у скевофилакиону – посебној одаји намењеној чувању драгоцености, чији положај у цркви није био строго утврђен.⁷¹

На хришћанском Западу раносредњовековног раздобља реликвије су обично чуване у олтару, њихово излагање је било ограничено, а додиривање строго забрањено. Карактеристичном праксом може се сматрати повремено излагање реликвијара, у посебним приликама, какве су празничне службе, процесије или неки изузетни догађаји. На тај начин стваран је својеврстан „преносиви сакрални простор“, који се могао налазити и изван цркве.⁷² Процес формирања ризница, који се прати од каролиншког доба, добио је пун замах у раздобљу високог средњег века. У то време, добро је познато, штовање реликвија у први план ставља њихов визуелни ефекат, што је за последицу имало не

⁶⁹ Cf. Magdalino, *L'église du Phare*, 15–30, и Лидов, *Церковь Богоматери Фаросской*, 71–109, где су подробно наведени извори; в. такође Hahn, *Strange Beauty*, 175–176.

⁷⁰ Majeska, *Russian Travelers to Constantinople*, passim; ту праксу одлично илуструју речи енглеског Анонима, који, описујући цркву Свете Софије почетком XII века, каже: „...totum enim templum sanctae Sophiae mixtum est cum sacris reliquis sanctorum“, cf. Cigaar, *Une description de Constantinople*, 249.

⁷¹ Majeska, *Notes on the Skeuophylakion*, 212–215.

⁷² Palazzo, *L'espace rituel*, passim.



само стварање особених типова реликвијара већ и нарочито осмишљавање простора – ризница у којима су они чувани.⁷³

О чувању и начину излагања реликвија у српској средини не зна се готово ништа. То се односи и на првобитну жичку ризницу, у чијем је саставу била Претечина десница. Ово питање, које је у науци већ разматрано и на различит начин тумачено, коментарисали смо једном ранијом приликом.⁷⁴ Најприхватљивијим нам се чини гледиште – засновано на компаративном проучавању извора, као и функције појединих простора у византијској сакралној архитектури – да су постојала два места на којима се могла налазити жичка ризница. Једно од њих био би скевофилакион ђаконикон, устројен у олтарском простору, због чега је та „источна бочна капела“ и формирана као засебна, затворена просторија, која је комуницирала само с главним делом олтарског простора. У таквом скевофилакиону ђаконикону по правилу су чуване највеће црквене драгоцености. Остатак ризнице могао се налазити у скевофилакиону остави, једној од просторија жичке катихумене, што би такође било у складу с праксом у византијском свету.⁷⁵ Још је теже сагледати начин на који су реликвије биле излагане. Са извесним опрезом треба узети у обзир одавно изнето мишљење да је у ту сврху у жичкој Спасовој цркви био устројен свечани камени намештај, који су чиниле конструкције у виду проскинитара, подигнуте уз бочне стране олтарске преграде и надвишене неком врстом кивориона. Под њима су о празницима могле бити излагане посебно вредне реликвије, као што је то чињено у цариградској катедрали.⁷⁶

Писани извори не пружају конкретне податке о томе у којим је приликама и на који начин у српској средини коришћена реликвија Претечине деснице. Ипак, основу за неке опрезне претпоставке дозвољава компаративна грађа, али и шири идеолошки контекст у којем треба посматрати смисао ове реликвије. Како је већ истакнуто, свака реликвија светачке десне руке поседовала је велику метафоричку

⁷³ Hahn, *Strange Beauty*, 199–208 (са изворима и литературом).

⁷⁴ Чанак-Медић, Поповић, Војводић, *Манасџир Жича*, 62–63 (Д. Поповић).

⁷⁵ Шупут, *О њросџору*, 189–201 (с наведеним изворима).

⁷⁶ Чанак-Медић, Поповић, Војводић, *Манасџир Жича*, 167–171 (М. Чанак-Медић).

снагу будући да је право исходиште њене чудесне делотворне моћи била десница Господња – *dextera Domini* – с непосредном алузијом на Пс 118, 16: „... десница Господња даје силу.“ Управо због снажних асоцијативних својстава и теолошке подлоге овај тип реликвије, односно реликвијара, коришћен је у обредима који су укључивали благосиљање.⁷⁷ За наше питање из разумљивих разлога посебно је занимљива пракса на двору византијских василевса. На основу извора зна се да је реликвија руке Светог Стефана – чије је име (*stephanos*) алудирало на богомдани царски венац – имала удела у тако важним церемонијама какве су крунисање (*stepsis*) и венчање (*stephanoma*).⁷⁸ Када је реч о Претечиной десници, једној од највреднијих светиња Богородице Фарске, једино сведочанство, добро познато и много пута коментарисано, оставио је Антоније из Новгорода. Он каже да су у церемонији крунисања византијског цара коришћене две реликвије Светог Јована: десна рука за освећење и штап – гвоздени, завршен крстом – за благосиљање.⁷⁹ Иако се, према мишљењу истраживача, Антонијево изричито тврђење мора узети с резервом, важна улога Претечиних реликвија у свечаним дворским церемонијама не доводи се у питање.⁸⁰

На сличан начин, чини нам се, треба размишљати о улози Претечине деснице код Срба. Иако за то нема непосредних потврда, не треба у потпуности одбацити давно изречену претпоставку да је та реликвија могла имати одређену функцију у чину крунисања Стефана Првовенчаног.⁸¹ Исто тако, на добрим разлозима почива уверење да је Претечина десница морала имати важну улогу у обредима који су се одиграли у Жичи током великог црквено-државног сабора 1221. године, када је историјска мисија Саве Српског непосредно упоређена с Претечином. О томе да је реликвија коришћена приликом одређених

⁷⁷ Braun, *Die Reliquiare*, 388–401; Junghans, *Die Armreliquiare*, 137–140 (с библиографијом).

⁷⁸ Kalavrezou, *Helping Hands*, 61–64.

⁷⁹ *Itinéraires russes en Orient*, 98; Трифуновић, *Опис цариградских цркава*, 44.

⁸⁰ Kalavrezou, *Helping Hands*, 74–75.

⁸¹ Ђоровић-Љубинковић, *Претечина десница*, 105–114.



обрета, односно да је рука ритуално подизана, сведочила би речита појединост – „филигранска гривна“ поменути у повељи Пија II, то јест држач причвршћен за реликвијар. Важно је истаћи да из текста повеље јасно следи да је овај држач био део првобитне опреме реликвијара, оне с којом је пристигао у Сијену. У сваком случају, посматрано на општем плану, темељну функцију Претечине деснице у читавом хришћанском свету, па и код Срба, одлично илуструју познати стихови Ане Комнине, исписани на реликвијару из Шатодена, у којима се, између осталог, каже да та светиња „штити царство доносећи му снагу и добробит“.⁸²

Сијенска Претечина десница једна је од оних хришћанских светиња што се с много разлога могу сматрати изузетним – не само као уметничко и занатско остварење већ такође по свом историјском значају и култном статусу. Реликвија је изузетна у још једном свом аспекту. Наиме, осим ње саме, до наших дана сачувале су се тканине у којима је она донета у Италију, што представља пример уобичајене али врло ретко документоване праксе везане за култ реликвија. Сачувани архивски подаци указују на то да је у Сијену Претечина десница донета на јастучету и да је била увијена у скупоцену тканину. Ови предмети у континуитету се помињу с реликвијом од 1467. године до првих деценија XX века у свим пописима-инвентарима ризничких предмета сијенске катедрале. На велику срећу истраживача, ове јединствене тканине и до данас су сачуване, а налазе се у Музеју катедрале у Сијени (Museo dell'Opera del Duomo).⁸³

Тканина у коју је била увијена реликвија у изворима се најчешће помиње као *veo* (*velo, tocca*). Израђена је од прозирног материјала налик гази, беличасте боје, од мешавине лана и свиле. Првобитна дужина „вела“ износила је 148 cm (с ресама 185 cm), а ширина 40 cm. Везени украс се налази на његовим крајевима, од којих је само један сада

⁸² Du Cange, *Constantinopolis christiana*, lib. IV, 104.

⁸³ Поменути предмете били смо у прилици да прегледамо у Фиренци (Opificio delle Pietre Dure), где су однете на конзервацију. Велику захвалност дугујемо Сузани Конти, шефу одељења за текстил, која нам је дала на увид не само речене предмете већ и елаборат о конзерваторским радовима (где су сабрани и архивски подаци о историји реликвије након приспећа у Сијену).



Сл. 7. „Вео“, детаљ веза
(према: S. Conti, C. Nencioni),
Музеј катедрале у Сијени

Сл. 6. „Вео“, општи изглед
(према: S. Conti, C. Nencioni),
Музеј катедрале у Сијени



Сл. 8. „Јастук“, детаљ тканине (према: S. Conti, C. Nencioni),
Музеј катедрале у Сијени

релативно добро очуван. Састоји се од три широке траке изведене у техници веза – две бочне, ширине 10 cm, и средње, ширине 15 cm. Вез је формиран од двоструке нити црне, зелене и тамноцрвене боје, која твори сложен, минуциозно изведен орнамент. Нарочито богатство мотива садржи средишња трака, којом доминирају три велика ромба са уписаном осмокраком звездом, међу чијим се крацима смењују сићушне представе пропетих лавова и веома стилизованих антропоморфних представа. Троугаони одсечци између ромбова украшени су фино изведеним геометријским орнаментом. Геометријски мотиви, међу којима је најистакнутији низ стилизованих четворокраких „сунаца у окретању“ (*soleil tournant*), испуњавају и обе уже траке „вела“. Свака од три траке оперважена је са обе стране низом сићушних афронтираних птица, у чијој је оси стилизована представа дрвета живота. Резултати испитивања материјала и састава предива, начина веза и типа орнаментике указују на то да сијенски „вео“ треба приписати мамелучким занатским



Сл. 9. „Јастук“, детаљ тканине (према: S. Conti, C. Nencioni),
Музеј катедрале у Сијени

радионицама, познатим по врхунском умећу у изради скупочених тканина.⁸⁴ На основу познатих аналогја „вео“ је оквирно датован у прву половину XIII века.⁸⁵

Јастуче на којем је, према изворима, донета реликвија Претечине деснице начињено је од три комада различитих тканина, која творе неку врсту „пачворка“ (укупних димензија 39 × 45 cm). Сва три комада израђена су од свиленог броката, врхунском техником, а међусобно се разликују по боји позадине – белој, зеленој и црвеној – као и по заступљеном орнаменталном украсу. Нарочито богата декорација налази се на тканинама са зеленом и белом позадином. Она на зеленој

⁸⁴ Walker, *Rethinking Mamluk Textiles*, 167–216; Sardi, *Mamluk Textiles*, 7–14.

⁸⁵ Conti, Nencioni, „*Tòcca e cuscino*“, 377–384 (са старијом литературом); за основне каталожке податке v. Ciatti, *Drappi, velluti, taffetà et altre cose*, 102, No. 2.



позадини састоји се од низа спојених кругова (*rotae*) који су уоквирени плетеницом и у којима су представљене афронтиране фантастичне животиње, док се између њих налазе розете и стилизовани геометријски и флорални мотиви. Брокат с белом позадином носи низ медаљона великог пречника, испуњених декорацијом коју чине наизменично распоређени геометријски и флорални мотиви. Између медаљона укомпоноване су стилизоване срцолике биљке, које се завршавају копљастро обликованим листовима. Детаљна лабораторијска испитивања описаних тканина открила су не само етапе њиховог спајања у „јастуче“ и начин на који је то учињено већ и све релевантне техничко-технолошке одлике материјала. На основу тих својстава, као и репертоара и карактера орнаменталне декорације, овај текстил је приписан оријенталним радионицама, а његов настанак смештен је у шире раздобље од IX до XI века.⁸⁶

Сијенски „вео“ и јастуче, који чине својеврсну функционалну целину с Претечином десницом, изузетно су ретки и утолико драгоценији примерци у својој врсти. Добро очувани и документовани писаним изворима, они су сведочанство о древној и распрострањеној хришћанској пракси везаној за култ реликвија. Расположиви извори, као и сачувани споменици, вишеструко потврђују блиску везу реликвија с драгоценим тканинама коришћеним у њиховој функцији. Међу њима је посебно цењен био брокат, од којег се, по правилу, израђивала одећа владара и поглавара цркве.⁸⁷ Такав текстил, произвођен у чувеним радионицама Истока, стизао је на Запад на различите начине, а најчешће посредством трговине или као особито вредан поклон.⁸⁸ Управо у таквим тканинама – а неколико познатих примерака чува се у европским ризницама – имућни ходочасници доносили су из знаменитих средишта на Истоку одабране драгоцене светиње.⁸⁹ Скупоцени текстил и иначе је служио за обмотавање реликвија ради заштите и чувања, као и за

⁸⁶ Conti, Nencioni, „*Tòcca e cuscino*“, 384–389, Tabella 2, fig. 42.

⁸⁷ Ball, *Byzantine Dress*, 11–77, 105–127; Parani, *Cultural Identity and Dress*, 95–134; Woodfin, *The Embodied Icon*, 133–207; Cvetković, *Textiles*, 33–52.

⁸⁸ O. Grabar, *Trade with the East*, 43–50; Hilsdale, *Byzantine Art and Diplomacy*.

⁸⁹ *Ornamenta ecclesiae* II, 339–341, 442–445.

њихово преношење – приликом трансација, процесија, па чак и такозваних светих крађа. Скупocenост материјала и врхунска израда биле су, према средњовековним схватањима, саображене драгоцености и највећој, духовној и култној вредности реликвије. Будући у непосредном додиру са светињом, тканине су преузимале њен иманентни *virtus*, стичући и саме статус секундарне реликвије. Ако се томе дода и чињеница да су поменути материјали представљали привилегију одабраних представника друштвене елите, распон њиховог значења и функције могуће је сагледати у пуној мери.⁹⁰

Постојећа сазнања о тканинама везаним за сијенску Претечину десницу незаобилазна су основа за сва будућа проучавања у више праваца актуелних у модерној медијевистици. Посебно занимљива питања са становишта наше теме односе се на време и начин приспећа ових предмета у српску средину, о чему, нажалост, нема никаквих података. Мислимо да нећемо погрешити ако изнесемо претпоставку, иако без ослонаца у изворима, да су тканине, као и Претечина десница, приспеле у Србију заслугом Саве Српског, осведоченог зналца и љубитеља свих скупocenих „светих и часних“ предмета.

За разлику од осталих реликвија из фонда некадашње знамените жичке ризнице, које су, осим ретких изузетака, пале у потпун забрав, судбина Претечине деснице може се пратити, иако с великим лакунама, све до наших дана.⁹¹ Тако се зна да су негде око 1290. године, када су северне области српске државе због ратних дејстава постале несигурне, жичке светиње пренете у новоформирано архиепископско седиште у Пећи (Метохија).⁹² За праћење њихове даље судбине од кључне је важности податак да се приликом своје посете Пећи краљ Милутин (1282–1321) поклонио њеним светињама и да је том приликом – што се посебно истиче – целивао „часну руку светог и славног

⁹⁰ Martiniani-Reber, *Le rôle des étoffes*, 53–58; Metzger, *Tissus*, 183–186; Hahn, *Strange Beauty*, 151.

⁹¹ За историјат Претечине деснице v. D. Поповић, *A staurotheke*, 166–167; v. у овој књизи стр. 55–87; Чанак-Медић, Поповић, Војводић, *Манастир Жича*, 60–62 (Д. Поповић), са старијом литературом.

⁹² О томе извештава Данило Други, *Животи*, 210–211; cf. и Д. Поповић, *Цвејина симболика*, 77–79; v. и у овој књизи стр. 201–226.



пророка и Претече Крститеља Јована“.⁹³ Даља историја жичких реликвија прати се веома фрагментарно, и то посредно, преко повести о Претечиной десници, захваљујући подацима сачуваним у помињаној повељи папе Пија II и у још неколико латинских односно италијанских извора.⁹⁴

Папа Пије II – световног имена Енеја Силвио Пиколомини (Enea Silvio Piccolomini) – политичар, теоретичар цркве и државе, књижевник и колекционар уметничких дела, имао је посебан однос према источнохришћанским реликвијама. Као иницијатор Крсташког рата против Османлија и велики заговорник општехришћанског савеза, он се, у својству поглавара Римокатоличке цркве, залагао за избеглице са Истока, али исто тако и за чување и афирмацију њиховог духовног наслеђа.⁹⁵ Стицајем околности овај знаменити хуманиста имао је одлучујући утицај и на судбину неких светиња пореклом из жичке ризнице. Те реликвије уступио му је, уз богату надокнаду, Тома Палеолог, деспот Мореје и брат последњег византијског цара Константина XI. Он их је пак добио од своје кћерке Јелене, удовице српског деспота Лазара Бранковића, која је настојала да их склони пред турском најездом. Деспот Мореје, и сам бежећи пред Турцима, недуго затим избегао је у Италију, где је приспео 1461. године носећи своје драгоцености. Убрзо након доласка Тома Палеолог је уступио папи Пију II неколико тих предмета – главу Светог Андреје, пореклом из Патраса, један скупочени огртач и, по свој прилици, раскошну ставротеку из жичке ризнице. После годину дана предао му је и највећу светињу – реликвију Претечине деснице – за коју је добио хиљаду дуката.⁹⁶

⁹³ Зборник средњовековних ћириличких повеља, 533 (са старијом литературом); чињеница да је повеља настала средином XV века не доводи у питање тачност исказа о реликвијама у пећкој цркви Светих апостола јер је састављена и од делова двеју несумњиво веродостојних хрисовуља.

⁹⁴ Преписе тих извора (S. Titius, 1528; O. Malavolti, 1599; J. Cugnoni, 1883; O. Fermendžin, 1892) доноси Ваčić, *O desnici sv. Ivana Krstitelja*, 75–82.

⁹⁵ Веома садржајан увод о личности и делатности Пија II: *Selected Letters of Aeneas Sylvius Piccolomini* (са обимном библиографијом).

⁹⁶ Даровна повеља Пија II; v. и Ваčić, *O desnici sv. Ivana Krstitelja*, 75–82; Smith, *Alberto Aringhieri*, *passim*. Већи део главе апостола Андреје однет је, с великом



Сл. 10. Даровна повеља папе Пија II, Сијена, катедрала

Даља судбина Претечине деснице добро је позната. Реликвију је папа Пије II поклонио катедрали у Сијени, граду из којег је његова породица водила порекло. Смисао те изузетне донације сликовито

помпом, у цркву Светог Петра у Риму. Мањи део реликвије, поменути скупочени плашт и ставротеку са именом Саве Српског Пије II је поклонио Пијенци, граду у којем је рођен и који је понео његово име. Био је то програмски потез, са циљем да се Пијенца оформи као ново бискупско средиште, а такође као идеални град, оличење урбанистичке лепоте и хармоније, cf. Carli, *Pienza*, 11–46; Chironi, *Pius II*, 171–185; cf. и D. Popović, *A staurotheke*, 166–167; v. у овој књизи стр. 55–87.



је истакнут у даровној повељи. Требало је да Претечине мошти буду „трајни и непропадљиви споменик по којем ће [Пије II] остати у сећању“, а за град Сијену и њен катедрални храм „спона са Јованом Крститељем, Претечом Господњим“. Повеља садржи и подробен опис величанствене свечаности уприличене поводом обредâ *translatio* и *depositio* моштију, који представља изванредан извор за проучавање овог аспекта реликвијарне проблематике.⁹⁷ Ритуалу је, према устаљеној пракси, присуствовао *omnis civitas* – чак осморица кардинала, сав сијенски клир, затим управитељ града и световни великодостојници, као и „тушта и тма света“. Папин великодушни дар, који је учинио „својевољно и ничим приморан“, добио је и свој правни оквир, то јест предат је „у складу са законом, светим канонима и с пуномоћством папске столице“. Претечина десница је уручена старешини катедрале господину Бартоломеу Бенвољентију (*Bartolomeo Benvoglianti*) посредством двојице јавних бележника – који су саставили повељу и уредно је потписали, оверивши је знаком крста – и уз присуство бројних угледних сведока, који се такође поименце наводе. Затим се папа обратио присутном мноштву указујући на два помињана симболична Претечина геста. Уследио је драмски врхунац догађаја – старешина катедрале светињу је подигао увис „не би ли је сви посматрачи лакше могли видети“ и потом ју је положио на олтар.

Карактеристично је то што се у Пијевој даровници у више наврата подвлачи цариградско порекло Претечине деснице – чињеница коју „чврсто јемче бројни поуздани сведоци“. Међу њима се поименце наводи чувени кардинал Висарион, пореклом Грк. Тај велики заштитник уметности и чувар ромејског наслеђа био је иначе главни посредник између Томе Палеолога и папе Пија II приликом аквизиције Претечине деснице.⁹⁸ Он је „истинито посведочио и зајемчио“ је аутентичност светиње. Овај чин представља непосредан израз

⁹⁷ Herrmann-Mascard, *Les reliques des saints*, 193–216 et passim; Heinzelmann, *Translationsberichte*; Angenendt, *Heilige und Reliquien*, 172–182; Ricker, *Reliquienkult und Propaganda*.

⁹⁸ *Bessarione e l'Umanesimo*, 4–19; „*Inter graecos latinissimus, inter latinos graecissimus*“; о ставротечи кардинала Висариона и његовом односу према источнохришћанским реликвијама v. *La stauroteca di Bessarione*.

актуелних околности везаних за култ реликвија у западном свету. С обзиром на то да је у раздобљу након крсташких ратова Запад био преплављен византијским реликвијама, често сумњивог порекла, на посебној су цени биле светиње потврђене аутентичности. Међу њима су најтраженије биле оне у оригиналним реликвијарима, нарочито ако су ти реликвијари носили натписе на грчком или словенском језику.⁹⁹ Још један помињани и веома раширен вид оновремене праксе потврђен је у Пијевој даровници. Реч је о „продаји [реликвија] хришћанима за новац“. Према овом извору, управо је на тај начин Претечина десница дошла у посед српског владарског дома.

Приспећем у Сијену реликвија Претечине деснице престала је да буде део српске повести и отпочела је нов живот у битно измењеним околностима. Будући да ова етапа њеног бивствовања излази из ужег круга нашег интересовања, указаћемо само на основне чињенице.

По налогу папе Пија II, за чување светиње поручен је 1466. године нов реликвијар, који је израдио сијенски златар Франческо д'Антонио (Francesco d'Antonio). То је био скупочен ковчег од сребра, с рељефним композицијама и апликацијама од позлате, са поклопцем и стакленим зидовима који су омогућавали видљивост реликвије. Раскошан пластични украс обухватао је, између осталог, фриз с призорима из живота Јована Претече, угаоне корнукопије, као и два медаљона, од којих је један садржавао Претечин лик, а други представу Богородице са Христом.¹⁰⁰ За историјат реликвије и њеног коришћења важно је то што се поклопац ковчега могао подићи помоћу ручке, што значи да је све до XVIII века реликвија била доступна, другим речима да је могла бити непосредно коришћена приликом одговарајућих обреда. Средином XVIII столећа Претечина десница пребачена је у нов реликвијар, у којем се чува све до данас. Будући да је том приликом дотични

⁹⁹ Angenendt, *Heilige und Reliquien*, 162–166; Klein, *Byzanz, der Westen und das „wahre“ Kreuz*, 175–282; idem, *Eastern Objects*, 306–309 (с наведеним изворима); за наше питање занимљиво је поменути да је једна „експертиза“ аутентичности реликвија цариградског порекла (из 1359. године) везана управо за Сијену, cf. Derenzini, *Le reliquie da Constantinopoli a Siena*, 67–78.

¹⁰⁰ *Le arti a Siena nel primo Rinascimento*, 498, Fig. 31 (E. Cioni). Реликвијар се данас чува у Музеју катедрале у Сијени.



реликвијар запечаћен, статус и начин коришћења светиње битно су измењени – погледу верних она се излаже само кроз стаклене зидове свог раскошног ковчега (сл. 37).

Важну улогу у сијенском раздобљу реликвије имао је племић Алберто Арингијери. Како је већ истакнуто, тај угледни припадник реда јовановаца подигао је 1482. уз катедралу посебну капелу посвећену Светом Јовану Крститељу, намењену трајном чувању Претечине деснице. Своје поштовање према светињи Арингијери је исказао на још један речит начин: његовим старањем реликвија је добила нову скупоцену златну плату, којом је учвршћен најфрагилнији део реликвије – шака с прстима. Обновљени „реликвијар“, јасно издвојен од старог, састоји се од златног лима који у виду напрстака покрива врхове и зглобове прстију и обавија корен и горњи део шаке. Сви ти делови спојени су и консолидовани уским златним тракама. Доњи део подлактице такође је обложен златним обручем. За њега је причвршћена ручка која је свакако служила за уздизање реликвије приликом обреда, што је још један јасан показатељ тадашњег начина коришћења реликвије. На горњем делу обруча налази се *tabula ansata* с латинским натписом који идентификује дародавца:

PIISSIMAALBE
RTIARINGHE
RIICVRALAM
INISAVREIS C
OMMVNITATUM

[„Piissima Albe/rti Aringhe/rii cura, lam/inis aureis c/ommunitatum“ („Побожним залагањем Алберта Арингијерија ојачано је златним платама“)].

Овај скупоцени побожни дар Алберта Арингијерија и грађана Сијене светом заштитнику имао је још један виши смисао, важан у очима средњовековног човека. Уобичајена пракса честих „преправки“ реликвијара, као и уградња „сполија“, по правилу у виду драгог камења, имала је разрађену теолошку основу. Сматрало се, наиме, да обнова старих реликвијара представља, у крајњој линији, вид последовања самом Христу, који непрестано обнавља и оживотворује материју. Та способност промене и могућност преображаја твари схватане

су као врлина душе и виталан духовни процес који реликвији обнавља снагу и делотворност.¹⁰¹ У светлу ове идеје – да се непроменљивој сакралној суштини увек изнова дарује ново рухо и појачава сјај – могле би се посматрати различите етапе дугог путовања Претечине деснице кроз многа столећа и различите културне амбијенте.

(2017)

¹⁰¹ Hahn, *Strange Beauty*, 9–10 (с наведеним изворима).



Прошло је готово пола столећа откако је Мирјана Шакота, један од најзаслужнијих истраживача српских манастирских ризница, изнела тачну и још актуелну оцену да су српски средњовековни манастири данас познати пре свега по високим дOMETИМА архитектуре и фреско-сликарства, а много мање по својим ризницама, тим „тихим скровиштима драгоцености, која најбоље употпуњују нашу представу о некадашњој величини старих задужбина“.¹ Једна од многих и непосредних последица небројених искушења српске историје – дисконтинуитета државности, ратова, егзодуса, похара – било је тешко осиромашење некадашњих ризница, а често и њихово потпуно ишчезавање. Српска средњовековна *ars sacra* стога се данас сагледава веома фрагментарно, на основу релативно ретких писаних извора и, пре свега, захваљујући неколиким ризничким целинама, очуваним срећним стицајем прилика.²

У таквим околностима сваки нов податак или сазнање о предметима који су чинили инвентар некадашњих српских ризница несумњиво завређује пуну пажњу. Реликвијар Часног крста, с натписом

¹ Шакота, *Ризнице*, 5.

² Овом приликом помињемо најважније ризнице: хиландарску (Богдановић, Ђурић, Медаковић, *Хиландар*; Радојковић, *Ризница*, 331–344), студеничку (Шакота, *Студеничка ризница*), милешевску (Милосављевић, *Изјубљена ризница*), дечанску (Шакота, *Дечанска ризница*) и Светог Николе у Дабру (Шакота, *Ризница манастира Бање*).



на старосрпском језику, који се данас чува у Музеју дијецезе у тосканском граду Пијенци има у том смислу готово егземпларну вредност. Овај скупочени реликвијар не само што представља изузетно, репрезентативно дело средњовековног златарства већ се, с много разлога, може сматрати историјским извором првога реда у контексту српске али и италијанске повести. Стога је доиста необично што је реликвијар из Пијенце тако дуго био осуђен на својеврсну анонимност, остајући на маргинама интересовања како међу музеалцима тако и међу научницима. Италијански истраживачи ретко су га и само узгред помињали.³ С друге стране, најпозванијим и највише мотивисаним научницима – српским – реликвијар није био непосредно доступан, па су и сазнања о њему, *via facti*, остала крајње површна, сведена на недовољно читку црнобелу фотографију, сумаран опис и „превод“ натписа.⁴

Истраживање реликвијара Часног крста из Пијенце обавили смо у мају 2012. године, у оквиру рада на монографији о манастиру Жичи.⁵ Будући да реликвијар до сада није прописно публикован, неопходно је најпре донети његов детаљан опис.

Реликвијар има облик издуженог двокраког крста, укупне дужине 36 cm, а ширине 18,5 cm. Конструисан је тако што је преко дрвене подлоге – носача – превучена метална оплата, по свој прилици од позлаћеног сребра, с богатим украсом. На вертикалан крак крста причвршћени су попречни краци, док доњи део крста с натписом (дужине

³ Carli, *Pienza*, 115, 134, fig. 64 (ту је, у n. 48, дат превод натписа на италијански језик, а забележен је и занимљив податак да је натпис прочитао и превео проф. Светозар Радојчић приликом боравка у Пијенци 18. априла 1963. године); Pierini, *Pienza*, 36.

⁴ *Историја примењене уметности*, 81, сл. 35 (Б. Радојковић); cf. такође Radojković, *Les arts mineurs*, 135; В. Ј. Ђурић, „Пресѣо свѣтої Саве“, 97, сл. 6 (фотографија преузета од Б. Радојковић).

⁵ Организатор пројекта био је Републички завод за заштиту споменика културе, Београд. Приликом истраживања драгоцену помоћ пружио нам је др Марко Поповић. Велику колегијалну захвалност дугујемо проф. др Габријелу Фаторинију (Gabrielle Fattorini), директору Музеја дијецезе у Пијенци, који нам је обезбедио све потребне услове за рад у овој институцији.

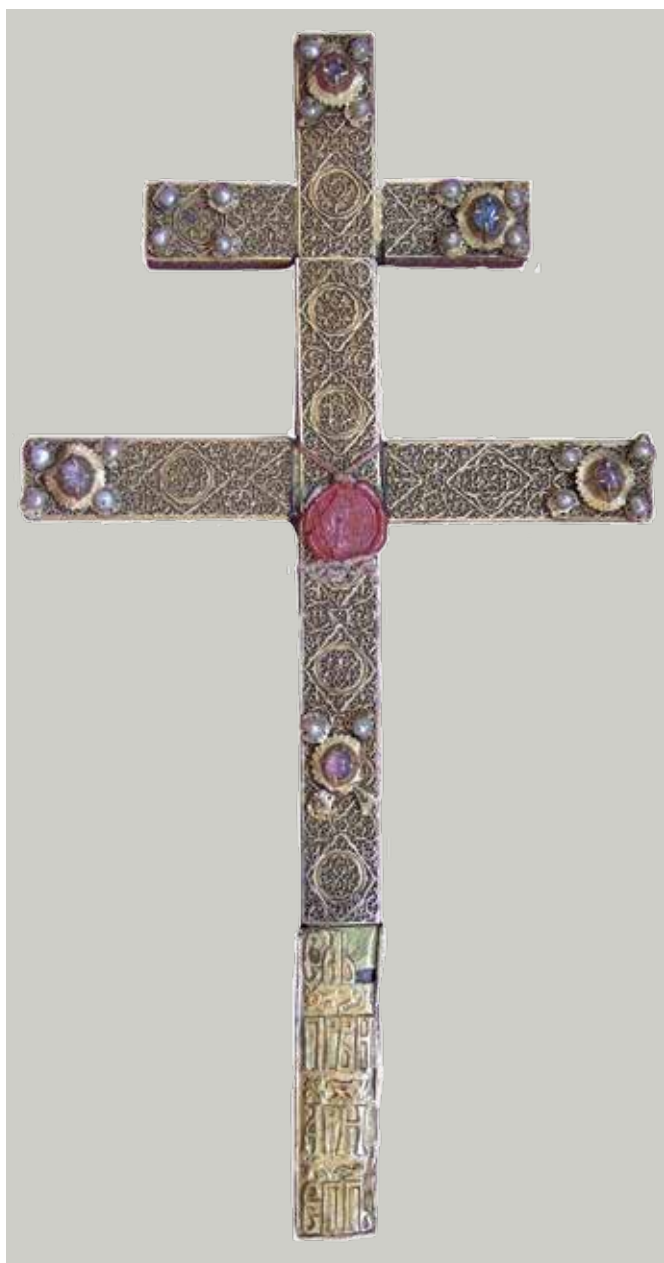
9,3 cm) представља неку врсту дршке, односно ручке израђене од злата. Ширина свих кракова крста је уједначена и износи 2,4 cm. Делови реликвије Часног крста видљиви су са чеоне стране реликвијара. Већи комад налази се на укрсници вертикалног и доњег, дужег попречног крака и види се кроз отвор у облику крстића (димензија 2,8 × 2,6 cm) на чијим су крајевима фино урезана слова криптограма: ΦΧ – ΦΠ [φ(ῶς) Χ(ριστοῦ) φ(αίνει) π(ᾶσιν) = „Светлост Христова обасјава све“]. Реликвија је прекривена фино обрађеним горским кристалом елипсоидног облика (димензија 3,6 × 2,6 cm), с декоративно обрађеним златним оквиrom уфасованим у металну подлогу. Други, нешто мањи комад реликвије видљив је на укрсници вертикалног крака и горње, краће пречке крста. Он се такође види кроз отвор у виду крстића (димензија 2,4 × 2 cm) на чијим су крајевима урезана крсна слова: ι̅ς χ̅ς η̅ι̅ κ̅α̅. [Ι (ησοῦ)ς Χ ριστὸ)ς ν(ι)κ(ᾶ) = „Исус Христос побеђује“].

Реликвијар садржи раскошан украс. Све површине крста – чеона, задња, као и бочне странице – прекривене су орнаментом изведеним на карактеристичан начин: од тананих трачица (за разлику од упредених нити, својствених техници филиграна) које су управно апликоване на металну подлогу и које творе једну врсту *cloisonné*-а, само без испуне. Оне формирају сложену композицију у виду густог, симетрично компонованог орнаментa. Основу композиције чине геометријски елементи – кругови, ромбови и троуглови. Те геометријске слике испуњене су срцоликим орнаментима, четворолистима, полупалметама, спиралама, као и розетама и мотивом *solleil tournant*. Обе стране крста, чеона и задња, додатно су украшене драгим камењем и бисерима распоређеним по истом декоративном систему: на крајевима кракова крста налази се, у фино стилизованом златном оквиру фасунгу, по један камен, укупно по шест на свакој страни. По четири сафира, различитих нијанси плаве боје, и по два љубичаста аметиста налазе се на чеоној и задњој страни ставротеке.⁶ Око тог средишњег украса распоређена су у правилном поретку по четири бисера, сваки на сопственој шестолатичној подлози од злата.

⁶ За идентификацију драгог камења захвалност дугујемо гемологу проф. др Данилу Бабичу.



Сл. 11. Ставротека, предња страна, Пијенца, Музеј дијецезе



Сл. 12. Ставротека, задња страна, Пијенца, Музеј дијецезе



Доњи део крста, који чини његову дршку (дужине 9,3 cm), посебно је важан део реликвијара због натписа што га носи. Натпис је изведен у техници искуцавања на подлози од позлаћеног лима. Чине га калиграфски стилизована слова издуженог дуктуса, с више лигатура и наглашене декоративности. О томе да је мајстор који је израдио реликвијар имао склоност ка орнаменталним решењима, испољавајући, штавише, одређен *horror vacui*, говори додатни украс саме подлоге – густо искуцане тачкице и стилизовани флорални елементи. Натпис је на обе стране распоређен у четири реда, а натписна поља прецизно су омеђена урезаним паралелним линијама. Текст натписа гласи:

САВ<А>
ПР[Ъ]ВИ
АР(Ъ)ХИ
ЕП(НСКО)ПЪ
<И>ПАТРИ
АРХЪ
СРЪПЪ
СВИ

(„Сава, први архиепископ и патријарх српски“).⁷ На шири смисао натписа вратићемо се нешто касније.

На овом месту битно је нагласити да ручка с натписом није у првобитном положају. Наиме, почетни део натписа („Сава, први архиепископ...“) сада се налази на полеђини крста, док је на чеоној страни његов крај („... и патријарх српски“). Разлози и околности који су довели до интервенције на реликвијару данас нису познати. Тако у домену претпоставки остаје питање о томе да ли на неке преправке на реликвијару указује печат са грбом Ђузепе Горија (Giuseppe Gori)

⁷ Натпис је исправно прочитао Светозар Радојчић, v. n. 3; то читање је, по свој прилици, преузела Б. Радојковић, cf. *Историја њимењене уметности*, 81. Језик натписа је српска редакција старословенског. Искуцан је пажљиво обликованим, готово калиграфским верзалним (великим) словима. Сва слова су између две линије, а употребљаване су лигатуре, што је наметнуто ограниченим простором; вероватно из истих разлога (еконимичност) поједини вокали нису прејотовани. Морфолошке одлике натписа указују на другу половину XIV века као на време његовог настанка. За читање натписа и приложени коментар захвалност дугујемо др Ирени Шпадијер; cf. и n. 38.



Сл. 13. Ставротекa из Пијенце, натпис

– бискупа Пијенце од 1775. до 1823. године – данас причвршћен на задњу страну крста.⁸ Како год било, пажљиво испитивање реликвијара не оставља места сумњи да је у неком тренутку доњи део оплате крста, онај с натписом, пресечен и одстрањен из целине. То „исецање“ изведено је неуко и веома грубо, па је том приликом оштећена златна оплата с горњим редом натписа како са чеоне тако и са задње стране.

⁸ За идентификацију грба захвалност дугујемо проф. др Г. Фаторинију.



Начињено оштећење, срећом, није довело у питање читљивост текста. Накнадно је оплата с натписом ипак враћена на реликвијар и фиксирана за дрвени носач на бочним странама помоћу два груба гвоздена клина, забијена кроз оплату. Пошто је старосрпски текст сигурно био неразумљив тадашњим власницима, оплата дршке враћена је насумице, то јест окренута је на погрешну страну. Такав след збивања јасно потврђује и орнаментални украс на бочним странама крста: у садашњем положају украс на вертикалном краку и дршци није повезан, али ако би се дршка окренула на супротну страну, орнаментика би се у потпуности подударила и континуирано би текла читавом дужином крста.⁹ Приликом поменуте интервенције изведен је такође покушај својеврсне поправке оштећене златне оплате тако што су уз њене горње ивице уметнуте, веома импровизовано, сребрне плочице неправилног облика, испод којих је видљива дрвена подлога. Те секундарно постављене плочице вероватно су биле повод погрешном утиску да се испод оплате реликвијара из Пијенце „назире још старији сребрни оков“.¹⁰ Иначе, ако се оставе по страни поменута оштећења и интервенције, реликвијар се може сматрати веома добро очуваном. До наших дана нестали су само понеки комадићи *cloisonné*-а, тако малени да нигде не доводе у питање орнаменталну композицију. Недостаје такође један бисер на левој горњој пречки крста на чеоној страни реликвијара; тај бисер се види на снимку начињеном негде у седмој деценији XX века.¹¹

Крст из Пијенце је реликвијар ставротекa намењен чувању честица Часног крста – те највеће хришћанске светиње, с најснажнијом трансцендентном силом, многоструком делотворношћу, па стога и веома широким распоном функције.¹² По облику и конструкцији

⁹ То је недвосмислено показала и виртуелна реконструкција орнамента, изведена у *Фотшошоу*.

¹⁰ *Историја применене уметности*, 81 (Б. Радојковић).

¹¹ *Ibid.*, сл. 6 (фотографија је идентична са оном публикованом код Carli, *Pienza*, fig. 64).

¹² Из читаве библиотеке радова о реликвији Часног крста за ову прилику издвајамо још увек незаобилазну студију Frolow, *La relique de la Vraie Croix*; у новије

реликвијар припада типу крста с двоструким крацима (*crux gemina*). Иако у хришћанском свету није постојала стриктно прописана веза између форме реликвијара и његове садржине, неки типови могу се сматрати карактеристичним. У Византији нарочито популаран тип, посебно од X века, биле су ставротекe у виду паноа.¹³ С друге стране, истраживања су одавно показала, а у новије време и потврдила новим аргументима, да се двоструки крст такође може сматрати карактеристичним обликом византијске ставротекe. У Византији се појава реликвијара у виду двоструког крста прати од раздобља након завршетка иконокластичке кризе крајем IX века. Вредност парадигме он није стекао захваљујући изгледу „историјског“ крста Голготе, већ због снажног утицаја легенде о проналаску Часног крста и њених визуелних представа. У сваком случају, двоструки крст постао је не само уобичајен облик византијске ставротекe него и метафора саме реликвије, стекавши на тај начин препознатљив идентитет, који је с протоком времена, посебно у западном свету, почео да указује на византијско порекло светиње и тако је био гарант њене аутентичности.¹⁴ Када је о типологији реч, крст из Пијенце поседује и друге одлике које су веома важне за разумевање његове првобитне функције. То су два елемента својствена реликвијарима у облику крста, у науци одавно уочена. Један је засебан мали равнокраки крст у оквиру целине (*alia crucicula*), сачињен од горњег дела вертикалног крака и горње пречке. Други елемент је продужени доњи део вертикалног крака, у виду ручке, што овој ставротечи даје особену издуженост, а такође је сврстава у посебну подврсту, нарочите намене. Показано је, наиме, да су реликвијари тог типа имали литургијску функцију или су пак

време нарочито су референтни: *Byzance et les reliques du Christ* и Klein, *Byzanz, der Westen und das „wahre“ Kreuz* (где су наведени сви релевантни извори и библиографија).

¹³ Frolow, *Les reliquaires de la Vraie Croix*, 93–115; Klein, *Byzanz, der Westen und das „wahre“ Kreuz*, 100–101 et passim.

¹⁴ Frolow, *Les reliquaires de la Vraie Croix*, 124–134; Klein, *Byzanz, der Westen und das „wahre“ Kreuz*, 51–54, 197.



коришћени у процесијама, као и у обредима приликом празновања Уздизања Часног крста.¹⁵ О том питању даље ће бити више речи.

Битна компонента реликвијара из Пијенце свакако је његов украс. Он се састоји, видели смо, од горског кристала, драгог камења – сафира и аметиста – и бисера, распоређених по подлози коју чини злато, односно позлаћени *cloisonné*. По свом основном типу то је *crux gemmata*, крст украшен драгуљима. Он је као посебна форма уобличен још у доба касне антике и имао је различите појавне облике, о чему сведочи разнолика грађа: монументалне апсидалне представе у мозаику, какве су оне у црквама Санта Пуденцијана у Риму (420), Сант Аполинаре ин Класе у Равени (549) и Санто Стефано Ротондо у Риму (око 659), а такође процесиони крстови и пекторали. Још у раној егзегетској литератури *crux gemmata* тумачен је, у контексту Другог доласка Христовог, као победнички знак.¹⁶ Различите формалне манифестације тог крста имале су у основи једнаку идеју, која је почивала на античком и, потом, средњовековном схватању природе и смисла драгог камења. Према тим схватањима, драго камење није представљало неживу материју, већ живу твар. *Lapides vivi*, како се сматрало, били су рајског порекла и непосредно везани за стварање света, а задржали су своју иманентну, богомдану делотворност – *innata virtus* – и након људског пада и изгона из раја. Такву улогу, веровало се, драго камење поседује и у есхатолошкој равни. Потврда је проналажена у добро познатом тексту *Откривења Јовановој*, где се говори о дванаест врста драгог камења – темеља на којима почивају зидови Вишњег Јерусалима.¹⁷ Према истом извору, Небески град, као и „улице градске“, био је „злато чисто“ (Отк 21, 18, 21). Злато је било уобичајено средство отелотворавања те визије оностраног,

¹⁵ Frolow, *Les reliquaires de la Vraie Croix*, 134–136 (с примерима).

¹⁶ О томе прегледно: Klein, *Byzanz, der Westen und das „wahre“ Kreuz*, 98–100 (с наведеним изворима).

¹⁷ О симболици и смислу драгог камења још су темељне синтезе: Frolow, *Les reliquaires de la Vraie Croix*, 196–204; Meier, *Gemma Spiritualis*; Hahnloser, Brugger-Koch, *Corpus der Hartsteinschliffe*; Jülich, *Gemmenkreuze*, 99–258; у новије време референтна студија о овој проблематици: Toussaint, *Heiliges Gebein*, 41–66 (са изворима и литературом); cf. такође Buettner, *From Bones to Stones*, 43–59.

рајског станишта, обасјаног нематеријалном светлошћу, и имало је велики асоцијативни потенцијал. Стога је оно представљало битну компоненту средњовековних реликвијара, али и свеукупне *ars sacra*.¹⁸ Штавише, како су то показала истраживања, средњовековни егзегети поистовећивали су, на основу њихових луминозних својстава – сјаја, блистања и треперења – злато и свеже пролећно зеленило, због чега је злато сматрано еквивалентом разлисталог, цветног раја. Оваква схватања, како је то у науци показано, неопходно је имати у виду приликом тумачења орнаментисаних, златом оплаћених предмета сакралне функције, какви су реликвијари или окови икона.¹⁹

Ойкривење Јованово је пружало и друге, веома садржајне изворе надахнућа. Један од њих односио се на бисере, који означавају дванаест капија Небеског Јерусалима (Отк 21, 21). На тумачење значења бисера велики утицај имала је и рана егзегеза. За Оригена бисер је био симбол Речи Божје у Царству небеском, Климент Александријски сматрао га је метафором Христа, док је Јефрем Сирин разрадио ту мисао тумачењем да бисер, због свог истовремено минералног и органског порекла, симболизује двоструку природу Христову.²⁰ Нарочито утицајни обрасци које је садржавала *Айокалийса* били су нумеролошки. Они су представљали снажан извор надахнућа приликом украшавања многих реликвијара, а нарочито ставротекa. Изглед Вишњег Јерусалима, с његова четири угла, дванаест темеља и дванаест врата, као и дрветом живота с дванаест плодова, тако је добијао свој материјализовани облик, чија су сврха биле евокација и антиципација Небеског града.²¹

Није нимало случајно што је међу драгуљима најцењенији био кристал. Захваљујући својој прозирности, чистоћи и необојености, он је служио за метафору божанске светлости. Кристал је такође

¹⁸ Janes, *God and Gold*, 63–84, 139–152; cf. такође James, *Light and Colour*; eadem, *Color and Meaning*, 223–233; за српску средњовековну уметност v. С. Радојчић, *Злато у српској уметности*, 199–210.

¹⁹ Janes, *God and Gold*, 100; Pencheva, *The Performative Icon*, посебно 640–648; eadem, *The Sensual Icon*, 1–16, 121–154.

²⁰ Meier, *Gemma Spiritualis*, 95–96, 323; Jülich, *Gemmenkreuze*, 125, 130.

²¹ Toussaint, *Heiliges Gebein*, 48–49.



Сл. 14. Ставротека из Пијенце, детаљ с реликвијом Часног крста

упоређиван с бестелесним анђелима и преображеним, одуховљеним телом Христовим. Као упечатљив мотив старозаветних и новозаветних божанских визија, кристал је и у тумачењима теолога представљао моћан симбол. Посебно снажан утицај имао је и у овом случају текст *Апокалипсе*. Према Јовановој визији, пред троном Господњим „бејаше стаклено море, као кристал“ (Отк 4, 6). Од кристала су, уз остало драго камење, били саздани зидови Небеског Јерусалима (Отк 21, 18, 21), а „чиста река, вода живота“ која истиче од престола Божјег (Отк 22, 1) ту је такође упоређена с кристалом.²² Својством кристала, уз поменути *innata virtus*, сматрано је и светлосно озарење

²² О значењу кристала v. Henze, *Edelsteinallegorese*, 428–451 (с прегледном историјом истраживања ове проблематике); cf. такође Meier, *Gemma Spiritalis*, 111–122.

оностраног порекла – *claritas*. То је она светлост која човеку омогућује контемплацију божанског и чини битну компоненту одуховљених, луминозних светитељских тела (*corpus spiritale*), која егзегети такође пореде с кристалом.²³

Употреба кристала на реликвијарима, а нарочито на ставротеклама, имала је још један веома важан аспект који се односи на видљивост, а то је *ostensio* реликвија. Делотворност реликвије (*virtus*), како се сматрало, била је нарочито изражена када би се она непосредно изложила погледу, чиме се омогућавало чудесно, „спасоносно виђење“.²⁴ Управо је стога горски кристал, нарочито од каролиншког доба, имао посебну улогу и значење приликом украшавања ставротекла, особито оних у виду крста. То потврђује скупина раскошних крстова (*crux gemmata*) из позног XI и из XII века, на чијим се укрсницама кракова налази кристал кроз који се види реликвија Часног дрвета.²⁵ Разумљиво је стога што је *ostensio* реликвија непосредно утицао на уобличавање реликвијара. Проблем форме, хронологије и порекла реликвијара што су подстицали визуелни контакт са светињом представља веома сложено питање, у науци различито тумачено, које излази из оквира овог рада.²⁶ Извесно је, у сваком случају, да је од почетка XIII века, нарочито на Западу, све израженија тежња да се реликвије учине видљивим, што представља ширу појаву, саображену

²³ Angenendt, „*Der Leib is klar, klar wie kristal*“, 387–398; Toussaint, *Heiliges Gebein*, 50–56.

²⁴ Angenendt, *Heilige und Reliquien*, 155–162; cf. и Legner, *Reliquien in Kunst und Kult*, 88–119.

²⁵ Henze, *Edelsteinallegorese*, 440; Toussaint, *Die Kreuzreliquie*, 69–75 (са старијом литературом).

²⁶ Схватање да је за византијски свет карактеристичан обичај „чувања и скривања“ реликвија, а за западни свет њихово излагање, изнео је још Frolov, *Les reliquaires de la Vraie Croix*, 125; другачије мишљење, према којем су византијски реликвијари били „транспарентнији“ од западних, заступао је Rückert, *Zur Form*, 7–36; насупрот томе, феномен *ostensio* у вези с византијским реликвијарима у новије време тумачен је западним утицајем, cf. Diedrichs, *Vom Glauben zum Sehen*, 34; утицај византијских реликвија приспелих на Запад након 1204. године на уобличавање реликвијара разматрала је Toussaint, *Die Sichtbarkeit des Gebeins*, 89–106.



Сл. 15. Ставротeка из Пијенце, бочни изглед, детаљ

духу времена и актуелном обрасцу побожности.²⁷ Та наглашена „визуелна побожност“ непосредно се одразила на начин коришћења горског кристала, који је, по правилу, прекривао реликвију, постављену на укрсницу кракова ставротeке. Реликвија се могла видети кроз прозиран кристал, али је, уз то, захваљујући оптичком дејству брушеног камена, била и визуелно увећана. Важно је истаћи да је овакав тип ставротeке имао дубок смисао будући да је кристал био симбол Христа и вечне нестворене светлости Вишњег Јерусалима, града који ће „обасјавати Господ Бог“ (Отк 22, 5) и чија ће светлост бити „као драги камен“ (Отк 21, 11). Управо тај *mysterium luminis* био је чинилац који је битно појачавао *virtus* реликвије.

Ако се све поменуто има у виду, не чуди то што је драго камење, као и кристал и бисери, представљало далеко више од пуког украса средњовековних реликвијара. Оно је било носилац сложених значења у контексту хришћанске теологије и егзегезе, што убедљиво потврђују бројни средњовековни *lapidarii* – састави посвећени класификацији и тумачењу смисла драгог камења са становишта његових својстава

²⁷ Тај образац се испољио на више начина, а пре свега у промени литургијске праксе, која је досегла свој врхунац у чину излагања хостије, тачније њеног уздицања, cf. Snoeck, *Medieval piety*, 55–56.



Сл. 16. Ставротeка из Пијенце, орнаментални украс, детаљи

и, нарочито, колорита.²⁸ Декорација ставротeка носила је у том погледу посебно садржајна и слојевита значења. Спајање Часног крста и одабраног драгог камења у оквиру једне целине обезбеђивало је реликвији *virtus* неупоредиве трансцендентне снаге.²⁹ Тај моћни потенцијал био је резултат особене симбиозе, тачније садејства реликвије Часног крста и драгог камења. У Часном дрвету, будући да је оно носило отиске тела Спаситељевог и трагове његове крви, била је садржана реална Христова *praesentia*, док су злато и разнобојно светлуцаво драго камење били препознатљиво и сугестивно знамење раја и Небеског Јерусалима. Стога је у науци с правом истакнуто да је на ставротeкама помоћу смишљених нагласака симболично била предочена читава света историја – од стварања света и Еденског врта, преко Страдања и Испуљења, све до есхатолошке завршнице, оличене у Другом доласку

²⁸ Meier, *Gemma Spiritualis*, 56–138; cf. такође Friess, *Edelsteine im Mittelalter*, 1–23.

²⁹ О *virtus*-у реликвија v. Angenendt, *Heilige und Reliquien*, 155–158.



Христовом и успостављању Царства небеског – Новог Јерусалима.³⁰ Такође, захваљујући поређењу крста Распећа и дрвета које је сам Господ засадио у рајском врту – поређењу веома распрострањеном у егзегези – *crux gemmata* тумачен је као Дрво живота, оно чији плодови дају бесмртност.³¹ Са становишта рецепције и „естетских“ схватања епохе, реликвијари с тако осмишљеним системом декорације, као и њихови еквиваленти међу иконама, имали су снажно „перформативно“ дејство. Оно је почивало на особеној „синестетској“ визији – полихромији и полиморфији материје, а нарочито на динамичним светлосним ефектима – чији је циљ да верника посредством видљиве и тактилне материје транспонује у невидљиву, спиритуалну реалност и тако му приближи лепоту и савршенство раја.³²

Овај нешто шири екскурс о ставротекима и њиховој декорацији учинио нам се као неопходан оквир за разумевање места и значења које крст из Пијенце има у сродној скупини споменика. У целини посматрано, чини се да се на овај реликвијар односе готово сва поменута општа разматрања. Ако их резимирамо и применимо на њега, можемо закључити следеће. Реликвијар из Пијенце репрезентативан је пример ставротеке у облику двоструког крста, типа *crux gemmata*. Његове издужене пропорције, а нарочито постојање ручке, указују на то да су обреди у којима је крст коришћен подразумевали његово уздизање. Материјал од којег је начињен, а то су злато и позлаћено сребро, као и орнаментика *cloisonné*-а, чији мотиви сачињавају стилизовану али препознатљиву парадигму Дрвета живота усред расцветалог раја, представљао је уобичајену метафору небеских обитавалица. Избор и распоред драгог камења такође су веома индикативни. Наиме, према симболици драгог камења, сафир је због карактеристичне плаве боје указивао на небеску и духовну сферу, док је аметист, различитих нијанси љубичасте, служио за симбол човековог будућег васкрса и вечног живота.³³ Треба поменути

³⁰ О овом питању, веома садржајно: Toussaint, *Die Kreuzreliquie*, 33–77.

³¹ Klein, *Byzanz, der Westen und das „wahre“ Kreuz*, 115–116 (с наведеним изворима).

³² Pencheva, *The Performative Icon*, loc. cit.; eadem, *The Sensual Icon*, passim.

³³ Meier, *Gemma Spiritualis*, 156–161, 331 et passim; Jülich, *Gemmenkreuze*, 125, 130.

и мишљење истраживача да плаветнило драгог камења удружено са седефастим сјајем бисера представља програмско решење препознато на појединим скупинама крстова с драгуљима (*crux gemmata*).³⁴ Најзад, било да је то питање случајности, било да није, тек чињеница је да су сафир и аметист чинили део Аронове првосвештеничке одежде (Изл 28, 17–20) и да су припадали оним одабраним драгуљима од којих су саздани зидови Небеског Јерусалима.³⁵ Осим тога, распоред и број драгуља на ставротечи из Пијенце – по шест драгих каменова и двадесет четири бисера са чеоне и задње стране – доследно следе нумеролошке обрасце *Откривења Јовановој*. Физички и смисаони фокус ставротече такође је осмишљен с највећом пажњом. Горски кристал на укрсници кракова не само што оптички повећава реликвију Часног крста већ, пратећи криптограм, непосредно алудира на „светлост Христову“ као извор вечне, нестворене светлости. И други криптограм, на укрсници с горњим краком крста, подсећа на Христову победу и успостављање Царства небеског. Добро је познат смисао апотропејских, профилактичких натписа на крстовима, чија је сврха била да додатно оснаже њихов *virtus* и заштитничку моћ.³⁶ Они су били широко заступљени и у српској средини, о чему сведоче многи примери у различитим уметничким техникама.³⁷ Тако и криптограми, као и остала решења примењена у декорацији крста из Пијенце – богословски утемељена и пажљиво изнијансирана – јасно сведоче о томе да је српска духовна елита добро познавала значење и функцију највреднијих хришћанских реликвија, али и средства за материјализацију њихових главних порука.

Значај ставротече из Пијенце не почива само на слојевитости њеног значења и порукама које је садржавала. Како је већ истакнуто, она представља репрезентативно дело средњовековног златарства,

³⁴ *Ibid.*, 130.

³⁵ Hahnloser, Brugger-Koch, *Corpus der Hartsteinschliffe*, 8, 11–12.

³⁶ Walter, *ΙΣ ΧΣ ΝΙΚΑ*, 193–220; Cotsonis, *Byzantine Figural Processional Crosses*, 40–42; Skemer, *Binding Words*, посебно 75–124 (са изворима и библиографијом).

³⁷ Трифуновић, *Азбучник*, 140–141; Поповић, Тодић, Војводић, *Дечанска њусићња*, 199–200 (Д. Поповић), са основном литературом.



а стилске и техничке одлике реликвијара пружају такође поуздане основе за одређивање времена његовог настанка.³⁸ Наиме, описана својства – карактеристичан *cloisonné* без испуне, сачињен од танких трачица позлаћеног сребра апликованих на металну подлогу – представљају добро познат технички поступак, који је препознат и систематски проучен на узорку златних и сребрних окова средњовековних византијских икона. Реч је о скупини икона које се, уз неколико изузетака, чувају у манастирима Атоса, и то у Ватопеду и Великој лаври.³⁹ Њихов заједнички именитељ није само поменути технички поступак већ и стандардни орнаментални репертоар. Он се састоји од геометријских елемената – кругова, квадрата и ромбова – испуњених мотивима попут розета, спирала, палмета, срцоликих украса и различитих флоралних орнамената. У науци је аргументовано показано да је овај тип украса карактеристичан искључиво за епоху Палеолога, а да сви поменути окови икона потичу из друге половине и с краја XIV века. На основу њиховог изузетно високог техничког квалитета и естетских вредности изнето је мишљење да су дело цариградских радионица или пак престоничких мајстора који су деловали у Солуну или на Светој Гори. О рецепцији и популарности ових остварења уметничког златарства сведочи чињеница да су негде почетком XV века мајстори поменутог уметничког круга доспели у Русију и тамо извели репрезентативна дела, препознатљивих занатских одлика и орнаменталног репертоара.⁴⁰

³⁸ На време настанка ставротекке указују и морфолошке одлике натписа (а нарочито слова А, В и Р), које упућују на другу половину XIV века, v. Томовић, *Морфологија ћириличких најћиса*, бр. 56, 58, 60, 64, 67, 77; cf. и п. 7.

³⁹ То су: оков иконе с представом Мандилиона (Ђенова, S. Bartolomeo degli Armeni, пре 1388), окови двеју малих икона Христа и Богородице (Ватопед, крај XIV века), оков иконе Светог Јована Теолога (Лавра, XIV век), оков иконе Богородице Одигитрије (Лијеж, катедрала Светог Павла, позни XIV век), оков иконе Свете Тројице (Ватопед, крај XIV века), оков иконе Богородице са Христом (Ватопед, крај XIV века), оков иконе Благовести (Ватопед, око 1400), млађи оков Богородице Владимирске (Москва, Палата оружја, 1410), cf. A. Grabar, *Les revêtements*, 60–72 (са старијом литературом).

⁴⁰ *Ibid.*, 6–9 et passim; за примере аналогних златарских радова из Русије cf. Банк, *Византијскоје искуство*, сл. 160, 295.

Нема никакве сумње у то да ставротеку из Пијенце на основу њених стилских и техничких особености, као и врхунског мајсторства израде, треба придружити поменутој скупини златарских радова. Неки међу њима толико су јој блиски да би се, штавише, могли сматрати радовима потеклим из истог атељеа. Такав је, рецимо, оков на икони Светог Јована Теолога из Велике лавре, који садржи бордuru са спирално-срцоликим мотивом, готово идентичну са украсом бочних страна крста из Пијенце.⁴¹ Веома блиску аналогију представља и оков на икони Свете Тројице из Ватопеда, нарочито мотив који се састоји од ромбова испуњених симетрично компонованим срцоликим орнаментом.⁴² Ако се то има у виду, са опрезом би се могло претпоставити да је ставротекa из Пијенце настала у некој солунској или атоској радионици и да је дело врхунског мајстора, који је свој занат можда изучио у престоници царства. Да ли по захтеву наручилаца или на основу неких тада актуелних модела који су му били на располагању, тек ставротеку је извео у духу вековне и освештане византијске традиције, о чему сведочи њена типологија, као и карактер декорације. С друге стране, јасно изражен *ostensio* реликвијара указивао би на утицаје оновремене готичке уметности и њене тако наглашене склоности да светост подвлачи визуелним, „перформативним“ средствима. Стога би се ставротекa из Пијенце могла придружити невеликој али изузетно занимљивој скупини дела византијског златарства епохе Палеолога којима су, како је то у науци убедљиво показано, идеал и вокабулар готичке уметности дали особен печат.⁴³

За датовање крста из Пијенце једнако чврсто упориште пружа и садржина натписа у којем се помиње „Сава, први архиепископ и патријарх српски“. Као што је већ истакнуто, натписи на реликвијарима, укључујући ставротекe, уобичајена су појава. Резултати досадашњих истраживања дозвољавају да се довољно прецизно сагледају

⁴¹ A. Grabar, *Les revêtements*, 62–63, fig. 71–72; cf. и Chatzidakis, *Une icône en mosaïque*, 73–81.

⁴² A. Grabar, *Les revêtements*, 66–67, fig. 81–83.

⁴³ Durand, *Innovations gothiques*, 333–354 (с примерима и библиографијом).



карактер тих натписа и њихови главни нагласци. По правилу ктиторски или вотивни, натписи исказују молитвену наду у опроштај греха, спасење душе и сваковрсну заштиту светих покровитеља.⁴⁴ Битно се нису разликовали ни натписи на раскошним реликвијарима који су представљали донацију елите, попут чланова владарског дома и високог клира: њихова примарна функција, осим заступништва пред Христом, била је да донаторово име трајно постане део литургијске меморије, молитава које треба да обезбеде вечни помен.⁴⁵

Разлози и околности због којих се на ставротечи из Пијенце помиње име Светог Саве Српског захтевају нешто шири осврт. Сава, оснивач и поглавар аутокефалне српске цркве, али и главни идеолог државе Немањића, свакако је најзаслужнији за то што је култ реликвија, а пре свега Часног крста, у првим деценијама XIII века на велика врата уведен у српску средину, у којој је, иначе, био и раније познат.⁴⁶ Речита је чињеница да су главне Савине активности у том правцу биле везане за прве задужбине Немањића – Студеницу, Хиландар и Жичу – у којима су промишљеним средствима полагање сакралне основе осамостаљене српске државе. Стога је нарочит смисао имало доношење пекторала са Часним крстом у свечаној процесии у Студеницу, маузолеј оснивача династије, као и чин чудесног исцељења оболелог Стефана, првокрунисаног српског краља, кога је његов брат Сава излечио водом освештаном Часним крстом.⁴⁷ Свакако није случајно то што је једну ставротечу с реликвијом Часног крста, коју је добио од византијског цара Јована III Ватаца, Сава Српски поклатио Хиландару, српском упоришту на

⁴⁴ Frolow, *Les reliquaires de la Vraie Croix*, 187, 194–195 (с примерима); Cotsonis, *Byzantine Figural Processional Crosses*, 29–32.

⁴⁵ Lerou, *L'usage des reliques du Christ*, 165.

⁴⁶ Посебно значење је имао пекторал Стефана Немање, оснивача династије, који је, уз заштитничко значење, поседовао и оно инsigнолошко, cf. Марјановић-Душанић, *Немањин најрсни крст*, 203–215.

⁴⁷ Ове догађаје подробно описују животописци Саве Српског; о доношењу Часног крста у Студеницу v. Стефан Првовенчани, *Сабрани списи*, 83; Доментијан, 287–298. О чудесном исцељењу Стефана Првовенчаног v. Доментијан, 142; Теодосије, *Житија*, 202.

Светој Гори и „Новом Сиону“ немањићке државе.⁴⁸ Ипак, нема сумње да је програм највећег идејног формата остварен у Жичи, првој српској катедралној и крунидбеној цркви. Из текста оснивачке повеље (1219–1220), чија је реплика у фреско-техници сачувана на зидовима улазне куле, сазнаје се да је, уз друге и уобичајене дарове, ктитор Жиче Стефан Првовенчани са сином Радославом поклонико својој задужбини неке од највреднијих хришћанских светиња: честице Часног крста, реликвије Христових страдања, делове мафориона и појаса Богородичиног, део главе и десну руку Светог Јована Претече, као и реликвије апостола, пророка, мученика и других светаца.⁴⁹ Та донација, јединствена у српском владарском задужбичарству како по замисли тако и по домету свог остварења, била је у функцији сакралног заснивања државе. Оно је изведено опробаним средствима – емулацијом светог града Јерусалима и његовом „реконструкцијом“ у сопственој средини посредством најугледнијих хришћанских реликвија.⁵⁰ Добро су познати значај и широк распон функције коју су у Византијском царству имале реликвије, нарочито оне везане за главне личности и догађаје свете историје.⁵¹ Међу њима посебно место припадало је Часном крсту, који се сматрао прерогативом василевса и потврдом његовог ауторитета, добијеног од Христа. Крсно дрво, као главно оруђе царевих војних тријумфа и средство поређења с Константином Великим, имало је од најранијих времена кључну улогу у војничком контексту. Распрострањена је била и примена Часног крста приликом одржавања сабора, суђења,

⁴⁸ Миљковић, *Хиландарски Часни крст*, 287–297; о симболичној улози Хиландара v. Марјановић-Душанић, *Хиландар као Нови Сион*, 17–24.

⁴⁹ Издања жичких повеља: Синдик, *Једна или две жичке повеље?*, 309–315; Суботић, *Трећа жичка повеља*, 51–59; cf. и најновије издање: *Зборник средњовековних ћириличких повеља*, 89–95; Marjanović-Dušanić, *La charte et l'espace sacré*, 391–416.

⁵⁰ Д. Поповић, *Под окриљем светлости*, 207–232 (*Sacrae reliquiae Сiасове цркве у Жичи*); eadem, *Relics and politics*, 161–180.

⁵¹ Baynes, *Supernatural Defenders*, 248–260; Kalavrezou, *Helping Hands*, 53–79; обухватан рад о овој теми, с прегледом старијих резултата: Mergiali-Sahas, *Byzantine Emperors and Holy Relics*, 41–60.



полагања заклетве, у дипломатским активностима, а неприкосновеним су сматрана његова исцелитељска и заштитничка својства, у најширем смислу речи.⁵² Култ Часног крста нарочито се упечатљиво испољавао у церемонијалном контексту – приликом служења литургије, током прослављања Страсне седмице или у градским процесима. Ипак, свој врхунски израз он је попримао у сложеним ритуалима празновања Крста, од којих је најсвечанији био празник Уздицања Часног крста, прослављан 14. септембра.⁵³ Када се зна да је Сава Српски био одлично упућен у значење и могућности употребе реликвија у византијском свету, као и у њихову обредну функцију, с разлогом се може претпоставити да је и жичким светињама била намењена слична улога. Ово утолико пре ако се има у виду да је замисао Жиче, катедрале и крунидбене цркве, била у непосредној функцији владарске идеологије Немањића као програма Српске архиепископије.

Програмску иницијативу Саве Српског свакако треба сагледавати као део ширег процеса, карактеристичног за хришћански свет након пада Цариграда 1204. У потпуно измењеним политичким околностима, с новом расподелом моћи, сврха различитих видова „транслације“ Јерусалима биле су потврда владарског идентитета, династичка репрезентација, као и истицање легитимитета новооснованих држава.⁵⁴ Не треба посебно наглашавати да је непревазиђен, освештан образац ових реликвијарних програма била знаменита света капела

⁵² Frolov, *La relique de la Vraie Croix*; Mergiali-Sahas, *Byzantine Emperors and Holy Relics*; Lerou, *L'usage des reliques du Christ*; Klein, *Byzanz, der Westen und das „wahre“ Kreuz*, 19–88; у овим радовима изложени су релевантни извори и библиографија.

⁵³ О том питању, подробно, в. радове у зборнику *Byzance et les reliques du Christ*: Klein, *Constantine, Helena and the Cult of the True Cross*, 31–59; Flusin, *Les cérémonies de l'Exaltation de la Croix*, 61–89; в. такође Klein, *Sacred Relics and Imperial Ceremonies*, 79–99.

⁵⁴ Из обимне литературе о том питању издвајамо: Flusin, *Les reliques de la Sainte-Chapelle*, 20–31; Eastmond, *Byzantine identity*, 204–216; Majeska, *The relics of Constantinople*, 183–190; Bozóky, *La politique des reliques*, 120–169; Klein, *Byzanz, der Westen und das „wahre“ Kreuz*, passim.

византијских василевса – Богородица Фарска.⁵⁵ С друге стране, није наодмет подсетити на то да је крајње индикативан био управо начин прибављања угледних византијских реликвија након 1204. године. Пре крсташког освајања престонице и пљачке њених драгоцености византијски василевси поклањали су у ретким приликама понеку светињу из свог замашног фонда – похрањену, по правилу, у мали реликвијар – а та великодушна даривања била су пропраћена церемонијалним гестовима којима је наглашаван узвишен и надмоћан став дародавца, повлашћеног поседника светиња, у односу на примаоца поклона. Околности након 1204. довеле су до темељне измене ових обичаја, па је набавка реликвија путем куповине, па и крађе, постала уобичајена пракса, као што и саме реликвије постају, грубо речено, својеврсна „роба“ – додуше, сакралних својстава.⁵⁶ Начин на који је Сава Српски дошао у посед веома угледних реликвија није описан у писаним изворима. Његови животописци у више наврата помињу скупоцене поклоне које је током својих путовања по знаменитим средиштима Истока Сава протоколарно примао – и оне којима је узвраћао – приликом сусрета с најугледнијим световним и црквеним званичницима.⁵⁷ С друге стране, не треба никако искључити могућност да је до тих драгоцености дошао користећи понуду тадашњег тржишта. Ако се имају у виду Савина репутација, контакти, као и материјалне могућности, треба веровати како је он био у прилици да дође у посед доиста вредних реликвија, провереног порекла и потврђене аутентичности. Такво мишљење снажно подупиरे Претечина

⁵⁵ Magdalino, *L'église du Phare*, 15–30; Лидов, *Церковь Богоматери Фаросской*, 71–109.

⁵⁶ Klein, *Eastern Objects*, 283–314 (где су наведени извори и библиографија); cf. такође Geary, *Sacred Commodities*, 169–191; idem, *Furta Sacra*.

⁵⁷ Питање заслужује посебну студију у светлу новијих методолошких и садржинских резултата истраживања ове теме, cf. Cutler, *Gifts and Gift Exchange*, 247–278. О путовањима Светог Саве и њиховом утицају на српску средњовековну уметност v. Миљковић, *Житија светиої Саве*; Марковић, *Прво пушовање светиої Саве*.



десница у раскошном реликвијару са урезаним именом и титулом Саве Српског, чуваном од 1464. у катедрали у Сијени.⁵⁸

Историјат Часног крста и других драгоцености жичке ризнице – изузев, донекле, Претечине деснице и реликвија Страдања – није документован писаним изворима. Зна се ипак да су негде око 1290. године, када су северне области државе биле изложене нападу Кумана, те стога постале несигурне, многе важне функције Архиепископије пренете из Жиче у ново седиште у Пећи (Метохија). Том приликом пресељене су и највредније жичке светиње. Преузимајући улогу црквеног средишта, Пећ није поништила статус Жиче, већ се с њоме идентификовала, а у том процесу значајну улогу морале су имати драгоцености преузете из старије Мајке цркава.⁵⁹ У сваком случају, пракса успостављена у раздобљу првих Немањића имала је снажног одјека. То убедљиво потврђује обичај да владари поклањају реликвију Часног крста својој задужбини или неком угледном црквеном средишту, познат из раздобља владавине све три српске средњовековне династије – Немањића, Лазаревића и Бранковића.⁶⁰ За наш проблем свакако није неважна чињеница да су неке од тих ставротема биле у виду скупоцено украшених крстова и да су носиле натпис дародавца. Тако с краја XIII и из првих деценија XIV века потичу два репрезентативна примера, оба с ктиторским натписом. Један је златан реликвијар који

⁵⁸ До сада реликвија Претечине деснице није прописно публикована. Основне податке на основу добијене фотографије објавио је П. Поповић, *О српском најт-ијусу у Сијени*, 214–220; в. и Ђоровић-Љубинковић, *Претечина десница*, 105–114 (са старијом литературом). Реликвију Претечине деснице били смо у прилици да прегледамо приликом студијског боравка у Сијени у априлу 2010. године и о њој припремамо посебну студију. Овом приликом изражавамо велику захвалност Светом синоду Српске православне цркве и Његовом преосвештенству епископу бачком господину др Иринеју за препоруку која нам је омогућила рад у Сијени. Особиту захвалност за дозволу да прегледамо реликвију Претечине деснице дугујемо Његовој екселенцији монсињору Антонију Буонкрисијанију, надбискупу и митрополиту Сијене, као и надбискуповом секретару дон Енрику Грасинију, који нам је приликом студијског боравка у Сијени пружио драгоцену помоћ.

⁵⁹ О томе cf. Д. Поповић, *Под окриљем светљосћи*, 221–224 (*Sacrae reliquiae Savae цркве у Жичи*), са изворима и референтном литературом.

⁶⁰ *Ibid.*, 223, n. 80 (где су наведени примери и одговарајућа литература).

је краљица Јелена, жена Уроша I, поклонила манастиру Сопоћанима, док је други двоструки крст од сребра, украшен розетама и крстелим орнаментима, поклон краља Стефана Уроша II Милутина цркви Светих Петра и Павла у Расу.⁶¹

Тај шири историјски и култни контекст нужно је имати у виду приликом испитивања порекла крста из Пијенце и функције коју је у српској средини он могао имати. Драгоценост саме реликвије, чије је поседовање било привилегија највиших институција државе и цркве, затим „програмска“ и „уметничка“ својства реликвијара, као и техничко-занатско мајсторство његове израде, не остављају места сумњи у то да је у питању предмет с врхунским статусом. Ако се има у виду поменута уобичајена пракса да се на реликвијару овековечи име дародавца, натпис са именом Саве Српског на нашој ставротечи пружа озбиљне разлоге за претпоставку да је реч управо о Крсном дрвету које је први српски архиепископ прибавио за Жичу. Додатно упориште оваквом гледишту била би чињеница да су Савино име и титула овековечени на још једном скупоценом дару прибављеном истом приликом – на реликвијару Претечине деснице.⁶² Веома је важно истаћи да на оба реликвијара испред Савиног имена изостаје епитет *свѣти*, што представља додатни разлог за мишљење да су и један и други Савине личне донације, учињене за његовог живота. Када се разматра ово питање, важно је, разуме се, раздвојити саму реликвију од реликвијара у којем је чувана. Што се тиче ставротекe из Пијенце, напред је већ показано да она неспорно припада особеној скупини златарских радова из доба Палеолога, насталих у другој половини односно крајем XIV века. Истом хронолошком оквиру припада и натпис искуцан на ручки ставротекe, у којем је Сава Српски именован као први српски архиепископ и патријарх. У науци је још одавно уочена необичност те формулације, с обзиром на добро познату чињеницу да српски црквени поглавари носе титулу патријарха од 1346. године, када је, под Стефаном Душаном, Србија уздигнута на

⁶¹ Miklosich, *Monumenta serbica*, 70, 83, LXVII, LXXVI; Frolow, *La relique de la Vraie Croix*, 443–444; о примерцима реликвијара у виду двоструког крста с подручја словенског света v. Frolow, *Les reliquaires de la Vraie Croix*, 126.

⁶² V. n. 49.



царство, а њена црква у ранг патријаршије. Уобичајена титула Саве Српског током читавог средњег века, па и доцније, гласила је *йрви архиейиској срйски* или *йреосвећени архиейиској срйске земље и йоморске*.⁶³ Још само у једном случају, и то веома индикативном, Сава је означен као *йрви йајријарх срйски*. Ту титулу садржи натпис око његовог свечаног, репрезентативног портрета насликаног изнад такозваног престола Светог Саве – мермерног трона у припрати Пећке патријаршије, у којој су, поред осталог, одржавани велики црквени сабори.⁶⁴ О времену настанка тог Савиног лика досадашњи истраживачи нису једномишљени, али су зато у потпуности сагласни око тога да његов смисао треба сагледавати у контексту политичких и црквених прилика у српским земљама између проглашења патријаршије 1346. и измирења Српске и Цариградске цркве 1375. године. Поред тога што је овим чином надвладана криза, која је оставила дубоког трага не само на црквеном и духовном већ и на укупном политичком животу земље, једна од битних тековина помирења било је то што је Српској цркви признат ранг патријаршије.⁶⁵ У науци се уобичајено сматра да је Савин репрезентативни портрет с титулом патријарха настао управо као одјек тог важног догађаја. У црквеном средишту у Пећи, у којем је, из разумљивих разлога, с нарочитом пажњом и раније негован култ оснивача аутокефалне српске цркве, тај портрет је био „очигледно пропагандног карактера“ и нека врста прокламације актуелног програма патријаршије. Титула патријарха, легитимна од 1375. године, пројектована је у прошлост, чиме је омогућено, сходно схватањима времена, да је понесу сви претходни црквени поглавари аутокефалне српске цркве.⁶⁶ У прилог оваквом тумачењу и датовању

⁶³ О Савиним свечаним портретима и натписима који их прате сф. Тодић, *Рейрезентйајивни йорйрети свейој Саве*, 225–249.

⁶⁴ В. Ј. Ђурић, „Престйо свейој Саве“, 93–104; Ђурић, Ђирковић, Кораћ, *Пећка йајријаршија*, 236–238 (В. Ј. Ђурић).

⁶⁵ Д. Богдановић, *Измирење срйске и византйиске цркве*, 81–91; Слијепчевић, *Истйорија СПЦ*, 160–175.

⁶⁶ Такво тумачење заступали су С. Радојчић (*Стйаро срйско сликарстйво*, 187) и В. Ј. Ђурић („Престйо свейој Саве“, loc. cit.; Ђурић, Ђирковић, Кораћ, *Пећка йајријаршија*, loc. cit.).



Сл. 17. Свети Сава као патријарх, Пећка патријаршија, припрата

портрета у време око 1380. године наведена је и важна аналогија. То је састав *О њаџријарсима земље српске*, настао одмах после 1378. године, где се изриком каже да је у низу српских патријараха „био први, светитељ и учитељ свети Сава“.⁶⁷ С друге стране, свакако даљу проверу заслужује и другачије закључивање, према којем је вероватније да је Савин портрет с титулом патријарха настао пре измирења цркава 1375. године, будући да су разлози за његову „пропагандну“ употребу у то време били далеко већи.⁶⁸

⁶⁷ Стојановић, *Сџари српски родослови*, 104; В. Ј. Ђурић, „Пресџо свейої Саве“, 97.

⁶⁸ Такво гледиште, без посебне аргументације, изнели су Радујко, „Пресџо свейої Симеона“, 78, и Марковић, *Прво њуџовање свейої Саве*, 130, п. 90.



Како год да се решава поменуто питање, нема никакве сумње да ставротекa из Пијенце представља непосредан одраз програма Српске цркве, која је ауторитет градила на светости свог оснивача и наслеђу „престола Светог Саве“. Или је – да употребимо једну срећно изнађену формулацију – тај програм почивао на схватању да је Свети Сава био „трајни уживалац права на функцију поглавара цркве“.⁶⁹ У светлу свих наведених чињеница и околности, изгледа нам највероватније да је жичка реликвија Часног крста, која је крајем XIII века пренета у Пећ, негде у другој половини или крајем XIV века добила нов реликвијар. Његов поручилац, по свој прилици, био је актуелни српски патријарх, наследник престола Светог Саве. Не располажемо изворима који би помогли у идентификовању личности патријарха заслужног за ову „обнову“, али он, ко год да је био у питању, није пропустио да у натпису сачува сећање на правог дародавца светиње, који је уједно био и трајан узор свих потоњих архијереја. Обичај да се нарочито цењене реликвије премештају у нов реликвијар или да се постојећи подвргава обновама представља, иначе, уобичајену појаву, потврђену обиљем примера. Такав поступак, штавише, указује на драгоценост реликвије и њен високи статус, који се обновама и „улепшавањима“ с временом изнова потврђује.⁷⁰ Због оскудности извора, једно од многих отворених питања везаних за ставротеку из Пијенце јесте и оно о месту њеног настанка. Наиме, зна се да је с распадом царства и пресељењем средишта државе у северне области Жича у знатној мери повратила своју некадашњу функцију. То оживљавање Жиче, у којој су, почев од патријарха Спиридона (1379–1389), српски архијереји све чешће боравили, није, међутим, имало за последицу напуштање пећког средишта. Напротив, судећи по расположивим подацима, пећка „Мајка црква“ дејствовала је све до 1455. године, а чини се такође да су оба црквена средишта деловала упоредо и без супарничких односа.⁷¹

⁶⁹ Радујко, „Пресѣо свейої Симеона“, 75–80 (са изворима и старијом литературом); cf. и Кашић, *Пресѣо свейої Саве*, 334–339.

⁷⁰ Cotsonis, *Byzantine Figural Processional Crosses*, 32.

⁷¹ Кашанин, Бошковић, Мијовић, *Жича*, 44–48 (М. Кашанин); Ђурић, Ђирковић, Кораћ, *Пећка ѡпатријаршија*, 224–229 (С. Ђирковић); Ђирковић, *Жича као архијерејско средиште*, 11–14.

У којем је од та два центра поручен и коришћен Савин Часни крст, не може се с поуздањем тврдити. Ипак, околност да натпис са ставроветеке из Пијенце има непосредну функционалну аналогију управо у натпису изнад архијерејског трона у пећкој припрати могла би, уз разумљив опрез, дати одређену предност том патријаршијском средишту.

О начину употребе ставроветеке из Пијенце извори нису оставили трага. Ипак, неке разложне претпоставке могуће је доносити на основу познатих аналогија из византијског света, са ослонцем у писаним и ликовним изворима. Досадашња истраживања су показала, како је већ истакнуто, да су реликвијари у виду богато украшеног крста коришћени у различитим приликама, а нарочито свечано прослављан је празник Уздизања Часног крста 14. септембра.⁷² Различите етапе тог сложеног обреда, укључујући његов врхунац, када се патријарх пео на амвон у цариградској Светој Софији и уздизао ставроветеку са Часним крстом, познате су не само по писаним већ и по ликовним изворима. Релативно бројне представе овог чина сачуване у византијској књижној илуминацији XI и XII века потврђују да је поменути реликвијар имао облик богато украшеног двоструког крста с ручком; репрезентативни примери таквих приказа јесу минијатуре у *Менолоју Василија II* (Vat. gr. 1613, 35), *Јеванђелистѿару* из Ватиканске библиотеке (Vat. gr. 1156, fol. 248, 248v, 250v) или у *Лекционару* из манастира Пантелејмона (cod. 2, fol. 189v).⁷³ Дела минијатурног сликарства драгоцене су визуелне сведочанства која допуњују писане изворе и када су у питању друге врсте обреда, какве су биле процесиије. У њима су по правилу ношени раскошно украшени процесииони крстови – *litanikos stavros*.⁷⁴ Ипак, према тумачењу истраживача заснованом на терминолошкој анализи извора, осим литијског, „драгоценог крста“, у процесиијама су

⁷² V. n. 51.

⁷³ Подробан опис обреда, на основу расположивих извора и уз пратећи илустративни материјал, доносе Flusin, *Les cérémonies de l'Exaltation de la Croix*, 78–89; Klein, *Constantine, Helena and the Cult of the True Cross*, 45–51; idem, *Byzanz, der Westen und das „wahre“ Kreuz*, 59–68; за представе празника Уздизања Часног крста cf. Der Nersessian, *La 'fête de l'Exaltation de la Croix'*, 193–198.

⁷⁴ Cotsonis, *Byzantine Figural Processional Crosses*, 14–23.



коришћене и ставротеке, то јест „свети и животворни крст“.⁷⁵ Важан допринос разумевању могуће функције ставротеке из Пијенце представља најновија студија о ритуалу владарске инаугурације у средњовековној Србији. Судаћи по сачуваним изворима, тај сложени обред обухватао је, између осталог, „благослов“ – који се састојао од чина освећења крстом или ставротеком.⁷⁶ У таквим ритуалним контекстима требало би, по свој прилици, посматрати и ставротеку из Пијенце.

Низ отворених питања везаних за наш реликвијар укључује и непознанице око путева његовог приспећа у Пијенцу. На велику жалост истраживача, о тим збивањима ћуте не само српски извори већ и они италијански.⁷⁷ Извесне претпоставке, које имају упориште у расположивим подацима, али и одређеним историјским околностима, чини се да су и у овом случају ипак могуће.

Те претпоставке, у целини посматрано, тичу се личности и деловања знаменитог хуманисте Енеје Силвија Пиколоминија, потоњег папе Пија II (1405–1464). Овај човек „вишеструког идентитета“ – с једне стране, политичар и теоретичар црквене и световне власти, а с друге љубитељ и зналац уметности, књижевник, путник и колекционар – био је једна од најмаркантнијих фигура свога доба и учесник многих збивања која су обележила епоху.⁷⁸ Врло занимљив аспект папине личности, који, чини нам се, у науци није добио заслужену пажњу, јесте његова активност везана за реликвије. На основу расположивих извора зна се да је почетком седме деценије XV века Пије II дошао у посед неких изузетно вредних источнохришћанских светиња, какве су Претечина десница и глава Светог апостола Андреје. Те реликвије уступио му је, уз богату надокнаду, Тома Палеолог, деспот Мореје и брат последњег византијског цара Константина XI. Сачувани извори

⁷⁵ Klein, *Constantine, Helena and the Cult of the True Cross*, 53–55; idem, *Byzanz, der Westen und das „wahre“ Kreuz*, 47–68.

⁷⁶ Радујко, *Блајослов и венчање*, 259–264 et passim (са одговарајућим паралелама из Византије и Русије).

⁷⁷ Carli, *Pienza*, 115.

⁷⁸ Опширан и веома садржајан увод о личности и делатности Пија II: *Selected Letters of Aeneas Sylvius Piccolomini* (са обимном библиографијом).

пружају вредна обавештења о начину на који је реликвија Претечине деснице dospela у Италију. Из њих сазнајемо да је она била у поседу српског владарског дома, али да је удовица деспота Лазара Бранковића Јелена, суочена с надирањем Османлија, одлучила да реликвију преда свом оцу Томи Палеологу. Деспот Мореје, такође угрожен од Турака, био је недуго затим принуђен да са својим драгоценостима избегне у Италију 1461. године. Убрзо након приспећа Тома Палеолог уступио је Пију II главу Светог Андреје, као и један скупocen огртач, а након годину дана и реликвију Светог Јована Претече, за коју је добио хиљаду дуката.⁷⁹ Претечину десницу Пије II је поклонио, у веома свечаном обреду, катедрали у Сијени, граду из којег је потекла његова породица, а порекло реликвије и њену аутентичност потврдио је у даровној повељи из 1464, издатој тим поводом.⁸⁰

Реликвије апостола Андреје имале су другачију судбину. Већи део главе је с великом помпом однет у Рим, у цркву Светог Петра, а мандибулу, као и поменути плашт, папа Пије је поклонио Пијенци, граду у којем је рођен и који је понео његово име. Био је то свакако веома промишљен, програмски потез, који треба посматрати у контексту једног од најзанимљивијих пројеката ове изузетне личности. Наиме, преображај некадашњег градића по имену Корсињано (Corsignano) у Пијенцу био је у функцији идеје стварања идеалног града, оличења урбанистичке лепоте и хармоније.⁸¹ Ако се, уз то, има у виду да је Пије II свом граду наменио улогу бискупије и средишта важних црквених институција, даривање реликвија и других драгоцености представљало је један од речитих *signum-a pietatis*.⁸² Приликом разматрања овог питања важно је узети у обзир то да су у западном свету, који је у раздобљу након крсташких ратова био преплављен византијским реликвијама, често сумњивог порекла, на посебној цени биле светиње доказане аутентичности, а њу су нарочито уверљиво

⁷⁹ Ваџић, *O desnici sv. Ivana Krstitelja*, 71–82 (с публикованим архивским документима).

⁸⁰ Joksimović, *Pope Pius II's charter*, 95–105.

⁸¹ Carli, *Pienza*, 11–46.

⁸² Chironi, *Pius II*, 171–185.



потврђивали оригинални реликвијари, као и натписи на грчком језику.⁸³ Када је о источнохришћанским реликвијама реч, чини се да је Пије II према њима имао посебан, идеолошки обојен однос. Као иницијатор Крсташког рата против Османлија и велики заговорник јединственог и хармонично уређеног хришћанског комонвелта (*respublica christiana*), са ослонцем у држави и цркви, он је истицао да Римокатоличка црква не само што пружа уточиште избеглицама са Истока већ се показује и као чувар и баштиник њиховог наслеђа.⁸⁴

Све наведене околности могле би бити солидна основа за претпоставку да је ставротеку са именом Светог Саве Пије II прибавио на исти начин као и Претечину десницу и главу Светог Андреје, дакле преко Томе Палеолога. У том случају, разуме се, требало би објаснити због чега је у изворима изостао управо њен помен. Разлог би могао лежати у чињеници да је у раздобљу позног средњег века реликвија Часног крста на Западу доживела велику „инфлацију“, због чега је њено поседовање престало да буде ствар престижа. У својству Крсног дрвета појављује се мноштво такозваних секундарних реликвија – комада дрвета који су, наводно, били у додиру са аутентичном светињом.⁸⁵ За наше питање није незанимљиво то што је једна „експертиза“ аутентичности реликвија цариградског порекла, међу њима и Часног крста (из 1359. године), везана управо за Сијену.⁸⁶ Ипак, посебно је речит став Бернардина Сијенског, суграђанина Пија II и његовог савременика, који је извргао оштрој и подругљивој критици тадашње манифестације култа Часног крста, називајући његове носиоце варалицама. Он је, наиме, изјавио да је у оптицају толико мноштво ових честица да их ни шест пари волова не би могло повући ако би се скупиле на гомилу. Уз то је саопштио и занимљив податак – да се

⁸³ Mergiali-Sahas, *Byzantine Emperors and Holy Relics*, 58; Klein, *Eastern Objects*, 306–309.

⁸⁴ *Selected Letters of Aeneas Sylvius Piccolomini*, 5–7 et passim.

⁸⁵ Toussaint, *Die Kreuzreliquie*, 59.

⁸⁶ Derenzini, *Le reliquie da Constantinopoli a Siena*, 67–78; v. Klein, *Eastern Objects*, 308–309 (са изворима и литературом).

такве реплике Часног крста израђују од специјалне врсте смоквиног дрвета, пореклом из Египта, која је отпорна на ватру.⁸⁷

Како год да је било, на садашњем степену сазнања и уз одговарајуће резерве, хипотетична реконструкција историјата ставротеке из Пијенце могла би се изложити на следећи начин. У првим деценијама XIII века Свети Сава Српски прибавио је за катедралну цркву у Жичи неке од највреднијих хришћанских светиња, међу њима и реликвију Часног крста. У немирним временима око 1290. године реликвија се, са жичком ризницом, премешта у ново седиште архиепископије у Пећи. Негде у последњој трећини XIV века, након измирења Српске и Цариградске цркве, реликвија добија нову ставротеху, с натписом који представља својеврсну прокламацију програма Српске патријаршије. У последњем, метежном раздобљу државности реликвија, под непознатим околностима, долази у посед владарског дома Бранковића, на чијој се територији налазила Пећка патријаршија. Пред турском опасношћу удовица Лазара Бранковића предаје ставротеху морејском деспоту Томи Палеологу, свом оцу, који је односи у Италију и уступа, с другим реликвијама, папи Пију II. На крају, ставротеху је своје путовање завршила у Пијенци. У српском раздобљу своје повести ова реликвија је, поред тога што је имала важну културну улогу, била у непосредној функцији владарске идеологије, као и програма аутокефалне српске цркве. Свој *virtus* и идеолошки потенцијал реликвија, изгледа, није изгубила ни у новом, потпуно измењеном историјском и културном амбијенту.

(2012)

⁸⁷ Toussaint, *Die Kreuzreliquie*, 59–60; о рецепцији култа Часног крста на Западу v. Klein, *Byzanz, der Westen und das „wahre“ Kreuz*, 175–282.



СТАВРОТЕКА ЦРКВЕ
СВЕТИХ ПЕТРА И ПАВЛА
У РАСУ

ПРИЛОГ ПРОУЧАВАЊУ

Ставротека цркве Светих Петра и Павла у Расу један је од ретких српских средњовековних реликвијара сачуваних до наших дана. Нарочита пажња коју заслужује утолико је већа што је реч о заједничкој донацији српског краља Стефана Уроша II Милутина и епископа рашког Григорија II, о чему сведоче опширни, одлично сачувани натписи урезани на површине крста. Поред тога што су историјски извори првог реда, они представљају врло занимљиве примере ћирилске епиграфике. Ставротека је такође важна за проучавање типологије реликвијара намењених чувању делова Часног крста, док је, као врло добар златарски рад, и пажње вредан производ сакралне уметности (*ars sacra*). Најзад, реч је о делу чија је повест везана за различите епохе и културне амбијенте, што му даје посебну, врло занимљиву историјску димензију.

Ставротека цркве Светих Петра и Павла у Расу данас се чува у Дубровнику, у самостану Светог Доминика. Овај реликвијар је познат науци, али досад није подробно проучен, а није спроведена ни примарна, физичка анализа самог предмета.¹ Будући да нисмо имали прилику да га непосредно испитамо, оквири овога истраживања нужно су остали ограничени у појединим аспектима, а закључци отворени за даља преиспитивања или преиначавања.

¹ Тачан и доста исцрпан опис ставротеке, укључујући прецизан цртеж, објавио је Sakcinski, *Izvjestje*, 335–337; у новије време основне податке доноси Gagro, *Predmeti zlatarstva*, 211, br. Z/24.

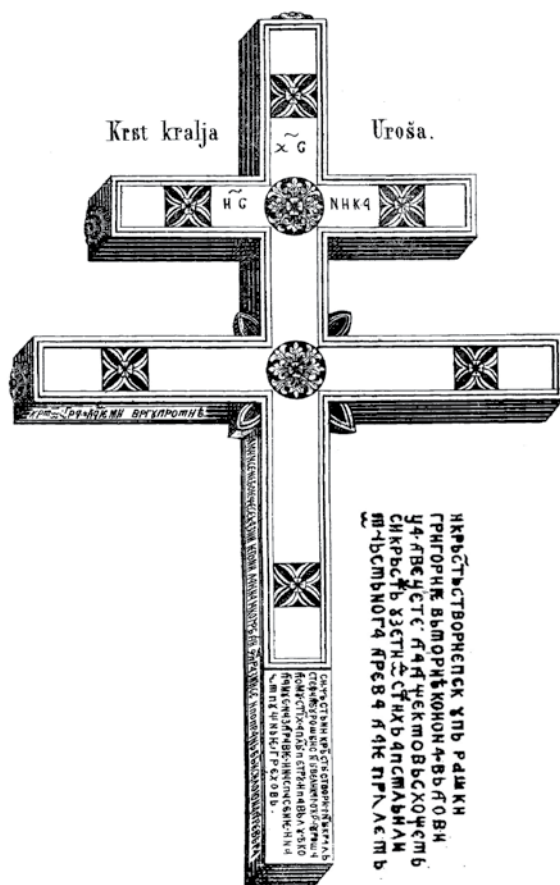


Реликвијар је у облику двоструког крста, с попречним крацима неједнаке величине и ручком на доњем крају уздужног крака. Ова дршка чини целину с вертикалним краком крста, од којег је само визуелно одвојена танком профилисаним траком. Укупна висина реликвијара износи 50,1 cm, ширина 30 cm, а дебљина 1,8 cm. Реликвијар је израђен од сребрног лима и уоквирен је уским позлаћеним профилима. Предња страна ставротекe садржи украс у виду позлаћених перфорираних розета, испод којих се види Часно дрво. Розете на укрсницама кракова кружно су компоноване и чине их сићушни цветови, окружени тролисним палметама, док се розете на крајевима кракова – њих укупно шест – састоје од четворолатичних цветова уписаних у правоугаона поља. Украсне елементе чине и мајушни троуглови на средишњој укрсници, као и плитке апликације у виду розета на завршенима кракова крста. На више места на површци крста уочљиве су пунце Светог Влаха – карактеристични жигови на златарским делима Дубровачке републике, у виду главе њеног светог заштитника покривене троугластом митром.

Дубровачка ставротекa без сумње је изузетна по садржини својих натписа, урезаних оштром танком алатком у сребрни лим. Око горње укрснице кракова налази се криптограм изведен танком и прецизном линијом: ИС ХС НИКА („Исус Христос побеђује“). Нарочите пажње вредни су ћирилички натписи, урезани у правилним редовима на обе стране дршке, на леву доњу страну попречног крака крста, као и на леву бочну страну подужног крака. Ти натписи доносе врло садржајне податке о ктиторима ставротекe и разлозима њиховог донаторског чина.²

Натпис на предњој страни ручке, исписан у пет редова, гласи: „Си Частни крст сатвори господин краљ Стефан Урош и син великаго

² Натписи на ставротекци више су пута публиковани, у складу са издавачким стандардима времена и циљевима аутора: Miklosich, *Monumenta serbica*, 83, LXXVI; Sakcinski, *Izvjestje*, 336–337; Frolow, *La relique de la Vraie Croix*, 443–444; *Зайиси и наййиси* I, 18, бр. 39. Стихове епископа Григорија последња је објавила и коментарисала И. Шпадијер, *Светојорска башићина*, 72–74. Фотографске снимке натписа објавио је Радојичић, *Стихови у сребро урезани*, 246–249. Превод текста преузели смо од Д. Богдановића, *Шести йисаца*, 11–13, 65. За фотографије натписа захвалност дугујемо др Браниславу Цветковићу.



Сл. 18. Ставротека цркве Светих Петра и Павла у Расу, цртеж И. Кукуљевића Сакцинског (1857)

краља Уроша, дому Светих апостол Петру и Павлу, јако да му је на здравије и спасеније и на отпуштеније грехов“ („Овај Часни крст сатвори господин краљ Стефан Урош, син великога краља Уроша, дому Светих апостола, Петру и Павлу, да му је на здравље, и на спасење, и на праштање грехова!“).

На задњој страни дршке тече следећи натпис, такође исписан у пет редова: „И крст сатвори епискуп рашки Григорије втори, јако и она



вдовица две цете дадеште. Кто васхоштет си крст узети од светих апостол или от Частнога древа да је проклет“ („И крст сатвори епископ рашки Григорије Други, као и она удовица што две парице даде. Ко би хтео да овај крст узме од светих апостола или од Часног дрвета, да је проклет!“).

На бочним странама попречног и уздужног крака крста налази се урезан, у једном реду, поетски текст следеће садржине: „Крстом ограждајем, врагу противљајем се, не бојеште се казни јего ни лајанија, јако грди упраздни се и попран бист силоју на древе распетаго Христа“ („Крстом ограђивани, врагу се противимо, не бојећи се замке његове ни заседе, као горди уништи се и сатрвен би силом на дрвету распетаго Христа!“).³

Треба најзад поменути и натпис на латинском језику из 1548. године, који је урезан на задњу страну ставротекe, изнад дршке, и који сведочи о њеној обнови: RENOVATA M. D. XLVIII.

Једна од главних недоумица везаних за ставротеку краља Милутина и епископа Григорија свакако се односи на хронологију и обим њених обнова. Другим речима, пред истраживаче се као основно поставља питање постојања првобитних делова у корпусу садашњег реликвијара. Не треба посебно наглашавати да се поуздани одговори на та питања могу донети тек након темељног испитивања споменика, као и ширег контекста његовог настанка и постојања. Ипак, и на садашњем степену сазнања могуће је изнети одређене претпоставке, засноване на добрим разлозима. На првом месту, поуздану потврду да је реликвијар обновљен средином XVI века пружа поменути натпис из 1548. године, као и пунце Светог Влаха, уобичајен жиг дубровачких златара. О рестаурацији ставротекe сведоче и чавли који су јасно видљиви на крацима крста и којима је у неко време, сада непознато, консолидована сребрна оплата. Да је реликвијар поправљан, може се закључити и по траговима доста грубог лемљења, видљивим на бочним странама попречних кракова крста. Ове чињенице, али и целокупан изглед и декорација ставротекe, такође упућују на то да она до наших дана није доспела у првобитном облику. На основу форме

³ Шест^и њисаца, 65.

и стилизације раздобљу обнове, највероватније у XVI веку, требало би приписати перфориране украсе на чеоној страни реликвијара, апликације на крајевима кракова крста, као и украсне троуглиће на његовој укрсници.

Посебан проблем везан за хронологију обнове реликвијара свакако представљају натписи, чији је настанак датован у време око 1305. године, али без упуштања у њихове епиграфске односно морфолошке одлике.⁴ Ипак, у најновије време изнето је мишљење да је данашњи изглед дубровачког реликвијара, укључујући натписе, резултат касније обнове. Образложио га је укратко Бранислав Цветковић бавећи се проблемом обнова другог споменика, такозваног Трсатског реликвијара. Он је скренуо пажњу на то да палеографске одлике натписа не одговарају одликама српске епиграфике XIV века и изнео гледиште да је неки веома вешт гравер, познавалац ћирилског писма, поновио натпис с првобитног реликвијара трудећи се, и то врло успешно, да верно пренесе његову садржину.⁵ Цветковићево мишљење потврдила је и допунила низом драгоцених запажања Гордана Томовић, врсно зналац средњовековне али и позније епиграфике, која је пажљиво прегледала натписе на дубровачкој ставротечи. Она је указала на морфолошке одлике неколико слова, која се не могу везати за почетак XIV века, већ искључиво за раздобље XV или XVI века. У том погледу, нарочито карактеристични су слово Ч, веома слично облицима типичним за брзопис XVI века, затим плитко З (налик броју 3) и дво-струки облик слова Т (троноги и обично), који се јавља у натписима с краја XV или почетка XVI века. На исто раздобље указују плитко слово ѿ, петопотезно Ж, слово К са дугом усправном цртом и оштро

⁴ *Ibid.*, 13.

⁵ Цветковић, *Трсатски реликвијар*, 187–188; аутор ту скреће пажњу на појаву карактеристичних строка у виду трокраке звезде, каквих нема у средњовековној ћирилској епиграфици, затим на постојање титли на непотребним местима и непостојање на потребним; он такође уочава да је у Христовом криптограму на укрсници кракова ћириличко С (односно грчка *σιίμα*) написано као латиничко G. Колеги Цветковићу дугујемо пријатељску захвалност и за друга вредна запажања, а нарочито за подстицајне дискусије о дубровачкој ставротечи и њеним натписима.



Сл. 19. Ставротека цркве Светих Петра и Павла у Расу, предња страна,
Дубровник, доминикански самостан



Сл. 20. Ставроотека цркве Светих Петра и Павла у Расу, задња страна,
Дубровник, доминикански самостан



преломљеним кратким крацима, као и Д са дугим доњим крацима, слично брзописном облику тог слова. Гордана Томовић је такође подвукла да је раздвајање речи помоћу сведених трокраких звездица – строка – карактеристично за латинске натписе, а да се јавља и међу нотарским знацима.⁶

Палеографске и морфолошке одлике речених натписа водиле би закључку да их је извео мајстор из Дубровника или пак његовог залеђа који је добро познавао не само ћирилично писмо већ и српски језик. Да је у питању био врло солидан занатлија, види се по томе што је натпис изведен чисто и вешто, у правилним редовима. Овај на први поглед изненађујући закључак – нарочито с обзиром на устаљено датовање ставротекe – треба тумачити с бар два битна становишта. Питање везано за мајстора који је извео натписе треба сагледавати у светлу чињенице да је у Дубровнику током столећа употреба ћирилице била врло раширена. Деловање словенских писара (који се у латинској варијанти помињу као *scriba sclauonicus*, *sclauonescus*, *sclauicus*, а у српској као *гијак*, *ірамаѿиик*, *канжилер*, од лат. *cancellarius*), забележено још у XIII веку, постаје све учесталије од првих деценија XIV века и многи међу њима познати су по имену. Ћирилица, у полууставној и брзописној варијанти, користила се у званичној преписци с властима суседних, српских подручја, приликом састављања приватних и приватноправних списа, као и у изради различитих докумената и њихових преписа. Канцеларије ангажоване на овим пословима наставиле су с радом и након пада хришћанских држава под власт Османлија, обављајући кореспонденцију с турским званичницима. Писани извори потврђују да је у XV веку ћирилица у Дубровнику била у широкој употреби, што је последица појачаног процеса славизације

⁶ И овом приликом др Гордани Томовић изражавамо велику захвалност на пријатељској и несебичној помоћи; за аналогije в. Томовић, *Морфологија ћириличких најѿииса*: бр. 88 (натпис Вигња Милошевића, 1404, слово Ѧ); бр. 97 (натпис Покрајца Оливеровића, 1404–1435, слова Ѧ, Т, Ж); бр. 106 (натпис Павла Комљеновића, 1423–1434, слова Ж, Т); бр. 113 (натпис монаха Доментијана, 1443, слово Д); бр. 119 (натпис Степана Родоповића, 1469, слова Д, Ж). О палеографским одликама српског брзописа на подручју Дубровника в. Ђорђић, *Историја српске ћирилице*, 145–150; за примере из раздобља XV–XVI века в. сл. 152–161.



Сл. 21. Ставротекa цркве Светих Петра и Павла у Расу,
натпис краља Стефана Уроша Милутина



Сл. 22. Ставротекa цркве Светих Петра и Павла у Расу,
натпис рашког епископа Григорија

становништва, као и да су постојали учитељи словенског језика. Најзад, о томе да ћирилска писменост у XV и XVI веку није била сведена само на преписку званичног и приватноправног карактера говоре и сачуване рукописне књиге.⁷

Датовање натписа на дубровачкој ставротечи у време њене обнове средином XVI века покреће, међутим, и низ других, веома сложених питања. Међу њима су посебно занимљива она која се тичу околности и разлога што су довели до тако „акрибичне“ рестаурације једног средњовековног српског реликвијара и његових натписа. Решавање овог проблема сигурно захтева темељну расправу, засновану на подробном испитивању култа реликвија у оновременом Дубровнику, и то у ширем контексту идејних стремљења, религиозне праксе и укупних друштвених околности. Подстицајан правац размишљања, на који

⁷ Jireček, *Die Mittelalterliche Kanzlei*, 161–214; Čremošnik, *Postanak i razvoj*, 73–84; Борђић, *Историја српске ћирилице*, 146–154.



упућујемо овом приликом, могли би да понуде савремени аналогни и веома речити примери из Венеције, из које су, не треба подсећати, столећима зрачили утицаји на све аспекте живота Дубровачке републике.

За наше питање нарочито су значајни новији резултати истраживања чији је предмет велика, још недовољно проучена скупина реликвијара из венецијанског Светог Марка. Реч је о предметима који су произведени у првим деценијама XVI века, а представљају више или мање верне копије византијске *ars sacra*. Они, по правилу, веома личе на оригинале, а њихову „старину“ одају, зависно од предмета, карактер декорације, ортографске грешке у натписима или иконографија појединих представа. Парадигматски примерак – уз то од највеће важности за наша испитивања – јесте такозвана ставротема царице Марије, коју је темељно истражила Карин Краусе. Израђена у другој деценији XVI века, она представља веома верну реплику раскошног византијског реликвијара с краја XI или самог почетка XII века, а замишљена је тако да буде својеврсна *memoria* изузетно поштованог изгубљеног прототипа. О томе колико је пажње и труда уложено како би се постигла „сличност“ са изворником најбоље сведочи ктиторски натпис на грчком језику. С палеографске тачке гледишта, ако се изуму нека ситна одступања, тај натпис изненађујуће успешно подражава оригинал.⁸ Данас се не зна да ли је натпис са ставротеме која је, по свој прилици, била донација Константина Даласена, другарија лађа Алексија I Комнина, палеографски веродостојно пренет, али је изворна садржина тог епиграма извесно пренета на реплику реликвијара из XVI века, такође из ризнице Светог Марка. Понуђена тумачења, заснована на убедљивим разлозима, много су допринела бољем разумевању разлога којима су се руководили наручиоци тих радова. Копирањем византијских реликвијара и „комеморацијом“ светиња које су они садржавали Млечани су се декларисали као њихови легитимни наследници, истовремено попуњавајући фонд својих ризница веома вредним примерцима. Будући да су у западном хришћанском свету у то време у оптицају биле многе реликвије сумњивог порекла и веродостојности, грчки натписи и византијска опрема у највећој

⁸ Krause, *The Staurotheke of the Empress Maria*, 37–53 (са изворима и библиографијом).

су мери гарантовали аутентичност светиња, па стога и њихову делотворност.⁹

Веома подстицајна размишљања о разлозима и циљевима обнова византијских ставротека предузиманих у Венецији од позног XIV до раног XVI века недавно је изнео и Холгер Клајн проучавајући реликвијаре Часног крста византијског порекла и високе репутације које су чувале млетачке братовштине (*scuole*) Сан Ђовани Еванђелиста (*San Giovanni Evangelista*) и Санта Марија дела Карита (*Santa Maria della Carità*). Обнова тих ставротека била је резултат тежње моћних религиозних братстава Венеције и њихових старешина да своје ризнице снабдеју особито вредним реликвијама, проверене старине и чудотворних својстава. У њиховој међусобној борби за примат поседовање светиња с потенцијалом чудотворења било је чинилац од суштинског значаја. Не треба подсећати на то да су такав углед и аура били привилеговано својство византијских реликвијара, нарочито оних са грчким натписима.¹⁰

У оваквим оквирима, како културним и хронолошким тако и проблемским, требало би сагледавати обнову ставротеке краља Милутина и епископа Григорија II изведену у Дубровнику у XVI веку. Познате чињенице везане за дубровачко раздобље њене повести не остављају места сумњи да се, према схватањима савременика, радило о веома угледној светињи. Данас, нажалост, не располажемо никаквим сазнањима о историјату ставротеке пре њеног приспећа у Дубровник. Можемо само претпоставити да је ризница манастира Светих Петра и Павла у Расу, којој је првобитно припадао тај скуповени реликвијар, доживела сличну судбину као и други српски средњовековни трезори, похарани и растуруени у смутним временима турске власти. Многи од ризничких предмета, који су, поред оне свештене, имали и велику материјалну вредност, постајали су предмет уносне трговине.¹¹ У тим пословима истакнуту улогу имали су управо грађани Дубровника – града у којем су такође традиционално чувани поклади

⁹ *Ibid.*, посебно 52–53.

¹⁰ Klein, *Die Staurothek Kardinal Bessarions*, 245–276; idem, *Cardinal Bessarion*, 3–32.

¹¹ Шакота, *Ризнице* (2017), 7–31.



српских владара и великодостојника. Примера ради, у контексту разматраног питања, упутно је подсетити се тога да је Никола Бошковић, угледни дубровачки трговац који је током осме и девете деценије XVII века пословао у Новом Пазару, дошао у посед вредних реликвија пореклом из ризнице манастира Милешево.¹² Сличних примера који се не помињу у изворима свакако је било у знатном броју.

Околности под којима је ставротекa краља Милутина и епископа рашког Григорија II доспела у град Светог Влаха сада нису познате. Према казивању доминиканца Серафина Цријевића (1686–1759), дубровачког хроничара, реликвијар је донет у Дубровник након пада Србије под Турке, а негде пре 1521. године дарован је доминиканском самостану у Грузији. Ту је из основа обновљен 1548. године, како стоји у помињаном натпису на задњој страни крста. Године 1618. реликвијар је из безбедносних разлога пренет у доминикански самостан у Дубровнику, где се и данас налази. Велики углед који је уживала реликвија потврђен је и тиме што је она све до 1812. сваке године на празник Светог Крста ношена у Грузију и излагана вернима на штовање у цркви доминиканског самостана. По сведочењу Серафина Цријевића, једном таквом приликом, године 1697, неки грушки фратар украо је комад Часног дрвета и поклонио га барону Филипу Сапонару, тадашњем посланику аустријског цара Леополда у Дубровнику. Он је пак реликвију даровао царици Амалији, сурпужници цара Јосифа I (1678–1711), која ју је „оковала у злато“, то јест дала да се за светињу изради скупоцен реликвијар. Како би обезбедила потврду о аутентичности реликвије, царица Амалија је, уз посредовање дубровачког властелина и кнеза Фрање Гундулића, године 1716. добила одговарајући „сертификат“ од доминиканског самостана.¹³

У контексту ових околности треба истаћи да поменути реликвија није била једини комад Часног крста пореклом из немањихких

¹² Пантић, *Дубровчанин Никола Бошковић*, 242–257, 260.

¹³ Ове податке укратко доносе Sakcinski, *Izvjestje*, 335–336; Lupis, *O kasnobizantskim zlatarskim likovnim utjecajima*, 359–360, са изворима и литературом (и цртежом реликвијара, који је, као илустрацију уз текст, урадио Серафин Цријевић, в. сл. 21); о обредној употреби реликвијара в. Lonza, *Kazalište vlasti*, 290.

ризница који је доспео на двор Хабзбурговаца. Друга позната светиња, похрањена у скупоценој ставротечи, некада је припадала манастиру Сопоћанима и била је дар краљице Јелене, супружнице српског краља Уроша I.¹⁴ Извор из XVIII века сведочи о томе да је овај реликвијар, обмотан свилом, стављан око врата тек крштеним хабзбуршким принчевима.¹⁵ У питању је свакако врло занимљив и пажње вредан проблем, због чега смо му и посветили посебну студију.¹⁶ Овом приликом указаћемо само на један аспект тог питања, онај који додатно осветљава не само дугу и кривудау историју дубровачке ставротекe већ и рецепцију, односно њен значај у религиозности хабзбуршких династа. Култ Часног крста, уз штовање Богородице и евхаристијску побожност, налазио се у темељима програма *Pietas Austriaca*. Тај концепт религиозности, сматран једном од најважнијих владарских врлина, лежао је у основи особене владарске идеологије хабзбуршких царева, везане за идеју о изабраном народу и његовој мисији у хришћанском свету.¹⁷ Чињеница да је, уз потврду о аутентичности, део Часног крста дошао у посед царице Амалије и да је добио раскошну опрему на посредан али убедљив начин сведочи о високој репутацији и харизми светиње пореклом из средњовековне Србије. Ако се, уз то, има у виду да је ставротекa представљала владарску донацију, овековечену натписом на старом српском језику – показатељем њене старине – разлози за израду дубровачке реплике постају сасвим разумљиви.

* * *

Без обзира на то што је ставротекa цркве Светих Петра и Павла у Расу из основа обновљена у XVI веку, њени изворни облици могу се хипотетички реконструисати с довољно извесности. Томе

¹⁴ Miklosich, *Monumenta serbica*, 70, LXVII; Frolov, *La relique de la Vraie Croix*, 443.

¹⁵ Pejachsevich, *Historia Serviae*, 215–216.

¹⁶ В. у овој књизи рад *О два изјубљена српска средњовековна реликвијара. Славроптеке краља Уроша I и краљице Јелене*, 115–132.

¹⁷ Coreth, *Pietas Austriaca*; Telesko, *The Pietas Austriaca*, 159–180.



несумњиво битно доприноси и чињеница што и текст натписа, по мишљењу стручњака, треба сматрати аутентичним, о чему ће даље бити више речи. На основу расположивих чињеница, али и сазнања о уобичајеној пракси када је реч о сличним примерима, изгледа нам вероватно да је темељна обнова реликвијара била узрокована похабаношћу његове оплате, као и нестанком драгуља који су га некада морали украшавати. Натпис, смештен на периферне делове ставротекe – на дршку и унутрашње, заклоњене стране крста – очигледно је остао добро очуван и читак. Са знатном мером вероватноће може се претпоставити да су мајстори задужени за обнову ставротекe поновили димензије оне првобитне, будући да су је морали прилагодити величини саме светиње Часног дрвета. Такође, тешко је замислити да је реликвијар из XIV века био мањих димензија од садашњег, натпросечно великог, јер се у том случају не би располагало површинама потребним за смештање опширних натписа.

Првобитни облик и типологију дубровачке ставротекe могуће је такође доста поуздано сагледати. То је био реликвијар у виду крста с двоструким крацима (*crux gemina*), а појава таквих реликвијара прати се од раздобља након завршетка иконокластичке кризе крајем IX века. Уз ставротекe паное, они представљају карактеристичан тип византијских реликвијара намењених чувању делова Часног крста. Осим украса, по правилу богатог, неретко су носили и натписе различите садржине. Због своје асоцијативне снаге – као метафора саме реликвије – двоструки крст је током времена стекао вредност парадигме, као и препознатљив идентитет, који је, посебно у западном свету, указивао на византијско порекло светиње и тако био гарант њене аутентичности.¹⁸ С типолошке тачке гледишта, карактеристичан елемент јесте и дршка с натписом, којом се завршава вертикални крак крста. Она ставротечи даје препознатљив издужен изглед, истовремено је сврставајући у посебну подврсту, особене намене. Показано је, наиме, да су реликвијари овога типа имали литургијску функцију или су пак коришћени у процесијама и обредима везаним за празновање

¹⁸ Frolov, *Les reliquaires de la Vraie Croix*, 124–134; Klein, *Byzanz, der Westen und das „wahre“ Kreuz*, 51–54, 197.

Уздизања Часног крста.¹⁹ У вези с питањем којим се бавимо посебно је занимљиво давно изнето запажање – готово узгред исказано, али чврсто утемељено – да је необично велики број византијских реликвијара у облику крста и с натписима, а насталих око 1100. године, представљао владарску, то јест царску донацију.²⁰

Популарност тог типа реликвијара у српској средини тешко је одредити због веома слабе очуваности споменика. Ипак, ако је судити по познатим примерима, појава ставротека у облику двоструког крста, изведених у различитим материјалима и стилизацијама, може се пратити од XIII па све до позног XIV века.²¹ Нарочито блиска аналогја, када је реч о самој форми реликвијара, јесте ставротека српског порекла која се сада чува у Пијенци. Иако има знатно богатији украс, који потиче из времена њене обнове крајем XIV века, с дубровачком ставротеком повезују је сличан облик, пропорције и нарочито дршка са натписом.²²

О првобитној декорацији ставротеке краља Милутина и епископа Григорија сада се може размишљати само у оквиру претпоставки. Ако се изузму перфорирани украси на укрсницама и краковима крста – свакако изведени приликом обнове – основна одлика реликвијара у његовом данашњем облику јесу једноставне и строге форме, готово лишене декоративних елемената. По тим својствима он видно одступа од праксе богатог украшавања реликвијара Часног крста различитим драгуљима, уобичајене у средњовековном хришћанском свету.²³ Да је такав обичај владао и у средњовековној Србији, потврђује декорација поманутог реликвијара из Пијенце, као и писани извори на основу којих нам је познат изглед двеју данас изгубљених ставротека, хронолошки блиских дубровачкој – оних краља Уроша I и његове супружнице краљице

¹⁹ Frolow, *Les reliquaires de la Vraie Croix*, 134–136 (с примерима).

²⁰ Koder, *Zu den Versinschriften*, 11–31, н. 52.

²¹ Д. Поповић, *Реликвије Часној крстој*, 99–121; в. у овој књизи стр. 133–164.

²² Eadem, *A staurotheke*, 157–170; в. у овој књизи стр. 55–87.

²³ Frolow, *Les reliquaires de la Vraie Croix*, passim; Klein, *Byzanz, der Westen und das „wahre“ Kreuz*, passim.



Јелене.²⁴ Из тог разлога склони смо да претпоставимо како је у свом изворном облику реликвијар о којем је реч био знатно богатије украшен. Та могућност изгледа још извесније када се у виду има то да је реликвија представљала заједничку донацију моћног краља, осведоченог поклоника врхунских видова владарске репрезентације, и угледног архијереја Српске цркве. Стога је разложно помишљати да је првобитна ставротекa носила скупocen украс, и то драгуље постављене на уобичајена места – на крајеве кракова и њихове укрснице. Тако осмишљен реликвијар, чије се порекло може пратити још од ранохришћанског доба (*crux gemmata*), представљао је такође владарски знак и победничко знамење које је призивало у сећање освештани образац – тријумф првог хришћанског цара и борца за „праву веру“ Константина Великог.²⁵ Перфориране розете изведене приликом обнове дубровачке ставротекe биле би у том случају скромна и актуелним донаторима доступна замена за оригиналну декорацију.

Уколико је наша претпоставка тачна, првобитну ставротеку цркве Светих Петра и Павла у Расу треба замислити као раскошан двоструки крст, израђен од врло скупocenог материјала и релативно великих димензија за тај тип реликвијара. Оваква светиња – општеразумљиво знамење спасења и уједно врхунско дело *ars sacra* – поседовала је велику асоцијативну снагу и сложена значења. У чулној равни, као и контемплативној, она је на упечатљив начин исказивала хришћанско схватање о природи и смислу реликвија и њихове драгоцене опреме – евокације Небеског града и рајских насеља. У рецепцији верних велику важност морала је имати њена функција у богослужењу и различитим обредима, нарочито оним везаним за прослављање Часног крста.²⁶ На такву функцију ставротекe о

²⁴ Станојевић, *Да ли је краљ Урош био заробљен?*, 202–203; Miklosich, *Monumenta serbica*, 70, LXVII; Frolow, *La relique de la Vraie Croix*, 442–443; v. у овој књизи рад *О два изубљена српска средњовековна реликвијара*, 115–132.

²⁵ Klein, *Constantine, Helena and the Cult of the True Cross*, 31–59; idem, *Sacred Relics and Imperial Ceremonies*, 79–99; Hahn, *Strange Beauty*, 73–102.

²⁶ Из обимне новије литературе за ову прилику издвајамо: Chaganti, *The Medieval Poetics of the Reliquary*; Klein, *Brighter than Sun*, 635–639; Krueger, *The Religion of Relics*, 5–17; Bagnoli, *The Stuff of Heaven*, 137–147; Klein, *Materiality and the Sacred*, 231–252.

којој је реч, осим типологије реликвијара, упућивао би и део натписа исписан на бочним странама крста. То решење, доста ретко у замисли и декорацији средњовековних реликвијара, илустроваћемо овом приликом са два репрезентативна примера. Један је енколпион израђен у техници нијела, датован у IX век, који се чува у манастиру Свете Катарине на Синају. Урезан натпис са именом ктитора тече дуж свих бочних, уских страна крста.²⁷ Хронолошки знатно ближа аналогија јесте византијски крст из XIV века, уметнут у ставротеку која је данас позната по имену донатора – кардинала Висариона.²⁸ Натписи смештени на бочне стране поменутих реликвијара постајали су видљиви тек с њиховим постављањем у простор, то јест њиховим дејствовањем. Без обзира на то да ли је вернима била разумљива садржина натписа, он је крсту реликвијару, предмету у суштини плошног карактера, давао потпуно нов, тродимензионалан квалитет, па тиме и снажно „перформативно“ дејство.²⁹

Натпис на реликвијару цркве Светих Петра и Павла свакако представља његову битну компоненту, и то не само са становишта своје садржине. Он је без сумње био део изворне замисли ставротекe, с тим што треба помишљати да је првобитно био изведен у репрезентативнијој форми – можда у техници искуцавања, уобичајеној на средњовековним реликвијарима. Новија и врло занимљива проучавања визуелне компоненте текста у средњовековној уметности, укључујући и византијску, убедљиво су показала постојање суштинског садејства текста и слике, њихову припадност идентичној равни комуникације.³⁰ Такав приступ проблему у најновије време подробно је разрадио Иван Дрпић истражујући епиграме заступљене на делима позновизантијске уметности. Наглашавајући чињеницу да је вербални садржај натписа неодојив од његове материјалности, тај аутор је на широком и релевантном узорку показао да су текстови, између осталог, дејствовали

²⁷ Galavaris, *A Niello Cross*, 171–178.

²⁸ Klein, *Cardinal Bessarion*, Tav. 15, a–i, Tav. 16, a–e.

²⁹ Pentcheva, *Räumliche und akustische Präsenz*, 75–84.

³⁰ James, “*And shall these mute stones speak?*”, 188–206; Orsini, *Scrittura come imagine*; Hamburger, *Script as Image*.



као својеврстан орнамент и физички артефакт, и то врхунског ранга, будући да су представљали отелотворење Божје речи, односно материјализацију Логоса.³¹ Ови закључци у целини су применљиви на епиграме, односно натписе на реликвијарима – композитним делима која обједињују вербалну поруку, тактилну и визуелну димензију. Ти резултати свакако значајно унапређују разумевање „реторике“ ставротекe која је предмет овог огледа.

Не треба посебно истицати то да је за сагледавање значења и функције ставротекe краља Милутина и епископа Григорија II од највеће важности садржина њеног натписа. Према неподељеном мишљењу стручњака, сам текст је аутентичан, што се најпре види по језику, употреби меког полугласа, правилној граматичкој и глаголским облицима.³² Поред тога, у прилог оваквом схватању говори садржина ктиторског натписа, као и епиграм с наглашеним књижевним вредностима, о чему ће даље бити више речи. Истраживачи су још одавно закључили да је те стихове саставио око 1305. године сам епископ рашки Григорије, преписивач *Светѡсавској номоканона (Рашке крмчије)* и писац опширног записа у том рукопису.³³

Натпис на ставротечи, који треба посматрати као тематски заокружену, јединствену целину, састоји се од два основна елемента. Први сегмент чини натпис двојице ктитора, смештен на обе стране дршке, а други епиграм исписан на бочним странама реликвијара. Посматран у најширим оквирима епохе и ако се у обзир узме читав простор византијског света, донаторски натпис краља Милутина и епископа рашког Григорија један је у низу примера што сведоче о богатој и разгранатој ктиторској делатности представника друштвене елите у доба Палеолога.³⁴ Та пракса, добро је познато, имала је снажан

³¹ Drić, *Epigram*, 186–243 et passim.

³² Према тумачењу др Гордане Томовић.

³³ О личности епископа Григорија, некадашњег хиландарског монаха, веома се мало зна. За познате податке в. *Шестѡ йисаца*, 11–13; Шпадијер, *Светѡѡрска башиина*, 72–74.

³⁴ Kalopissi-Verti, *Patronage and Artistic Production*, 76–97 (са информативним прегледом релевантне литературе).

одјек у српској средини – управо у јединственој ктиторској делатности краља Милутина.³⁵ Краљев донаторски натпис на ставротечи којом се бавимо припада по свом типу најраспрострањенијој категорији молитвених обраћања: за приложени дар очекују се здравље, опрост грехова и спасење. Текст натписа, на први поглед сасвим једноставан, заправо садржи више важних података: идентификацију ктитора (господин краљ Стефан Урош), уз наглашавање његовог владарског статуса, као и племенитог порекла, односно места у генеалошкој линији српских владара (син великога краља Уроша). У византијском свету од епохе Комнина такво истицање порекла и родбинских веза постаје не само знак припадности друштвеној елити већ и битан чинилац сопственог идентитета.³⁶ Натпис такође обухвата податак о примаоцу, то јест потоњем власнику донације (дом Светих апостола Петра и Павла у Расу), а завршава се исказивањем краљеве молитвене наде да ће му приложени дар обезбедити „здравље, спасење и проштење грехова“. Истраживања су показала да су наведене „добробити“ и „награде“ управо оне које ктитор најчешће очекује у сложеном, „реци-прочном“ поступку даривања и узвраћања.³⁷

Део натписа који се односи на рашког епископа Григорија нешто је једноставнији. У њему се на почетку саопштавају ктиторово име и титула (епископ рашки Григорије Други), а на крају је уобичајена санкција – бацање проклетства на онога који би се дрзнуо да од цркве Светих апостола отуђи реликвију, односно даровану ставротеку. Натпис, међутим, садржи и једну врло речиту појединост. То је поређење Григоријевог прилога с јеванђеоским узором – удовичином лептом (Мк 12, 41–44; Лк 21, 1–4). Ова библијска парабола један је од образаца за дар мале материјалне али велике моралне вредности. *Exempla* која подвлаче скромност и ништавност људских даривања у односу на јединствене и немерљиве Божје дарове недавно су била предмет веома садржајне расправе. У њој је показано да су приликом

³⁵ Тодић, *Српско сликарство*.

³⁶ Cheynet, *L'aristocratie byzantine*, 281–322; Frankopan, *Kinship and the Distribution of Power*, 1–34; Grünbart, *Inszenierung und Repräsentation*.

³⁷ Kambourova, *Ktitor*, 261–287.



тумачења чина *mikrodōria*-е, као вида истицања дародавчеве побожности и понизног става, у помоћ често призивани библијски образци – приповести о скромним али побожним даровима, свесрдно прихваћеним од Господа. Уз причу о блудници која је Христу понудила или ону о сиромашним Израилићанима и козјем руну што су га даровали за завесе Табернакла, нарочиту популарност уживала је управо приповест о удовичиној лепти, омиљен пример Светог Григорија Назијанског.³⁸ Парабола о удовичиној лепти била је широко коришћена и у српској средини.³⁹ Карактеристично је то што се она помиње на самом почетку XIV века у повељи краља Милутина хиландарском пиргу Светог Василија на мору, у којој се наводи као образац побожне ктиторове намере.⁴⁰ С јеванђеоским праобразом удовице пореди се и монах Тимотеј, преписивач *Праксајосџола* из седме деценије XIV века.⁴¹ Један од најпознатијих примера коришћења ове параболе налази се у тексту на хиландарској катапетазми монахиње Јефимије из 1399. године.⁴² О томе да је овакав побожан став исказан метафором о удовичиној лепти био близак епископу Григорију могли би да посведоче и искази који се појављују у његовом већ поменутом запису у *Номоканону*. Поред тога што користи формулу самоунижења, називајући се „муж врло грешан, по изгледу монах, архијереј по чину“, он уз своје име додаје омиљен топос монаха преписивача – да му је „отачаство гроб, мати – земља, а богатство – греси“.⁴³

На крају, посебан осврт заслужује текст исписан на бочним странама реликвијара. Прави смисао и функцију ових стихова, као и њихов шири, литерарни контекст, могуће је боље разумети захваљујући изузетним резултатима проучавања византијских епиграма оствареним

³⁸ Drgić, *Epigram*, 290–295 (са изворима и литературом).

³⁹ Сликане представе Удовичине лепте, као и српске писане изворе, размотрио је Ђорђевић, *Зидно сликарство XIV века*, 566–567.

⁴⁰ Мошин, Славева, *Милутиновића оснивачка грамоћа*, 293–294.

⁴¹ Д. Богдановић, *Каталоги ћирилских рукописа манастира Хиландара*, 67, бр. 48.

⁴² Јефимија, 41–43.

⁴³ Шпадијер, *Светијорска башићина*, 73.



драгоцен извор за проучавање општих питања, каква су она о односу текста и слике, вербалног и визуелног, уметности и побожности.⁴⁴ Поменути резултати, може се слободно рећи, применљиви су и на епиграм наше ставротекe у готово свим аспектима.

Још је одавно установљено да је овај састав епиграмског карактера на ставротечи краља Милутина и епископа Григорија превод византијске стихире која се налази у словенском осмогласнику као стихира „на стиховно“ шестог гласа за среду ујутру.⁴⁵ Епиграм се састоји од четири стиха, од којих су прва два четрнаестерци, а друга два класични византијски (грађански) дванаестерци. То су, важно је истаћи, најстарији стихови овог жанра у српској средњовековној књижевности.⁴⁶ Појаву текста епиграмског карактера на српској ставротечи с почетка XIV века треба сагледавати у ширем контексту, а то је снажан процес византинизације који је дао битно обележје епохи краља Милутина. Пријемчивост за ову врсту литерарне форме могла је такође бити једна од последица чињенице да је епиграмска поезија, посебно она исписана на уметничким делима, доживела процват управо у епохи Палеолога.⁴⁷ Ако је судити по досадашњим исходима истраживања ове теме, садржина епиграма на нашој ставротечи у потпуности је саображена карактеру и намени самог предмета. Наиме, новија испитивања – а нарочито специјалистичке студије Волфрама Хоренднера – показала су да репертоар мотива византијских епиграма везаних за Часни крст обухвата неколико карактеристичних садржаја, међу којима водеће место припада заштитничкој улози крста. Крст се у тим поетским саставима тумачи као тријумфално знамење, победник над видљивим и невидљивим непријатељима, чувар и заштитник, а пре

⁴⁴ Из обимне библиографије издвајамо: Lauxtermann, *Byzantine Poetry*; Hörandner, *Byzantinische Epigramme*, 153–160; *Die kulturhistorische Bedeutung byzantinischer Epigramme*; Дрпић, *Epigram*. Капитални допринос теми свакако је вишетомна публикација коју је уредио Андреас Роби: *Byzantinische Epigramme in inschriftlicher Überlieferung*.

⁴⁵ Наумов, *Исцрaвка једне нешачности*, 327–329.

⁴⁶ Шпадијер, *Светиојорска башишина*, 74.

⁴⁷ Дрпић, *Epigram*, 16–17 et passim (са изворима и литературом).

свега као оружје против демона.⁴⁸ Стога није случајно што се епиграми који подвлаче улогу крста у борби против оностраних сила зла нарочито учестало појављују на реликвијарима са честицама Часног крста. Ту праксу потврђује обиље примера византијске *ars sacra* из различитих епоха њеног трајања.⁴⁹

Ставротека краља Милутина и епископа Григорија II представља јединствен сачувани примерак реликвијара с натписом овакве садржине у српској средини. Ипак, поруке које он доноси биле су средњовековним Србима веома добро познате. Присуство демона у људском свету сматрано је непобитном реалношћу, о чему упечатљиво говоре хагиографска књижевност, сведочанства о аскетској пракси монаха пустиножитеља, теме заступљене у сликарству, као и неки садржаји популарне побожности. Бројна писана али и материјална сведочанства – какви су енколпиони, амулетни, криптограми, крсна слова – јасно показују да је знамење крста сматрано најделотворнијим оружјем за одбрану од „бесовских нападаја“.⁵⁰ Та сила крста, по природи ствари, најјаче је зрачила управо из реликвије Часног дрвета, али, следствено, и из реликвијара у којем је оно чувано.

* * *

Посматрана у ширем контексту реликвијарне праксе у средњовековној Србији, ставротека краља Милутина и рашког епископа Григорија II важно је сведочанство о снази и континуитету култа Часног крста. Утемељен још у време владавине великог жупана Стефана Немање, коме је његов пекторал био победничко „крсно оружје“, а држави „уточиште и стена“, култ Часног крста добио је у наредној генерацији Немањића снажан замах и нове, репрезентативне облике захваљујући промишљеним подухватима Саве Српског.

⁴⁸ Hörandner, *Das byzantinische Epigramm*, 107–125.

⁴⁹ *Byzantinische Epigramme in inschriftlicher Überlieferung* II, 162, 197, 256, 303; Hörandner, *Das byzantinische Epigramm*, passim.

⁵⁰ Татић-Бурић, *Лејенда о Авіару*, 251–276; Д. Поповић, *Монах-йусѣињак*, 572–574; Поповић, Тодић, Војводић, *Дечанска йусѣиња*, 199–202 (Д. Поповић); Шпадијер, *Светии Пеѣтар Коришки*, 139–142 et passim.



О ширини и актуелности Савине делатности у чијој је основи била идеја о сакралном заснивању краљевине убедљиво сведочи реликвијарни програм Жиче, катедралне и крунидбене цркве. Смисао и функција култа Часног крста утемељени у доба Светог Саве показали су се као далекосежна тековина. О томе убедљиво говори чињеница да су, почев од Стефана Првовенчаног, српски владари по правилу били у поседу драгоцених честица, које су даривали својим задужбинама и другим угледним манастирима. Та схватања и обичаје потврђују примери донација учињених од немањићких предака краља Милутина. Тако се поуздано зна да су скупоцене ставротекe с комадима Часног дрвета поседовали односно поклањали краљ Стефан Владислав, краљ Урош I и Урошева супружница краљица Јелена.⁵¹ Култ Часног крста и популарност скупоцених ставротекa међу српским владарима свакако треба посматрати на ширем, идеолошком плану, на темељу идентификације Немањића с Новим Константином. Новија истраживања ове проблематике показала су да је „константиновски“ програм, заснован на концепту божанског покровитељства власти и гаранта овоземаљских победа, био важна компонента владарске идеологије Немањића. Тај концепт непрекинуто је постојао у српској средини још од великожупанског раздобља, а прокламован је помоћу зналачки одабраних топоса и нагласака, у зависности од актуелних идеолошко-политичких потреба.⁵²

Нарочито снажан замах „константиновска“ идеја добила је управо у време краља Стефана Милутина. У то време, обележено победничким походима и ширењем српске државе на рачун Ромејског царства, у хагиографској књижевности, свакако не случајно, створен је нов тип идеалног владара, отелотворен у краљу Милутину. Он је непобедиви ратник витез, бранилац „праве вере“ с наглашеним хришћанским врлинама, Божји изабраник који свој тријумф дугује покровитељству вишњих сила.⁵³ Ово краљево уздање у Бога, који је

⁵¹ Д. Поповић, *Реликвије Часног крста*, 103–112 (с примерима и литературом); в. у овој књизи стр. 133–164.

⁵² Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија* (с подробно наведеним изворима и литературом); eadem, *Нови Константинин*, 81–98.

⁵³ Eadem, *Краљево њело*, 693–704.

истинска „сила и помоћ“, провејава кроз описе Милутинових ратовања, што су у његовом житију добила форму *res gestae*, јуначког подухвата.⁵⁴ Такав концепт од Бога изабраног владара и непобедивог ратника учинио је да идентификација с Новим Константином постаје експлицитна. У *Житију краља Милутиина* та идеја је саопштена помоћу асоцијација, попут оне да се краљ у борби „оградио крсним знаком“, а затим и непосредним поређењем Милутина, „достојника Божје помоћи“, са „светим и великим царевима кротким Давидом и славним Константином“.⁵⁵ Сличан паралелизам препознаје се и у сличним програмима неких задужбина краља Милутина. Тако је сврха постављања представа Светих цара Константина и царице Јелене уз српски владарски пар у Старом Нагоричину и Краљевој цркви у Студеници била да се краљ Милутин прикаже као бранилац „праве вере“ и настављач дела првог хришћанског цара.⁵⁶ Речито је и сведочанство Милутиновог животописца о томе да је у граду Скопљу он подигао цркву посвећену Светом Константину.⁵⁷ Чињеница да је краљ свом сину дао царско име Константин, тада неуобичајено код Срба, у науци је такође тумачена у одговарајућем идеолошком контексту.⁵⁸

Коментар, најзад, захтева и учешће рашког епископа Григорија у донацији скупоцене ставроотеке цркви Светих Петра и Павла у Расу, овековечено у ктиторском натпису. За разумевање Григоријеве улоге у овом подухвату важно је подсетити на то да је у склопу своје обимне ктиторске делатности краљ Милутин велику пажњу посветио црквеним седиштима. Његовим старањем обновљена је Богородица Љевишка, катедрала призренских епископа, затим Грачаница, црква Липљанске епископије, док је у Скопљу, упоришту Српске цркве на новоосвојеним територијама, он подигао епископски храм посвећен

⁵⁴ Данило Други, *Живоџи*, 112–119 et passim.

⁵⁵ *Ibid.*, 140.

⁵⁶ Бабић, *Краљева црква*, 190; Тодић, *Спјаро Нагоричино*, 119–121; idem, *Српско сликарство*, 55, 323, 328.

⁵⁷ Данило Други, *Живоџи*, 133.

⁵⁸ Марјановић-Душанић, *Нови Константин*, 81–98; Д. Поповић, *Реликвије Часној крсти*, 114; в. у овој књизи стр. 133–164.



Богородици Тројеручици. У том свом врло сврховитом делању краљ Милутин се снажно ослањао на црквене угледнике – архиепископе, епископе и игумане појединих манастира. Ове водеће личности Српске цркве често су и саме биле иницијатори различитих градителско-уметничких подухвата, па су своја имена и заслуге почеле учестало и да бележе.⁵⁹ Ставротeka краља Милутина и епископа Григорија II, дарована најстаријем и нарочито угледном седишту Српске цркве, један је од најранијих и утолико вреднијих примера ове праксе. Њу такође треба сагледавати на ширем плану, у склопу живе ктиторске делатности црквених великодостојника, потврђене у доба Палеолога.⁶⁰

Као што смо из претходног излагања видели, ставротeka цркве Светих Петра и Павла у Расу, коју смо у овом раду настојали да што свестраније размотримо, и при постојећем степену истражености пружа обиље врло занимљивих података и омогућује вишеструко важне увиде у различите аспекте средњовековне културне и уметничке историје. Не треба сумњати у то да ће будућа детаљна изучавања ставротекe ова сазнања значајно унапредити, а наше закључке изложити критичкој провери.

(2018)

⁵⁹ О црквеној политици краља Милутина и његовим заслугама за унапређивање епископских средишта в. ИСН, 462–468 (С. Ђирковић), 476–485 (Г. Бабић-Ђорђевић); Тодић, *Српско сликарство*, 7–26 et passim (са обимном библиографијом).

⁶⁰ Kalopissi-Verti, *Patronage and Artistic Production*, 86–89.

О ДВА ИЗГУБЉЕНА
СРПСКА СРЕДЊОВЕКОВНА
РЕЛИКВИЈАРА



СТАВРОТЕКЕ КРАЉА УРОША I
И КРАЉИЦЕ ЈЕЛЕНЕ

Као и у другим подручјима хришћанског света, тако је и у средњовековној Србији култ Часног крста уживао велику популарност и имао вишеструку функцију. Нарочито садржајне појавне облике тај култ је задобио у раздобљу владавине династа из куће Немањића. Преузевши из Византије темељна схватања о значењу и улози Часног крста, немањићи владари сматрали су га не само реликвијом највишег ранга и посебних, чудесних својстава већ и владарским знамењем. Почев од великожупанског, државотворног раздобља Стефана Немање, чији је пекторал имао функцију крсног оружја и чувара државе, та идеја добијала је на снази и значају. Захваљујући програмској иницијативи Саве Српског, сувереног znalца источнохришћанских култова, њиховог богословског и политичког смисла, у посед Часног крста дошли су тада најугледнији српски манастири, свештена упоришта немањићке државе – Хиландар, Студеница и Жича. Од посебног је значаја то што је ова светиња била у средишту реликвијарног програма Жиче, катедралне и крунидбене цркве првих Немањића. Та ризница са светињама највишег ранга, потеклим из Свете земље, била је чинилац који је битно допринео стварању сакралних основа младе српске државе.¹

Утемељен у доба Немање и Саве Српског, култ Часног крста настао је да траје, с новим замахом, и у наредној генерацији Немањића. На основу писаних извора може се закључити да су српски владари,

¹ Д. Поповић, *Реликвије Часног крста*, 99–121 (са изворима и обимном библиографијом); в. у овој књизи стр. 133–164.



почев од Стефана Првовенчаног, по правилу поседовали реликвију Часног крста, а да су скупоцене ставротекe даривали нарочито угледним манастирима. Та блиска веза култа Часног крста и владалачког програма Немањића у науци је већ више пута истицана. Реликвијари са Часним дрветом били су знамење Божјег покровитељства и небеског утемељења власти, гарант овоземаљских победа, али такође метафора владарског престижа. Важан аспект тог схватања била је идентификација Немањића с Новим Константином. Истраживања су показала да је „константиновски“ програм континуирано негован у српској средини посредством различитих порука и нагласака, у зависности од епохе и актуелних потреба.² У раном раздобљу државности Немањин пекторал са Часним крстом српском владару био је „чувар и утврђење и помоћник у борбама“, „уточиште и стена ... као некада Давиду и древном цару Константину“.³ Та идеја се с временом развијала попримајући различите форме. Добро је познато да је поређење са „светим и великим царевима кротким Давидом и славним Константином“⁴ – оличењем ратног победника уз помоћ Божју – добило свој врхунски израз у доба краља Милутина, дакле у време обележено победоносним продорима и ширењем српске државне територије. Та идеја, међутим, била је присутна и у претходној генерацији. Тако је у доба краља Уроша I она истицана константиновским епитетом равноапостолног владара – *рејника айосѿолима*. Реч је о идеолошки садржајном царском атрибуту везаном за Константина Великог, утемељитеља хришћанства и браниоца праве вере, који су радо присвајали династи земаља византијског културног круга.⁵ О актуелности те идеје у доба треће генерације Немањића сведоче не само дипломатичка грађа и књижевни обрасци, то јест атрибути владајућег краља, већ и чињеница да је краљ Урош I, попут својих немањићких предака, био у поседу скупоцене ставротекe с деловима Часног крста.

² Djurić, *Le nouveau Constantin*, 55–64; Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија*, 287–302; eadem, *Нови Константи́нин*, 81–98.

³ Стефан Првовенчани, *Сабрани списи*, 82–83; Доментијан, 286–287.

⁴ Данило Други, *Живоји*, 140.

⁵ Марјановић-Душанић, *Повеље за лимски Манастир Св. айосѿола*, 167–176.



Сл. 24. Краљ Урош I, манастир Сопоћани

О ставротечи краља Уроша I зна се само на основу извора, док се њој самој одавно изгубио траг. Подаци о реликвијару сачувани су у повељи коју је 1269. године угарски краљ Бела IV издао Михаилу, сину великаша Петра Чака, и где су, између осталог, изложене појединости о српско-угарском рату вођеном у Мачви 1268. године. У том рату српска војска тешко је потучена, краљ Урош I и његов зет су заробљени, док су Угри дошли у посед веома богатог плена. Међу ратним пленом нашла се и српска бојна застава, која је, као знамење тријумфа,



пободена пред угарским двором.⁶ У повељи о којој је реч стоји и то да је поменути Михаило донео мачванском бану Бели, унуку краља Беле IV, скупоцену ставротеку са честицама Часног крста, пронађену код зета Уроша I, и да је она на крају дошла у посед угарског краља, који је реченом Михаилу заузврат доделио значајне поседе. Повеља садржи и сведочење о изгледу ставротеке, потврђено од краљеве кћерке Ане и унука Беле. Наиме, када су добили крст, видели су да он „садржи Дрво Господње, да је дугачак један и по длан, а широк један длан, да је опточен златом [вредним] десет марака, да је необично лепо украшен скупоценим гемама и камењем, док су његову вредност проценили на пет стотина марака злата, гема и драгог камења“ („ipsam cruce[m] videssent continere de ligno Domini longitudinem unius palme et dimide, latitudinem valere palmam, formatam in auro decem marcarum, preciosis gemmis et lapidibus mirabiliter ordinatam, estimantes in valore quingentes marcas auri, lapidum et gemmarum“).⁷

Колико год био сажет, наведени опис садржи више пажње вредних података. Из њега најпре сазнајемо да је ставротек краља Уроша I имала облик крста. Иако се не прецизира каквог је типа он био, разложно је претпоставити да је реч о уобичајеном облику двоструког крста, о чему ћемо даље још говорити. На основу података о његовој дужини (једна и по *palma* – длан, пед) и ширини (једна *palma*) произлази да је реликвијар био дугачак 34-35 cm, а широк око 23 cm.⁸ С тим у вези вреди поменути да је он по димензијама врло сличан ставротечи са именом Саве Српског која се данас чува у Пијенци (36 × 18,5 cm) и која представља редак па стога за поређење драгоцен пример оригиналне српске средњовековне ставротеке.⁹ Изузетно је занимљив и податак

⁶ Динић, *О ујарском ројсџиву*, 30–36; Бубало, *Српска земља*, 196–198 (с референтном литературом).

⁷ *Codex Diplomaticus Hungariae*, 25; овај текст доносе и Станојевић, *Да ли је краљ Урош био заробљен?*, 203, и Динић, *О ујарском ројсџиву*, 34.

⁸ *Palma* или *palmus*, у значењу *длан*, *шака* или *ћег*, у средњем веку је једна од основних мера за дужину, cf. Влајинац, *Речник наших старијих мера IV*, 696–697; Бирковић, *Мерење и мере*, 143. Овде је реч о мери познатој као *palmus maior*, која је износила 12 прсти, то јест око 23 cm.

⁹ D. Popović, *A staurotheke*, 157; v. у овој књизи стр. 55–87.

о вредности реликвијара, исказаној у *маркама*. Ова мера за тежину злата и сребра, понекад и платине и бисера, била је уобичајена у већини средњовековних европских држава, укључујући територију Угарске.¹⁰ У нашем случају реч је, по свој прилици, о такозваној угарској марки, познатој и као марка краља Беле IV, која је износила 233,35 грама сребра и која је коришћена од 1146. до 1280. године. Прерачуната у златан новац, вредност ставротекe од укупно пет стотина марака била би око 3.000 флорентинских фиорина.¹¹

Мере и бројчане вредности дате у повељи Беле IV дозвољавају да се донесу макар неки опрезни закључци о првобитном изгледу ставротекe краља Уроша I. Велика несразмерност између вредности злата (десет марака) и укупне вредности реликвијара (пет стотина марака) указује на то да је највећи део средстава потрошен за Часно дрво и скупocen украс у виду драгуља. Исказ да је крст био „необично лепо украшен скупocenим гемама и камењем“ доиста указује на ставротекeку несвакидашње раскоши. Да је у питању била угледна светиња, али и свештено уметничко дело велике вредности, потврђује и решеност угарског краља да по сваку цену дође у њен посед. Када му није пошло за руком да реликвијар откупи, Бела IV је одлучио да помињаном Михаилу заузврат поклони земљишне поседе („pro tali igitur preciosa re quamdam terram conditionalium suorum Erdewchukuna vocatum“).¹² Најзад, може се претпоставити да сакрално значење Часног дрвета и велика материјална вредност ставротекe нису представљали једину мотивацију, очигледно врло снажну, којом се руководио угарски краљ. Попут заплењене српске бојне заставе („signum triumphi vexillum“),

¹⁰ Влајинац, *Речник наших сѝарих мера* II, 563–565.

¹¹ Hóman, *Magyar pénztörténet*, 102–104. Пет стотина угарских марки помножено са 233,3533 g чини 116,676 kg сребра, што би одговарало вредности од отприлике 53.521 венецијанског гроша. Вредност ставротекe у златном новцу може се исказати само у флорентинским фиоринима (будући да Венеција кује дукат тек од 1284. године) и она би износила око 2.973 фиорина. За податке и шира објашњења овог питања срдачну захвалност дугујемо др Вујадину Иванишевићу, научном саветнику Археолошког института у Београду.

¹² *Codex Diplomaticus Hungariae*, 25; Станојевић, *Да ли је краљ Урош био заробљен?*, 202–203.



и Часни крст – најубедљивије, константиновско знамење победе, којој се сигурно надао српски краљ када је кренуо у поход – симболизовао је угарски тријумф над пораженим непријатељем.

* * *

Укореењеност и популарност култа Часног крста у доба краља Уроша I потврђује и ставротек краљице Јелене Анжујске, Урошеве супружнице. Изглед тог реликвијара, који се сматра несталим или загубљеним, ипак је делимично познат захваљујући писаним изворима с краја XVIII века. Будући да су ти документи од кључне важности не само за познавање историјата ставротекe – тачније, позније етапе њене повести – већ и свих појединости у вези с типом и украсом ишчезлог реликвијара, најпре ћемо изложити ове познате чињенице.

Изворна средњовековна повест реликвијара краљице Јелене није осветљена оновременим изворима. О његовој познијој судбини понешто се зна захваљујући тексту барона Фрање Ксавера Пејачевића, истакнутог језуитског теолога XVIII века и аутора обимног дела под насловом *Historia Serviae*. Ако се остави по страни тенденциозна замисао тог списа, чији је циљ било доказивање вековне припадности Срба Римокатоличкој цркви, Пејачевићева велика заслуга лежи у чињеници што је он, користећи различите изворе, донео вредне податке о изгледу реликвијара краљице Јелене, начину његовог приспећа на хабзбуршки двор и функцији коју је тамо имао. Од Пејачевића тако сазнајемо да је ова ставротекa садржавала комаде Часног дрвета, да је била у облику златног крста украшеног са четири драга камена и да се на њој налазио ћирилски натпис на српском језику, урезан у злато („Reginae istius Helenae monumentum, partem videlicet crucis Dominicae notabilem, auro gemmis quator ornato inclusam ... denique auro incisum esse aliquid caractere nostrate Cyrilico dudum inaudii...“). Веома је занимљиво тврђење да је тај реликвијар, обмотан свилом, полаган уз новорођене аустријске принчеве након њиховог крштења („... ex hac pro pio more domus augustae augustae particulam decerpi, obvolutamque serico, principibus recens natis post baptismi solemniam appendi“). Посебну пажњу свакако заслужује Пејачевићев исказ о томе како је ставротекa доспела у аустријску престоницу. Он сматра – не позивајући се на конкретне изворе – да је реликвијар који је краљица Јелена поклонила



Сл. 25. Краљица Јелена, манастир Сопоћани

манастиру Сопоћанима, задужбини свог мужа Уроша I, дошао у посед деспота Ђурђа Бранковића. Након првог пада деспотовине 1439. године Ђурађ је своје драгоцености однео у Угарску, где су остале и након што је он отишао да потражи помоћ за борбу против Турака („Ad Austriacos pervenisse ex Hungaria reor: Hungariae vero sacris clenodiis a Georgio Despota illatam anno 1439; quo regno ejectus, apud Hungaros exul, auxilia adversus Amuratis tyrannidem conquirebat“).¹³ Уколико је Пејачевићева претпоставка заснована – што је могућност коју не

¹³ Pejachsevich, *Historia Serviae*, 327.



треба одбацити с обзиром на познате историјске прилике – логично је помишљати да је ставротекa краљице Јелене најпре дошла у посед Бранковића, а потом постала део угарске ризнице. У том случају, на хабзбуршки двор морала је dospети у првој половини XVI века, тачније нешто пре турског освајања Будима 1541. године, када је Фердинанд Хабзбуршки пренео ризницу у Беч.

У сваком случају, велика је Пејачевићева заслуга што је, уз помену-те податке, публиковао натпис са ставротекe краљице Јелене. Његов састав из 1797. године остао је и у потоњим временима основни извор за познавање те доцније изгубљене српске реликвије, а истовремено је и последње непосредно сведочанство о томе да се она чувала и користила на хабзбуршком двору. На Пејачевића су се касније позивали други аутори, сакупљачи и истраживачи српских старина, који су публиковали натпис са ставротекe, сачувавши га тако од заборава. Текст натписа гласи: „Си Частни крст сатворен кралицом Јеленом Светој Тројици в Сопотах. У њем пет комат частнога дрeва, цело све, и четири камени. А дано на дрeва две тисушти перпер, а третија тисушта у камени и у злате. И кто хоште си крст оддати од Светије Тројице или га силом узети, да га Бог убије и Крст частни. Аште кто что вазмет од сего крста од дрeва да је проклет од Бога и да га убије Крст частни.“¹⁴

Драгоцену допуну података који се тичу типа и украса ставротекe краљице Јелене пружа и најстарији извор из XVIII века. Реч је о инвентару хабзбуршке царске ризнице, тачније њеног сакралног одељка (*Inventar der geistliche Schatzkammer*), од 23. фебруара 1758. године. Ту је, под бројем 5 (Регеста бр. 12624), заведен предмет описан као „прастари“ двоструки крст, који садржи веома велики комад Часног дрвета. Крст је, наводи се, сав од злата, стоји на глатком постољу од позлаћеног сребра, украшен је са четири небрушена сафира и на њему је „прастари“ натпис на грчком језику („Ein detto doppeltes ganz goldenes uralter creuz, in welchem sich etwelche sehr grosse particul von heiligen creuz befunden; stehet auf einem glat silbervergolden fues und ist zugleich mit 4 ungeschnittenen saphir gezieret, die inscription, welche

¹⁴ Натпис је публикован у више наврата: Šafárik, *Serbische Lesekörner*, 70, LXVII; Miklosich, *Monumenta serbica*, 70, LXVII; *Зайиси и наййиси* I, 19–20, бр. 45; Frolow, *La relique de la Vraie Croix*, 443.

uralt und in griechischer sprache“). Овај опис на крају садржи и дода-так (под NB) у којем се каже да су од Часног дрвета у више наврата узимани комади. Међутим, 13. јуна 1758. године Њено величанство царица Марија Терезија узела је Часно дрво са оплатом за сопствену употребу („Von diesen particul seind zu verschiedenen mahlen einige stücke herausgenommen worden. Den 13. junii 1758 aber haben ihro maj. de kaiserin diesen particul gänzlich samt der fassung zu allerhöchst deroselben disposition zu sich genohmen“).¹⁵

Идентификација тог предмета с нашим реликвијаром сасвим је вероватна када се подаци из поменутог инвентара упореде са онима садржаним у натпису на самој ставротечи. У прилог јој говори и сведочење Фрање Ксавера Пејачевића да се реликвијар краљице Јелене налази у фонду царске ризнице. Једина несагласност односи се на податак из инвентара да је натпис на ставротечи на грчком језику. Реч је, међутим, о раширеној појави одређивања натписа на „прастарим“ предметима источнохришћанског порекла као грчких услед непознавања словенских језика. Таква омашка није се могла десити Хрвату Пејачевићу – који прецизно каже да је у питању ћирилички натпис на српском језику – али је сасвим објашњива када је у питању аустријски службеник из средине XVIII века, задужен за попис царске ризнице.¹⁶

Дакле, када се саберу сви познати подаци, изглед ставротече краљице Јелене може се реконструисати на следећи начин: она је имала облик двоструког крста, била је израђена од злата и украшена са четири сафира, и то небрушена, у складу са уобичајеном праксом у средњовековном златарству. На реликвијару је постојао релативно опширан натпис, а место на којем се он налазио, нажалост, није тачно

¹⁵ *Inventare Akten und Regesten*, стр. VII, XXVIII; v. <http://jbksak.uni-hd.de>.

¹⁶ Такву идентификацију ставротече прихвата и др Франц Кирхвегер (Franz Kirchweger), кустос за средњовековну уметност бечких колекција *Kunstkammer & Schatzkammer*. Колеги Кирхвегеру дугујемо захвалност за проверу података о ставротечи краљице Јелене, то јест због обавештења о томе да након 1758. године, када је царица Марија Терезија преузела реликвијар, о његовој судбини нема никаквих података. Према његовом тврђењу, сасвим је извесно да се ставротеча данас не налази у бечкој збирци *Schatzkammer*, као ни у Музеју историје уметности (*Kunsthistorisches Museum*) у Бечу.



назначено. Ако је судити по расположивим аналогијама – ставротечи са именом Саве Српског из Пијенце и ставротечи цркве Светих Петра и Павла у Расу – натпис је могао бити исписан на дршци реликвијара.¹⁷ Међу изгубљене податке о натпису спадају такође они који се тичу технике његовог извођења, морфологије и могућих калиграфских решења – што, све заједно, чини битну компоненту визуелне „реторике реликвијара“.¹⁸ С великим опрезом треба тумачити податак садржан у инвентару аустријске царске ризнице о томе да ставротеча има стопу од глатког позлаћеног сребра. Мишљења смо да је највероватније у питању познији додатак, који је реликвијар добио након приспећа на хабзбуршки двор како би новим власницима омогућио његово излагање у усправном положају. Судаћи по познатим примерима, српске средњовековне ставротече имале су дршке помоћу којих су уздизане приликом различитих обреда, али не и фиксна постоља намењена чувању и излагању светиње.

Поред поменутих података што се односе на облик и украс ставротече, њен натпис садржи и друге занимљиве појединости. Треба најпре истаћи да он припада уобичајеној категорији донаторских натписа, а у овом случају обавештава о поклону краљице Јелене мужевљевој задужбини и гробној цркви – манастиру Сопоћанима. Тим скупоченим даром краљица Јелена следила је већ устаљену праксу мањих владара да поклањају Часно дрво угледним манастирима. Ипак, пада у очи да у натпису изостаје уобичајена ктиторова молба за здравље, спасење или опрост грехова, која у донаторским натписима и епиграмима исказује очекивану духовну награду небеских сила за учињен материјални поклон.¹⁹ С друге стране, није изостављена завршна санкција, то јест клетва упућена ономе који би се дрзнуо да реликвију отуђи или силом узме од манастира, такође једно од општих места ктиторских натписа. Сличном санкцијом завршава се и натпис

¹⁷ Д. Поповић, *Реликвије Часној крсти*, сл. 3, 4, 5; в. у овој књизи стр. 133–164 и рад *Ставроитека цркве Светих Петра и Павла у Расу. Прилој ироучавању*, 89–114.

¹⁸ О томе в. Klein, *Materiality and the Sacred*, 231–252; Drpić, *Epigram*, 186–243 et passim.

¹⁹ О даривању и узвраћању у ктиторском чину в. Kambourova, *Ktitor*, 261–287; Drpić, *Epigram*, 276–295 (са изворима и библиографијом).

на нешто млађој ставротечи краља Милутина и рашког епископа Григорија II.²⁰

У натпису на ставротечи краљице Јелене пажњу привлачи и податак, врло прецизан, о новчаном износу који је за њу дат. Речито је то што су од три хиљаде перпера, колико је укупно исплаћено за ставротеку, две хиљаде издвојене за Часно дрво, а упола мање – хиљаду перпера – дато је за злато и драго камење, то јест за реликвијар. Изузетно висока цена саме реликвије свакако се може објаснити њеном величином, тачније чињеницом да се састојала од чак пет комада Часног дрвета. Иако би процена реалне вредности ставротеке краљице Јелене, укључујући и саму реликвију, захтевала посебну студију, утемељену како на византијској тако и на српској изворној грађи, већ се и на основу приближне процене може рећи да је она, према мерилима времена, представљала изузетно скупocen предмет.²¹ Поређења ради, у том раздобљу и непосредно пре и после њега у Византији је овца коштала један перпер, цена бојног коња износила је од седамдесет два до деведесет перпера, роб се могао купити за двадесет два, а робиња за двадесет осам до тридесет перпера. Када је реч о предметима од племенитог метала, поменимо наушнице с бисерима и драгим камењем, за које је било потребно издвојити четрдесет осам перпера.²²

Чињеницу да је ставротек краљице Јелене садржавала пет комада Часног дрвета треба посебно нагласити. Истраживања заснована на писаним изворима и ретким сачуваним примерцима показала су да су у Византији ставротеке с више комада Часног крста биле велика реткост и да су стога сматране нарочито драгоценим светињама. Можда најпознатији такав пример јесте реликвијар пореклом из цариградске Богородице Фарске који је у XIII веку постао део француске

²⁰ V. у овој књизи рад *Ставротешка цркве Светих Петра и Павла у Расу*, 89–114.

²¹ Према расположивим сазнањима, крајем XIII века у српским земљама вредност једног перпера, као обрачунског новца, износила је дванаест сребрних динара. По тој основи прерачуната, сума од три хиљаде перпера износила би око тридесет шест хиљада динара. За ову проблематику v. Иванишевић, *Новчарство*, 36–42.

²² Morrisson, Cheynet, *Prices and Wages*, 854–857, T. 15.



краљевске ризнице.²³ На добрим разлозима почива и схватање да је такозвана ставротема царице Марије из венецијанског Светог Марка – реплика врло поштованог византијског реликвијара – такође садржавала неколико драгоцених честица.²⁴ Не може се са сигурношћу знати у каквом су обиму и стању били комади Часног крста након што је ставротема краљице Јелене доспела у ризницу Хабзбурговаца. Ипак, на основу поменутог записа из инвентарских књига – да су од реликвије у више наврата узимани комади, све док царица Марија Терезија није „склонила“ светињу – могло би се помишљати да је у претходном раздобљу Часно дрво било поштеђено знатнијег распарчавања.

Обичај распарчавања реликвија, који је, добро је познато, представљао древну праксу хришћанске цркве, имао је у поменутом случају посебан смисао с обзиром на то што је култ Часног крста био битан елемент религиозности хабзбуршких династа. Уз евхаристијску побожност, штовање Богородице и одабраних светаца, *Fiducia in Crucem Christi* била је у самим темељима програма *Pietas Austriaca*. Тај концепт религиозности, сматран једном од најважнијих владарских врлина, лежао је у основи особене владарске идеологије хабзбуршких царева, утемељене на схватању о изабраном народу и његовој спаситељској мисији у хришћанском свету. Њене основне поставке Хабзбурговци су преузели из средњовековног наслеђа, укључујући хронике и народна предања. Исходиште и симболичан фокус тих схватања било је крунисање Рудолфа I (1273), њиховог прародитеља, када је крст добио улогу победничког знамења, али и владарске инсигније. У XVI и XVII веку Хабзбурговци су прихватили и додатно развили идеју *imitatio Christi*, нарочито за владавине Фердинанда II (1578–1637), када култ Часног крста, пун сложене симболике, постаје важан чинилац династичке пропаганде. У њеном средишту била је идеја о богоизабраности и предодређености Хабзбурговаца (*Domus Austriaca*) за обављање универзалне мисије како за државу тако и за цркву. Снажењу култа силно је допринело чудо које се збило у бечком царском замку 1668. године, када је у великом пожару комад Часног

²³ Durand, *Le reliquaire byzantin*, no. 17, 63–64.

²⁴ Krause, *The Staurotheke of the Empress Maria*, 41–42.

крста остао неповређен. Тај чудесни догађај, који је подстакао оснивање Ордена звезданог крста, учинио је да штовање реликвије стекне популарност не само међу члановима царске породице већ и међу високим племством.²⁵

Култ Часног крста у оквиру програма *Pietas Austriaca* пажљиво су неговали и хабзбуршки владари у XVIII веку, а нарочит узлет он је доживео у време Марије Терезије (1717–1780). Уз наслеђено схватање о Божјој помоћи и врховној заштити коју династији обезбеђује Часни крст, ова знаменита царица, позната и по својој радикалној католичкој религиозности, сматрала је реликвију делотворним оружјем против неверника и јеретика свих врста. Позивајући се на заоставштину Фердинанда II, она је крст реликвију – од којег је цару, према традицији, упућена порука *Non te deseram* – из бечке царске ризнице најпре однела у Братиславу (1741) и наложила да се он изложи у већници. Након што је враћен у Беч, крст је положен под раскошан табернакл у обновљеној царској капели Хофбурга, где је од 1748. године био излаган на целивање недељом и празницима. Осим таквим ритуалним радњама, Марија Терезија је подстицала култ Часног крста и другачијим средствима. Полазећи од традиционалне идентификације хришћанских владара са Светим Константином и Јеленом, она је наручивала слике и статуе које су је представљале као Свету Јелену, док су портрети који су је приказивали с мужем Францом Стефаном евоцирали ове ранохришћанске владаре.²⁶

У таквом контексту треба посматрати разлоге због којих је ставротек краљице Јелене, „прастара“ по свом пореклу и неспорно аутентична, имала истакнуту улогу у породичним ритуалима Хабзбурговаца, какво је полагање светиње уз новорођене принчеве након њиховог крштења. Није нам познато на који је начин Марија Терезија користила ставротеку након што ју је 1758. године преузела из царске ризнице и тако зауставила њено даље распарчавање, као

²⁵ Coreth, *Pietas Austriaca*; Elisabeth, *Emperors, Kingdoms, Territories*, 276–304; Telesko, *The Pietas Austriaca*, 159–180 (с референтном литературом). Проф. др Владимиру Симићу, који нас је упутио у литературу о овој проблематици, овом приликом исказујемо колегијалну захвалност.

²⁶ Coreth, *Pietas Austriaca*, 41–42; Schmal, *Die Pietas Maria Theresias*.



Сл. 26. Монстранца Ордена
звезданог крста,
Беч, Kunsthistorisches Museum

што, нажалост, не располажемо ни било каквим подацима о даљој судбини те светиње. Овом приликом треба подсетити на то да је још један комад Часног дрвета српског порекла крајем XVII века доспео на хабзбуршки двор. У питању је реликвија која је била похрањена у већ помињаној ставротечи краља Стефана Милутина и рашког епископа Григорија II. Тај реликвијар, који је након пада Србије под Турке доспео у

Дубровник, имао је очигледно статус веома угледне светиње. Према казивању доминиканца Серафина Цријевића (1686–1759), дубровачког хроничара, године 1697. неки фратар је украо комад Часног дрвета и поклонио га барону Филипу Сапонару, тадашњем посланику аустријског цара Леополда у Дубровнику. Он је пак реликвију даровао царици Амалији, супружници цара Јосифа I (1678–1711), која ју је „оковала у злато“, то јест дала да се за светињу изради скупоцен

реликвијар. Царица је такође обезбедила потврду о аутентичности реликвије тако што је од доминиканског самостана затражила и добила одговарајући „сертификат“.²⁷ Према томе – са историјске дистанце посматрано – могло би се рећи да су особена хабзбуршка побожност и снажан, програмски разрађен култ Часног крста главни разлог због којег су се сачувале и од заборавља спасле две вишеструко значајне српске средњовековне светиње.

* * *

Иако се ставротекe које су биле предмет нашег огледа не могу повезати у јединствену целину, оне ипак имају више заједничких именитеља и њих ћемо укратко прокоментарисати.

На првом месту, ваља истаћи да оба реликвијара представљају владарску донацију, што потврђује више пута истицан закључак о популарности култа Часног крста међу Немањићима и њиховом обичају да набављају и дарују скупocene ставротекe. У нашем случају та чињеница је посебно речита будући да се у својству дародаваца појављује моћан владарски пар. Нажалост, због оскудности расположивих извора готово да ништа не знамо о разлозима и појединостима њиховог ктиторског чина. С обзиром на то да су подаци о ставротекци краља Уроша I сачувани само захваљујући чињеници да је била заплењена, не поседујемо сазнања о томе где је она чувана и какву је све функцију имала. Што се тиче ставротекe Урошеве супружнице, зна се да је била поклоњена Сопоћанима, али непознаница остају околности због којих је краљица Јелена подарила светињу мужевљевој задужбини. На то питање тешко је дати поуздан одговор када се има у виду веома сложен и недовољно јасан однос између њихових задужбина – како у погледу хронологије грађења тако и намене.²⁸

²⁷ Ове податке укратко доносе: Sakcinski, *Izvjestje*, 335–336; Lupis, *O kasnobizantskim zlatarskim likovnim utjecajima*, 359–360, са изворима и литературом (као и цртежом реликвијара који је, као илустрацију уз текст, урадио Серафин Цријевић, в. сл. 21); в. такође у овој књизи рад *Сиваврошека цркве Светих Пејра и Павла у Расу*, 89–114.

²⁸ Тодић, *Сопоћани и Градац*, 59–76.



Постојећи извори пружају знатно више обавештења о облику и украсу ових ставротема. Наша претходна разматрања показала су да су оне биле у виду крста, свакако уобичајеног, двоструког, што се и изричито тврди када је реч о ставротечи краљице Јелене. Подаци које поседујемо, већ сами по себи значајни, имају нарочиту важност за шире сагледавање типологије и декорације средњовековних српских реликвијара намењених чувању честица Часног дрвета. Без обзира на то што је узорак којим се данас располаже веома мали, посебно у односу на некадашњи број ових ставротема, њихов изглед и облик могу се доста добро сагледати. Извесно је да су у српској средини били прихваћени основни типови византијских реликвијара – у виду двоструког крста и паноа иконе.²⁹ Овој другој категорији припадале су ставротеме XIII века које је поседовао краљ Владислав, сада познате само на основу извора,³⁰ али и неки познији примерци, попут ватопедског реликвијара који традиција приписује кнезу Лазару.³¹ Реликвијари су понекад могли бити мешавина ова два типа, што нарочито добро илуструје реликвијар браће Мусић, такође похрањен у Ватопеду.³² Међу репрезентативне примерке ставротема у виду двоструког крста свакако спада реликвијар са именом Саве Српског из Пијенце, обновљен у последњој трећини XIV века, као и ставротема

²⁹ Frolow, *Les reliquaires de la Vraie Croix*, 93–115; Klein, *Byzanz, der Westen und das „wahre“ Kreuz*, 100–101 et passim.

³⁰ Тако се зна да је поклад жупана Десе и његове мајке Белославе – сина и супружнице краља Стефана Владислава – који је инвентарисан 1281. године, између осталог садржавао два реликвијара иконе са честицама Часног крста. Један је означен као „Усона una cum cruce et cum ligno Domini“, а други, који је обухватао више реликвија, као „Усона una coperta in qua erat lignum Domini, et cum reliquiis et cum perlis“, cf. Чрешошник, *Канцеларијски и ноћарски сјиси*, 53–55. Још једну ставротему у виду паноа краљ Владислав је поклатио светогорском манастиру Светог Павла. Она је имала поклопац украшен сценама Распећа и Христа на престолу, окруженим ликовима светаца, као и представом владара ктитора у проскинези, праћеном натписом, cf. Архимандрит Леонид, *Словено-српска књижевница*, 279–280, п. 1; Војводић, „Обавијен земаљском сликом“, 383.

³¹ Todić, *Τρεις σερβικές λεψανοθήκες*, 249–252.

³² Frolow, *La relique de la Vraie Croix*, 571–572; Todić, *Τρεις σερβικές λεψανοθήκες*, 246–249.

краља Милутина и рашког епископа Григорија II, из основа рестаурисана у Дубровнику у првој половини XVI века.³³ Ставротекe краља Уроша I и краљице Јелене, иако познате само на основу писаног трага, стога су драгоценo сведочанство о великој популарности тог типа реликвијара у средњовековној Србији.

Описи ових ставротекa, сведени али ипак довољно садржајни, такође су драгоцени документи који сведоче о начину украшавања тих сакралних предмета највишег ранга. Као што смо видели, оба реликвијара била су израђена од злата и богато украшена драгуљима, због чега се могу сврстати у категорију најскупоценијих дела *ars sacra*. У том погледу српски ктитори следили су праксу уобичајену у хришћанском свету, нарочито када се радило о декорацији ставротекa.³⁴ Осим слојевитог духовног значења употребљеног скупоценог материјала – метафоре нестворене светлости и зидина Небеског града – тако уобличени реликвијари Часног крста имали су и додатни смисао. Скупоцени крстови ставротекe, потекли од ранохришћанских крстова с драгуљима (*crux gemmata*), представљали су такође владарски знак и симбол тријумфа који је призивао у сећање освештани образац – победничко знамење што се указало Константину Великом, првом хришћанском цару и борцу за „праву веру“.³⁵

Поред тога што су поседовале ове опште одлике, ставротекe краља Уроша I и краљице Јелене илуструју и неке особене обичаје везане за култ реликвија у раздобљу позног средњег века. Реч је о схватању да светиње, осим сакралне вредности, имају и мерљиву, материјалну вредност, схватању све чешћем након 1204. године, када трговина реликвијама постаје уобичајена појава.³⁶ Иако документована малим

³³ Д. Поповић, *Реликвије Часној крста*, passim; v. у овој књизи стр. 133–164; eadem, *A staurotheke*, 157–170; v. у овој књизи стр. 55–87 и рад *Ставрошека цркве Светијих Петра и Павла у Расу*, 89–114.

³⁴ Frolow, *Les reliquaires de la Vraie Croix*, passim; Klein, *Byzanz, der Westen und das „wahre“ Kreuz*, passim; за опште референце о украсу и „реторици“ реликвијара v. n. 18; за српске примере v. n. 33.

³⁵ Klein, *Constantine, Helena and the Cult of the True Cross*, 31–59; idem, *Sacred Relics and Imperial Ceremonies*, 79–99; Hahn, *Strange Beauty*, 73–102.

³⁶ Klein, *Eastern Objects and Western Desires*, 283–314 (где су наведени извори и библиографија).



бројем извора, таква пракса негована је и у средњовековној Србији.³⁷ Овај аспект често се истиче на реликвијарима, у ктиторским натписима у којима се подвлачи узајамност, односно „реципрочан“ карактер донаторског чина: као уздарје за скупочени поклон, ктитор очекује примерену духовну награду – опрост грехова и спасење душе.³⁸ Када је реч о нашим ставротекмама, располажемо врло занимљивим подацима. Као што смо видели, материјал од којег је био израђен реликвијар краља Уроша I – злато, драго камење, геме – процењен је на укупно 500 марака, а када се покушај купопродаје изјаловио, ставротекка је уступљена за вредне земљишне поседе. Још је јасније истакнута „тржишна“ вредност реликвијара краљице Јелене – исказана изузетно високом ценом од три хиљаде перпера – будући да је чинила саставни део ктиторског натписа на њему.

Чини нам се ипак да би било сасвим погрешно закључити да је овај „комерцијални“ аспект светиња доводио у питање веру у њихова сакрална и чудесна својства како међу савременицима тако и у наредним поколењима. Пуно значење ставротекке краља Уроша I и разлог због којег је угарски владар тако упорно настојао да дође у њен посед сигурно нису чиниле само њена скупоченост и уметничка израда, већ то што је она, као драгоцен ратни плен, представљала упечатљив симбол угарске победе над српским противником. С друге стране, судбина ставротекке краљице Јелене – једне од најстаријих и најцењенијих светиња хабзбуршке ризнице – убедљива је потврда да је вера у моћ Часног крста и међу европским народима неослабљено претрајала до почетака модерног доба.

(2018)

³⁷ Редак и врло занимљив податак о цени плаћеној за реликвију односи се на мошти Светог Луке; извори сведоче о томе да је деспот Ђурађ Бранковић, купац, тражену цену од тридесет хиљада дуката успео да спусти на петнаест хиљада, сф. Д. Поповић, *Под окриљем светлости*, 301–302 (*Мошти светіої Луке – срїска ейизода*), са изворима и библиографијом.

³⁸ V. n. 19.



РЕЛИКВИЈЕ ЧАСНОГ КРСТА У СРЕДЊОВЕКОВНОЈ СРБИЈИ

Негде почетком августа 2013. године научна заједница – нарочито археолошка и византолошка – с великим је занимањем примила вест да је током ископавања у цркви у Балатлару на обали Црног мора, у близини знамените Синопе, пронађен мали камени реликвијар. На основу услова налаза он је датован као и црква, у другу половину VII века, а његову садржину истраживачи су, са одговарајућим опрезом, идентификовали као делић Часног крста.¹ Ова вест је имала неочекивано велики одјек на интернет форумима. У току наредних седмица развила се жива дискусија у чијем је средишту била тема стара колико и штовање реликвија, а то је питање њихове аутентичности. Истини за вољу, убедљиву превласт однели су коментари више или мање духовитих скептика, међу њима и оних добро образованих, који су се присетили неких чувених полемика и сатира о култу реликвија, а најчешће су помињане заједљиве реплике из Чосерових *Кенџерберијских ирича*, као и оштре сангвиничне опаске Јована Калвина. Ипак, за реч су се јавиле и личности из стручних, академских кругова, које су подсетиле на то да култ Часног крста представља не само историјски и религиозни феномен првога реда већ и моћан симбол током читаве повести хришћанства. Стога ћемо и овај оглед започети кратким подсећањем на историјат култа.²

¹ V., на пример, digitaljournal.com/article/355797.

² О широком интересовању за култ Часног крста, које превазилази уске стручне оквире, сведочи, између осталог, и недавна изложба коју је организовао Музеј



Предање је добро познато. Године 326, готово три века након Христовог распећа, царица Јелена, мати цара Константина, запутила се у Јерусалим и тако успоставила традицију ходочашћа у Свету земљу, живу до наших дана. Вођена божанским надахнућем, Јелена је пронашла Голготу, а потом, такође на чудесан начин, открила крст на којем је распет Спаситељ. Био је то догађај од далекосежног значаја јер је пресудно утицао на формирање потоње сакралне топографије хришћанског света. Наиме, одмах након проналаска светиње започиње њена снажна дисперзија, тако да је већ у IV веку Свети Кирил Јерусалимски записао како је читава васељена испуњена честицама Часног крста. Све до VII века највећи део реликвије био је у Јерусалиму, док су два мања дела однета у Рим и Цариград. За даљи развој култа кључна је била цариградска повест реликвије, а нарочито програмски гест Константина Великог. Цар је делић Часног крста уметнуо у сопствену статуу, постављену на цариградски форум, чиме је објавио бар две важне поруке: на првом месту, престоницу Источног царства и њеног владара он је ставио под заштиту крста, дакле оног небеског знамења које му је донело одлучујућу победу на Милвијском мосту, а оно је тако, као извор спасоносне силе, постало и реално присутно; једнако важна била је порука да реликвија таквог ранга, непосредно везана за искупљујућу крсну смрт Христову, представља прерогатив владара, Христовог намесника на земљи.³

Цариград је постао неприкосновено средиште и главни расадник култа Часног крста када је цар Ираклије из Јерусалима пренео у престоницу главни део реликвије – године 629, а не 635, како су то показала најновија истраживања.⁴ Реликвија је најпре чувана у цркви Свете Софије, а од епохе царева македонске династије па све до 1204. била је једна од највећих драгоцености знамените царске капеле у Богородици

византијске цивилизације у Солуну у сарадњи с париским Лувром, v. каталог *Euvres d'art du Musée du Louvre à Thessalonique*.

³ Од обимне литературе о реликвији Часног крста овом приликом упућујемо на још увек незаобилазну студију Frolow, *La relique de la Vraie Croix*; у новије време нарочито су референтни: *Byzance et les reliques du Christ* и Klein, *Byzanz, der Westen und das „wahre“ Kreuz* (где су наведени сви релевантни извори и библиографија).

⁴ Klein, *Byzanz, der Westen und das „wahre“ Kreuz*, 32–68.



Сл. 27. Уздизање Часног крста, манастир Дечани

Фарској, ризници највреднијих хришћанских реликвија, коју су савременици због тога сматрали својеврсном емулацијом Свете земље, а сам Цариград „Новим Јерусалимом“.⁵ Међу тим светињама Часно дрво имало је не само највиши ранг већ и најшири распон функције. На првом месту треба поменути ону литургијску, која је долазила до посебног изражаја на празник Воздвижења Часног крста (14. септембар), приликом веома свечаног ритуала сложене структуре, чији је врхунац било уздизање крста са амвона Свете Софије.⁶ Веома упечатљиве биле су и масовне процесије у Цариграду, одржаване сваке

⁵ Magdalino, *L'église du Phare*, 15–30; Лидов, *Церковь Богородицы Фаросской*, 71–109.

⁶ Подробно о том питању в. радове у зборнику *Byzance et les reliques du Christ*: Klein, *Constantine, Helena and the Cult of the True Cross*, 31–59; Flusin, *Les cérémonies de l'Exaltation de la Croix*, 61–89; в. такође Klein, *Sacred Relics and Imperial Ceremonies*, 79–99.



године између 28. јула и 13. августа, када је Часни крст ношен кроз све градске четврти, уз молитве за заштиту од свих зала – непријатељских опсада, епидемија и природних катастрофа. Одвајкада се веровало и у његова исцелитељска својства, па су пекторали са чудотворним честицама ношени око врата, попут амајлија. Као инструмент вере Часни крст је коришћен у дворском церемонијалу, приликом одржавања васељенских сабора, као и полагања заклетви. Изузетан значај та реликвија је имала у дипломатским активностима, толики да се међу истраживачима одомаћио израз *реликвијарна дипломатија*. Реликвија је коришћена приликом оверавања аката и споразума, али, пре свега, у чину ритуалног даривања драгоцених честица: била је то прилика да византијски василевс, као ексклузивни поседник светиње, искаже своју надмоћ над другим династима, нарочито западним. Ипак, од кључне важности за карактер култа Часног крста била је његова империјална димензија. Она се нарочито испољавала у василевсовим војним походима, када су ставротеке у виду крста, у својству његовог небеског покровитеља и гаранта тријумфа, ношене испред трупа, чиме се у сећање призивао победнички знак Константина Великог. Једном речју, као царско знамење и део владарског апарата, Часни крст је у Византији сматран прерогативом василевса, потврдом његовог политичког али и духовног ауторитета.⁷

Предмету који је био освећен непосредним додиром са Спаситељевим телом и крвљу припадала је, разуме се, најскупоценија опрема. Раскошни материјали – злато и драго камење, бисери и емаљ – представљали су далеко више од пуког украса. Они су били носиоци сложених порука и значења, мистично средство спознаје и усхођења ка божанском. Њихова драгоценост, колорит и луминозна својства чинили су их метафором оностраних, рајских станишта, задобијених Христовом крсном смрћу.⁸ Иако у византијском свету није постојала

⁷ Frolow, *La relique de la Vraie Croix*, passim; Mergiali-Sahas, *Byzantine Emperors and Holy Relics*, 41–60; Lerou, *L'usage des reliques du Christ*, 159–182; Klein, *Byzanz, der Westen und das „wahre“ Kreuz*, 19–88; у овим радовима изложени су релевантни извори и библиографија.

⁸ Када је реч о значењу и функцији скупоцених материјала, за ову прилику издвајамо: Meier, *Gemma Spiritualis*; Friess, *Edelsteine im Mittelalter*, 1–23; Janes, *God*

строго прописана веза између облика реликвијара и његове садржине, неки типови могу се сматрати карактеристичним. Такав је, из разумљивих разлога, био крст, чија је форма непосредно указивала на садржину реликвијара. Популарне су биле, нарочито од X века, и ставротекe у виду паноа-таблоа, који су светињу не само физички штитили већ су је и чували од профаних погледа и употребе.⁹ По том својству класични византијски реликвијари разликовали су се од познијих остенсорија, чији је важан аспект била видљивост, нарочито популарних на Западу. Непосредно излагање реликвија погледу – *ostensio* – појачавало је, како се сматрало, чудесну снагу реликвије, омогућујући на тај начин „спасоносно виђење“.¹⁰ За нашу тему од посебне су важности истраживања која су показала да је двоструки крст био нарочито карактеристичан облик византијске ставротекe и да се његова појава прати од раздобља након завршетка иконокластичке кризе крајем IX века. Вредност парадигме он није стекао захваљујући изгледу „историјског“ крста Голготe, већ захваљујући снажном утицају легенде о проналаску Часног крста и њеним визуелним представама. У сваком случају, двоструки крст постао је не само уобичајен облик византијске ставротекe него и метафора саме реликвије, ставивши на тај начин препознатљив идентитет. Ово је важно истаћи јер је с временом, нарочито у западном свету, такав крст почео да

and Gold, 63–84, 139–152; cf. такође James, *Light and Colour*; Стерлигова, *О значеници драгоценног убора*, 123–131; у новије време референтна студија о овој проблематици: Toussaint, *Heiliges Gebein*, 41–66 (са изворима и литературом); cf. такође Buettner, *From Bones to Stones*, 43–59; Bagnoli, *The Stuff of Heaven*, 137–147; за српску средњовековну уметност v. С. Радојчић, *Златно у српској уметности*, 199–210.

⁹ Frolow, *Les reliquaires de la Vraie Croix*, 93–115; Klein, *Byzanz, der Westen und das „wahre“ Kreuz*, 100–101 et passim.

¹⁰ Angenendt, *Heilige und Reliquien*, 155–162; Legner, *Reliquien in Kunst und Kult*, 88–119. *Ostensio* реликвија јесте разлог за широку употребу и високо вредновање кристала приликом украшавања реликвијара; о значењу кристала v. Henze, *Edelsteinallegorese*, 428–451 (с прегледном историјом истраживања ове проблематике); cf. такође Meier, *Gemma Spiritualis*, 111–122; Klein, *Brighter than Sun*, 635–654 (с библиографијом).



указује на византијско порекло светиње и стога је био гарант њене аутентичности.¹¹

У српској средини средњег века култ Часног крста имао је снажан одјек и многозначну функцију. Први трагови култа могу се везати још за рано, дукљанско раздобље српске повести, ако је судити по опису мученичке смрти кнеза Владимира (1066) у *Барском родослову*. Ту је забележена кнежева изјава да се „узда у животворни крст и драгоцено дрво“, као и његова предсмртна жеља да му „овај часни крст ... буде сведок судњег дана“.¹² Ипак, прва поуздана сведочанства о постојању и употреби Часног крста код Срба везана су, свакако не случајно, за државотворно, великожупанско раздобље Стефана Немање. У том смислу нарочиту важност имају сведочанства животописаца – Стефана Првовенчаног, а потом и Доментијана – која се односе на Немањин пекторал. Напрсни крст с драгоценим честицама који је поседовао српски велики жупан имао је, као и у Византији, функцију крсног оружја, па стога и посебан значај не само у владарској идеологији већ и у сфери државне симболике.¹³ Помоћу „знамења животворног крста“ Немања је однео одлучујућу победу у грађанском рату са „законопреступном“ браћом, а тријумфовао је и над „непријатељским варварима“. За разумевање распона функције Немањиног пекторала од кључне је важности позната, програмски интонирана беседа тада већ замонашеног Симеона Немање, који је са Свете Горе послао сину Стефану свој пекторал, с поруком да му буде, „чувар и утврђење и помоћник у борбама“, „оштро копље и штит“, али такође „исцелитељ болести и рана душевних“. Држави је пак имао да буде „уточиште и стена“, а владару потпора, „као некада Давиду и древном цару Константину“.¹⁴ Сам гест слања реликвије у „отацтво“, сину и

¹¹ Frolow, *Les reliquaires de la Vraie Croix*, 124–134; Klein, *Byzanz, der Westen und das „wahre“ Kreuz*, 51–54, 197.

¹² *Летийоис йойа Дукљанина*, 128–129; Л. Павловић, *Култови лица*, 33–40; в. и Т. Живковић, *Порфирејин српских владара*, 67–74.

¹³ Марјановић-Душанић, *Владарске инсигније*, 32, 123 et passim; eadem, *Немањин најпрсни крст*, 203–215; eadem, *Владарски знаци Симефана Немање*, 80–84 (са изворима и литературом).

¹⁴ Стефан Првовенчани, *Сабрани списи*, 82–83; Доментијан, 286–287.



Сл. 28. Владар с пекторалом, новац краља Милутина

наследнику, носио је наглашен династички смисао, утолико пре што је Часни крст ритуално и врло свечано положен „у своју цркву, на спремљено му место“.¹⁵ То место је, по свој прилици, била Студеница – династичка гробна црква, средиште култа и расадник владарске идеологије Немањића. Стога на добрим разлозима почива гледиште да је Немањин пекторал имао карактер наследне немањићке инсигније, на шта би указивале неке позније представе владара са енколпионом око врата на новцу.¹⁶

Часни крст који је поседовао Стефан Немања и који је носио на уобичајен начин, „о врату својему“, био је похрањен у енколпиону, особеној врсти реликвијара малог формата, ношеног уз тело.¹⁷ Вера у заштитну моћ пекторала почивала је на уверењу да се делотворност светиње несмањено испољава и у њеној најмањој честици, а о стари-ни саме праксе сведочи, између осталог, и то што је у својим списима

¹⁵ Доментијан, 288.

¹⁶ У том смислу нарочито су карактеристичне представе на новцу краља Стефана Уроша II Милутина, cf. Иванишевић, *Новчарство*, 96–99, 240–242.

¹⁷ Темељна студија о оваквим реликвијарима: Pitarakis, *Les croix-reliquaires pectorales*; eadem, *Objects*, 164–181 (с библиографијом); v. и Vikan, *Byzantine Pilgrimage Art*, passim.



помиње још Свети Јован Златоусти.¹⁸ Особеност и посебну вредност тих малених реликвијара који су садржавали највредније знамење људског искупљења одлично илуструје кратка пропратна порука уз онај који је као поклон Паулин из Ноле послао Сулпицију Северу: „Прими велики дар у малом омоту.“¹⁹ Пекторал Стефана Немање није се очувао до наших дана, али се изглед оваквих реликвијара може бар приближно наслутити на основу релативно бројних сачуваних примерака.²⁰

Функција Часног крста у Немањино доба била је саображена приликама и потребама великожупанског раздобља српске повести. Наредна етапа у развоју култа, која се поклапа са стицањем државне самосталности и црквене аутокефалије, резултат је програмског деловања Светог Саве Српског. Он не само што је култ Часног крста утемељио на широким основама и у великом формату већ му је и пошло за руком да дође у посед драгоцених честица. Живу активност Саве Српског усмерену на набавку драгоцености и светиња треба свакако сагледавати у ширем контексту прилика насталих у хришћанском свету након пада Цариграда 1204. године. Добро се зна да су цариградске реликвије, пошто је град пао у руке крсташа, постале предмет незапамћене пљачке, а да су затим продаване и преношене на Запад. Долазак у посед угледних реликвија имао је, осим лукративног аспекта, и посебан смисао. У измењеним политичким околностима након пропасти Византије и нове расподеле моћи различити видови „транслације светости“ имали су за циљ потврду владарског ауторитета, династичку репрезентацију и сакрално утемељење државе.²¹ О томе убедљиво сведочи садржина неколико европских ризница чији

¹⁸ *In Johannem homilia LXXXV*, PG 59, 461.

¹⁹ „... accipite magnum in modico munus...“, наведено према Klein, *Byzanz, der Westen und das „wahre“ Kreuz*, 22.

²⁰ V. n. 17.

²¹ Из обимне литературе о том питању издвајамо: Eastmond, *Byzantine identity*, 204–216; Majeska, *The relics of Constantinople*, 183–190; Bozóky, *La politique des reliques*, 120–169; Klein, *Byzanz, der Westen und das „wahre“ Kreuz*, passim; idem, *Refashioning Byzantium*, 193–225.

је освештани образац била знаменита света капела византијских василевса – Богородица Фарска.²² Врхунски израз тог стремљења да се у сопственој средини успостави образ Свете земље свакако је Света капела Луја IX Светог. Грађена као трезор за реликвије – међу којима су почасно место имале реликвије страсти Христових заплењене у Цариграду – требало је да француску престоницу учини Новим Цариградом и Новим Јерусалимом, дакле сакралним средиштем тадашњег хришћанског света.²³ Посебан смисао набавка Часног крста и других реликвија имала је за успостављање легитимитета нових држава, насталих на рушевинама Ромејског царства, каква је била Србија.

Након 1204. године битно се променио и начин прибављања угледних реликвија. У односу на претходно раздобље, када су византијски василевси у пажљиво одабраним приликама великодушно поклањали понеку светињу из свог замашног фонда, уз церемонијалне гестове који су истицали надмоћан став дародавца над примаоцем поклона, у новонасталим приликама стари обичаји суштински су измењени. Набавка реликвија путем куповине, па и крађе, постала је уобичајена пракса, као што су и саме реликвије постале својеврсна „роба“, додуше сакралних својстава.²⁴ Такве околности треба имати у виду када се разматра начин на који је Сава Српски приликом својих путовања у знаменита места Истока долазио у посед различитих драгоцености. Његови животописци у више наврата помињу скупоцене поклоне које је Сава примао, али и којима је узвраћао, приликом сусрета с најугледнијим световним и црквеним званичницима.²⁵ Један од најскупоценијих свакако је био део Часног крста који је, уз друге драгоцености, добио од цара Јована III Ватаца приликом сусрета

²² Magdalino, *L'église du Phare*, 15–30; Лидов, *Црковь Богоматери Фаросской*, 71–109.

²³ Flusin, *Les reliques de la Sainte-Chapelle*, 20–31.

²⁴ Geary, *Sacred Commodities*, 169–191; idem, *Furta Sacra*; Klein, *Eastern Objects*, 283–314 (где су наведени извори и библиографија); idem, *Sacred Things*, 55–63.

²⁵ О ритуалу и сврси даривања v. Cutler, *Gifts and Gift Exchange*, 247–278; James, *Bearing gifts*, 119–131; о путовањима Светог Саве и њиховом утицају на српску средњовековну уметност v. Миљковић, *Житија светиої Саве*; Марковић, *Прво путовање светиої Саве*.



Сл. 29. Византијски цар поклања Сави Српском
реликвију Часног крста,
Руски царски летопис (XVI век)

у Нимфеју, тадашњој административној престоници Никејског царства.²⁶ Ипак, већ помињана сведочанства упућују на закључак да је Сава већину драгоцености „купујући сабирао“, користећи широку понуду тадашњег тржишта.²⁷ Ако се имају у виду његова репутација,

²⁶ Теодосије, *Житија*, 227; насупротив увреженом мишљењу да се сусрет Саве Српског и Јована III Ватаца одиграо у Никеји, најновија истраживања су показала да се то збило у Нимфеју, где се налазила царска резиденција, cf. Марковић, *Прво путовање светле Саве*, 80–83.

²⁷ Теодосије, *Житија*, 242, 246–248.

контакти, као и материјалне могућности, треба веровати како је био у прилици да дође у посед доиста вредних светиња, провереног порекла и потврђене аутентичности.

Из писаних извора јасно се ишчитава да је Сава Српски имао посебан однос, тачније изразит афинитет према свим врстама „светиња“ – реликвијама, иконама и скупоцоној црквеној опреми. Када се узму у обзир његова ученост и широка обавештеност, не треба сумњати у то да му је био добро познат виши, богословски смисао предмета који припадају сфери *ars sacra*. То се види из порука што их је изговорио на жичком сабору 1221. године држећи знамениту *Беседу о љравој вери*. У централном, догматском делу беседе он, између осталог, исповеда наук који се односи на штовање реликвија и икона, као и светих црквених сасуда, храмова и светих места, а беседу започиње речима: „... поклањамо се дрвету Часног крста ... узвишујући душевне очи ка првообразној слици.“²⁸ Ове Савине речи изврсна су илустрација схватања својственог православном богословљу, које реликвије и иконе тумачи као појавне облике светости, одраз „првообразног“ лика и мистични пут спознаје Божанског.²⁹ Једнако добро као у теолошку суштину Сава је био упућен у идеолошку димензију и династичку функцију реликвија, па у том светлу треба разумети следећи Теодосијев исказ: „... ако би налазио што свето и часно [Сава] куповаше, хотећи донети у своје отачаство“; исти смисао има и Савина тестаментарна заповест издата у Трнову, на самрти, да се прикупљене драгоцености однесу у Студеницу и Жичу.³⁰

Сазнања о функцији култа Часног крста утемељеног иницијативом Светог Саве веома су индикативна јер непогрешиво откривају намере главног идеолога осамостаљене немањихке државе и поглавара аутокефалне цркве. У том погледу веома је речита епизода у којој је Сава чудесно повратио у живот тешко оболелог брата Стефана

²⁸ Доментијан, 150; *Беседу о љравој вери* преноси и Теодосије, *Жићија*, 211; за богословско тумачење в. Јевтић, *Из бојословља Свејћоја Саве*, 176 et passim.

²⁹ Острогорски, *О веровањима*, 15–181; Мајендорф, *Визанџијско бојословље*, 54–65; Belting, *Likeness and Presence*, 144–165 et passim; Parry, *Depicting the Word*; Pelican, Herrin, *Imago Dei*.

³⁰ Теодосије, *Жићија*, 247–248.



помоћу воде освећене Часним крстом.³¹ Тај догађај се збио у важном и осетљивом тренутку, негде почетком 1220. године, непосредно након што се Сава вратио с путовања у Никеју, где је испословао црквену аутокефалију, а пред сам почетак нове етапе радова на Спасовој цркви у Жичи. Чудо са Часним крстом сигурно је снажно одјекнуло и значајно је допринело харизми и духовном ауторитету новоустоличеног српског архиепископа.³² За наше питање такође је веома важно саопштење Стефана Првовенчаног о „чудесним“ околностима под којима је Сава Српски одвратио угарског краља Андрију II од рата против Србије, претворивши „јарост њихову у кротост“. Мир са Угрима, склопљен око 1220. године, био је потврђен, по византијском обичају, „Часним и животворним крстом Господњим“.³³ Савиним програмским потезом треба сматрати и даривање честице Часног крста манастиру Хиландару. У њему се и данас чува ставротема са Крсним дрветом – по свој прилици цариградског порекла и датована у XIII столеће – коју вековна традиција везује за Светог Саву. Сликани украс, сада веома оштећен, карактеристичан је за ову врсту реликвијара и обухвата стојеће фигуре Светих Константина и Јелене, као и попрсја арханђела Михаила и Гаврила. Према мишљењу истраживача, у питању би могла бити управо она реликвија, већ поменута, коју је Јован III Ватац поклонио Светом Сави.³⁴ Такво порекло светиње имало би и своје идејно утемељење. Даривањем драгоцених честица Хиландару и Студеници под заштиту највеће хришћанске светиње била су стављена два главна сакрална упоришта првих Немањића, оба са атрибутом Новог Сиона отачаства, од којих се једно налазило у матичној, српској земљи, а друго на посвећеном тлу Свете Горе.³⁵

³¹ Доментијан, 142; Теодосије, *Житија*, 202.

³² Д. Поповић, *Када је краљ Стефан Првовенчани увршиен у светиштеље*, 573–583; в. у овој књизи стр. 273–287.

³³ Стефан Првовенчани, *Сабрани сјиси*, 99–100; о српско-угарским сукобима у другој деценији XIII века в. ИСН, 301–302 (Б. Ферјанчић).

³⁴ Миљковић, *Хиландарски Часни крсџ*, 287–297.

³⁵ О симболичној улози Хиландара в. Марјановић-Душанић, *Хиландар као Нови Сион*, 17–24.



Сл. 30. Ставротека, манастир Хиландар



Ипак, врхунски реликвијарни програм у чијем је средишту био Часни крст остварен је у Жичи. Из текста оснивачке повеље, исписане у фреско-техници у пролазу улазне куле, сазнаје се да су Стефан Првовенчани и његов син Радослав катедрали и крунидбеној цркви поклонили неке од највреднијих хришћанских светиња. Осим комада Часног крста, то су биле реликвије Христовог страдања, као и делови Богородичиног мафориона и појаса, десна рука и део главе Јована Претече, реликвије апостола, пророка и мученика.³⁶ У питању су, очигледно, биле светиње највишег ранга, везане за најистакнутије протaгонисте свете историје, дакле управо оне које су носиле у себи тако актуелну идеју о *translatio imperii* посредством *translatio Hierosolymae*. Стога је крајња сврха жичког реликвијарног програма било преносење образа Свете земље у српску средину и на тај начин обезбеђивање сакралне основе младој краљевини. Ова идеја је коначно заокружена када су у Жичу пренете мошти Стефана Првовенчаног, и то у статусу националне светиње која је придружена најславнијим општехришћанским реликвијама. Тиме је, према мерилима времена, повест Срба као новог „изабраног народа“ укључена у токове свете историје.³⁷

Познија судбина предмета жичке ризнице, осим ретких изузетака, каква је реликвија Претечине деснице, готово је у потпуности непозната. Ипак, истраживања која смо недавно имали прилику да обавимо у Сијени и Пијенци пружају озбиљне основе за идентификацију жичке реликвије Часног крста. У питању је скупоцен реликвијар који има већ помињани карактеристичан облик издуженог двокраког крста. На његовој ручки налази се натпис изведен калиграфски, у техници искуцавања. Он гласи: „Сава, први архиепископ и патријарх српски.“ Ставротекa је начињена тако што је преко дрвене подлоге превучена метална оплата од позлаћеног сребра, а делови реликвије Часног крста видљиви су кроз два крстолика отвора, покривена

³⁶ Издања жичких повеља: Синдик, *Једна или две жичке повеље?*, 309–315; Суботић, *Трећа жичка повеља*, 51–59; cf. и најновије издање: *Зборник средњовековних ћириличких повеља*, 89–95.

³⁷ Д. Поповић, *Под окриљем светљосији*, 207–232 (*Sacrae reliquiae Сiасове цркве у Жичи*).

горским кристалом, на чеоној страни крста. Раскошан украс, који чине орнаменти на златној основи, бисери и драго камење, плени не само истанчаном лепотом већ и сложеном симболиком, уобичајеном за ову врсту предмета. Наиме, распоред и број драгуља на ставротечи из Пијенце – по шест драгих каменова и двадесет четири бисера са чеоне и задње стране – доследно следе поруке и нумеролошке обрасце *Откривења Јовановој*, где се говори о дванаест врста драгог камења, темеља на којима почивају зидови Вишњег Јерусалима, док бисери означавају дванаест капија Небеског града. Горски кристал, најцењенији међу драгуљима, уобичајена је метафора божанске светлости и преображеног, одуховљеног тела Христовог.³⁸

Ставротеча из Пијенце, у свом садашњем облику, може се поуздано датовати у другу половину односно крај XIV века. На то указују њене стилске и техничке одлике, тачније блиске аналогије са скупиним златних и сребрних окова икона пореклом са Атоса, који су поуздано датовани у то раздобље.³⁹ Овакву хронологију настанка снажно подупире и чињеница да је у натпису Сава Српски означен не само на уобичајен начин, као архиепископ, већ и као патријарх. Та титула је, попут оне у натпису око његовог репрезентативног портрета насликаног изнад такозваног престола Светог Саве у припрати Пећке патријаршије, израз политичких и црквених прилика у српским земљама након измирења Српске и Цариградске цркве 1375. године, односно непосредан одраз програма Српске цркве, која је ауторитет градила на светости и наслеђу свог оснивача.⁴⁰

Ипак, без обзира на овакво датовање реликвијара, постоје озбиљни показатељи да је сама реликвија знатно старија. Тако би изостанак епитета *свѣтѣи* испред Савиног имена – као и у натпису на

³⁸ Eadem, *A staurotheke*, 157–170 (с референтном литературом); в. у овој књизи стр. 55–87.

³⁹ А. Grabar, *Les revêtements*, 60–72 (са старијом литературом); Банк, *Византийское искусство*, сл. 160, 295; Durand, *Innovations gothiques*, 333–354 (с примерима и библиографијом); Pitarakis, *Les revêtements d'orfèvrerie*, 129–142.

⁴⁰ В. Ј. Ђурић, „Пресѣо свѣтѣој Саве“, 93–104; Ђурић, Ђирковић, Кораћ, *Пећка патријаршија*, 236–238 (В. Ј. Ђурић); в. такође Д. Богдановић, *Измирење српске и византијске цркве*, 81–91; Радујко, „Пресѣо свѣтѣој Симеона“, 75–80.



Сл. 31. Ставротекa из Пијенце, детаљ

реликвијару Претечине деснице у Сијени – указивао на то да су обе реликвије биле донација самог Саве Српског. Други разлози тичу се начина на који је ставротекa dospела у Италију. Пошто смо научну аргументацију већ имали прилику да изложимо, овде ћемо сасвим укратко изнети реконструкцију познатих епизода дуге повести наше ставротекe. Дакле, реликвија Часног крста најпре је припадала ризници Спасове цркве у Жичи, где је dospела највероватније као дар Светог Саве. Судбину жичке ризнице она је поделила крајем XIII века, када је црквено седиште из безбедносних разлога пресељено у Пећ. Ту је у другој половини или крајем XIV века Часно дрво добило

нов реликвијар по поруџбини актуелног српског патријарха, а он је у натпису сачувао сећање на правог дародавца светиње, који је био трајни узор свим потоњим архијерејима. У последњем, метежном раздобљу српске државности пећке реликвије, укључујући ставро-теку, дошле су у посед владарског дома Бранковића. Пред турском опасношћу удовица Лазара Бранковића предала је највредније светиње морејском деспоту Томи Палеологу, свом оцу, који је мало доцније такође кренуо у избеглиштво, ка Италији. Са собом је по-нео најважније драгоцености, међу њима и Часни крст, Претечину десницу и главу Светог Андреје, и потом их је уступио, за богату надокнаду, папи Пију II. Овај знаменити црквени поглавар, политичар и хуманиста, иницијатор Крсташког рата против Османлија и заговорник јединственог хришћанског комонвелта имао је посебан однос према светињама источног порекла, па су и његове набавке имале јасан програмски карактер. Тако је део главе Светог Андреје Пије II даровао цркви Светог Петра у Риму, Претечину десницу Сијени, граду из којег је потекла његова породица, а реликвију Часног крста Пијенци – месту где је рођен и које је, идејно и градителски, пројектовао као идеалан ренесансни град. Ту је и окончано дуго путовање наше ставротеке, чија се позната повест протеже кроз читаво раздобље средњовековне српске државе.⁴¹

Смисао, функција и манифестације култа Часног крста утемељени у доба Светог Саве показали су се као значајна и далекосежна тековина. О томе убедљиво говори чињеница да су српски владари, почев од Стефана Првовенчаног, по правилу поседовали драгоцене честице, односно да су доследно неговали обичај даривања реликвије својим задужбинама и другим угледним обитељима. Ту праксу потврђују познати примери, које ћемо изложити хронолошким редом. На основу инвентара драгоцености побројаних 1281. године у покладу жупана Десе и његове мајке Белославе – сина и супружнице краља Стефана Владислава – сазнаје се да је та владарска ризница садржавала чак два реликвијара са честицама Часног крста. Према сажетом опису, то су биле ставротеке у виду паноа („Усона una cum cruce et cum ligno

⁴¹ Историјат ставротеке подробно је изложен код D. Popović, *A staurotheke*, 166–167 (са изворима и литературом); в. у овој књизи стр. 55–87.



Domini“), од којих је једна, осим Часног крста, садржавала још и реликвије више светаца, као и богат украс од бисера („Xcona una coperta in qua erat lignum Domini, et cum reliquiis et cum perlis“).⁴²

Када је реч о наредном поколењу Немањића, из раздобља владавине краља Уроша I сачувани су подаци о два скупочена реликвијара, којима се одавно замео сваки траг. Тако из извора сазнајемо да су у току српско-угарских ратова вођених у Мачви 1268. године Угри запленили скупочену ставротекку у облику крста, која је, по свој прилици, припадала краљу Урошу. Крст је био „дугачак један и по длан, а широк један длан, сав опточен златом и необично лепо украшен скупоченим гемама и камењем“. На основу вредности злата и драгуља које је садржавао заплењени реликвијар процењен је на пет стотина марака („... ipsam continere de ligno Domini longitudinem unius palme et dimide, latitudinem valere palmam, formatam in auro decem marcarum, preciosis gemmis et lapidibus mirabiliter ordinatam, estimantes in valore quingentes marcas auri, lapidum et gemmarum“).⁴³ Писани траг сачувао је од заорава и изглед ставротекке краљице Јелене, Урошеве супружнице, коју је она поклонила манастиру Сопоћанима, мужевљевој задужбини. Тај реликвијар је такође био у облику крста, садржавао је чак пет комада Часног дрвета, а украс су чинила четири драга камена. Ови подаци саопштени су у донаторском натпису урезаном на ставротекку, који се завршава санкцијом, тачније призивањем Свете Тројице и Часног крста против свакога ко би се усудио да „силом узме“ како реликвијар тако и саму светињу. Посебна занимљивост натписа јесте податак о цени ставротекке. За њу је укупно плаћено три хиљаде перпера, од чега су две хиљаде дате за Часно дрво, а хиљаду за злато и драго камење.⁴⁴ Овакви подаци у вези са српском реликвијарном праксом изузетно су ретки, а одлично илуструју схватање – уобичајено у западном свету позног средњег века – да се вредност реликвије

⁴² Чремошник, *Канцеларијски и ноћарски сјиси*, 53–54.

⁴³ Станојевић, *Да ли је краљ Урош био заробљен?*, 202–203; Frolow, *La relique de la Vraie Croix*, 442–443; в. у овој књизи рад *О два изјубљена српска средњовековна реликвијара. Сјавроћеке краља Уроша I и краљице Јелене*, 115–132.

⁴⁴ Miklosich, *Monumenta serbica*, 70, LXVII; Frolow, *La relique de la Vraie Croix*, 443; в. у овој књизи рад *О два изјубљена српска средњовековна реликвијара*, 115–132.

не заснива само на њеним сакралним својствима већ и на тржишној вредности.⁴⁵ Тај начин мишљења очигледно је био близак осведочено прагматичном духу краљице Јелене.

У складу са схватањима и обичајима у тадашњем хришћанском свету, поседовање и даривање ставротека имали су и у српској средини двоструки смисао. Оне су, с једне стране, биле знамење Божјег покровитељства, небеског утемељења власти и гаранта овоземаљских победа, док се, с друге, њиховим поседовањем и даривањем врло сугестивно испољавао владарски престиж. Стога појаву и функцију скупочених владарских ставротека треба посматрати у ширем идеолошком контексту, а пре свега са становишта идентификације Немањића с Новим Константином. Новија истраживања ове проблематике показала су да је „константиновски“ програм прокламован у српској средини посредством различитих топоса и нагласака, у зависности од епохе и актуелних идеолошко-политичких потреба.⁴⁶ О топици из раздобља првих Немањића напред је већ било речи. У доба краља Уроша I та идеја је првенствено истицана константиновским епитетом *равноајосѣолној* владара.⁴⁷ Нарочито снажан замах она је добила у време краља Милутина, када идентификација с Новим Константином постаје експлицитна. У хагиографској литератури та идеја је исказана непосредним поређењем краља Милутина, „достојника Божје помоћи“, са „светим и великим царевима кротким Давидом и славним Константином“, парадигмом војничког тријумфатора.⁴⁸ Сличан паралелизам препознаје се и у сликаним програмима неких задужбина краља Милутина. Тако су представе Константина и Јелене уз српски владарски пар у

⁴⁵ V. п. 22. Један од ретких – и веома занимљивих – података о цени плаћеној за реликвије у средњовековној Србији односи се на мошти Светог Луке; извори сведоче о томе да је деспот Ђурађ Бранковић, купац, тражену цену од тридесет хиљада дуката успео да спусти на петнаест хиљада, cf. Д. Поповић, *Под окриљем светосѣи*, 301–302 (*Мошти светјој Луке – срјска ејизода*), где су наведени извори и литература.

⁴⁶ Djurić, *Le nouveau Constantin*, 55–65; Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија*, 287–302.

⁴⁷ *Ibid.*, 293 et passim.

⁴⁸ Данило Други, *Живоји*, 140.



Старом Нагоричину и Краљевој цркви у Студеници указивале на краља Милутина као на браниоца „праве вере“ и настављача дела првог хришћанског цара.⁴⁹ Чињеница да је краљ Милутин у Скопљу подигао цркву Светом Константину, као и то што је свом сину дао ово царско име, иначе сасвим неуобичајено у српској средини, у науци је такође коментарисана у једнаком идеолошком контексту.⁵⁰

Срећним стицајем околности, реликвијар краља Милутина пре-трајао је до наших дана и сада се чува у дубровачком доминиканском самостану. То је ставротекa у облику двоструког крста с ручком, израђена од сребрног лима, са украсом у виду тордираних розета на крајевима кракова и натписом који је урезан на чеону и задњу страну дршке.⁵¹ Овај изузетно значајни ктиторски натпис саопштава да су реликвијар „сатворили“ краљ Стефан Урош Милутин и епископ рашки Григорије II за цркву Светих Петра и Павла у Расу. Уз молитвену наду ктитора „за здравље, спасење и опроштење грехова“, ту је и претња проклетством за свакога ко би се дрзнуо да науди цркви или Часном дрвету.⁵² Стихови исписани на уским, бочним странама реликвијара, чији је творац сам епископ Григорије, могу се сматрати истовремено поетски и програмски уобличеним изразом схватања о заштитним моћима Часног крста, а нарочито о заштити од демонских сила.⁵³ Стога овај текст заслужује да се у целости наведе:

⁴⁹ Бабић, *Краљева црква*, 190; Тодић, *Сѣјаро Нагоричино*, 119–121; idem, *Српско сликарство*, 55, 323, 328.

⁵⁰ Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија* (с подробно наведеним изворима и литературом); eadem, *Нови Константин*, 81–98.

⁵¹ Ставротекa краља Милутина још није била предмет исцрпне студије. Основне податке доносе Lupis, *O kasnobizantskim zlatarskim likovnim utjecajima*, 359–360; Gagro, *Križ srpskog kralja Stefana Uroša II Milutina*, 126; о обредној употреби реликвијара v. Lonza, *Kazalište vlasti*, 290; v. у овој књизи рад *Ставротекa цркве Светих Петра и Павла у Расу. Прилози истраживању*, 89–114.

⁵² Miklosich, *Monumenta serbica*, 83, LXXVI; Frolow, *La relique de la Vraie Croix*, 443–444.

⁵³ Frolow, *IC XC NI KA*, 98–113; Walter, *IS XC NIKA*, 193–220; о абагарима с похвалом Часном крсту и молитвама против ђавола v. Татић-Ђурић, *Лејенда о Авјару*, 251–276; v. и Поповић, Тодић, Војводић, *Дечанска илустрација*, 199–202 (Д. Поповић).



Сл. 32. Крст краља Стефана
Дечанског, манастир Дечани



Сл. 33. Крст цара Стефана Душана,
манастир Дечани

слави стиховима: „Другог Константина стече те црква.“⁵⁸ Исте узоре
следио је и цар Стефан Душан. То потврђује дипломатичка грађа, а на-
рочито повеља уз *Законик*, где Душан истиче како га је „Бог, по својој

⁵⁸ Србљак II, 338–339 (Григорије Цамблук, *Служба свейом краљу Сйефану Дечанском*).

милости, преместио са краљевства на царство, и све му дао у руке, као и Великоме Константину“.⁵⁹

Упечатљив одјек штовања које су Часном крсту указивали Стефан Дечански и цар Душан представљају знаменити крстови што се као највећа светиња столећима чувају у ризници манастира Дечана. У свом садашњем облику крстови су композитне целине, највећим делом сачињене у XVII и XVIII веку. Високи нешто више од педесет сантиметара, они се састоје од дуборезбареног корпуса с минуциозно изведеним композицијама, које и на једном и на другом обухватају средишњу представу Распећа, а на крсту Дечанског, између осталих, и фигуре Светих Константина и Јелене. Оков крстова, искован и ливен у позлаћеном сребру, садржи раскошан украс, који се састоји од драгог и полудрагог камења, филиграна и емаља. За нашу тему од кључне су важности натписи на стопи крстова, готово идентични по својој садржини. У њима ктитори саопштавају да поклањају „дому Христа Пантократора у Дечанима ... овај крст у којем је честица Часног дрвета, на коме је распет Господ наш Исус Христос“. На крсту Стефана Дечанског записана је година 1331/1332, а на крсту цара Душана 1347/1348.⁶⁰ Све расположиве чињенице указују на то да крстови у данашњем облику представљају резултат позније темељите обнове првобитних реликвијара. Нови крстови уобличени су и украшени у тада актуелном маниру, али њихови наручиоци нису пропустили да овековече сећање на првобитне знамените дародавце, нити да наведу годину у којој су поклоњени. Тај вид чувања меморије уобичајен је код нарочито важних светиња, као и посебно угледних ктитора. Обнове и „улепшавања“ реликвије били су, у том смислу, својеврстан доказ њене драгоцености и високог статуса, који се с временом изнова потврђивао.⁶¹ О таквом обичају сведочи, поред осталог, ставротекa с поменом Светог Саве Српског из Пијенце.

⁵⁹ Н. Радојчић, *Законик*, 144.

⁶⁰ Шакота, *Дечанска ризница*, 202–203, сл. на стр. 243–244 (са свом старијом литературом).

⁶¹ Cotsonis, *Byzantine Figural Processional Crosses*, 32.



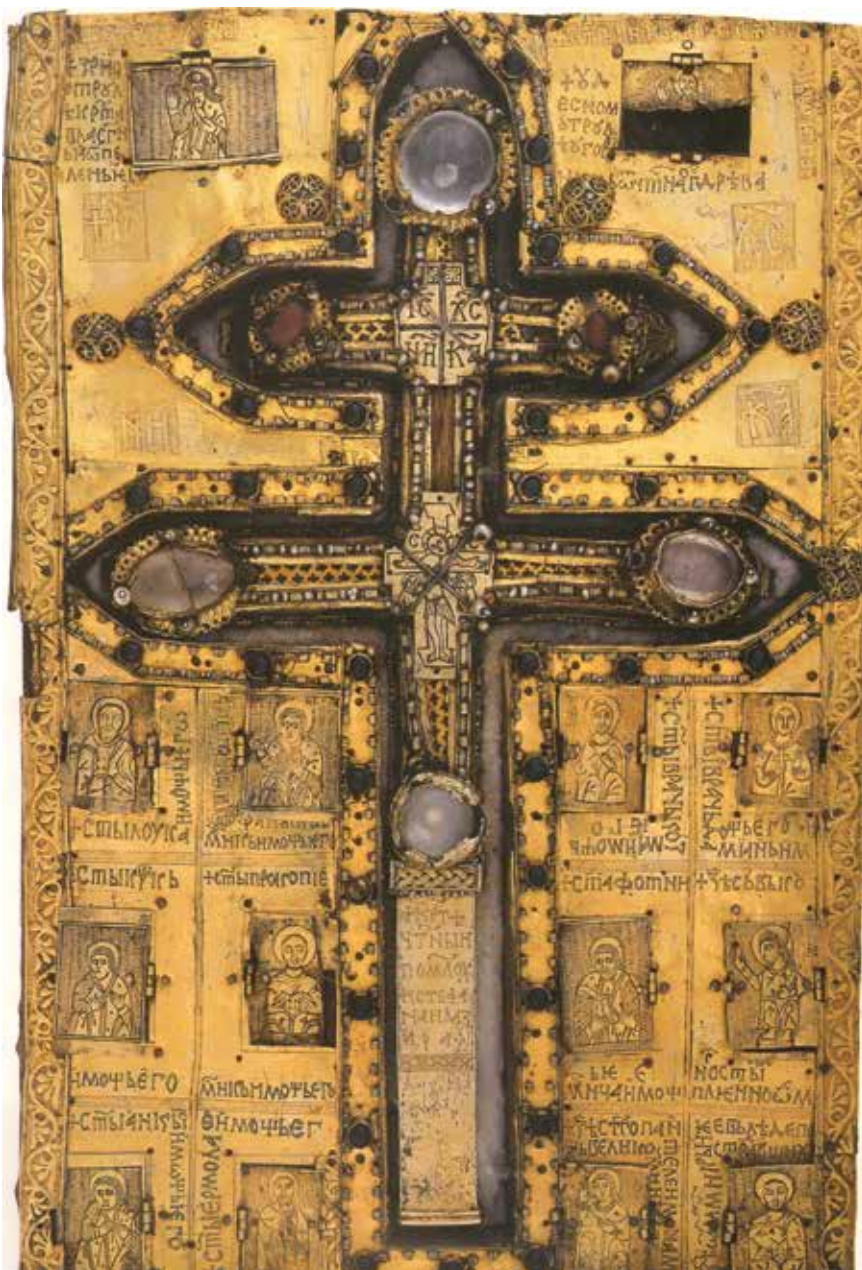
У последњем раздобљу српске средњовековне државе, за владавине Лазаревића и Бранковића, култ реликвија, нарочито када је реч о владарском покровитељству, доживео је видне преображаје под утицајем измењених околности и другачијих потреба за сакралним заштивањем власти. Те промене огледају се, пре свега, у избору нових светих заштитника.⁶² У том периоду Часни крст као да губи нешто од свог угледа, што је појава која се прати на читавом подручју хришћанског света. Већ након 1204, а нарочито у позном средњем веку, управо реликвија Часног крста доживљава на Западу највећу „инфлацију“, због чега је њено поседовање престало да буде питање престижа. У својству Крсног дрвета појављује се мноштво такозваних секундарних реликвија – комада дрвета који су, наводно, били у додиру са аутентичном светињом. Последица таквих околности биле су све учесталије експертизе којима се проверавала аутентичност светиња, а нарочито Часног крста. Истовремено се јављају и оштри, често подругљиви критичари култа реликвија. Поменућемо овом приликом познату изјаву Бернардина Сијенског о томе како је широм света у оптицају толико мноштво честица Часног крста да их ни шест пари волова не би могло повући ако би се сакупиле на гомилу.⁶³

У српској средини штовање Часног крста настављено је у доба кнеза Лазара. Иако у значајно мањем идејном формату него раније, одједи култа препознају се у прославним саставима посвећеним кнезу мученику. У *Похвалном слову кнезу Лазару* кнежева духовна победа приписује се сили крста, а реминисценције на константиновску идеологију огледају се у молитви да га та сила штити „као некада Константина“.⁶⁴ С друге стране, речита је чињеница да у подробном инвентару богослужбених и других скупоцених предмета које је кнез Лазар поклатио својој задужбини Раваници – што је забележено у његовом житију – нема помена ставротекe односно

⁶² Марјановић-Душанић, *Династија и светиоси*, 77–95.

⁶³ Mergiali-Sahas, *Byzantine Emperors and Holy Relics*, 57–59; Klein, *Eastern Objects*, 306–314; Toussaint, *Die Kreuzreliquie*, 95 (са изворима и референтном библиографијом).

⁶⁴ Даничић, *Похвала кнезу Лазару*, 360–361; Трифуновић, *Српски средњовековни сјиси о кнезу Лазару*, 250–267.



Сл. 34. Ставротека браће Мусић, манастир Ватопед



реликвије Крсног дрвета.⁶⁵ Додуше, ставротема традиционално позната као Лазарев крст данас се чува у светогорском манастиру Ватопеду. Без обзира на то што за ову идентификацију нема чврстих основа, ставротема, без сумње српског порекла судећи по садржини и језику натписа, изузетно је вредан предмет. Она припада распрострањеном типу позносредњовековних реликвијара. Има облик правоугаоне плоче са сребрним, богато украшеним оковом. У средишњем делу плоче је удубљење у којем се налази Часно дрво – чудотворних својстава, како се верује – а око њега је низ малих правоугаоних поља с моштима светаца, обележених натписима. Резултати новијих испитивања ове ставротеме, која је дуго била ван домашаја истраживача, показали су да је највероватније настала у XV веку у западним крајевима српских земаља.⁶⁶

У манастиру Ватопеду чува се још једна изузетно вредна ставротема српског порекла, која је, за разлику од претходне, одавно позната научној јавности. То је чувени реликвијар браће Мусић, велможа и нећака кнеза Лазара изгинулих на Косову. Он такође припада типу ставротеме у виду плоче, са Часним дрветом у средишту, док је око њега четрнаест малих ћелија за мошти светаца, означених натписима. На пресеку кракова крста су две сребрне плочице: на горњој је крст с натписом, док се на доњој налази угравирани распети Христос, окружен Богородицом и Светим Јованом Претечом. На ручку крста урезан је молитвени натпис: „Крсте часни, помилуј Стефана и Лазара.“ Посебне пажње вредан је богат украс ставротеме, који се састоји од сребрне оплате са орнаментом изведеним у техници филигран и низова ситних бисера и брушених горских кристала. Реликвијар је поуздано атрибуиран на основу опширног натписа урезаног на полеђину крста. Из њега сазнајемо да су реликвијар наручили Стефан и Лазар Мусић, као и топлички митрополит Јован, можда њихов брат, за своју

⁶⁵ У инвентару се, додуше, помињу „крстови часни, оковани и позлаћени, и украшени бисером и многочасним камењем“, cf. *Нешић о кнезу Лазару*, 161; епитет *часни* ту се јавља у значењу *свешти*, а указује на сакралну намену предмета, што је опште место у старим српским текстовима; за *Жићује кнеза Лазара* v. Трифуновић, *Српски средњовековни сѝиси о кнезу Лазару*, 78–108.

⁶⁶ Todić, *Τρεῖς σερβικῆς λειψανοθήκες*, 249–252 (са старијом литературом).



Сл. 35. Ставротекa пореклом из Милешеве,
црква Светог Игнација, Дубровник

задужбину, данашњу Нову Павлицу. Повод је било престављење њихове мајке Драгане, сестре кнеза Лазара, замонашене под именом Теодосија. Њена смрт у деветој деценији XIV века уједно је и хронолошки оквир за датовање реликвијара, који је на Свету Гору, по свој прилици, доспео након пропасти српске државе у XV веку.⁶⁷ За истраживача реликвија, а посебно Часног крста, ставротекa браће Мусић пружа још један изузетно важан податак – у раздобљу владавине династије Лазаревића Часни крст очигледно излази из сфере искључиво

⁶⁷ Frolov, *La relique de la Vrai Croix*, 571–572; Todić, *Тријες сερβικεs λειψανοθήκες*, 246–249 (са свом старијом литературом).



владарских надлежности и постаје реликвија чије поседовање добија ширу друштвену основу. Била је то, са становишта значења и функције реликвије, несумњиво суштинска промена.

Само једну генерацију касније значај реликвије Часног крста, како изгледа, сасвим је маргинализован. Судаћи по расположивим подацима, у време деспота Стефана Лазаревића дошло је до видног заокрета у замисли реликвијарних програма. Тако је приликом идејног и топографског уобличавања Београда спроведена симболична „транслација светости“ како би се нова српска престоница уобличила на подобије Новог Цариграда и Новог Јерусалима. Том програму је био прилагођен и избор светих покровитеља, међу којима су најистакнутији били нерукотворена Богородичина икона, рука Константина Великог и део моштију Свете Теофано.⁶⁸ Посебне наде полагане су у реликвије Свете Петке, набављене у тешким временима с краја XIV века – да она земљу „беспрекорно чува од наилазећих нападаја“.⁶⁹ Треба нарочито истаћи чињеницу да константиновску компоненту свог владалачког програма деспот Стефан није исказао посредством Часног крста, како је то било уобичајено у доба Немањића, већ дословно – тако што је прибавио реликвију руке Светог цара Константина Великог.⁷⁰ Свакако није случајно ни то што је Константин Костенечки, животописац деспота Стефана, генеалогiju српских владара пратио до првог хришћанског цара.⁷¹ Будући да се свети заштитници деспота Стефана нису показали као делотворни, јер су у току само једног поколења Турци освојили чак четири престонице које је чувала Света Петка – Трново и Видин, Крушевац и Београд – деспот Ђурађ Бранковић, последњи владар самосталне државе, учинио је још један, готово изнуђен покушај да држави обезбеди ефикасног светог заштитника.⁷²

⁶⁸ Марјановић-Душанић, *Династија и светост*, 87–92; Ердељан, *Београд као Нови Јерусалим*, 97–109.

⁶⁹ Поповић, *Под окриљем светости*, 271–294 (*Реликвије свете Петке: Gloria Bulgariae – Gloria Serviae*), са изворима и литературом.

⁷⁰ Моршакова, *Ковчег для деснице святого царя Константина*, 126–128.

⁷¹ Константин Филозоф, *Житије деспота Стефана*, 81–82.

⁷² За свеобухватан, синтетичан поглед на ово раздобље в. Спремић, *Деспот Ђурађ*; в. и радове у зборнику *Пад српске деспотовине*.

Стога је за петнаест хиљада дуката, што је била изузетно велика сума, прибавио мошти Светог Луке – нажалост, узалуд, како су то догађаји убрзо показали.⁷³

Из доба деспота Ђурђа, обележеног предосећањем блиске пропасти, сачувао се један изузетно речит податак везан за реликвију Часног крста. Ради се о познатом писму које је Ђурађ Бранковић упутио васељенском патријарху Генадију Схоларију и у којем му је поставио низ питања у вези с богословском и црквено-канонском проблематиком. Једно од њих односило се на дрво Распећа, тачније на недоумице око тога да ли се након Христовог вознесења на небо узнело и Крсно дрво. Патријархов одговор био је кратак и одлучан: „Они који тако кажу не знају шта говоре“ – јер је непобитна чињеница да је Света Јелена пронашла Часни крст, као и то да се његове честице налазе и штују широм хришћанске васељене.⁷⁴ Очигледно, култ Часног крста доведен је до крајњих граница својих могућности, бар што се тиче теолошког аспекта. У самој реалности, односно побожној пракси, реликвија је ипак и даље штована, макар и смањеним интензитетом. Тако се, према вековној традицији, сматра да је Мара Бранковић, кћерка деспота Ђурђа, даровала манастиру Милешеви једну такву драгоцену честицу. Након похаре Милешеве крајем XVII века ту реликвију откупио је од Турака дубровачки трговац Никола Бошковић, а његов син и наследник Божо поклонио ју је исусовачкој цркви Светог Игнација у Дубровнику.⁷⁵ Светиња се ту и данас чува у малом сребрном енколпиону, унутар китњастог барокног реликвијара из 1740. године, с печатима који потврђују аутентичност реликвије на полеђини.⁷⁶

⁷³ Д. Поповић, *Под окриљем светиности*, 295–317 (*Мошти светој Луке*).

⁷⁴ Анастасијевић, *Пишање*, 219; ово писмо коментарише Спремић, *Десјош Ђурађ*, 544–545.

⁷⁵ Пантић, *Дубровчанин Никола Бошковић*, 258; Медаковић, *Ризница манастира Милешеве*, 225, сл. 1–3; Милосављевић, *Изгубљена ризница*, 238–239.

⁷⁶ Lupis, *O kasnobizantskim zlatarskim likovnim utjecajima*, 359 (са старијом литературом).



Сл. 36. Реликвија Часног крста, Цетињски манастир (према: И. Синкевич)

* * *

Након пропасти средњовековне српске државе нестале су идејне основе на којима је почивао култ Часног крста. Ипак, неке реминисценције остале су похрањене у колективном памћењу, пре свега у поезији Косовског циклуса.⁷⁷ Веома речите поруке у том смислу садржи песма *Цар Лазар и царица Милица*: Часни крст и крсташ барјак с којима је Бошко Југовић кренуо на Косово „за крст часни крвцу прољевати и за своју вјеру умријети“⁷⁸ представљају не само снажну поетску слику већ и метафору нечег великог и светог, што надилази човекову овоземаљску сврховитост. Нарочито слојевита значења садржи песма

⁷⁷ М. Поповић, *Vidovdan i Časni krst*, 129–152.

⁷⁸ Караџић, *Српске народне њјесме*, 209–214.

Часни крсти, коју је забележио сам Вук Караџић и где се Часни крст транспонује у метаисторијску, есхатолошку раван:

Док је био царе Костадине,
 Часни крсти на земљи сијали,
 Сјали красном народу ришћанском.
 Кад премину царе Костадине
 И честита царица Јелена,
 Онда часни крсти васкрсоше,
 Васкрсоше горе на небеса,
 Те сијају на ономе свету,
 Како сунце на овоме свету.⁷⁹

Ипак, одједи култа Часног крста спорадично се појављују и у материјализованој форми, нарочито на местима која су имала статус важне историјске меморије. Таква је, без сумње, била Студеница, чувар моштију Светог краља Стефана Првовенчаног. Старањем студеничког братства са игуманом Атанасијем на челу „часно и свето дрво“, једна од најпоштованијих светиња ове обитељи, добило је богато украшену ставротеку од позлаћеног сребра, што је забележено у натпису из 1627/1628. године.⁸⁰ Дуго претрајавање култа Часног крста одлично илуструје и Крст дечанског архимандрита Серафима Ристића из 1850. године, који је садржавао једну драгоцену честицу. Овај раскошни дуборезни крст, у окуву од позлаћеног сребра и украшен филигранским орнаментом, садржи и натпис који сведочи о томе да су још била жива схватања везана за заштитничке моћи реликвије: „Сеи крст начини се у Ипеки 1850. года трудом и иждевением иеромонаха Серафима Ристића Тетовца... В нем же част честнаго древа за вечан спомен.“⁸¹

Вољом судбине или стицајем околности, Часни крст је у српску средину још једном крочио на велика врата и у пуном сјају. Реч је о такозваним родоским или малтешким реликвијама – Претечиной десници, икони Богородице Филермонске и Часном крсту – које је

⁷⁹ *Ibid.*, 72.

⁸⁰ Шакота, *Студеничка ризница*, 62, 151.

⁸¹ Eadem, *Дечанска ризница*, 206–207.



руски царски дом поклонио краљу Александру I Карађорђевићу у знак захвалности због примања емиграната избеглих након револуције 1917. Од 1929. до 1941. године оне су чуване у Београду, у дворској капели на Дедињу, да би након немачког бомбардовања биле пренете у манастир Светог Василија Острошког. После завршетка Другог светског рата реликвије су заплењене и депоноване у трезор Народне банке у Подгорици, где су чуване између 1952. и 1978. године. Пошто су након многих интервенција враћене цркви, тајно су чуване у Цетињском манастиру све до 1993, када су јавно изложене. Чудесна је повест ових реликвија, које судбину деле столећима – њихова заједничка историја везана је за малтешке витезове, Наполеона, руске царе и југословенске краљеве. Реликвије су преживеле низ сеоба, руску бољшевичку револуцију и немачку окупацију, репресију југословенских комуниста и распад државне заједнице, а њихов култ на прелазу између два миленијума добио је нов замах.⁸² Сада похрањен у Цетињском манастиру, уз друге две реликвије, Часни крст потврђује своју очигледно неуништиву харизму, а његов култ способност да се увек изнова саображава потребама актуелног тренутка.

(2013)

⁸² Д. Поповић, *Под окриљем светосјити*, 221, п. 67 (Sacrae reliquiae Спасове цркве у Жичи); подробен историјат реликвија, са свим релевантним изворима, изложила је I. Sinkevič, *Afterlife of the Rhodes Hand*; срдечно захваљујемо ауторки, која нам је дала на увид овај рукопис пре изласка из штампе.



„ОДУХОВЉЕНА ТЕЛЕСНА
ПРЕБИВАЛИШТА БОЖЈА“
РЕЛИКВИЈЕ И РЕЛИКВИЈАРИ
У СРЕДЊОВЕКОВНОЈ СРБИЈИ

Познати исказ Светог Јована Дамаскина одабран за наслов овог рада сликовито и уједно прецизно дефинише природу хришћанских реликвија – као појавни облик светости и извор чудотворне силе, оне су потврда темељног догмата о реалности одуховљења материје и обоготворења човековог. Стога су и чуване у скупоценим реликвијарима, који су били не само метафора лепоте већ и носиоци сложених порука и значења, мистично средство усхођења ка божанском. Реликвије, а посебно оне знамените, везане за Христа и најважније протагонисте свете историје, имале су широк распон функције, од заштитничке и церемонијалне до војне и политичке. Сабране у ризнице, међу којима је универзални прототип била цариградска Богородица Фарска, оне су одиграле кључну улогу у формирању сакралних средишта широм хришћанске икумене.¹ Такав вид емулације Свете земље био је нарочито актуелан у измењеним политичким приликама након пада Цариграда 1204. године. Долазак у посед угледних реликвија имао је посебан смисао на периферији Византијског царства, међу народима који су освајали место у поретку држава. Циљ „транслације светости“

¹ Из веома обимне литературе о реликвијама и реликвијарима овом приликом издвајамо: Angenendt, *Heilige und Reliquien*; *Les Reliques*; *Eastern Christian Relics*; *Treasures of Heaven*; *Reliquiare im Mittelalter*; Hahn, *Strange Beauty*; *Saints and Sacred Matter*.



посредством реликвија била је потврда владарског ауторитета и престижа, а нарочито сакрално утемељење новостворених држава.²

Управо у том контексту треба сагледавати снажан полет култа реликвија, како општехришћанских тако и националних, у средњовековној Србији крајем XII и у првим деценијама XIII века, у раздобљу стварања самосталне државе и цркве. Најпре ће бити размотрене општехришћанске реликвије.

Међу њима средишње место припада Часном крсту, традиционалном царском знамењу, чији су култ с посебном пажњом неговали и владари из династије Немањића.³ Први трагови култа Часног крста у српској средини везују се још за рано, дукљанско раздобље српске повести. Тако је у *Барском родослову* забележена предсмртна изјава кнеза Владимира (1066) о томе да се „узда у животворни крст и драгоцено дрво“.⁴ Ипак, прва поуздана сведочанства о употреби Часног крста код Срба везана су за државотворну епоху Стефана Немање. Нарочито су важна хагиографска сведочанства која се односе на његов пекторал, помоћу којег је однео одлучујућу победу и у грађанском рату и над спољним непријатељима. Требало је да Немањиним наследнику Стефану реликвија буде „чувар и помоћник у борбама“, а српској држави „утврђење“. По угледу на византијску царску традицију, Немањин пекторал имао је функцију крсног оружја и заштитника државе. С друге стране, у складу с потребама српске средине, он је стекао статус наследне династичке инсигније.⁵

Наредна етапа у развоју култа Часног крста у средњовековној Србији поклапа се са епохом стицања државне самосталности и краљевства (1217), а потом и црквене аутокефалије (1219). Свети Сава Српски, идејни творац ових тековина, не само што је програмски

² Eastmond, *“Local” Saints*, 707–749; Cvetković, Hahn, *Imperial Aspirations*, 182–200 (са старијом литературом).

³ Frolow, *La relique de la Vraie Croix; Byzance et les reliques du Christ*; Klein, *Byzanz, der Westen und das „wahre“ Kreuz*; о култу Часног крста у средњовековној Србији в. Д. Поповић, *Реликвије Часног крста*, 99–121; в. у овој књизи стр. 133–164.

⁴ *Љеџојис ѿоја Дукљанина*, 128–129.

⁵ Марјановић-Душанић, *Владарски знаци Стефана Немање*, 80–84 (са изворима).

утемељио култ Часног крста већ је и дошао у посед те реликвије. Савину активност усмерену на набавку драгоцености и светиња треба посматрати у контексту поменутих околности у византијском свету након 1204. године. Осим у Цариграду, Сава је набављао различите драгоцености и приликом својих ходочасничких путовања по Истоку (1229. и 1234/1235. године). Његови животописци у више наврата помињу скупоцене поклоне, међу којима је посебно вредан био део Часног крста што га је Сава добио од цара Јована III Ватаца.⁶ На основу поменутих извора може се закључити да је Сава ипак већину драгоцености стекао куповином, користећи широку понуду тадашњег тржишта.⁷ Ако се имају у виду његова обавештеност, репутација и материјалне могућности, треба веровати да је успео да дође у посед доиста вредних светиња, проверене аутентичности.

Хагиографски извори јасно сведоче о томе да је Сава био добро упознат с богословским смислом реликвија, с њиховом идеолошком димензијом и политичким значајем. У том светлу треба разумети исказ његовог хагиографа да је светиње куповао како би их донео „у своје отачаство“, као и тестаментарну заповест коју је издао у Трнову, на самрти, да се прикупљене драгоцености однесу у Студеницу и Жичу.⁸ О томе у коликој је мери Сава Српски придавао важност светињама Истока сведочи и то што је он, осим реликвија и скупоцене црквене опреме, набавио и у Србију послао неколико типичних палестинских еулогија.⁹ Савиним програмским потезом треба сматрати и даривање честице Часног крста манастиру Хиландару. Ту се и данас чува ставротека са Крсним дрветом – по свој прилици цариградског порекла и датована у XIII век – коју вековна традиција везује за Светог Саву.¹⁰ Даривањем драгоцене честице Хиландару, а такође Студеници, династичкој гробници, под заштиту највеће хришћанске

⁶ Теодосије, *Житија*, 227.

⁷ *Ibid.*, 242, 246–248; за различите видове набавке реликвија v. Klein, *Eastern Objects*, 283–314.

⁸ Теодосије, *Житија*, 247–248.

⁹ D. Поповић, *Eulogiae Terrae Sanctae*, 55–69; v. у овој књизи стр. 185–199.

¹⁰ Миљковић, *Хиландарски Часни крст*, 287–297.



светиње стављена су два главна сакрална упоришта првих Немањића, од којих се једно налазило у матичној, српској земљи, а друго на посвећеном тлу Свете Горе.

Ипак, врхунски реликвијарни програм остварен је у Жичи, катедралном и крунидбеном храму. Из текста њене оснивачке повеље сазнаје се да су Стефан Првовенчани и његов син Радослав поклонили Жичи неке од највреднијих хришћанских светиња: део Часног крста, реликвије Христовог страдања, комаде Богородичиног мафориона и појаса, десну руку и део главе Јована Претече, као и мошти апостола, пророка и мученика.¹¹ У питању су биле светиње највишег ранга, везане за најистакнутије протагонисте свете историје, управо оне које су носиле у себи тако актуелну идеју о *translatio imperii* посредством *translatio Hierosolymae*. Стога је крајња сврха жичког реликвијарног програма била да се у српску средину пренесе образ Свете земље и да се на тај начин створи сакрална основа младој краљевини. Та идеја је коначно заокружена када су у Жичу пренете мошти краља Стефана Првовенчаног, и то у статусу националне светиње која је придружена најславнијим општехришћанским реликвијама.¹²

Познија судбина предмета из жичке ризнице готово је у потпуности непозната. Можда је тој ризници некада припадала реликвија Богородичиног појаса, српског порекла, која се сада чува у Ватопеду.¹³ Редак али драгоцен изузетак представља Претечина десница, једна од неколико познатих у хришћанском свету.¹⁴ Реликвија Претечине деснице пореклом из Србије налази се данас у скривници капеле Светог Јована Крститеља у сијенској катедрали. Она има статус веома поштованог култног предмета још од 1464. године, када ју је морејски деспот Тома Палеолог, уз друге драгоцености, донео у Сијену и уступио, за богату награду, папи Пију II. Реликвија се састоји од балсамоване, одлично сачуване руке – подлактице са шаком. Првобитна оплата, која

¹¹ Зборник средњовековних ћириличких повеља, 89–95.

¹² Д. Поповић, *Под окриљем светиносии*, 207–232 (Sacrae reliquiae Сјасове цркве у Жичи); Чанак-Медић, Поповић, Војводић, *Манасџир Жича*, 44–63 (Д. Поповић).

¹³ Todić, *Τρεῖς σερβικές λεψανοθήκες*, 244–245.

¹⁴ Sinkevič, *Afterlife of the Rhodes Hand*, 125–141.



Сл. 37. Реликвијар с руком Светог Јована Претече,
Сијена, катедрала (XVIII век)

се јасно издваја од млађе, из XV века, ваљкастог је облика и израђена је од позлаћеног сребра. Украшена је орнаментима изведеним у техници филиграна, низовима бисера и драгим камењем. По стилским и техничким својствима реликвијар има најближе аналогије у делима византијског златарства из раздобља X–XII века. С горње стране реликвијар је затворен калотастим поклопцем, у чијем се средишту налази урезан попрсни лик Светог Јована. Око њега тече натпис у два реда, ктиторски и молитвени по карактеру: „Претечина десница. Заштити мене, Саву, архиепископа српског.“ На основу аналогија из византијског света може се претпоставити да је у српској средини реликвија коришћена приликом важних државних и црквених обреда.¹⁵

¹⁵ Чанак-Медић, Поповић, Војводић, *Манастир Жича*, 54–59 (Д. Поповић).



Сл. 38. Ставротека,
предња страна,
Пијенца, Музеј дијецезе

Најновија истраживања pru-
жила су озбиљне основе за
идентификацију још једне
жичке реликвије. То је Часни
крст похрањен у ставротечи која се данас налази у Музеју дијецезе
у Пијенци. Реликвију је, као и Претечину десницу, деспот Тома
Палеолог уступио папи Пију II, који ју је затим поклонио Пијенци.
Ставротека има облик издуженог двокраког крста, начињена је од по-
злаћеног сребра, с раскошним украсом који чине филигран, бисери и
драго камење. Реликвија Часног крста видљива је кроз два крстони-
ка отвора, покривена горским кристалом. Украс ставротекe плени не
само истанчаним занатским извођењем већ и сложенем симболиком,
уобичајеном за ту врсту предмета. На ручци ставротекe је калиграф-
ски искуцан натпис, који гласи: „Сава, први архиепископ и патријарх
српски.“ Овај реликвијар, који је очигледно заменио првобитни, по-
уздано је датован у последњу четвртину XIV века. На то указују ње-
гове стилске и техничке одлике, као и чињеница да је у натпису Сава
Српски означен и као патријарх. Та титула је израз историјских окол-
ности након 1375. године, када је превазиђен раскол између Српске

Сл. 39. Ставротека
цркве Светих Петра и Павла
у Расу, предња страна,
Дубровник,
доминикански самостан



и Цариградске цркве, изазван уздизањем Српске цркве у ранг патријаршије.¹⁶

Култ Часног крста утемељен у доба Светог Саве показао се као далекосежна тековина, што потврђује чињеница да су српски владари, почев од Стефана Првовенчаног, по правилу поседовали драгоцене честице и даривали их угледним манастирима. На основу инвентара драгоцености побројаних 1281. године у покладу жупана Десе и његове мајке Белославе – сина и супружнице краља Стефана Владислава – сазнаје се да је та владарска ризница обухватала чак два реликвијара са честицама Часног крста. То су биле ставротекe у виду паноа, од којих је једна, осим Часног крста, садржавала још и реликвије више светаца, као и богат украс од бисера.¹⁷ О томе да је краљ Владислав с посебном

¹⁶ D. Popović, *A stavrotheke*, 157–170 (са изворима и литературом); в. у овој књизи стр. 55–87; Чанак-Медић, Поповић, Војводић, *Манасѿир Жича*, 59–62 (Д. Поповић).

¹⁷ Чremoшник, *Канцеларијски и ноѿариски сѿиси*, 53–54.



пажњом неговао култ Часног крста сведочи писани извор из XVIII века, са описом ставротеке, данас изгубљене, коју је овај српски краљ поклатио светогорском манастиру Светог Павла. Поклопац реликвијара носио је веома занимљив програм: у горњем делу композиције Распећа и Христа на престолу, окружене ликовима светаца, а у доњем представу владара у проскинези, праћену натписом на старосрпском језику. Текст натписа, у којем се ктитор моли за помоћ и заштиту Часног крста, не само што открива идентитет владара већ својом садржином указује на функцију ове реликвије у владарској идеологији Немањића.¹⁸

Када је реч о наредном поколењу Немањића, из раздобља владавине краља Уроша I сачувани су подаци о два скупочена реликвијара, давно изгубљена. Једну такву ставротеку, у виду крста украшеног драгуљима, Утри су запленили у току рата са Србима 1268. године.¹⁹ Писани траг сачувао је од заборава изглед ставротеке коју је краљица Јелена, Урошева супружница, поклатила манастиру Сопоћанима. Тај реликвијар је такође био у облику крста, садржавао је чак пет комада Часног дрвета и богат украс од драгог камења.²⁰

До наших дана претрајао је реликвијар краља Милутина, који се чува у дубровачком доминиканском самостану. То је ставротекa у облику двоструког крста, израђена од сребрног лима, са украсом у виду тордираних розета на крајевима кракова и с ктиторским натписом урезаним на чеону и задњу страну дршке.²¹ Овај значајни натпис саопштава да су реликвијар поручили за цркву Светих Петра и Павла у Расу краљ Милутин и епископ рашки Григорије II. Он такође садржи молитву ктитора за опроштај грехова, санкцију за сваког оног који се

¹⁸ Архимандрит Леонид, *Словено-српска књижница*, 279–280, п. 1; Војводић, „Обавијен земаљском сликом“, 383.

¹⁹ Станојевић, *Да ли је краљ Урош био заробљен?*, 202–203; Frolow, *La relique de la Vraie Croix*, 442–443.

²⁰ Miklosich, *Monumenta serbica*, 70, LXVII; Frolow, *La relique de la Vraie Croix*, 443.

²¹ За основне податке v. Gagro, *Križ srpskog kralja Stefana Uroša II Milutina*, 126.



Сл. 40. Реликвијар с Богородичиним појасом,
манастир Ватопед

дрзне да науди цркви или Часном дрвету, као и стихове о заштитним моћима Часног крста.²²

Уз нарочито популаран Часни крст, средњовековни Срби су поседовали и друге реликвије. Осим знаменитих општехришћанских светиња о чијем култу сведоче жичке повеље, свакако су постојале и многе друге, које до данас нису сачуване или су им порекло и идентитет заборављени. Због оскудности писаних извора велику важност има поменути попис драгоцености жупана Десе. Ту се, уз две ставротекe

²² Miklosich, *Monumenta serbica*, 83, LXXVI; Frolow, *La relique de la Vraie Croix*, 443–444; *Шесті йусаца*, 65.



о којима је било речи, помињу и реликвијар главе Светог Григорија, са крстом украшеним емаљом, као и „*duo saculi cum reliquiis, qui portantur ad gulam*“.²³ О изгледу и украсу ових филиктерија, ношених о врату, сведочи неколико сачуваних примерака.²⁴

У последњем раздобљу српске средњовековне државе, за владавине династија Лазаревића и Бранковића, култ реликвија доживео је видне преображаје, што је био резултат измењених околности и другачијих потреба за сакралним заснивањем власти. Те промене се, пре свега, огледају у избору нових светих заштитника, а до нарочитог изражаја долазе у доба деспота Стефана Лазаревића, који је настојао да Београд, нову српску престоницу, уобличи као „Нови Цариград“ и „Нови Јерусалим“.²⁵ Карактеристично је што се у то време, обележено турском најездом, збило неколико важних транслација реликвија чији је циљ био да се држави обезбеди делотворан заштитник. Тако су из покорене Бугарске у Србију пренете мошти Свете Теофано, као и Свете Петке, у коју су полагане велике наде да ће земљу чувати од „надолазећих напада“.²⁶ Посебан смисао је имала реликвија руке Константина Великог, која је набављена, изгледа, у време деспота Стефана.²⁷ Она се налази у издуженом и уском сребрном реликвијару, са урезаним текстом преузетим из службе за празник Светих Константина и Јелене.²⁸ Реликвија има посебан смисао стога што се зна да је Константин Костенечки, биограф деспота Стефана, генеалогiju српских владара изводио од првог хришћанског цара.²⁹ Деспот Ђурађ Бранковић, последњи владар самосталне државе, учинио је, градећи нову престоницу у Смедереву, још један, готово изнуђен

²³ Чремошник, *Канцеларијски и ноћарски списи*, 54.

²⁴ *Историја применене уметности*, 82 (Б. Радојковић).

²⁵ Марјановић-Душанић, *Династија и светлост*, 87–92; Ердељан, *Београд као Нови Јерусалим*, 97–109.

²⁶ Д. Поповић, *Под окриљем светлости*, 271–293 (*Реликвије свете Петке: Gloria Bulgariae – Gloria Serviae*), са изворима и литературом.

²⁷ Турилов, *Сербский ковчег-реликвариј*, 125–133.

²⁸ Моршакова, *Ковчег для деснице святого царя Константина*, 126–128.

²⁹ Константин Филозоф, *Житије деспота Стефана*, 81–82.

покушај да држави обезбеди ефикасног светог заштитника. Он је за петнаест хиљада дуката, изузетно велику суму, прибавио мошти Светог Луке, које су пренете у Србију 1451. године – нажалост, узалуд, како су то догађаји убрзо показали.³⁰

У том периоду Часни крст као да губи нешто од свог угледа, што је појава узрокована множином „секундарних“ реликвија, која се прати у читавом хришћанском свету. У српској средини култ ипак опстаје, али излази из сфере искључиво владарских прерогатива и стиче ширу друштвену основу.³¹ Две скупоцене ставротекe српског порекла данас се чувају у манастиру Ватопеду. То су реликвијар браће Мусић из последње деценије XIV века и такозвани Лазарев крст из XV века. Они припадају тада популарном типу реликвијара иконе, у који спада и раскошни диптих деспота Томе Прељубовића (из друге половине XIV века), сада у катедрали у Куенки.³² У средишту обе ватопедске ставротекe налази се Часни крст, окружен малим удубљењима с моштима светих. У складу су са укусом времена и опширни натписи који су урезани на те ставротекe.³³ Српског порекла је и реликвија Часног крста, данас у цркви Светог Игнација у Дубровнику, коју је Мара Бранковић, кћерка деспота Ђурђа, према традицији, поклонила манастиру Милешеви. Реликвија се налази у сребрном енколпиону, унутар барокног реликвијара на чијој су полеђини печати који потврђују њену аутентичност.³⁴

Један од последњих одјека владарске патронаже позног средњег века јесте вишеструко изузетан реликвијар Барбаре Франкопан, супруге деспота Вука Гргуревића (1471–1485). Реч је о ремек-делу златарства, које обухвата четрдесет раскошно оплаћених реликвија, с натписима на српском и грчком језику, компонованих у виду лозе кружног облика. Индикативан је избор моштију, међу којима

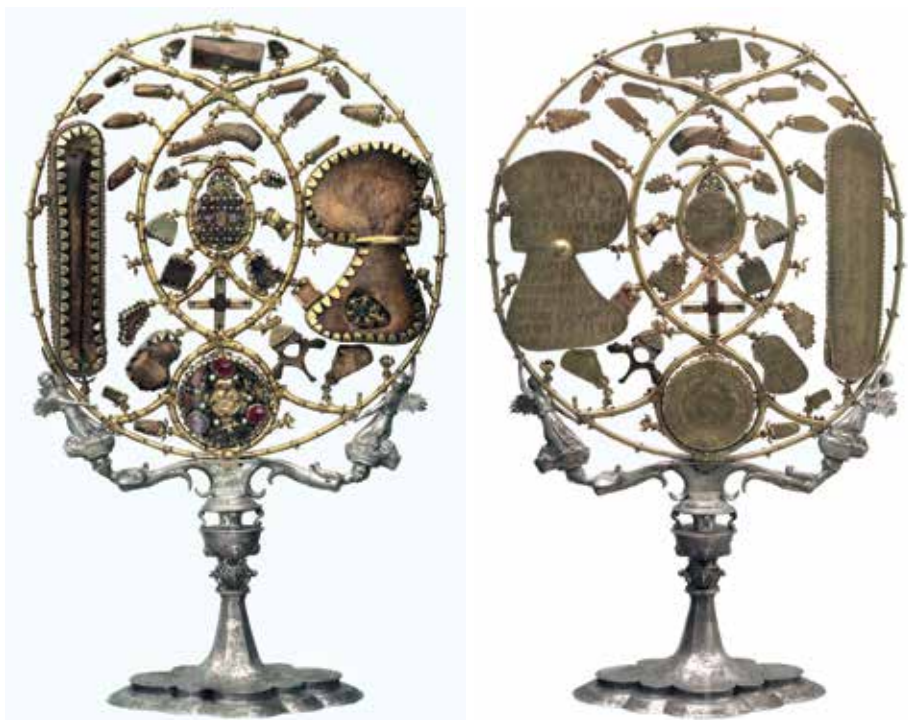
³⁰ Д. Поповић, *Под окриљем светосињи*, 295–317 (*Моштии святої Луке – српска ейизога*).

³¹ Д. Поповић, *Реликвије Часної крста*, 117–119; в. у овој књизи стр. 133–164.

³² *Историја њримењене уметносињи*, 81, сл. 38 (Б. Радојковић); за примере икона реликвијара в. Cvetković, Hahn, *Imperial Aspirations*, 193–194.

³³ Todić, *Τρεῖς σερβικές λειψανοθήκες*, 246–252.

³⁴ Медаковић, *Ризница манасиџра Милешеве*, 225.



Сл. 41. Реликвијар деспотице Барбаре Франкопан,
предња и задња страна,
фрањевачки самостан Свете Марије на Трсату

превлађују оне православних светих, али се, као одјек киторкине конфесионалне припадности, појављују и мошти трију римокатоличких светица. Реликвијар такође обухвата три енколпиона и једну па-нагију (*panagiarion*), на чијој је предњој страни представа Богородице са Христом, а на задњој дуг киторски натпис, праћен молитвом Светој Тројици.³⁵

³⁵ Цветковић, *Реликвијар деспотице Барбаре Франкопан*, 23–36; Cvetković, Hahn, *Imperial Aspirations*, 197–200.

* * *

Уз општехришћанске светиње, у средњовековној Србији кључну улогу у сакралном заснивању власти имале су националне реликвије – свете мошти владара, црквених поглавара и угледних анахорета. Још у раној етапи стварања самосталне државе Немањића концепт светог владара, чији је творца био Сава Српски, био је у средишту њеног идеолошког програма, што је остао и у потоњим столећима. Тој функцији је био саображен програм владарских маузолеја, чувара светих моштију, од Немањине Студенице па све до задужбина владара из последњег раздобља државности. Готово упоредо с култом владара почео је смишљено да се гради и култ црквених поглавара, посебно око њихових гробова и кивота с моштима у Жичи и Пећи, седиштима Српске архиепископије односно патријаршије. У последњим деценијама XIII века, када се предузима организована иницијатива за стварање синтезе националних култова, у ред светих почињу да се уврштавају и угледни пустињаци. Узоран пример је култ Светог Петра Коришког, који се програмски гради око његових реликвија. У раздобљима која су уследила штовање анахорета добило је на замаху, а светилишта с њиховим моштима била су често не само места побожног поштовања већ и владарског покровитељства.³⁶

Градећи култ свога оца, оснивача династије, Сава је створио целовит светачки модел, у чијем су се средишту налазили обреди *elevatio* и *translatio* моштију.³⁷ Док је култ Светог Симеона био усредсређен на његов мироточиви гроб у Студеници, већ у следећој генерацији Немањића смисаони фокус чиниле су њихове реликвије. Мошти српских владара могле су бити у виду „сухих костију“, али су по правилу припадале категорији *corpus incorruptum* – нарочито поштованих „целих“ и „благоуханих“ тела. Множином таквих реликвија дичила се цариградска Света Софија, а посебну популарност оне су имале и у Русији. „Цела“ тела, што су на најсугестивнији начин потврђивала *dynamis* и *virtus* светитеља, била су убедљив доказ схватања која

³⁶ Д. Поповић, *Национални њанџеон*, 119–131; в. у овој књизи стр. 313–336.

³⁷ Talbot, *The Relics of the New Saints*, 215–230; Д. Поповић, *Пог откријем светости*, 233–252 (*Српска владарска translatio као њријумфални adventus*).



Сл. 42. Мошти Светог краља Стефана Дечанског,
манастир Дечани

су подробно разрадили византијски богослови, а по којима су Божји изабраници, милошћу Божјом и на чудесан начин, могли „одуховити“ своја тела и тако превазићи природне законе.³⁸ У српској средини та схватања имала су снажан одјек, о чему речито сведоче хагиографски извори, у којима се, приликом описа обреда *elevatio* моштију, нарочито наглашава њихов „природни“ изглед.³⁹ Тако је, на пример, Свети Сава пронађен „као да лежи и спава“, тела „целог и неразрушеног“, са светлом и очуваном косом.⁴⁰ Тело краља Милутина такође је било „нетљено, да није отпала ни једна влас са главе“.⁴¹ Најбољу потврду веродостојности ових сведочанстава представљају саме владарске реликвије, одлично очуване, које су до наших дана остале предмет култа – мошти Стефана Првовенчаног (Студеница), краља Милутина (Софија), Стефана Дечанског (Дечани), кнеза Лазара (Раваница). О томе да *corpus incorruptum* није био искључива привилегија владара

³⁸ Angenendt, *Corpus incorruptum*, 320–348; Kaplan, *Pouvoirs, église et sainteté*, 75–95 (*De la dépouille à la relique: formation du culte des saints à Byzance du V^e au XII^e siècle*).

³⁹ Д. Поповић, *Под окриљем свейшости*, 27–40 (*Свейшишеско њрослављање Симеона Немање. Прилоџ њроучавању култа моштију код Срба*).

⁴⁰ Теодосије, *Жиџија*, 253.

⁴¹ Данило Други, *Живоџи*, 148–149.



Сл. 43. Кивот с моштима Светог краља Стефана Дечанског,
манастир Дечани

сведоче животописи неколико угледних црквених поглавара, рецимо архиепископâ Арсенија, Јоаникија и Јевстатија I.⁴²

У складу са устаљеном праксом у византијском свету, мошти српских светих су након ритуалног подизања из гроба, праћеног чудима, полагање у кивоте – богато украшене ковчеге који су се налазили на почасном месту у храму, испред иконостаса. Ковчег с моштима, који је, сматрало се, поседовао једнака чудесна својства као и саме реликвије, на најсугестивнији начин отеловљавао је концепт *praesentia*-е светитеља. Стога се у српским хагиографским текстовима редовно истиче да је свети у кивоту изложен вернима „на виђење и додир“. У светлости схватања да ковчег светитеља представља „драгоцену ризницу“ треба тумачити раскошан украс таквих кивота, који је углавном познат на основу писаних извора. Нарочито скупocene кивоте поседовале су знамените цариградске цркве, али за њима нису заостајали ни ковчези руских светитеља. Тако је било и у средњовековној Србији. На пример, кивот Светог Саве у Милешеви био је сав прекривен орнаментисаном оплатом од позлаћеног сребра.⁴³ Гроб краљице Јелене, супружнице Уроша I, њене снахе су покриле златним

⁴² Л. Павловић, *Култови лица*, passim.

⁴³ Д. Поповић, *Под окриљем светлосћи*, 87 (*Мошти светіої Саве*), са изворима.



плочама, док је Симонида, удовица краља Милутина, обдарила мужевљев гроб златним кандилом, као и „латном, скупоценим и златним“.⁴⁴ Од позлаћеног сребра био је и кивот који је, по налогу деспота Ђурђа Бранковића, начињен за реликвије Светог Луке након њиховог преноса у Србију.⁴⁵

Јединствен сачувани и стога нарочито вредан примерак средњовековног српског ковчега за мошти јесте кивот Светог Стефана Дечанског. Орнаментални репертоар овог дуборезног ковчега чине геометријски, флорални и зооморфни мотиви, у завршној обради обојени и позлаћени, што су евоцирали рајска насеља у којима пребива светитељ. Са становишта функције, кивот Дечанског је несумњиво предмет највишег култног ранга. Његов облик и положај – ковчег на високим ногарима, смештен уз олтарску преграду, испод фреско-портрета светог краља – не само што су материјализовали *praesentia*-у светитеља већ су и омогућавали све прописане видове његовог штовања. Уз уобичајено „виђење и додир“, нарочито делотворним сматран је обичај провлачења и лежања испод кивота, жив и дан-данас.⁴⁶

* * *

Српски писани извори и ретки сачувани предмети пружају драгоцене податке о различитим аспектима средњовековне реликвијарне праксе, везане како за националне тако и за општехришћанске реликвије. Међу њима је посебно карактеристичан обичај „пресвлачења“ моштију, односно њиховог обавијања скупоценим тканинама. Неке појединости тог древног обреда познате су нам на основу извора. Теодосије Хиландарац казује да је приликом трновске елевације Светог Саве за прихват његових моштију била припремљена „царска багреница“.⁴⁷ Сачуван је и занимљив податак да је мошти Свете Петке,

⁴⁴ Данило Други, *Живојини*, 105–106, 148–149.

⁴⁵ Д. Поповић, *Под окриљем светјосјии*, 312 (*Моштии светјои Луке – срјска ејизода*).

⁴⁶ Шаkota, *Дечанска ризница*, 286–288, 296–297; D. Popović, *Shrine of King Stefan Uroš III Dečanski*, in: *Byzantium, Faith and Power*, 114–115 (с библиографијом).

⁴⁷ Теодосије, *Жијија*, 253.



Сл. 44. Покров за главу кнеза Лазара, Београд, Музеј СПЦ



које су из Бугарске стигле „обнажене“, српска владарска породица обукла у драгоцено златоткано одејаније. Мошти Светог Луке такође су биле богато обдарене – према једном извору, Мара Бранковић им је поклонила фелон од сиријске тканине, а према другом је деспот даривао мошти не само златом и сребром, драгим камењем и бисером већ и раскошним одежама.⁴⁸ Сачувани предмети ове врсте изузетно су ретки. Стога пуну пажњу завређују тканине које се непосредно везују за реликвију Претечине деснице и које се такође чувају у ризници сијенске катедрале. Оне су оријенталног порекла и датоване су у XII–XIII век; једна је „вео“ од свиле и лана, украшен златовезом с мотивом паунова, док је од неколико комада различитих и веома луксузних тканина израђено јастуче на којем је реликвија донета у Сијену.⁴⁹ Изванредан примерак српских сакралних тканина јесте покров за главу кнеза Лазара, ремек-дело средњовековног златовеза. Дугачак поетски текст извезен на покрову – молитва кнежевим небеским заштитницима да пруже помоћ његовим синовима – чини га и прворазредним извором за разумевање духа времена.⁵⁰

Оскудност извора и пропаст средњовековних ризница лишили су нас сазнања о многим важним аспектима српске реликвијарне праксе. Неке особене појаве ипак су бар делимично документоване. Једна од њих јесте древни обичај распарчавања реликвија, заснован на уверењу да сваки делић реликвије поседује *virtus* целокупне светиње. У том светлу треба сагледавати податак да су глава и удови Светог Петра Коришког разграбљени „са љубављу и вером“, а потом разнесени и однети чак и до Цариграда.⁵¹ Ово сведочанство је уједно карактеристичан пример за појаву *furta sacra*, веома распрострањену у средњем

⁴⁸ Д. Поповић, *Под окриљем светљосији*, 289, 309–312 (*Реликвије светије Пејке: Gloria Bulgariae – Gloria Serviae; Мошти светије Луке – српска еџизода*), са изворима.

⁴⁹ Чанак-Медић, Поповић, Војводић, *Манасџир Жича*, 59, п. 203–205 (Д. Поповић).

⁵⁰ S. Mileusnić, *Pall for the Face of Prince Lazar (Jefimija's Embroidery)*, in: *Byzantium, Faith and Power*, 320.

⁵¹ Теодосије, *Жиџија*, 288.

веку.⁵² „Света крађа“ – долажење у посед реликвија на споран начин, али из виших, побожних разлога – била је добро позната у српској средини. Рецимо, мошти Светог Саве пренете су из Бугарске у Србију у врло напетим околностима.⁵³ Два века доцније реликвије Светог Луке изасланици деспота Ђурђа однели су из Рогоса криомице, захваљујући лукавству и изузетно великом откупу. Прославни састави посвећени Светом Луки садрже и друга занимљива сведочанства о схватањима и обичајима везаним за реликвије у позном средњем веку. Међу посебно карактеристичним јесу купопродаја реликвија, појава скептицизма и критичког мишљења у погледу њихове делотворности, као и утврђивање и потврда аутентичности реликвија.⁵⁴

У целини посматран, култ реликвија у средњовековној Србији може се оценити као феномен који је, на идејном плану, био саображен врхунским византијским обрасцима. Једнако високи домети испољени су и у занатско-уметничкој изради реликвијара. Сакупљањем и штовањем општехришћанских реликвија Срби су спровели симболичан „пренос“ догађаја и протагониста свете историје у сопствено поднебље, истичући своје легитимно место у васељенском поретку народа. Национални реликвијарни програм био је саображен домаћим потребама и подређен идеји сакрално утемељене монархије и њене нераскидиве везе са црквом. Овај програм, великог идејног формата, представљао је сопствени, аутентичан допринос Срба светој историји.

(2016)

⁵² Geary, *Furta Sacra*; Klein, *Eastern Objects*, 283–314 (са изворима и библиографијом).

⁵³ Теодосије, *Житија*, 250–254.

⁵⁴ Д. Поповић, *Под окриљем светосији*, 295–317 (*Мошти светој Луке – српска епизода*), са изворима и библиографијом.



EULOGIAE TERRAE SANCTAE СВЕТОГ САВЕ СРПСКОГ

У писму које је Свети Сава Српски с поклоничког путовања у Јерусалим упутио Спиридону, игуману манастира Студенице, између осталог се каже: „И ево што се у овом месту нађе, на благослов дајем ти крстић, да ми га носиш на спомен, и појасић, јер сам га полагао на гроб. С тим крстићем да се молиш, носи ми га вазда о врату, макар да имаш и другу иконицу, но њега вазда носи. А појасићем се опаши, да је вазда о бедрима твојима, јер сам га полагао на гроб, крстић и појасић. И такву сам молитву сатворио, да би дао Бог да би се тако сваки хришћанин молио за мене! И дајем ти убрусац, што су ми га овде даровали, а ја га теби дарујем, да ти буде на благослов душе и тела. И камичак, што сам га нашао, да ти буде на многе потребе, и да га носиш при себи.“¹ Ово сведочанство о еулогијама које је Сава Српски прибавио у Светој земљи, јединствено када је реч о српској религиозној пракси средњег века, пружа вишеструко занимљиве податке, од досадашњих истраживача тек спорадично коментарисане.² Стога Савине еулогије свакако заслужују посебан оглед.

Шири тематски оквир овог разматрања јесте вековни хришћански обичај одласка на ходочашће у Свету земљу. Његов изворни смисао,

¹ Свети Сава, *Сабрани сјиси*, 138. Савино Писмо игуману Спирidonу, сачувано у препису у *Паперику Велике Ремете* из XV века, сада изгубљеном, познато је захваљујући издању Daničić, *Poslanica sv. Save arhiepiskopa*, 230–231.

² Cf. Свети Сава, *Сабрани сјиси*, 19 (предговор Д. Богдановића); *Света земља у српској књижевности*, 10.



суштински неизмењен од почетака до наших дана, чини потреба за „странствовањем“, која се огледа у привременом одрицању од сопственог идентитета и напуштању свакодневних навика ради трагања за светошћу и блискости с божанством. У хришћанском свету постојала су многа места особене харизме, *loca sancta*, на којима се божанска сила манифестовала с појачаном снагом. Међу њима врхунско поштовање уживала је Света земља, простор сакрализован самим Христовим присуством, као и деловањем најважнијих личности библијске историје. Посебан статус, разуме се, имао је Јерусалим, позорница судбоносних догађаја библијске повести, град у којем је историјска меморија хришћана била преображена у вечну, есхатолошку стварност. Множина ходочасника који су потицали из свих крајева васељене и који су столећима предузимали дуготрајна и ризична путовања ка Светој земљи била је руковођена чврстом вером у могућност непосредног, физичког додира с прошлошћу и светошћу. Такво уверење омогућавало им је емпатично учешће у догађајима библијске историје и „реално“ садејство у мистерији инкарнације и страдања Христовог.³

Ходочасници који су одлазили у Свету земљу нису били само судеоници у сакралном. Они су веровали да при повратку са собом могу понети и „делиће светости“. Реч је била о особеним „сувенирима“, познатим као *eułoгије* (*eulogia*), то јест *блајослов* (*benedictio*).⁴ Појам *eułoгија* у начелу је веома широк. Оне су могле бити нематеријалне и састојати се од додира са светињом – путем целивања, метанисања и других облика физичког контакта. Истраживачи су већ истицали да је, за разлику од данашњих туриста, чија је основна мотивација „разгледање“ знаменитости, за средњовековног ходочасника битна била не само визуелна већ и тактилна компонента путовања. У том смислу, егземпларна је изјава Паулина из Ноле о томе „да је главни разлог путовања у Јерусалим жеља да се виде и дотакну места на којима је

³ Из обимне литературе о хришћанском ходочашћу за ову прилику издвајамо: Kötting, *Peregrinatio religiosa*; Hunt, *Holy Land Pilgrimage*; Maraval, *Lieux saints*; *The Blessings of Pilgrimage*; Talbot, *Byzantine Pilgrimage to Holy Land*, 97–110; v. такође тематски блок радова у DOP 56 (2002).

⁴ О еулогијама v. Bagatti, *Eulogie Palestinesi*, 126–166; Maraval, *Lieux saints*, 237–241; Vikan, *Byzantine Pilgrim's Art*, 229–266; Hahn, *Strange Beauty*, 8–23 et passim.



Сл. 45. Еулогије из Свете земље, Ватикански музеј
(према: D. Krueger)

Христос био телесно присутан“.⁵ Ипак, еулогије су, по правилу, припадале предметној стварности. То су биле природне творевине, попут земље, праха, воде или камења, или пак супстанце за свакодневну употребу, какво је уље или восак. За разлику од реликвија у ужем

⁵ Превод извора: Wilkinson, *Jerusalem Pilgrims*, 40.



смислу речи, чија је могућност распарчавања па тиме и дистрибуције била ограничена, еулогије – својеврсне „секундарне реликвије“, освећене додиром са оним „правим“ – могле су се бесконачно умножавати, постајући тако доступне најширим слојевима верних. Теолошки наук према којем је Божја сила присутна у свакој честици материје дотакнуте светињом био је у основи вере у чудотворну моћ еулогија, пре свега профилактичку и исцелитељску. О снази и раширености тог уверења говори и чињеница да су још у ранохришћанско доба реликвије и еулогије постале део свакодневице и важан чинилац популарне побожности.⁶ Као убедљиви докази моћног духовног искуства и посебног, „изабраног“ статуса ходочасника који их је поседовао, ови предмети транспортовани су широм хришћанског света, понекад у сасвим обичним, неукрашеним „контејнерима“. Ипак, за потребе њиховог преношења развила се у близини појединих светих места читава мала индустрија култних предмета – попут ампула од олова и теракоте, вотивних плочица и печата са одговарајућим натписима и представама – за које се уобичајно назив *ходочасничка уметносћ*.⁷

Свети Сава Српски (1175/1176–1236), први поглавар српске аутокефалне цркве и једна од најизузетнијих личности источног света из првих деценија XIII века, био је одлично упућен у многоструки значај ходочашћа у Свету земљу. Његови хагиографи о томе су оставили више садржајних сведочанстава. Програмски карактер има Доментијанов исказ да је Сава свом „отачаству“ устројио два пута: уз „велики и простран“ пут ка Светој Гори, он је „обновио пресветли пут ка Јерусалиму, вазда спремаше све ка пренебесном животу ... хотећи све сместити у царство небесно“.⁸ Учени писац тиме је подвукао схватање Јерусалима као врхунског обрасца светости – месијанског града и споне између старозаветне и новозаветне повести – а такође улогу тог обрасца у процесу освештавања колективитета, то јест стварања „савршеног“,

⁶ Vikan, *Byzantine Pilgrim's Art*, 229–236; Frank, *Loca Sancta Souvenirs*, 193–201; Wharton, *Selling Jerusalem*; Leyerle, *Pilgrim Eulogiae*, 223–237; Krueger, *The Religion of Relics*, 5–17.

⁷ A. Grabar, *Ampoules de Terre Sainte*; Hahn, *Loca Sancta Souvenirs*, 85–96; Vikan, *Early Byzantine Pilgrimage Art* (с библиографијом).

⁸ Доментијан, 65, 197.

историјски легитимног народа.⁹ Такав концепт Јерусалима, у чијем је средишту идеја о небеском граду – есхатолошка и сотириолошка по својој природи и крајњој сврси – имао је свој комплементарни појавни облик у реалном Јерусалиму и његовим светињама. Према сведочењу животописаца, Сава Српски је исказао „истиниту жељу“ да ходочасти у свети град „и да се поклони спасном и животворном светом гробу Христа Бога нашега, и свима тако светим местима“.¹⁰ Вреди истаћи чињеницу да је Савина мотивација да путује у Свету земљу протумачена у духу изворне хришћанске идеје *peregrinatio* – као особен вид „странствовања“, који подразумева напуштање сопствене средине и „свега свога“ ради поклоњења светим местима. У том светлу треба сагледавати Доментијаново тврђење да је Сава себе сматрао „дошљаком на земљи“, због чега је и одлучио да последује Христу и да се поклони јерусалимским светињама, односно „да пређе овај варљиви живот и да ма и мало пострада подобећи се Господу своме“.¹¹

Сава Српски је ходочастио у Свету земљу у два наврата, 1229. и 1234/1235. године. Његово прво поклоничко путовање недавно је у науци темељно претресено, па су наша сазнања не само о Савином итинереру, светињама које је посетио и личностима с којима се сусрео већ и о могућим утицајима стечених искустава на тадашње српско градитељство и уметност значајно унапређена.¹² У сваком случају, тим ходочашћима у српској средини успостављена је пракса поклоничких путовања у Свету земљу. Она су се, уз боравак на Атосу, у потоњим временима показала као својеврстан образац, нека врста готово обавезне а свакако пожељне етапе на животном путу српских црквених поглавара.¹³

⁹ Од обимне библиографије о овом питању в. Kühnel, *From the Earthly to the Heavenly Jerusalem*; Flusin, *Construire une nouvelle Jérusalem*, 51–70; Ousterhout, *Sacred Geographies and Holy Cities*, 98–116; Лидов, *Церковь Богоматери Фаросской*, 71–110; о механизму „транслације Јерусалима“ приликом формирања средњовековних престоница, укључујући Београд, в. Ердељан, *Београд као Нови Јерусалим*, 97–110.

¹⁰ Доментијан, 170; Теодосије, *Жиџија*, 223.

¹¹ Доментијан, 170–171; за изворно схватање ходочашћа в. литературу у п. 3.

¹² Марковић, *Прво путовање светиој Саве*; в. и Миљковић, *Жиџија светиој Саве*.

¹³ *Света земља у српској књижевности*, 94–104.



Из расположивих писаних извора јасно произлази да је током путовања по земљама источног света Сава велику пажњу посвећивао набавци различитих драгоцености и светиња – реликвија, икона и скупоцене црквене опреме – према којима је очигледно гајио изразит афинитет.¹⁴ Њиховом успешном прибављању кључно су допринеле околности настале у хришћанском свету након пада Цариграда 1204. године, када су престоничке драгоцености постале предмет не само незабележене пљачке већ и веома уносне трговине. О начину на који је Сава Српски приликом својих путовања долазио у посед различитих вредних предмета подробно сведоче његови животописци. Они тако у више наврата помињу скупоцене поклоне које је током својих ходочашћа Сава примао приликом сусрета с најугледнијим световним и црквеним званичницима.¹⁵ Међу њима највреднији је свакако био фрагмент Часног крста који је добио од цара Јована III Ватаца.¹⁶ Неки од поклона, иако нису припадали категорији сакралних предмета, били су високоцењени због егзотичног источњачког порекла, које их је чинило тешко доступним и стога скупоценим. Такви су били дарови египатског султана – „балсамово уље, и велики трупац изабранога ксилолага, и благовони аромати индијски, сахар и финик“.¹⁷ Ипак, поменута сведочанства јасно упућују на закључак да је Сава драгоцености најчешће – кад год би му се за то пружила прилика – „купујући сабирао“, користећи широку понуду тадашњег тржишта. Доментијан помиње „разне источне свештене дарове, апостолске части и патријаршијска одејанија, добромирисне кадионице“.¹⁸ Теодосије је знатно елоквентнији: поред тога што уопштено говори о „часним црквеним потребама“, он набраја још и „часне црквене сасуди“, „часне одежде“, „златоковане свећњаке, драгим камењем

¹⁴ D. Popović, *A staurotheke*, 157–170 (с референтном литературом); v. у овој књизи стр. 55–87; eadem, *Реликвије Часној крста*, 105–110; v. у овој књизи стр. 133–164.

¹⁵ Теодосије, *Житија*, 242; о обичају даривања и његовом церемонијалном смислу v. Cutler, *Gifts and Gift Exchange*, 247–278.

¹⁶ Теодосије, *Житија*, 227; Миљковић, *Хиландарски Часни крст*, 287–297.

¹⁷ Теодосије, *Житија*, 242.

¹⁸ Доментијан, 204, 218.



Сл. 46. Сава Српски у цркви Гроба Господњег,
Руски царски лејојис (XVI век)

и бисером украшене“; с нарочитом прилежношћу Сава је набављао светачке мошти.¹⁹ Ако се имају у виду репутација, контакти и материјалне могућности српског архиепископа, треба веровати како је он био у прилици да дође у посед доиста вредних светиња, провереног порекла и потврђене аутентичности.

Крајњу сврху Савиног систематског прикупљања драгоцености током путовања по Истоку прецизно је описао Теодосије: „... ако би

¹⁹ Теодосије, *Житија*, 246–248.



налазио што свето и часно, свети архиепископ куповаше, хотећи донети у своје отачаство.“ Савине мотиве за ове аквизиције треба тумачити на ширем плану, у првом реду потребом за тим да се новосноване задужбине Немањића снабдеју репрезентативном црквеном опремом. С друге стране, будући да је Сави био добро познат виши, богословски смисао предмета *ars sacra*, као и њихова идеолошка функција, није случајно то што је нарочиту пажњу посвећивао набавци вредних хришћанских реликвија. Прави разлог ове иницијативе можда се најбоље открива у Савиној тестаментарној заповести изговореној у Трнову, на самрти – да се прикупљене драгоцености однесу у Студеницу, владарски маузолеј, и Жичу, катедралну и крунидбену цркву, дакле у два најважнија државно-династичка средишта тадашње Србије.²⁰ Врхунац тог настојања да се помоћу реликвија нагласе сакралне основе немањићке власти био је реликвијарни програм Жиче, који је обухватао најзнаменитије светиње, оне везане за Христа, Богородицу, Светог Јована Претечу и друге истакнуте личности библијске историје.²¹ У околностима нове расподеле моћи након пропасти Византије такви програми, добро је познато, имали су посебан смисао. Различити видови „транслације светости“ били су у функцији потврде владарског идентитета, династичке репрезентације, као и истицања легитимитета нових држава, насталих на рушевинама РOMEЈСКОГ ЦАРСТВА.²²

Овај нешто шири осврт на ходочашћа првог српског архиепископа и његово прибављање драгоцених предмета представља примерен контекст за разматрање нашег иницијалног питања, а то су еулогије из Свете земље које је Сава Српски послао студеничком игуману. „Сувенири“ поменути у писму игуману Спиридону – крстић (крстыць), појасић (попасьць), убрусац (оуброуцьць) и камичак (камичькь) – били су предмети који су се по карактеру и намени веома разликовали од

²⁰ *Loc. cit.*

²¹ Чанак-Медић, Поповић, Војводић, *Манастир Жича*, 44–63 (Д. Поповић).

²² Од обимне литературе о том питању v. Flusin, *Les reliques de la Sainte-Chapelle*, 20–31; Mergiali-Sahas, *Byzantine Emperors and Holy Relics*, 41–60; Eastmond, *Byzantine identity*, 204–216; Klein, *Byzanz, der Westen und das „wahre“ Kreuz*, passim; Bozóky, *La politique des reliques*, 120–169.



Сл. 47. Сава Српски шаље реликвије у Србију,
Руски царски летопис (XVI век)

Савиних скупоцених аквизиција, а нарочито од чувених реликвија намењених репрезентацији, како династичкој тако и црквеној. Ове еулогије припадале су домену личне побожности, а функција им је била профилактичка. Речита је већ сама чињеница да су сви поменути предмети наведени у деминутиву. То не указује само на њихове мале димензије већ и на особен, приватни карактер. Добро је познато да је обичај ношења „амулета“ и предмета апотропејске намене, дубоко укорењен у традицији античке магије, у византијском свету био



веома раширен. Веровало се да такви предмети, ношени уз тело, штите од злих духова, болести и свакојаким других опасности.²³

Осврнимо се укратко на сваку од поменутих Савиних еулогија. Крстић, који српски архиепископ помиње на првом месту, представљао је од најранијих хришћанских времена уобичајену и најраспрострањенију „амајлију“. Облик и обрада тог „религиозног накита“ варирали су од најједноставније, основне форме и обичног материјала до украшених енколпиона и скупоцених пекторала који су садржавали честице реликвија. Истраживања, пре свега археолошка, показала су да су крстови често ношени уз друге заштитничке „амајлије“, нарочито енколпионе. Од XII века, а посебно током XIII и XIV столећа, изузетно популарни били су енколпиони правоугаоног или округлог облика, који су заправо представљали неку врсту иконица, ношени уз тело. Као омиљени предмети приватне и популарне побожности, они су свог власника истовремено штитили и подстицали на молитву.²⁴ Управо у таквом смисаоном контексту треба тумачити Савину поруку Спиридону – „с тим крстићем да се молиш, носи ми га вазда о врату, макар да имаш и другу иконицу“.²⁵ Сава није пропустио да нагласи, и то у два наврата, да је овај крстић, као и појасић, положио на Гроб Господњи. Како је већ истакнуто, тактилни контакт са светињом био је битан чинилац сваког ходочашћа због уверења да је такав физички додир извор харизматске, духовне снаге. Веру у њену „преносивост“ убедљиво илуструју еулогије са знаменитих светих места – земља и прах сакупљени око стуба Светог Симеона Столпника, уље из лампи на гробу Светог Мине, прах мана из гроба Светог Јована у Ефесу, миро са гроба Светог Димитрија Солунског итд.²⁶ Штавише,

²³ Vikan, *Art, Medicine and Magic*, 67–74; Dautermann Maguire, Maguire, Duncan-Flowers, *Art and Holy Powers; Byzantine Magic*; Pitarakis, *Female Piety in Context*, 153–166; *The Occult Sciences in Byzantium*.

²⁴ Pitarakis, *Les croix-reliquaires pectorales*; eadem, *Objects*, 164–181 (с библиографијом).

²⁵ Свети Сава, *Сабрани сјисци*, 138.

²⁶ Maraval, *Lieux saints*, 237–241; Vikan, *Byzantine Pilgrim's Art*, passim; Sodini, *Nouvelles eulogies de Syméon*, 25–33; v. DOP 56: Maraval, *The Earliest Phase*, 63–74; Foss, *Pilgrimage*, 129–151; Bakirtzis, *Pilgrimage to Thessalonike*, 175–192.

еулогијама су сматрани и предмети освећени додиром с нарочито угледним аскетом, оним који је уживао статус светог човека.²⁷

Ипак, додир с Гробом Господњим, најпоштованијом „контактном реликвијом“ хришћанског света, обезбеђивао је еулогији нарочиту харизму и заштитничку моћ, а њеном поседнику посебно поштовање. Обичај полагања различитих предмета на Гроб Господњи, жив до наших дана, помиње се у бројним писаним изворима. Григорије из Тура (VI век) тако бележи да је земља око Гроба Господњег прскана водом и обликована у грудвице, које су потом дистрибуиране широм хришћанског света.²⁸ Једно од најпознатијих сведочанстава оставио је анонимни ходочасник из Пјаченце (VI век), који помиње обичај доношења земље у здање Гроба Господњег „како би они који у њега улазе могли да је понесу као благослов“, а затим описује поступак припремања светог уља путем додира с реликвијом Часног крста.²⁹ И у многим познијим изворима помињу се различити предмети освештани додиром с највећом јерусалимском светињом – на првом месту, уље из многобројних лампи које су ту непрестано гореле, али такође траке и комади тканине саображени димензијама Гроба Господњег, на који су полагани.³⁰ Због могућности блиског додира са светињом тканине су биле нарочито погодне као еулогије, па не изненађује што се у том својству оне учестало помињу.³¹ На основу штурог Савиног казивања не може се тачније одредити како је изгледао и од којег је материјала био начињен „појасић“ што га је он положио на Гроб Господњи. У сваком случају, био је то сасвим изузетан дар, о чему јасно говоре

²⁷ Таква појава документована је у вези са Светим Лазаром из Галесиона: еулогије добијене из његових руку верни су сматрали потврдом Лазаревог благослова и заштите, v. Greenfield, *The Life of Lazaros*, 162–165, 203; idem, *Drawn to the Blazing Beacon*, 213–241.

²⁸ Превод: Van Dam, *Gregory of Tours*, 27.

²⁹ Wilkinson, *Jerusalem Pilgrims*, 83; Vikan, *Byzantine Pilgrim's Art*, 234–235.

³⁰ Bagatti, *Eulogie Palestinesi*, passim; Maraval, *Lieux saints*, 237–241.

³¹ Bagatti, *Eulogie Palestinesi*, 131–132; Maraval, *Lieux saints*, 238; Frank, *Loca Sancta Souvenirs*, 194; однос текстила и реликвија разматран је код Martiniani-Reber, *Le rôle des étoffes*, 53–58; Metzger, *Tissus*, 183–186.



речи упућене Спиридону: „А појасићем се опаши, да је вазда о бедрима твојим.“³² Иако ништа поближе не знамо о изгледу „убрусца“, нити о светињи чијем је харизматском дејству био изложен, веома је речит податак да га је Сава добио на дар, што је у Светој земљи, када су у питању еулогије, чинило уобичајен део побожне праксе, нарочито у вези са угледним личностима. Једнако индикативна је и Савина пропратна порука да „убрусца“ Спиридону шаље „на благослов душе и тела“, порука која садржи дослован превод појма *eulogia* на стари српски језик (благословеније).

Посебно је занимљив последњи од четири „сувенира“, а то је „камичак“. Он није представљао поклон, нити је био у додиру с неком посебном светињом. Тај каменчић Сава је, по сопственим речима, „нашао“ – по свој прилици негде успут, док је обилазио јерусалимске светиње. Стога, у извесном смислу, ова еулогија носи најличнији печат и зрачи посебним, интимним осећањем. И иначе је камење из Свете земље, а нарочито оно јерусалимског порекла, било најраспрострањенија еулогија, а уједно и веома поштована. Та „обична“, природна материја попримила је у овом случају „необична“ и натприродна својства – не само због иманентне светости локалитета чији је била саставни део већ и захваљујући рецепцији верних, тачније великом верском жару и штовању који су у њу уношени. Ова материја је такође имала симболичко значење и наглашену библијску конотацију. Тако је камен на којем је Христос саздао цркву (Мт 16, 18) био општеразумљив симбол чврсте, непоколебљиве вере, али и апостола Петра, док је „духовна стена“ из *Прве њосланице Коринћанима* (10, 4) представљала метафору за самог Христа.³³ О популарности али и угледу ове еулогије речито говори то што је чинила садржај неких веома скупоцених реликвијара. Свакако најпознатији међу њима јесте знаменита дрвена шкрињца (настала у Сирији или Палестини у VI веку) у којој је похрањено камење с различитих локалитета повезаних с кључним јеванђеоским догађајима. Сваки од тих каменова

³² Свети Сава, *Сабрани списи*, 138.

³³ О камењу из Свете земље v. Bagatti, *Eulogie Palestinesi*, passim; Lerou, *L'usage des reliques du Christ*, 177–182; Robinson, *From Altar to Amulet*, 111–116.

носи „етикету“ са ознаком порекла, а свој визуелни еквивалент има у призорима насликаним на поклопцу шкриње.³⁴ Комадићи камења из Свете земље понекад су полагаани у енколпионе, као и у ставротекке, са честицама Часног крста.³⁵ Такви реликвијари, не треба посебно истицати, били су ретки и ексклузивни предмети, које су могли поседовати искључиво представници друштвене елите. Само камење пак било је на располагању сваком ходочаснику, па и оном најскромнијем. Доступни у неограниченим количинама, а ипак изузетних својстава, уз то и лако преносиви, ови каменчићи нису сматрани само меморабилијама из Свете земље већ и својеврсним амулетима.³⁶ У таквом светлу треба разумети поруку Саве Српског упућену игуману Спиридону о томе да му камичак шаље како би му служио „на многе потребе“, уз препоруку да га „носи при себи“.³⁷ Овај Савин гест подстиче и на шире асоцијације, које увелико надилазе хронолошке и мотивацијске оквири његовог доба. Сасвим је разумљиво што су истраживачи већ уочили и коментарисали блиску паралелу између средњовековног и савременог афинитета према једноставним, „елементарним“ меморабилијама из Свете земље, међу којима посебно место има камење различитих врста, различитог порекла и степена обраде.³⁸ Основни импулс модерног туристе и онај некадашњег ходочасника остали су, упркос свим разликама, у једној тачки међусобно слични – у потреби

³⁴ Morello, *Il Tesoro*, 90–105; за одабрану библиографију в. каталoшку јединицу 13 in: *Treasures of Heaven*, 36.

³⁵ Frolov, *La relique de la Vraie Croix*, 260, 277, 315, 347; в. и Lerou, *L'usage des reliques du Christ*, 178; посебно је чувен реликвијар цариградског порекла (XII век), данас у Лувру, у којем је похрањен камен с Грoба Господњег, в. Durand, *La Pierre de Sepulcre*, 72–75.

³⁶ Wharton, *Selling Jerusalem*, 22–24; Robinson, *From Altar to Amulet*, 111–112.

³⁷ Свети Сава, *Сабрани сѝисци*, 138.

³⁸ Coleman, Elsner, *Pilgrimage*; Robinson, *From Altar to Amulet*, 111. У том смислу занимљива је богата понуда сувенира, укључујући крстове и други накит од аутентичног камења из Свете земље, која се може наћи на интернету. Као посебно карактеристичну издвајамо рекламу фирме *The Jerusalem Stone*: „Keep a piece of the Holy City with you... And hold her spirit and her soul forever“, в. www.holylandstone.



да се са собом понесе опипљив делић светости као трајна успомена и делотворна амајлија.

У сваком случају, намена коју је Сава Српски предвидео за еулогије из Свете земље видно одступа од његовог уобичајеног приступа када је реч о светињама са Истока. У том погледу мотиви којима је био руковођен први српски архиепископ и главни идеолог ранонемањихког раздобља били су, као што смо видели, изразито програмски, с крајњим циљем да се држави и династији обезбеди сакрална основа. Судаћи по расположивим изворима, сличне тежње испољавао је и при набављању важних еулогија. Дobar пример представља миро из гроба Светог Симеона. Мироточење је било главни вид Симеоновог чудотворног оглашавања, те стога битан чинилац култа родоначелника династије и првог српског светитеља.³⁹ Стаклена бочица с миром Светог Симеона коју је Сава, према Доментијану и Теодосију, користио у неким осетљивим и важним политичким тренуцима представљала је по свом карактеру „секундарну реликвију“, тачније еулогију.⁴⁰ Модел су јој биле ампуле с миром Светог Димитрија – Симеоновог светачког узора у неколико битних аспеката, а нарочито по атрибуту *оѡчасѡвољуйца*, то јест светог заштитника државе.⁴¹ У том смислу, ова еулогија је, са становишта своје функције, сигурно имала наглашену идеолошку димензију.

За разлику од поменутих примера, еулогије што их је Сава послао игуману Спиридону представљале су лични поклон и биле су намењене приватној побожности. Такав је, уосталом, целокупан тон писма упућеног студеничком старешини – непосредан и распричан, срдчан и топао. У том делу епистоларног жанра, првом у старој српској

³⁹ Д. Поповић, *Под окриљем свейоcтѡи*, 41–73 (О *наcѡанку кулѡи свейоѡ Симео-на*), са изворима и библиографијом.

⁴⁰ „Стакленицу“ с миром Светог Симеона помињу и Доментијан (306–307) и Теодосије (*Жѡѡија*, 156, 159).

⁴¹ О ампулама с миром Светог Димитрија Солунског v. Bakirtzis, *Byzantine Ampullae*, 140–149; idem, *Pilgrimage to Thessalonike*, 175–192. О култу Светог Димитрија Солунског cf. Тăркова-Zaimova, *Le culte de saint Démétrius*, 139–146; Lemerle, *Les plus anciens recueils des miracles*; Obolensky, *The Cult of St. Demetrius of Thessaloniki*, 3–19; Russel, *St Demetrius*.

књижевности, Сава из Јерусалима извештава свог „превазљубљеног божаственог сина“ и „чедо своје слатко“ о дотадашњем току путовања и даљим плановима, о поклоњењу светим местима, али и о болести која је снашла њега и пратњу пошто их је сустигао „путни труд“. Мада далеко од отаџбине, Сава у писму исказује искрену очинску бригу како према самом Спиридону тако и према читавој студеничкој обитељи.⁴² Те емоције којима одише читаво писмо, као и избор меморабилја из Свете земље, пружају јединствено сведочанство о готово непознатом „људском“ лику човека који је у свом времену био носилац највиших титула и отелотворење најважнијих институција.

(2014)

⁴² Кратак коментар овог писма: Мирковић, *Сјиси светиоја Саве и Сјевана Првовенчаноја*, 20; Свети Сава, *Сабрани сјиси*, 19 (предговор Д. Богдановића); *Светиа земља у српској књижевности*, 10.



ЦВЕТНА СИМБОЛИКА И КУЛТ РЕЛИКВИЈА У СРЕДЊОВЕКОВНОЈ СРБИЈИ

Веселиће се њустиош и њроцвјејѣиати као ружа
(Ис 35, 1)

Житије архиепископа Јевстатија I (1279–1286), заслужног поглавара Српске цркве и светитеља, веома је занимљив извор за проучавање култа моштију код Срба. То не изненађује када се зна да је житије потекло из пера Данила II, једног од најзнаменитијих Јевстатијевих наследника на трону Српске цркве, ученог Светогорца и осведоченог зналца хагиографског књижевног жанра.¹ Казујући „житије и жизн“ свог уваженог претходника, Данило подробно приповеда о догађајима који чине кључну етапу у процесу светитељског прослављања, а то су уснуће Јевстатијево и посмртна збивања око његовог гроба. Јевстатије је, попут већине светих људи, предосетио своју смрт. Опростио се, смирен и са осмехом на лицу, од „целог сабора власти његове духовног садржања“ и предао дух свој у руке Господње. Затим је сахрањен, уз прописне почести, у „мраморној раци“ коју је себи припремио у катедралном храму, жичкој Спасовој цркви. У складу са устаљеним ритуалом везаним за светитељско прослављање, неколико година после сахране око гроба су се почела јављати „пречудна знамења“ – светлост свећа и жамор „множине, тисућу гласова“. Уследило

¹ Данило Други, *Животи*, 192–212; о архиепископу Јевстатију I в. Слијепчевић, *Историја СПЦ*, 149–150; за основне податке о његовом култу в. Л. Павловић, *Култови лица*, 79–81.



Сл. 48. Саркофаг
архиепископа Никодима,
деталј бочне стране,
Пећка патријаршија,
црква Светог Димитрија

је чудесно исцељење неизлечиво оболелог човека, приспелог у Жичу са чврстом вером, коме се Јевстатије јавио у сну.²

Ова збивања претходила су великом чуду, које, колико нам је познато, представља јединствен пример у српској реликвијарној пракси средњег века. Будући да је управо оно предмет нашег огледа, опис догађаја наводимо у целости: „И пошто су почела да бивају таква чудеса код гроба светог, и једнога дана нађоше како су прорасла три цвета из његове мраморне раке, украшена предивном лепотом изгледа, а није могуће исказати чему су слични. Јер ваистину они не беху од земаљске влаге или од сједињења са цвећем, које расте из земље; но, јаој чуда, како сухи камен стојећи унутра у цркви, од многога времена, да уроди мирисним цветовима, на обновљење телу преосвећенога! Сви видевши ово чудно виђење, разумеше да је милост Божја на преподобнима и посета на изабраницима његовим.“ Цветне метафоре заступљене су и у *Служби свейом архиепископу Јевстайију*, коју је

² Данило Други, *Животи*, 207–210; за садржаје и ритуале везане за светитељско прослављање св. Д. Поповић, *Под окриљем свейоси*, passim (с библиографијом).



Сл. 49. Саркофаг архиепископа Никодима,
Пећка патријаршија, црква Светог Димитрија

такође сачинио Данило II. Тако се у стихири (глас шести) и икосу парафразирају стихови Пс 92, 12–14 („Праведник се зелени као финик, као кедар на Ливану узвишује се. Који су засађени у дому Господњем, зелене се у дворовима Бога нашега“): „... и тако као финикс процвета у дому Господњем засадив се“ и „... процветао си у дому његовом као красни финикс засађен у дому Господњем, умножио си као кедар чеда своја“,³ док у првој песми канона стоји: „... јер засветли светлост засјавши од земаљске немоћи, а цвет архијерејски процветавши богоугодно појаше: појмо Господу, јер славно прослави.“⁴

³ Србљак II, 53, 69 (Данило Пећки, *Служба светом архиепископу Јевстатију*).

⁴ *Ibid.*, 61.



Смисао поменутих исказа нужно је сагледавати на ширем плану, у оквирима средњовековне теологије реликвија, у којој цветна симболика има значајну улогу. Блиска веза између светитељских моштију и цвећа води порекло још од мартиролошке традиције и почива на схватању да је небеско обитавалиште мученика рајски *locus atoenus*, врт са извором свеже воде, бујним растињем и обиљем цвећа.⁵ Добро је познато да је таква визија *paradeisos*-а, као врста реконструкције Еденског врта, изгубљеног Адамовим падом, и вид антиципације будућег рајског насеља, представљала опште место византијске традиције. Она је свој пуни израз нашла у манастирским вртovima, замишљеним као земаљска слика наднебесја, на чијим се цветним, мирисним пољима настајују праведници.⁶ Штавише, реч *παράδεισος* понекад, као у *Житију святої Луке из Сѣириса*, јесте синоним за манастирски врт.⁷ Међу цветовима посебно снажну симболичку снагу имали су крин и ружа, који су сматрани рајским биљем, цвећем мучеништва, као и чедности.⁸ Рана хришћанска егзегеза често користи цветну метафорику када описује тела мученика. Григорије из Тура, говорећи о елевацији тела бискупа Григорија од Лангреа, пореди његово лице са црвеном ружом, а тело с љиљаном, исказујући уверење да је покојник већ припремљен за будући васкрс мртвих.⁹ Крајња последица таквих схватања јесте поистовећивање мученика са цветовима – они постају *flores martyrum*, а њихова тела стичу статус рајских цветова.¹⁰

Проблем односа реликвија и цвећа обухвата неколико аспеката важних за разумевање епизоде на гробу архиепископа Јевстатија.

⁵ Cox Miller, "The Little Blue Flower Is Red", 227–233 (са изворима и литературом).

⁶ Wolschke-Bulmahn, *Zwischen Kepos und Paradeisos*, 221–228; Delumeau, *History of Paradise*; в. такође зборнике радова: *Medieval Gardens* и *Byzantine Garden Culture*.

⁷ *The Life and Miracles of Saint Luke*, 30–31.

⁸ *Lexikon des Mittelalters* V, 1983–1984 (*Lilie*); VII, 1031–1032 (*Rosen*); Schmidtke, *Studien zur dingallegorischen*, 191 et passim; De Nie, *Views from a Many-Windowed Tower*, 121–125.

⁹ За примере в. Angenendt, *Heilige und Reliquien*, 120 (са изворима).

¹⁰ Ross, *Dynamic Writing*, 338–340; Cox Miller, "The Little Blue Flower Is Red", 230.

С богословског становишта, најбитније је схватање, дубоко укорешено у античком свету, према којем је цвеће асоцијација на смрт и поновно рођење. Та идеја о моћи цвећа да преображава, о подмлађивању и обнови живота нашла је свој пуни израз у сложеном и веома популарном обреду пролећних *dies rosationes*, када су гробови предака украшавани цвећем.¹¹ Христијанизовани облик тог схватања добро илуструју речи пророка Исаије (66, 14): „Видећете и обрадоваће се срце ваше и кости ће се ваше помладити као трава.“ Не треба посебно наглашавати да је догмат о васкрсу људског рода, омогућен крсном смрћу Христовом, о поновном рођењу и вечном животу у самом средишту хришћанског наука. То се односи и на судбину и својства васкрслог тела, једно од питања о којима је много расправљано у хришћанској егзегези.¹²

Неодвојив аспект проблематике јесте и феномен миомириса или благоухања, који је у непосредној и функционалној вези са цвећем. Новија истраживања су убедљиво показала колико су сложена и разумљена значења ове топике, нарочито када је реч о односу благоухања и темељних хришћанских схватања о природи човековог тела, његовом искупљењу и васкрсу, аскетској пракси или култу реликвија.¹³ Једна од полазних тачака хришћанске егзегезе била је порука исказана у *Друјој њосланици Коринћанима* (2, 14–16), која говори о Христовом „мирису познања“, протумаченом као „мирис живота“ на супрот „мирису смрти“. У том смислу, као о антиципацији бесмртности, Свети Амвросије говори о „мирису васкрсења“. За овог писца, који обилато користи флоралну поетику *Песме над њесмама*, животни циклус цвећа добра је аналогија за икономију спасења – Христово рођење, дела, смрт и васкрс. Благоухање је продрло у свет захваљујући оваплоћењу, појачало се страдањем и смрћу и, најзад, раширило се васељеном након

¹¹ Hoyer, *Rosaliae Signorum*, 22–27; Cox-Miller, “*The Little Blue Flower Is Red*”, 228–229.

¹² Bernstein, *The Formation of Hell*; Daley, *The Hope of the Early Church*; Delumeau, *History of Paradise*; cf. и Bynum, *The Resurrection of the Body*.

¹³ Ashbrook Harvey, *Scenting salvation* (са исцрпно наведеним изворима и свом старијом литературом).



Васкрса као миришљави дах живота.¹⁴ Јефрем Сирин, који је битно допринео успостављању богословских оквира наука о благоухању, образлагао је да су миомириси средство препознавања Божјег благо- слова, примања откривења и његовог одашиљања у свет, као прили- ком Силаска Светог Духа на апостоле.¹⁵ На тим основама почивало је и схватање хришћанске душе као врта који ће, захваљујући божанској храни, процветати и донети плода.¹⁶

Рајско-есхатолошка симболика, када је о цветовима и миомири- сима реч, имала је значајну улогу и у култу реликвија. Благоухање је, добро се зна, било један од кључних показатеља светости – оно је сма- трано „миомирисом живота“ и знамењем Божјег присуства. Сличан, трансцендентан смисао имале су и остале појединости у вези са об- редима *elevatio* и *depositio* моштију: блистав и полихромни украс ков- чега, различита мирисна уља и аромати, скупочени покрови за мо- шти, као и цвеће које се полагало на гроб.¹⁷ Реч је о појави што су је истраживачи, с добрим разлозима, препознали као нарочиту врсту религиозног сензибилитета, који порекло има у касноантичком свету и његовом наглашеном афинитету према цвећу, јарким бојама и лу- минозним ефектима. Прихватајући ту „естетику“ и доводећи цвеће у блиску везу с крвљу и костима мученика, хришћани су стекли идејне основе али и одговарајући контекст који је омогућио да се земни оста- ци светих преобразе у реликвије.¹⁸

Треба, најзад, поменути још једну раван значења наше теме. Реч је о цвећу као метафори побожности, врлине и аскетских вредности. „Миомирис врлине“, према Јовану Златоустом, потиче од трава које

¹⁴ Ambrose, *The Holy Spirit*, 38–40.

¹⁵ *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen*, 11, 14; Ashbrook Harvey, *Scenting salvation*, 64–65.

¹⁶ Ambrose, *Death as a Good*, 5, 19–20; Ashbrook Harvey, *Scenting salvation*, 231.

¹⁷ Legner, *Reliquien in Kunst und Kult*, 134–149; v. радове у зборнику *Les reliques*, нарочито Schmitt, *Les reliques et les images*, 145–167, и Dierkens, *Du bon (et du mau- vais) usage*, 239–252.

¹⁸ Cox Miller, “*The Little Blue Flower Is Red*”; v. такође eadem, “*Differential Networks*”, 113–138.

нису производ земље, већ су изникле из врлине што не вене, него заувек цвета.¹⁹ Та врста благоухања проиходи из хришћанских врлина и подвига – побожности, добродетељи, поста и молитве, а нарочито из монашког начина живота. Веза између благоухања, цветне симболике и аскетизма особен је топос, веома популаран у хришћанској литератури. Он такође има своје библијске предлошке, какви су Пс 35, 1 („Радоваће се томе пустиња и земља сасушена, веселиће се пустош и процвјетати као ружа“) и Пс 107, 35 („Он претвара пустињу у језера, и суху земљу у изворе водене“). Тако се Теоктист Студитски позива управо на текст Пс 107, 35 када описује обред елевације моштију патријарха Атанасија I Цариградског, тачније чудотворења која су се том приликом збила.²⁰ Појам *йустиније* егзегете тумаче на привидно парадоксалан начин, као анахоретски рај и простор обиља у којем цвета мноштво цветова – метафора монаха и њихових врлина.²¹ Примера има веома много. Рецимо, као млад монах потоњи патријарх Игњатије (IX век) био је „засађен у дому Божјем као младица“ и, пошто је „цвjetaо у борилишту монашког живота“, његов је подвиг веома брзо уродио плодом.²² Према сведочењу Јована Касијана, угледни пустињски отац ава Мојсије „међу оним дивним цветовима одавао је нарочито пријатан мирис захваљујући, подједнако, својим активним и контемплативним врлинама“.²³ Сличне поруке износи и Јефрем Сирин помоћу сугестивних поетских слика: описујући епитимију грађана Ниниве, Јефрем каже да они „плету венце пупољака који не вену, а уместо цвећа они плету венце аскетског живота“.²⁴ Према томе, синтагма *desertum floridus* има не само снажну унутрашњу логику већ и прецизно поље значења, будући да је основни циљ пустињских

¹⁹ PG 62, 2; Ashbrook Harvey, *Scenting salvation*, 164.

²⁰ Talbot, *Faith Healing in Late Byzantium*, 60–61.

²¹ Beterling, *Les Oxymores*, 7–15; Ashbrook Harvey, *Scenting salvation*, нарочито поглавље *Redeeming Scents: Ascetic Model*, 156–200 (са изворима и релевантном библиографијом).

²² PG 105, 493.

²³ John Cassian, *The Conferences*, 41 (где је наведен и низ сродних примера).

²⁴ Ephrem the Syrian, *Hymns*, 458.



отаца било стремљење да у свом животном амбијенту „реконструирани“ Еденски врт и тако антиципирају будућа рајска насеља.²⁵

Схватања заступљена у реликвијарној „идеологији“ и пракси византијског света имала су своју креативну рецепцију и на подручју балканских земаља. Мотив цвећа и његовог миомириса као метафора раја, победе над смрћу и обнове живота у Христу добио је примерено место и приликом грађења обласних и националних светитељских култова. О томе сведоче прославни састави сачињени за потребе култа. Тако се, на пример, у *Житију светиої Јована Рилскої* његове мошти пореде са „крином благоуханим“.²⁶ За нас је нарочито занимљив опис знамења на гробу Светог Јоакима Осоговског јер представља непосредну аналогију за чудесну објаву моштију архиепископа Јевстатија. Хагиограф, наиме, приповеда о томе да се у тренутку објављивања Јоакимовог тела земља подигла, а гроб окружио многим миомирисним цветовима.²⁷ Сличан репертоар топоса заступљен је, рецимо, и у *Служби ѡреносу моштију ѡаје Климентија Римскої*. Климентове мошти ту се пореде са „дивним рајским цвећем“ које је „израсло и процветало у рајском врту“.²⁸

У српској средини ове идеје могу се пратити од времена Светог Саве и Стефана Првовенчаног, дакле од раздобља успостављања култа њиховог оца, родоначелника династије.²⁹ Стога је сасвим разумљиво што мотив лозе и њених изданака, цветова и плодова већ у најранијем раздобљу државности постаје чинилац владарске идеологије. Наиме, метафоричним изједначавањем Немањине династије с лозом наглашавала се идеја о светородности и богоизабраности династије.³⁰ Тако у *Служби светиом Симеону* Сава користи две поетске слике које

²⁵ Wilken, *Loving Jerusalem Below*, 240–250; Burton-Christie, *The Word in the Desert*, 213–236; D. Popović, *Desert as Heavenly Jerusalem*.

²⁶ Ђ. Иванов, *Български старини*, 398.

²⁷ *Ibid.*, 411.

²⁸ Ђовчева, *Езикови свигетелства*, 69; cf. и Marinus, *The Ideological Use of Biblical Motifs*, 102.

²⁹ Д. Поповић, *Под окриљем светиосиї*, 41–73 (*О насїанку кулїа светиої Симеона*).

³⁰ Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија*, 111–117.

ће се редовно јављати у прославним саставима посвећеним српским светим. Једна је уобичајена парафраза Пс 92, 12–14, о процветалом финику и кедру ливанском, али постављена у особен контекст: њихов раст и цветање у служби су множења „чеда“ Симеонових, што значи династије и „отачаства“. Сличан смисао имају и стихови исте службе: „... као многоплодна лоза грозд процвета, оче Симеоне.“³¹ Када је реч о Светом Симеону, вредно је нагласити, идеја лозе и њеног животворног раста добила је своје отелотворење, а то су стварне лозе процветале око Симеоновог студеничког и хиландарског гроба. Оној хиландарској, која је преживела столећа, до наших дана приписују се чудотворна исцелитељска својства.³² И Стефан Првовенчани, старији Симеонов син и наследник на престолу, одашиље истоветне поруке у похвали уграђеној у *Жиѡије свеѡи Симеона*: „Радуј се, рају који векујеш, красни и дивни! Радуј се, цвете вере небеснога вртограда! Радуј се, лозо доброплодна, која нам истиче весеље!“ Првовенчани, као ни Сава, не пропушта да цветну симболику инструментализује и стави у службу „отачаства“: „Радуј се светлолични цвете, који си се наоружао силом крсном и оружјем непобедним да браниш стадо своје од вукова, који нападају на њ у свако време.“³³ Треба такође нагласити да је и једном и другом писцу била добро позната идеја монашке пустиње, оличене у Атосу, чији су атрибути цветање, благоухање и светлосно озарење. Првовенчани је описује као „равну ливаду, красну изгледом, лепу створењем“, усред које се налази „дрво дивно, округласто гранама, пуним лишћа, преукрашено цвећем и пуно плода, благи мирис одајући“.³⁴ Тај рајски предео перципира се интензивно, „умним очима“ и „премудрим чулима“, који су средство хришћанске спознаје

³¹ Србљак I, 16–17, 20–21 (Свети Сава, *Служба светѡм Симеону*).

³² За студеничку лозу в. Л. Павловић, *Кулѡови лица*, 51, 309.

³³ Стефан Првовенчани, *Сабрани сѡиси*, 96–97 (*Живои свеѡи Симеона*); Д. Поповић, *Срѡски владарски ѡроб*, 31; о хиландарској лози в. Раденковић, *Чудоиѡворна лоза хиландарска*, 47–52; cf. и Влаховић, *Еѡнолошке одлике*, 206–208.

³⁴ Стефан Првовенчани, *Сабрани сѡиси*, 56 (*Хиландарска ѡовеља*); о рајској димензији монашких пустиња в. Beyer, *Der „Heilige Berg“*, 188–193; Talbot, *Les saintes montagnes*, 263–318.



и пут ка сусрету с божанским.³⁵ У њему монах Сава обитава као „пустинољубива грлица“, али такође као „изданак од плода његовог [Симеона Немање] и цвет од корена његовог, а ту је и добри мирис“.³⁶

И познији српски писци обилато су користили топику везану за идеју чудесног цветања и преображавања материје. Међу најупечатљивија литерарна уобличења те мисли убрајају се она у опису објављивања моштију Светог Симеона код Доментијана и Теодосија. Пошто се Сава усрдно помолио Богу да „обнови сухе кости“, збило се чудо: „... из сухих костију и из тврдог камена мраморна потекоше благодатне воде“, и то „не само из светих моштију него и из сухог камена и креча где беше на зиду насликан лик светога“.³⁷ Исто значење имају у Теодосијевој *Служби светиом Симеону* стихови који на различит начин варирају идеју „цветања у Христу“, уз позивање на текст о чудесно процветалој Ароновој палици из *Четири књије Мојсијеве* (17, 8).³⁸ Овакви топоси, који говоре о оживотворењу неживе твари, омиљен су мотив хришћанске литературе, нарочито аскетске. Тај смисао има, на пример, епизода из живота Јована Исихасте у којој се приповеда о смокви што је, захваљујући пустињаковој молитви, изникла из суве, безводне стене. Речит је и коментар догађаја који даје писац житија Кирил Скитопољски: наводећи као библијски образац приповест о процветалој Ароновој палици, он то чудо види као знак да је Јовану Исихасти, милошћу Божјом, додељено обитавалиште у небеском краљевству.³⁹

³⁵ С. Радојчић, *Одабрани чланци и студије*, 211–222 (*О чулима и чулности у српској књижевности с краја XII и из XIII века*); Miles, *Vision*, 125–142; Dillon, *Aisthêsis Noêtê*, 443–455; за кратак и садржајан осврт на хришћанско схватање чула v. Ashbrook Harvey, *Scenting salvation*, 105–114, 169–180 (са изворима и литературом).

³⁶ Свети Сава, *Сабрани списи*, 109.

³⁷ Доментијан, 108–110; Теодосије, *Житија*, 152–154.

³⁸ Србљак I, 189, 191–192, 201 (Теодосије Хиландарац, *Служба светиом Симеону*).

³⁹ Cyril of Scythopolis, *The Lives of the Monks of Palestine*, 239; „дар Небеског краљевства“, према мишљењу издавача дела Кирила Скитопољског, еквивалентан је дару *parrhesia*-е, који се код истог писца помиње у животописима Светог Јевтимија и Светог Саве Освећеног, cf. *ibid.*, 244, п. 28; важно је нагласити да је

Пажљиво ишчитавање средњовековних српских текстова водило би закључку да они садрже све поменуте битне равни значења цветне симболике. Убедљиво најзаступљеније су парафразе Пс 92, 12–14, о праведнику који се зелени као финик и узвишава као кедар ливански. За наша разматрања свакако је од значаја већ одавно изнето запажање истраживача о томе да се у старословенском језику реч *крин*, синоним грчке речи *финик*, користи као ознака за општи појам цвета.⁴⁰ Ипак, парафразе поменутог псалма никада нису идентичне, већ су, напротив, њихови нагласци различити како по садржини тако и по функцији. На пример, стихови *Службе Преносу мошћинију светиоѿа Саве* носе снажну „идеолошку“ поруку јер псаламски исказ непосредно везују за „умножавање чеда својих“.⁴¹ Стихови *Службе Уснућу светиоѿа Саве* још су експлицитнији: процветавши као финик у дому Господњем, Сава је не само „процветао добродетељима“ већ је и „своме отачаству дао храну бесмртности“.⁴² Сличне мисли садржане су и у *Служби светиом краљу Милућину*: као финик и кедар ливански краљ је „умножио људе своје“, а такође „обитељи многе иноцима саставио јесте“,⁴³ што је непосредна алузија на његове добро познате ктиторске заслуге.

Чини се ипак да се стихови Пс 92, 12–14, најчешће повезују са „добродетељи“, побожношћу и врлинским животом. Можда није случајно то што се овакве алузије учестало појављују у прославним саставима посвећеним поглаварима Српске цркве, али и угледним аскетима. Тако је Свети Сава „као добромирисни крин прорастао мирисима

управо та „смелост“ говора у обраћању Богу, то јест нарочита блискост са сфером трансцендентног, била битан услов да се испуни молитва Саве Српског и „обнове сухе кости“ Симеона Немање, сф. Д. Поповић, *Под окриљем светиости*, 98–99 (*Чудотворења светиоѿа Саве Српскоѿа*), с литературом о том питању.

⁴⁰ Магловски, *Скулптура Пећке ѿиријаршије*, 319; то схватање аутор илуструје, између осталог, старословенским текстом (*Slovník jazyka staroslověnského*, 122) који, у преводу, гласи: „Финик се каже грчким језиком, римским љиљан, а словенским цвет.“

⁴¹ *Србљак* I, 39 (Савин ученик, *Служба Преносу мошћинију светиоѿа Саве*).

⁴² *Ibid.* I, 99 (Непознати Милешевац, *Служба Уснућу светиоѿа Саве*).

⁴³ *Ibid.* II, 107 (Данило Бањски, *Служба светиоме краљу Милућину*).



побожности⁴⁴ архиепископ Никодим је процветао као „лепорасли финик“ и „крин благовони“ јер се „удаљио од нечистота плотских“⁴⁵ док је патријарх Јефрем процветао „дарове духовне приносећи“; занимљиво је истаћи да је у овом последњем саставу расту и цветању супротстављен појам *увенућа*: „... страсна узбуђења увенуо јеси, крајњим смиреноумљем.“⁴⁶ Посредством псаламских стихова („... јер засађен у дому Божјему процвета праведно, као кедр у пустињи“) на идентичан начин описује се мера досегнуте врлине двојице угледних пустињака – Светог Петра Коришког и Светог Јоаникија Девичког – чије службе садрже и разраду основне теме: „Као дрво, оче, засађено при изворима вода, процветао јеси као кедр на Ливану добродетељима божаственим.“⁴⁷

Цветање као метафора добродетељи, врлине и монашког подвига није било повезано само са Пс 92, 12–14. У средњовековним српским саставима тај мотив је описан помоћу разноликих, лепо уобличених поетских слика. Тако се у *Служби свейом краљу Милутину* говори о „прекрасном цвећу благочашћа“, „цветовима различним многолике добродетељи“ краљеве, али и о „рају и красном крину“, „ружи тајанственој која цвета добродетељима“.⁴⁸ Григорије Цамблак такође пореди Стефана Дечанског са „цветом добродетељи“; он је „красан отачеству своје и васељени благоцветан“.⁴⁹ Упражњавање хришћанских врлина, добро је познато, има свој врхунски домет у монашком начину живота, а нарочито аскетском. Монашки подвизи и одлазак у „пустињу“ стога су, како је већ истакнуто, један од главних извора рајског благоухања и цветања. Наводимо неколико одабраних примера из опуса Теодосија Хиландарца – који је очигледно био посебно склон оваквој врсти метафора – као потврду да је и то схватање постојало

⁴⁴ Доментијан, 227.

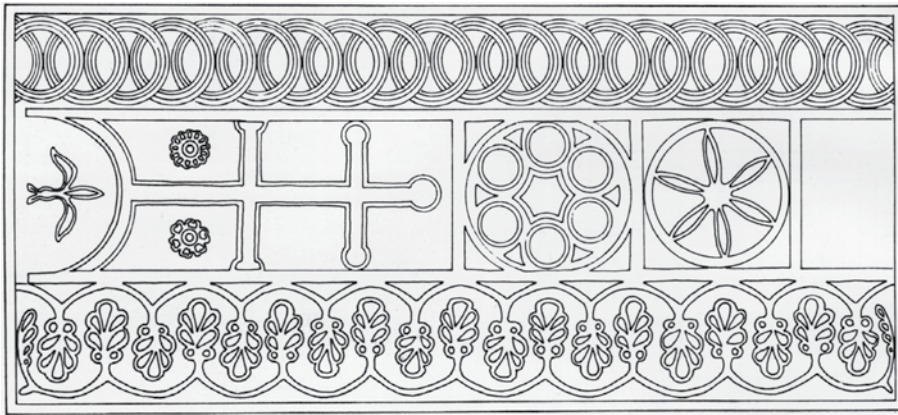
⁴⁵ *Србљак* II, 211, 235 (Марко Пећки, *Служба свейом архиепископу Никодиму*).

⁴⁶ *Ibid.*, 271, 255 (Марко Пећки, *Служба свейом иаџиријарху Јефрему*).

⁴⁷ *Ibid.* I, 481 (Теодосије Хиландарац, *Служба свейом Пејру Коришком*); *ibid.* II, 381, 389 (Непознати Девичанац, *Служба свейом Јоаникију Девичком*).

⁴⁸ *Ibid.* II, 99, 115, 117 (Данило Бањски, *Служба свейоме краљу Милутину*).

⁴⁹ *Ibid.*, 309, 325 (Григорије Цамблак, *Служба свейом краљу Стефану Дечанском*).



Сл. 50. Пећка патријаршија, црква Светог Димитрија,
саркофаг уз јужни зид

у српској средини. Дакле, према Теодосију, Симеон је „као пупољак скровити процветао пошћењем“,⁵⁰ он је „у рају уздржања смирењем процветао, и у њему мноштво инока добродетељима многоликим многоплоднима показао“.⁵¹ Нарочито разуђену и богословски учену симболику цветања и раста овај писац излаже у *Похвали свештом Симеону и свештом Сави*. За Саву Српског каже да „васпитаник пустиње постаде; чедо послушања, изданак молчанија, грана уздржљивости, цвет пошћења, плод смерности, љубављу и милосрђем усавршен“.⁵² Подједнако је садржајна и *Похвала свештом Симеону*: „Радуј се [...] благочашћа богосађено дрво при духовним водама напајано, који си плод свој, Саву, још у време земаљског живота, посленику Христу дао, цвет који од почетка чистотом младости светлије од љиљана сјајећи, јави се, пријатан мирис изнад свих миомириса, светошћу душе угодан!“⁵³

⁵⁰ *Ibid.* I, 193 (Теодосије Хиландарац, *Служба свештоме Симеону*).

⁵¹ *Ibid.*, 375 (Теодосије Хиландарац, *Заједнички канон свештоме Симеону и свештоме Сави на осам ѓласова*).

⁵² Теодосије, *Службе*, 240.

⁵³ *Ibid.*, 248.



Тај „мирис изнад свих мириса“ о којем говори Теодосије указује на Божје присуство и представља јасну ознаку светости. Како смо већ истакли, лепоту цвећа, обиље плодова, благоухање и светлосно озарење хришћанска гносеологија тумачи као образ раја, а њихову перцепцију као средство спознавања више истине, оне која се добија откривењем и Божјом милошћу, чулним искуством.⁵⁴ Наглашена је такође кључна улога коју је у култу светитељских моштију имала цветна и светлосна симболика, а нарочито благоухање. Указујемо на неке старе српске текстове који илуструју различите аспекте овог наука. Када говори о прослави спомена архиепископа Арсенија, Данило II каже: „Светлошћу божаственом одевен, благоухањем цветали“,⁵⁵ док код Марка Пећког, који прославља архиепископа Никодима, стоји да он, то јест његове мошти, „цветовима добропобедним лица облагухава благочастивих“.⁵⁶

Одабране поетске слике повезане са овом темом срећу се и у српској књижевности након Косовске битке, када владар мученик постаје основни светитељски модел.⁵⁷ Тако Григорије Цамблак позива „мученикољупце“ да уберу „цвет добродетељи“ Стефана Дечанског и овенчају се „доброскладним цветовима“.⁵⁸ Мошти Дечанског тај писац више пута пореди са цвећем, доводећи их истовремено у везу са светлосним озарењем: „Данас се црква озарава страсотрпца лучама и као цветовима моштима украшавана у весељу хвали се“, а затим, подвлачећи мученички идентитет Дечанског, каже: „Јер међу вама израсте као прво као ружа благовона и сад међу мученицима као звезда светла преосијава.“⁵⁹

⁵⁴ V. n. 33.

⁵⁵ Србљак II, 41 (Данило Пећки, *Служба светом архиепископу Арсенију*).

⁵⁶ *Ibid.*, 241 (Марко Пећки, *Служба светом архиепископу Никодиму*).

⁵⁷ Д. Поповић, *Под окриљем светлости*, 162–172 (*Свети краљ Стефан Дечански*); Marjanović-Dušanić, *Patterns of Martyrial Sanctity*, 69–79; eadem, *Свети краљ*, 361–368 (са свом старијом литературом).

⁵⁸ Србљак II, 309, 325 (Григорије Цамблак, *Служба светом краљу Стефану Дечанском*).

⁵⁹ *Ibid.*, 315, 325.



Сл. 51. Псеудосаркофаг, манастир Љубостиња

Сличне атрибуте имале су и мошти Светог кнеза Лазара. У његовом житију оне се пореде са „шипком добромирисним“⁶⁰ а у *Похвали кнезу Лазару* са „крином и кедром ливанским“.⁶¹ Реторски најразвијеније слике створио је писац *Службе*, који каже како је Лазар „сabraо мноштво цветеликих добродетељи“, док његове мошти описује на следећи начин: „Као ружа багренолика и јабука благовона и као крин пољски и као миро благовоно гробница твоја, Лазаре, облагоухавајући нас весели.“⁶² Овде би се крин и ружа због свог значења⁶³ вероватно могли тумачити као метафоре Лазаревог мучеништва. Ипак, треба имати на уму то да су сасвим сличне песничке слике биле заступљене и у другим

⁶⁰ Раваничанин I, *Житије светиога кнеза Лазара*, 124.

⁶¹ Даничић, *Похвала кнезу Лазару*, 358–368; Трифуновић, *Српски средњовековни списи о кнезу Лазару*, 250–267, 321.

⁶² Србљак II, 171, 195 (Непознати Раваничанин, *Служба светиога кнезу Лазару*).

⁶³ V. n. 8.



прославним саставима, оним који нису били посвећени мученицима, а који су настали у последњем раздобљу српске државности. Примера ради, писац *Службе Преносу моштију* описује реликвије као „рај кра-сни“ што одише миомирисима различитог цвећа,⁶⁴ док се у *Повесци о њреносу моштију свейої Луке у Смедерево* тврди да су оне одисале различитим миомирисима – ливана, крина, многих цветова и јабуке благовоне.⁶⁵ Приказ овог догађаја, међутим, не би био потпун ако се не подсети на то да су према благоухању Светог Луке, по сведочењу живо-тописца, неки од присутних исказали скепсу, отворено изражавајући сумњу да су у ковчег с моштима стављени аромати. Такав критички од-нос према вери у чудотворну моћ светитељских реликвија, засад без аналогија у српској средини, драгоцен је показатељ дубоких промена схватања и религиозног менталитета које су се збиле у амбијенту по-зносредњовековног града какав је у XV веку било Смедерево.⁶⁶

„Случај“ Светог Луке, дакле, представљао је тек речит изузетак, што потврђује реликвијарна пракса наредног, постсредњовековног раздобља. Будући да она, у ужем смислу речи, излази из оквира овог огледа, задржаћемо се на главним појавама и поменућемо, егземплар-но, неке одабране примере. Традиционална топика цветања и обнове живота у функцији култа моштију пренета је и у ново доба, и то у раз-личите културне сфере. На подручју Пећке патријаршије та појава на-рочито је видна у делу патријарха Пајсеја (1614–1647), које старе књи-жевне облике спаја с новим садржајима и новом историјском свешћу. Програмску обнову немањихких култова, посебно када је реч о хим-нографским делима, он је засновао на богословским и песничким обрасцима средњовековног књижевног наслеђа.⁶⁷ Традиционална метафорика и симболика цветања јасно се препознају у *Служби све-шћом Симону*, у парафразама Пс 92, 12–14, у изразима какви су: „... као

⁶⁴ Суботин-Голубовић, *Смедеревска служба*, 142, 153.

⁶⁵ Eadem, *Свейи айосїол Лука*, 177–178.

⁶⁶ Д. Поповић, *Под окриљем свейосїи*, 309–313 (*Моштии свейої Луке – срїска ейизога*).

⁶⁷ Т. Јовановић, *Књижевно дело ѡпатријарха Пајсеја*, passim; cf. и Д. Богдановић, *Историја старе срїске књижевносїи*, 267–271.

доброцветни рај јавивши се“, „... процветао јеси као финикс духовни роду своме“,⁶⁸ или у стихири (глас пети): „Радуј се, пресветло украшење, одиста богозрачно, Цркве студеничке, процветањем благоухања као цвет владики Христу посветивши се.“⁶⁹ Слична песничка средства примењена су и у *Служби свейом цару Урошу*. Тако Пајсеј каже да Урош „семена благородног цвет прекрасан показа се“ или: „Од рода светла био јеси, блажени, као ружа процветао јеси у цркви и као финикс лепорасли благоухањем је испунио јеси.“⁷⁰

Сличне појаве запажају се и у прослављању Срба светитеља у областима северно од Саве и Дунава. Култови Немањића су били у средишту верско-политичког програма Крушедолске, потом Карловачке митрополије и чинили су један од основних историјских аргумената за потврду идентитета српског народа и његовог присуства на тим просторима.⁷¹ Овај програм пресудно је утицао на уобличавање светитељских култова последњих изданака деспотске породице Бранковић, најугледнијих локалних светитеља Карловачке митрополије. Иако је он донео многе новине као резултат потребе да се култови Бранковића саобразе схватањима барокног историзма,⁷² „узорак“ који испитујемо, нарочито заступљен у химнолошким саставима, показује снажну везу са средњовековном традицијом.⁷³ Тако се у *Служби десјоју Стефану Бранковићу*, мученику и „отачаствољупцу“, идеја о новој породичној лози, њеном расту и плодовима исказује стиховима какви су: „... процвета нам весна благодати, Стефана Новог спомен“, „... ново процветање превечног Бога даровање“, „... јер цветање гране корена је слава“,⁷⁴ док се Максим Бранковић, чији је монашки

⁶⁸ Србљак III, 337, 341, 343, 347 (Пајсије Јањевац, *Служба свейом Симону*).

⁶⁹ *Ibid.*, 317.

⁷⁰ *Ibid.*, 375, 389 (Пајсије Јањевац, *Служба свейом цару Урошу*).

⁷¹ Тимотијевић, *Serbia sancta и Serbia sacra*, 387–431.

⁷² *Idem*, *Сремски десјоји Бранковићи*, 127–149; *idem*, *Од свейишћелја до исторјјских хероја*, 113–144.

⁷³ Маринковић, *Срјска књижевност љрве љоловине XVI века*, 175–184.

⁷⁴ Србљак II, 415, 416, 455 (Непознати Купиновљанин, *Служба свейом десјоју Стефану Бранковићу*).



лик уподобљен Светом Сави Српском, назива „цветом савршенства и светости“, процветалим крином и ружом која мирише; он је „нова садница засађена у дворима Бога нашега“ и „благочастивога корена благи изданак од кога проклија цвет благоухани“.⁷⁵ Традиционални песнички облици који говоре о „миомирису врлине“ нарочито су заступљени у *Служби десјојици Анјелини*: „Засадив се крај воде уздржања, мати блага, лоза јавила си се благоцветна“ или „Процвета као финикс духовно у дому Господњем, блажена, плоносни труд уздржања твојега.“⁷⁶ У целини посматрана, ова препознатљива топка била је у непосредној функцији култа моштију сремских Бранковића. Њиховим светитељским штовањем исказивали су се, као и у доба Немањића, национални, верски и политички интереси, они које је у то време заступала Карловачка митрополија.⁷⁷ У таквој светлости треба тумачити и стихове *Службе десјоју Јовану Бранковићу* који предочавају његов статус војничког и духовног заштитника српског народа: „Као цвет прекрасни процветао јеси у отачаству своме, благородни Јоване, јер ево, мошти твоје пребивају у храму Божје Матере и леже у часној гробници целе, неповредне, као крин благоухани и као китра добромирисна.“⁷⁸

Поменимо, најзад, и посебан аспект наше теме, а то је, условно речено, материјализација схватања о којима је овде било речи. Идеја цветања, раста и оживотворења твари као парадигма будућег васкрса и рајских станишта праведника представљала је, из разумљивих разлога, централну поруку источнохришћанских надгробних споменика. Уз друге уобичајене симболично-алегоријске знаке, какви су крстови, аркаде, биљне и зооморфне представе, као и широк репертоар „орнаменталних“ мотива, процветали крстови, цветови и вреже

⁷⁵ *Ibid.*, 467, 469 (Непознати Крушедолац, *Служба светом архиепископу Максиму Бранковићу*).

⁷⁶ *Ibid.* III, 31, 43 (Непознати Крушедолац, *Служба светјој мајки Анјелини Бранковић*).

⁷⁷ Тимотијевић, *Сремски десјоји Бранковићи*, 138–141.

⁷⁸ *Србљак* III, 87 (Непознати Крушедолац, *Стихире светом десјоју Јовану Бранковићу*).

с плодовима по правилу чине окосницу фунерарних програма широм византијског света.⁷⁹ Другачије није било ни у српској средини. Њена је особеност, судећи по сачуваној грађи, то што се поменути репертоар мотива у виду заокруженог програма појављује на репрезентативним гробним споменицима црквених поглавара. Међу саркофазима у Пећкој патријаршији постоји неколико споменика значајних за нашу тему. Саркофаг архиепископа Никодима (1317–1324) у цркви Светог Димитрија, најстарији, у том смислу има веома садржајан програм. Идеја васкрса и рајског блаженства ту је саопштена помоћу знакова какви су процветали крстови на степеничастом постољу, Голготи, затим розете из којих се развијају увојите лозице, шестолатичне розете руже и крст међу чијим крацима израстају четири цвета.⁸⁰ Мотиви сличног значења чине део програма саркофага Данила II (1324–1337) у цркви Богородице Одигитрије, у којем превлађују представе крстова под аркадама, метафоре праведника у рају,⁸¹ као и надгробног споменика архиепископа Саве II (1264–1271) у цркви Светих апостола, најстаријем здању комплекса, где су крстови уметнути у рајску врежу главни носилац програма.⁸² Када је о пећким саркофазима реч, у науци је с правом истакнута важност семантички слојевитог украса на споменику из друге половине XIV века, постављеном уз јужни зид цркве Светог Димитрија. За наш проблем он је од нарочитог значаја јер обухвата, између осталог, двоструки низ палметица кринова, крст на постољу, Голготи, под којим је још један хералдички обликован крин, док су међу крацима исклесана два вишелатична цвета.⁸³ Ако се имају у виду симболичка природа и метафорично-асоцијативна својства

⁷⁹ Fleming, *Kreuz und Pflanzenornament*, 87–115; Feld, *Mittelbyzantinische Sarkophage*, 158–184; Pazaras, *Ανάλυψες σαρκοφάγοι*.

⁸⁰ Филиповић, *Саркофај архиепископа Никодима*, 75–94; за подстицајна запажања и тумачења в. Магловски, *Скулптура Пећке патријаршије*, 314–315.

⁸¹ Д. Поповић, *Гроб архиепископа Данила II*, 329–344; Магловски, *Скулптура Пећке патријаршије*, 315–316.

⁸² Д. Поповић, *Надгробни споменик архиепископа Саве II*, 71–90; Магловски, *Скулптура Пећке патријаршије*, 316–317.

⁸³ Магловски, *Скулптура Пећке патријаршије*, 317–320.



византијске фунерарне пластике, може се с добрим разлозима помишљати да је декорација овог пећког споменика вернима призивала у сећање речи 92. псалма (12–14) о будућем животу праведника у дому Господњем. Можда је сличне асоцијације могао да подстакне и украс споменика у припрати манастира Љубостиње, који је традиционално повезиван с монахињом Јефимијом и чија се чеона страна састоји од камених гредица украшених мотивом преплетених кринова.⁸⁴

Не треба посебно наглашавати широку распрострањеност мотива цветова и сродних знамења што упућују на рајска насеља у декорацији српских надгробних споменика средњег века. Стога само подсећамо на неке истакнуте примере. Један од значењски најсадржајнијих, а по уметничкој обради највреднијих, свакако је надгробна плоча Ане-Анастасије (XIII век) из манастира Студенице. Гробно обележје ове монахиње, свакако високог порекла, осим натписа, обухвата, чело главе, осмолисни цвет, а на доњем крају Дрво живота у виду палме на степенчастом постољу.⁸⁵ Још једно репрезентативно надгробно обележје у Студеници садржавало је мотиве разлистале лозе и кринова.



Сл. 52. Надгробна плоча монахиње Анастасије, манастир Студеница

⁸⁴ С. Ђурић, *Љубостиња*, 59, сл. 52; Магловски, *Симболика кринова*, 151–156; за мишљење да је овај споменик склопљен од секундарно употребљених делова доворотника портала v. Д. Поповић, *Српски владарски гроб*, 129.

⁸⁵ Мандић, *Древник*, 64; Д. Поповић, *Средњовековни надгробни споменици у Студеници*, 498–499 (са аргументима против мишљења да је реч о споменику Немањине супружнице Ане-Анастасије).



Сл. 53. Надгробна плоча
рабе Божје Манде,
Трговиште код Новог Пазара

Они су изведени у фреско-техници на чеоној страни аркосолијума у Радослављевој припрати, за који се сматра да потиче из друге половине XIV века.⁸⁶ У околини Студенице занимљив надгробник, с мотивом крста окруженог врежом кринова, пронађен је у Савову.⁸⁷ Изузетни примерци сачувани су и у манастиру Дечанима. Монументална гробна плоча Ђурђа Остоуше Пећпала, уз натпис и врло стилизован процветали крст, садржи и две фино клесане шестолатичне розете, на споменику Марине Витославе налази се уклесана сведена представа крста Дрвета живота, док надгробник Иваниша Алтомановића краси шестолатични цвет уметнут у кружни преплет.⁸⁸ У сваком случају, цвет као општеразумљив сепулкрални симбол далеко је надживео средњовековну епоху. Он се појављује на неким луксузним надгробницима у доба туркократије, на пример на плочи рабе Божје Манде из 1586. године из Трговишта у Старом Расу, где представља декоративно језгро читавог украса.⁸⁹ Дуго постојање мотива, у измењеном,

⁸⁶ Д. Поповић, *Средњовековни надгробни споменници у Студеници*, 496–497, сл. 10; eadem, *Српски владарски гроб*, 46–47.

⁸⁷ Дудић, *Спшара гробља*, 345, сл. 2.

⁸⁸ Д. Поповић, *Средњовековни надгробни споменници у Дечанима*, 233–234, сл. 8, 10, 11.

⁸⁹ Minić, *Les monuments funéraires*, 73–74.



фолклорном контексту, али без суштинске промене значења, потврђују многобројни надгробни споменици на сеоским некрополама, израђивани све до друге половине XIX века.⁹⁰

На крају, вратимо се архиепископу Јевстатију. Данас, нажалост, не можемо поуздано знати да ли је приповест о чуду са цветовима имала одјека у декорацији његовог надгробног споменика. Као што је на почетку већ наглашено, подаци о изгледу Јевстатијевог жичког гроба веома су оскудни.⁹¹ Они се своде на исказ да је његово тело положено у *мраморну раку*, што је појам који се у српској сепулкралној пракси увек односи на мермерни псеудосаркофаг као надгробно обележје.⁹² На основу новијих темељних проучавања жичке Спасове цркве, као и сведочанстава путописаца и првих истраживача тог споменика из XIX века, закључено је да су ту некада постојала најмање три мермерна саркофага.⁹³ Ако се изузму неки уломци, од њих су преостали само поклопци, данас такође изгубљени, с пластично исклесаним крстовима на степеничастом постољу, који, по правилу, обележавају гробне споменике високог клира.⁹⁴ Један од њих описао је и нацртао 1860. године

⁹⁰ Ердељан, *Средњовековни надгробни споменици*, 82–83, а нарочито Дудић, *Стара гробља*, 205–206 et passim.

⁹¹ Уз ове податке, Данило II још додаје да је тадашњи српски архиепископ Јаков, пошто су наишли „узбуна“ и „напаст од подизања рата“, пренео Јевстатијево мошти око 1292. године ради безбедности у пећке Свете апостоле (Данило Други, *Животи*, 210–211). О даљој судбини моштију мало се зна. Судићи по једном запису из 1653, оне су у то доба још почивале у Пећи, а 1737. пренете су у Црну реку, након чега им се губи траг, cf. *Зайиси и најшииси* I, бр. 1500, 1501; v. и Л. Павловић, *Култови лица*, 80–81.

⁹² Д. Поповић, *Српски владарски гроб*, passim.

⁹³ За детаљну анализу свих релевантних извора, као и сачуваних фрагмената саркофага, v. Чанак-Медић, Кандић, *Архиепископска црква њоловине XIII века* I, 62–64.

⁹⁴ Такав украс имају поклопци неколико пећких саркофага (Д. Поповић, *Гроб архиепископа Данила II*, 339, п. 77, 78), као и две монументалне, међусобно идентичне поклопнице које су обележавале гробове епископа – једна је сачувана у цркви Светог Петра код Новог Пазара (Љубинковић, *Некролола цркве Св. Петра*, 55–56, сл. 6), а друга у Ариљу (Чанак-Медић, *Свети Ахилије у Ариљу*, 249–253, сл. 256).

Феликс Каниц. То је монументалан поклопац са уклесаним крстом на степеничастом постољу, између чијих је кракова натпис $\overline{\text{IC}} \overline{\text{XC}} \overline{\text{III}} \overline{\text{KA}}$, док је испод крста уклесан шестолатични цвет у кругу.⁹⁵ Други споменик, који је 1884. описао и документовао Михаило Валтровић, имао је по читавој дужини поклопца једноставан крст на степеничастом постољу.⁹⁶ На основу познатих фрагмената он се могао готово у целини реконструисати. Приписан је архиепископу Јевстатију, као и гробница пронађена уз северни зид унутрашње припрате; на основу величине и начина зидања закључено је да та гробница потиче из раздобља с краја XIII и почетка XIV века. Као кључан аргумент за такву атрибуцију послужило је сведочење Димитрија Давидовића из треће деценије XIX века о томе да на споменику у североисточном углу припрате нема натписа.⁹⁷ Ипак, битан податак за разрешавање овог питања садржан је код Каница. Приликом своје прве посете Жичи он је над гробницом уз северни зид унутрашње припрате видео споменик са уклесаним крстом, крсним словима и цветом. Приликом друге посете тај споменик је, с фрагментима мермерне крстионице, затекао у шуту. С негодовањем је тада саслушао објашњење да је због неколико пукотина оригинални споменик замењен новим.⁹⁸ После свега истраживач остаје запитан над тим какав закључак да донесе на темељу изложених података. Реч може бити о пукој коинциденцији, али остаје чињеница да декорација споменика који је, према Каницу, првобитно обележавао жичку гробницу представља пример без аналогije међу споменицима српских црквених поглавара, као што је јединствен и опис чудесних цветова израслих на Јевстатијевом гробу. Иако веома привлачна, та „паралела“ без додатних потврда ипак не даје довољно основа да се поменути поклопац поуздано идентификује као остатак некадашњег гробног споменика архиепископа Јевстатија.

⁹⁵ Каниц, *Србија, земља и сѣановнишиѣво*, 14–15.

⁹⁶ За цртеж в. С. Богдановић, *Михаило Валѣтровић и Драѣуѣин Милуѣиновић*, 204.

⁹⁷ Давидовић, *Жича*, 15; Чанак-Медић, Кандић, *Архиѣекѣура ѣрве ѣоловине XIII века* I, 61, 63, 113, сл. 85 (с детаљно наведеним изворима).

⁹⁸ Каниц, *Србија, земља и сѣановнишиѣво*, 14–15; том приликом Каниц је код надлежних апеловао да се поменути фрагменти заштите.

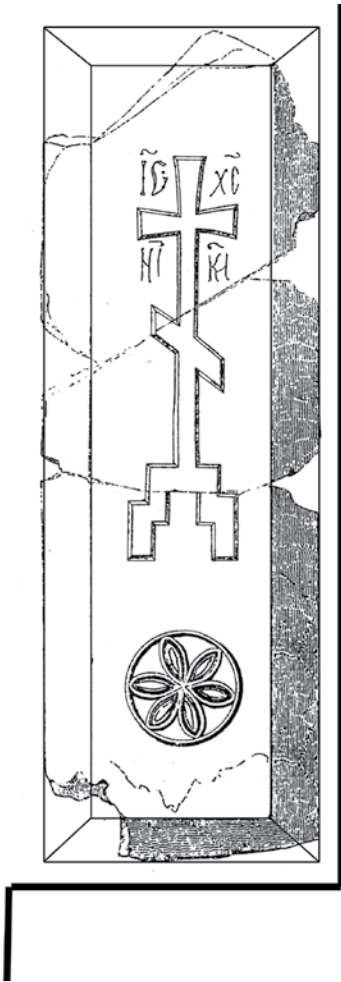


На сличан начин непознаницу представљају и разлози који су навели Данила II да употреби – један једини пут у свом опусу – управо цветну метафорику приликом описа посмртних чуда на Јевстатијевом гробу. Како год било, нема никакве сумње да су „житије и жизн“ Јевстатија I пружали снажно покриће да му тело након смрти испољи „миомирис врлине“ и атрибуте рајских обитељи. Наиме, целина и појединости његовог животописа, без обзира на то да ли су исказани хагиографским општим местима или одређеним историјски веродостојним подацима, доиста показују да је реч о личности опредељеној за живот „земаљског анђела“. О томе сведоче етапе његовог пута – чежња ка иночком животу испољена још у младости, одлазак из света, примање монашког образа, упражњавање свих прописаних монашких подвига.⁹⁹ Јевстатије је, осим тога, припадао оним изабраним црквеним предводницима који су последовали Сави Српском и свој хабитус градили у амбијенту најзнаменитијих хришћанских *йу-стѣиња*. Тако је и Јевстатије свој поглед на свет формирао на Атосу, а сврстао се и у одабрану скупину великодостојника који су ходочастили у Јерусалим и обишли његове светиње, укључујући и Јудејску пустињу.¹⁰⁰ И иначе су Јевстатијев живот и службовање били уподобљени врхунским обрасцима, а њихове етапе јасно показују да је реч о личности која је плански припремана за највише чинове у црквеној хијерархији. Најпре именован за игумана манастира Хиландара, он је по повратку у завичај постао епископ у зетском манастиру Светих арханђела на Превлаци, да би најзад био уздигнут на трон уз благослов и покровитељство краља Драгутина.¹⁰¹ Данило II не пропушта да помоћу стандардних топоса опише Јевстатијеве хришћанске врлине. Он је био „добри пастир стаду своме“, добротвор убогим, заштитник удовица и сирочади, „добри обогатитељ и проповедник сваке вере и побожности“, а према Господу је испољавао „непорочну

⁹⁹ Elliot, *Roads to Paradise*; Špidlík, Tenace, Čemus, *Questions monastiques*, passim.

¹⁰⁰ Данило Други, *Живоџи*, 196–197; *Светѣа земља у срѣској књижевности*, 97–99 (где су, поред осталих, документоване и све друге посете српских црквених великодостојника Јерусалиму и његовим светињама).

¹⁰¹ Данило Други, *Живоџи*, 198–205; cf. и Мошин, Пурковић, *Хиландарски игумани*, 18–19.



Сл. 54. Надгробни споменик
архиепископа Јевстатија I,
манастир Жича
(према: Ф. Каниц, 1862)

веру и нелицемерну љубав“. Данило нарочито подвлачи аскетску димензију Јевстатијеве личности описујући сликовито његову монашку борбу: свест о сопственој грешној природи, о варљивости, сујети и пролазности овога света, непрестану мисао о Последњем суду и свакодневно сећање на смрт.¹⁰²

Уз све поменуте врлине и заслуге, међутим, архиепископ Јевстатије био је обдарен и неким нарочитим својствима, о којима његов учени животописац говори помоћу пажљиво одабраних књижевних синтагми.

Тако, између осталог, каже да је Јевстатије, „имајући у свему добар узор, изнад силе превазилазио многе у благоразумном великом чудном исправљању и доброразумном расуђивању“, а затим додаје:

¹⁰² Данило Други, *Животоји*, 200–203, 206–207; о облицима упражњавања аскезе v. Guillaumont, *Aux origines du monachisme*, 185–212; Špidlík, Tenace, Čemus, *Questions monastiques*, 153–178 (са обимном библиографијом); cf. такође Д. Богдановић, *Јован Лествичник*, 81–98.



„... његов складни живот сматрао је блаженим Господ свега, и похвалише га анђелске силе и задивише му се људи, а веома га завољеше благоверни цареви.“¹⁰³ Посебно је речито Данилово тврђење да Јевстатије „прозре умним очима такве вечне пренебеске награде доброзрачнога виђења, навиче добар разум речју и делом од чијег богодуховеног језика се родише многи плодови божаствених и доброразумних речи“.¹⁰⁴ Ови искази указују на најважније одлике Јевстатијеве личности, а то су харизматичност и светост, које Данило описује помоћу исихастичких појмова какви су *делање* и *виђење*. Исти смисао имају и изрази *доброразумно расуђивање* и *доброразумне речи*, који спадају у темељне појмове хришћанске аскетике. Такве способности су сматране даром Божјим и харизматским својством највишег реда, представљале су истински извор ауторитета угледних *сѣараца* аскета и прави разлог што су им пристизали ученици, „дивили им се људи“ и „волели их цареви“.¹⁰⁵ У том погледу архиепископ Јевстатије могао би се придружити особеној скупини српских црквених поглавара, духовника светогорског порекла и опредељења, какви су били, осим Саве Српског, архиепископ Никодим, Данило II или патријарх Јефрем.¹⁰⁶ Према хришћанским схватањима, управо је ова категорија светих људи, субјеката Божје милости, имала привилегију да им реликвије, попут рајских цветова, благоухају „мирисом врлине“.¹⁰⁷ У тој светлости, по свој прилици, треба сагледавати прави смисао „чудног виђења“ на гробу архиепископа Јевстатија.

(2009)

¹⁰³ Данило Други, *Живоџи*, 200.

¹⁰⁴ *Ibid.*, 202.

¹⁰⁵ Rousseau, *Ascetics, Authority and the Church*, 29 et passim; Gould, *The Desert Fathers*, посебно 26–87.

¹⁰⁶ За ово питање в. Д. Поповић, *Патријарх Јефрем*, 111–124 (са изворима и литературом); в. и Тодић, *Српске шеме*, 126.

¹⁰⁷ Ashbrook Harvey, *Scenting salvation*, 222–239 et passim; cf. и Brown, *The Body and Society*; Cox Miller, *Desert Asceticism*, 137–153.



КУЛТОВИ СРПСКИХ СВЕТИХ



ЧУДА СВЕТОГ СИМЕОНА

Садржина и функција култа Светог Симеона биле су на суштински начин одређене његовим својствима чудотворца и „новог мироточца“. Овом приликом размотрићемо почетну етапу настанка тог култа, ону из првих деценија XIII века. Тему ћемо испитати с неколико аспеката битних за њено целовито сагледавање. Први међу њима тиче се садржине прославних састава у којима је Симеонов лик чудотворца уобличен хагиолошко-литургијским средствима. Друга проблемска целина односи се, условно речено, на материјални аспект култа, тачније на механизам и поступке у вези са свечевим мироточењем. Најзад, усмерићемо пажњу и на она богословска схватања која представљају неопходан идејни оквир за тумачење природе и сврхе Симеонових чудеса. Треба нагласити да разматрања која следе имају значајне ослонце у досадашњој историји истраживања култа Светог Симеона, односно у резултатима оствареним у српској науци током последњих двадесетак година.¹

Моћ чудотворења, највеће знамење Божје благодати и најубедљивија потврда светости, била је у православном свету један од главних услова за придруживање неке личности хору светитеља,

¹ Д. Поповић, *Под окриљем светосији*, 41–73 (О настанку култа светог Симеона), са старијом литературом; Марјановић-Душанић, *Свети краљ*, 100–119 et passim (с релевантном библиографијом).



мада не и неопходан.² Такво схватање је усвојено и у српској средини у Немањино време и време његових непосредних наследника. У преломном раздобљу крајем XII и почетком XIII века, када су начињени одлучујући кораци у процесу стицања државне и црквене самосталности, уврштење оснивача династије у ред светих – и то са статусом чудотворца и мироточца – било је онај чинилац који је младој немањићкој династији обезбедио харизму и духовни идентитет у оквирима хришћанске икумене. Посматран у том ширем контексту епохе, култ Светог Симеона припада актуелним токовима. Наиме, у деценијама након пада Цариграда 1204. године у читавом византијском свету готово да није било појаве нових светаца. Изузетак, врло карактеристичан, јесу династички култови, на пример Свете Теодоре у Арти или Јована III Ватаца у Никеји. С друге стране, Симеонов светачки хабитус – а нарочито његова наглашена монашка компонента и епитет чудотворца – није својствен том времену. Као што је познато, идеал отелотворен у монаху подвижнику и светом човеку харизматских својстава био је потпуно одбачен у доба Комнина, а оживљен је тек у XIV столећу.³

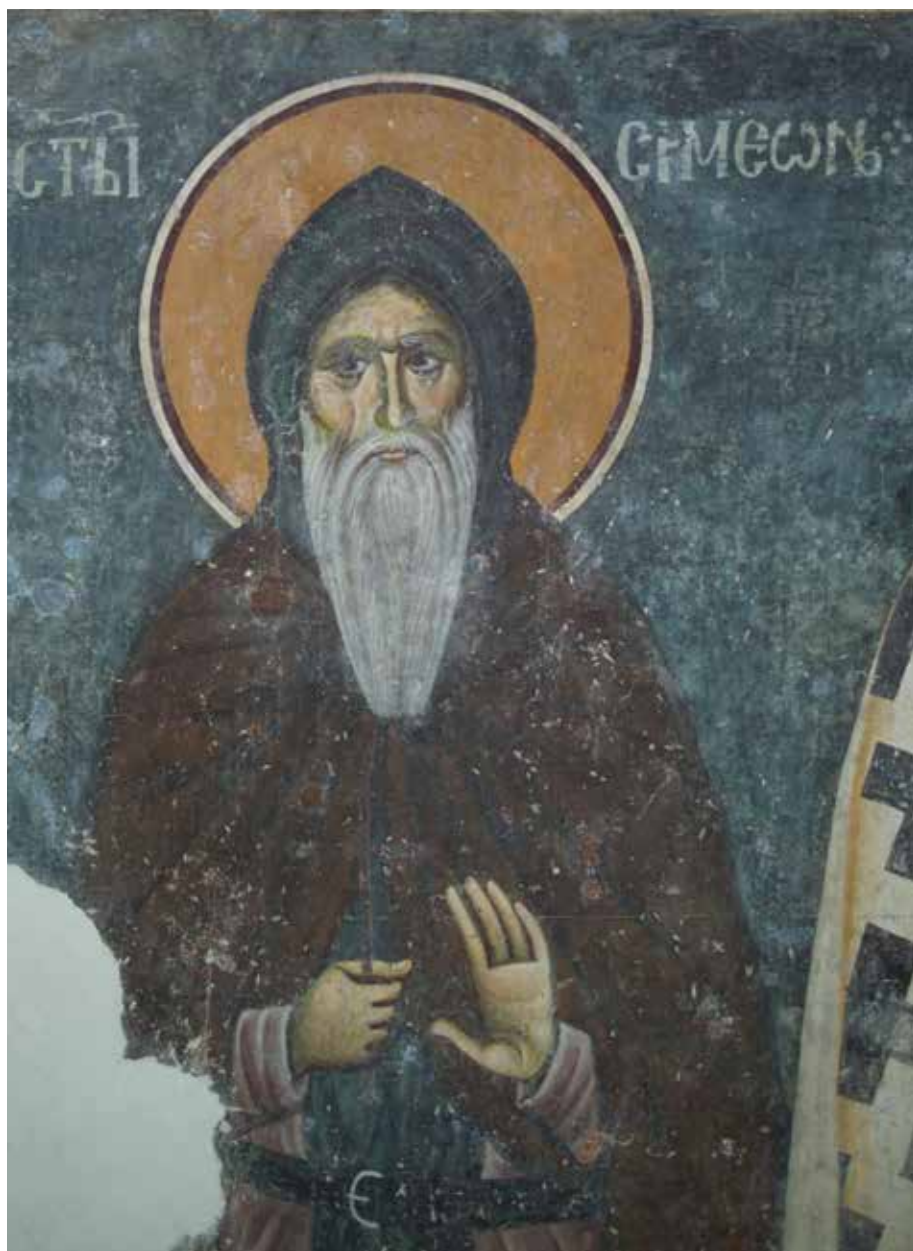
Симеонов лик чудотворца дефинисан је већ у првим саставима насталим за потребе култа. У његовом житију које је сачинио Сава Српски – ктиторском по основној функцији – харизматска својства Немањине личности нису посебно истакнута, али су ипак недвосмислено наговештена.⁴ Речито је већ само Савино тврђење да су се на њему јавила „неисказана Божја сахођења“ и да је „све било чудно са овим мужем“.⁵ Тај исказ јасно сведочи о томе да је реч о Божјем изабранику чији животни пут надилази уобичајен, „природни“ ред ствари. Он садржи елемент парадоксалног, невероватног и

² О феномену чуда v. Flusin, *Miracle et histoire*; Déroche, *Pourquoi écrivait-on des recueils de miracles?*, 95–116; Kaplan, *Les normes de la sainteté*, 15–34; idem, *Le miracle est-il nécessaire au saint byzantin?*, 167–196; Efthymiadis, *Hagiography in Byzantium*, passim; idem, *Collections of Miracles*, 103–142 (с референтном библиографијом).

³ Talbot, *Hagiography in Late Byzantium*, 173–180 (са изворима и библиографијом).

⁴ Свети Сава, *Сабрани сѝиси*, 20–23 (Д. Богдановић).

⁵ *Ibid.*, 113, 118.



Сл. 55. Свети Симеон Мироточиви,
манастир Сопотани



неочекиваног, нечега што истовремено задивљује и запрепашћује, па у том смислу и треба разумевати изворно и суштинско значење појма *чудно*.⁶ С тог становишта посматран, као „логичан“ се показује завршни чин Немањиног живота – чудо откривања „целих и неповређених“ моштију, укратко описано у Савином *Житију свейої Симеона*.⁷ Његов идентитет чудотворца дефинисан је у свим битним аспектима у Савиној *Служби* светом, насталој у непосредној функцији култа. Ту је он сврстан међу „преподобне“ и први пут изричито именован као чудотворац, док се његова гробница описује као извор „мира благоуханог“ и исходиште чудеса.⁸ У том саставу такође се први пут јавља Симеонов епитет *оѡчасѡвољуѡца*, кључан за разумевање крајње сврхе свечевог чудотворења, као и његовог култа у целини.⁹ Најзад, у *Служби* су подробно и веома доследно изложене основне теолошке поставке у вези с природом светитељских чуда и њиховом манифестацијом у свету иманентног, о чему ће даље бити више речи.

Док Сави Српском припада заслуга за то што су својства чудотворења и мироточења постала битна компонента Симеоновог светачког лика, допринос Немањиног другог сина и животописца Стефана Првовенчаног свакако је подробна и веома сврховита разрада тог концепта. Ова иницијатива се огледа у састављању својеврсног „каталога“, односно збирке чуда, који је као засебна целина уклопљен у свечев животопис.¹⁰ Сва Симеонова чудеса Првовенчани сврстава у категорију *post mortem*, творећи на тај начин неку врсту свечеве „посмртне биографије“.¹¹ У науци је још одавно истакнуто да су у житију

⁶ Јевтић, *Божанско и чудесно*, 327–336; Д. Поповић, *Под окриљем свейоѡсѡѡи*, 97–118 (*Чудоѡтворења свейої Саве Срѡскої*).

⁷ Свети Сава, *Сабрани сѡѡиси*, 116–117.

⁸ *Ibid.*, 126, 129, 133 et passim.

⁹ *Ibid.*, 132; за овај Симеонов атрибут в. Д. Поповић, *Под окриљем свейоѡсѡѡи*, 59–60, 69–70 (*О насѡѡанку кулѡѡа свейої Симеона*).

¹⁰ Жанр *miracula* последњи је размотрио Efthymiadis, *Collections of Miracles*, 103–142; о „каталогу“ Симеонових чуда в. Д. Поповић, *Под окриљем свейоѡсѡѡи*, 59–60 (*О насѡѡанку кулѡѡа свейої Симеона*).

¹¹ За ту категорију чудеса cf. Kaplan, *Le miracle est-il nѡcessaire au saint byzantin*, 100–101; Efthymiadis, *Le miracle et les saints*, 153–182.

из пера Првовенчаног чуда Светог Симеона први пут систематски изложена, у функцији грађења владарске харизме.¹² Новија компаративна истраживања метафраза у српској хагиографији, као и разлога за њихов настанак, ове закључке значајно су допунила с хагиолошког и идејног становишта. Она су показала да је излагање чудâ Светог Симеона без сумње било основни разлог за писање Симеоновог новог, другог по реду животописа (*vita secunda*).¹³ Тај подухват је имао два основна циља: с једне стране, уобличавање лика првог српског чудотворца и новог мироточца и, с друге, устројство Студенице, његове задужбине и гробнице, као светог места и средишта култа родоначелника династије.¹⁴ Таква целовита и доследно спроведена замисао, која је обухватала „станиште светости“, то јест цркву и светачке реликвије као њен култни фокус и исходиште чудесне, исцелитељске силе, следила је добро познат образац, утемељен у вековној традицији византијског света.¹⁵

Иако је о чудима Светог Симеона и раније писано, помаци у разумевању ове проблематике могући су у више праваца – од анализе самих чудеса до тумачења њиховог ширег значењског и функционалног контекста. Изнећемо овом приликом само основне проблемске аспекте. Изричито тврђење, мада нешто позније, да је Симеонов лик грађен на подобије Светог Димитрија Солунског садржано је у познатом Савином „пророштву“, слојевитом по смислу, које преноси Доментијан: „А ти, дошавши у Свету Гору, јавићеш се као

¹² Д. Богдановић, *Историја старе српске књижевности*, 153–154.

¹³ Марјановић-Dušanić, *La réécriture hagiographique*, 163–180. Посматрано с тог становишта, вредело би подробно испитати околности и разлоге писања Доментијановог, трећег по реду животописа Светог Симеона (*vita tertia*), у којем се његова чудотворења равноправно везују за две најзначајније српске светиње – Хиландар и Студеницу. То изузетно занимљиво питање није овом приликом предмет наших разматрања.

¹⁴ Д. Поповић, *Српски владарски гроб*, 24–42; eadem, *Под окриљем светости*, 73 (*О настанку култиа светиої Симеона*).

¹⁵ Talbot, *Healing Shrines*; eadem, *Pilgrimage to Holy Shrines*, 153–173; Efthymiadis, *Collections of Miracles*, loc. cit. (с библиографијом).



мироточац, подобан Светом Димитрију.¹⁶ И да нема овог сведочанства, Симеонов светачки узор може се јасно сагледати на основу неколико чинилаца. То су: репертоар чудеса и начин њиховог извршења, светачки атрибути и функција чудотворења, светачки тип оличен у чудотворцу и мироточцу и, с тим у вези, статус тела, односно реликвије. Прокоментарисаћемо укратко сваки од њих.

Непосредан утицај култа Светог Димитрија најочигледнији је у репертоару Симеоновог чудотворења. Као што је познато, најстарији зборник чудеса солунског свеца, који је у првим деценијама VII века саставио учени солунски архиепископ Јован, обухвата петнаест чуда, груписаних у три неједнаке целине: на почетку су четири исцелитељска, следе два чудесна јављања, а осталих шест чуда припада категорији патриотских и односи се на заштиту и помоћ које свети пружа Солуну и његовим грађанима.¹⁷ Каталог Симеонових чуда што га излаже Првовенчани, са укупно њих седам, има не само сличну структуру већ и редослед: прво чудо, само мироточење, укључује и различита излечења, друго и треће такође припадају категорији исцелитељских, док код остала четири чуда Симеон иступа у својству заступника и браниоца отачаства.¹⁸ Садржина чудотворења и начини деловања солунског и српског свеца такође показују међусобну блискост. Свети Симеон се потврдио као исцелитељ од многих болести и „различитих страдања“, укључујући ослобађање од „бесних духова“, а та чуда, као и када је реч о Светом Димитрију, непосредно се везују за цркву гробницу, односно за свечеве реликвије.¹⁹ Пада у очи и то да су и солун-

¹⁶ Доментијан, 108; светачки узор Симеона Немање у науци је још одавно био предмет подробне расправе, cf. Д. Костић, *Учеиће св. Саве у канонизацији св. Симеона*, 132–209.

¹⁷ Lemerle, *Les plus anciens recueils des miracles* I, 54–161; Skedros, *Saint Demetrios; Efhymiadis, Collections of Miracles*, 113–115.

¹⁸ Стефан Првовенчани, *Сабрани сјиси*, 88–100; чињеница да се седмо чудо – које, за разлику од свих претходних, није нумерисано – нашло на неуобичајеном месту, иза похвале, као да је накнадно додато, свакако заслужује даља пажљива испитивања, cf. *ibid.*, 182 (v. коментар Љ. Јухас-Георгиевске).

¹⁹ Стефан Првовенчани, *Сабрани сјиси*, 89; о исцелитељским чудима Светог Димитрија Солунског v. Skedros, *St. Demetrios and Faith Healing*, 243–252.

ски храм и студеничка црква сматрани својеврсним пребивалиштима поменутих светих, местима на којима они реално обитавају, спремни да услише молитеље што им се с вером обрете. Такође, обојици светаца заједнички су јављање у визији, моћ деловања на даљину, као и реално појављивање приликом чудесних интервенција.²⁰ Међусобно су им веома слични и најважнији атрибути – *мученик, райник њобедоносац, брзи њомоћник* и, пре свега, *чудошворец мирошочац и ошчасивољубац*.²¹

Последњи атрибут свакако пружа кључ за разумевање функције култа Светог Симеона, што су, с различитих становишта, истицали и досадашњи истраживачи. Он представља одјек схватања о врховном, небеском покровитељству светих заштитника и исход је преузимања високих образаца византијског света, успостављених у Цариграду, али и у другом по значају граду царства – Солуну. У науци је још одавно уочена особена појава да су словенски народи у многим важним тренуцима обнове или успостављања државности смишљено неговали култ Светог Димитрија, осведоченог заштитника Солуна и његових грађана. Репутација солунског мироточца стога је довела до својеврсних „миграција“ његовог култа, који се раширио у Кијевској Русији, а такође у Бугарској у доба владавине династије Асеноваца.²²

Свакако није случајно то што су Симеонова *philopatRIA* и статус заштитника народа и државе били у непосредној вези с његовим даром чудотворења. Ово јасно следи већ из Савине *Службе* светом, у којој се Симеон управо у том својству зазива да „просветли отачаство“ и посредује код Христа за „стадо своје“.²³ Моћ чудотворења у функцији др-

²⁰ Lemerle, *Les plus anciens recueils des miracles* I, 87–99 (пето, шесто и седмо чудо); Frensd, *The Miracles of St. Demetrius*, 217–220; Skedros, *St. Demetrios and Faith Healing*, 247–250; о методама чудесних исцељења v. Talbot, *Faith Healing in Byzantium*, 151–157.

²¹ О атрибутима и заштитничкој улози Светог Димитрија v. Walter, *St. Demetrius*, 165–169; Skedros, *Saint Demetrios*, passim; Russel, *St Demetrius*, 9–16 (с библиографијом).

²² Obolensky, *The Cult of St. Demetrius of Thessaloniki*, 3–19; Тăпкова-Zaimova, *Le culte de saint Démétrius*, 139–146.

²³ Свети Сава, *Сабрани сѣиси*, 133–134.



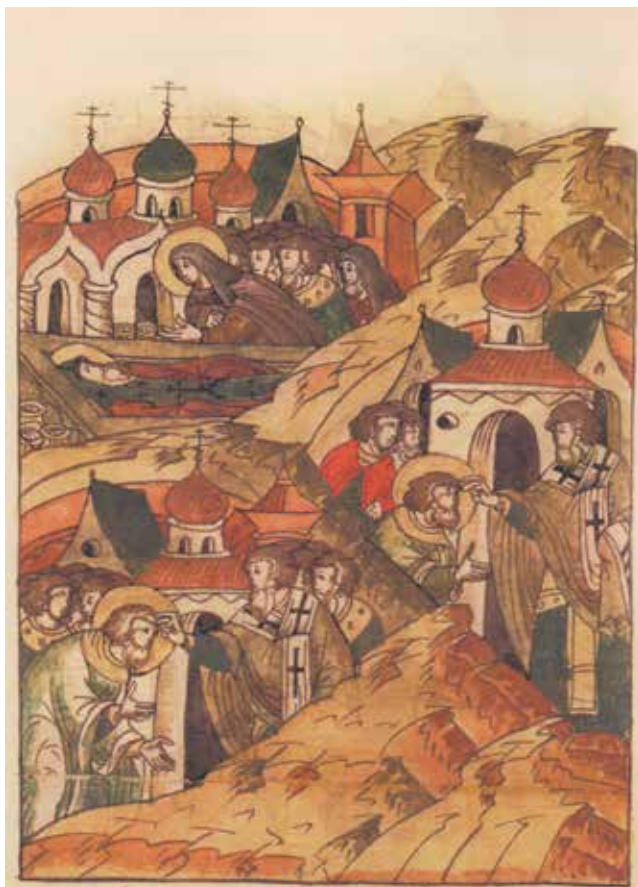
жавних интереса наглашава и Стефан Првовенчани, па стога с јасном намером опис првог Симеоновог чуда завршава речима: „И не само једном, него и у све часове истицаше неисказано и преславно миро отачаству својему.“²⁴ Тај писац је и сасвим експлицитан када каже да је Свети Симеон, „чувајући и помажући отачаство своје“, попут „добропобедног и помоћливог“ отачаствољупца Светог Димитрија, усмртио непријатеља.²⁵ Када се има у виду историјски тренутак у којем је грађен лик првог српског чудотворца и мироточца, заштитника државе и светородне династије, занимљиво нам може бити одавно изнето гледиште да је у контексту политичких околности у византијском свету с почетка XIII века мироточивост Светог Димитрија Солунског била израз тежње за независношћу од централне власти, тада оличене у никејском цару и патријарху.²⁶ У сваком случају, у почетној етапи развоја култа Симеона Српског, документованој прославним саставима његових синова, он у својству чудотворца дејствује на два плана. Први, трансцендентан по карактеру и сотириолошки по крајњој сврси, огледа се у његовом посредовању за колектив, то јест „стадо своје“, пред небеским силама. Други аспект Симеоновог чудотворења повезан је с конкретним историјским догађајима и личностима. Реч је о чудесној помоћи, по правилу брзој и делотворној, коју Симеон пружа у борби против непријатеља српске државе и њихових владара. Међу „законопреступним царевима“ и „непријатељским варварима“ које у својој збирци чудеса помиње Стефан Првовенчани тако су се нашли бугарски цар Борило и његов рођак Стрез, латински цар Хенрих Фландријски, епирски цар Михаило I Анђео, угарски краљ Андрија II.²⁷ Позивање на стварне догађаје и њихове протагонисте такође спада у заједничке именитеље обе збирке чудеса – Димитрија Солунског и Симеона Српског. Историјска димензија сведочанстава изложених у солунској збирци, то јест њихова веродостојност, има у

²⁴ Стефан Првовенчани, *Сабрани сѣиси*, 89.

²⁵ *Ibid.*, 93.

²⁶ Macrides, *Subversion and loyalty*, 189–197; v. и Magdalino, *Saint Demetrios and Leo VI*, 198–201.

²⁷ Стефан Првовенчани, *Сабрани сѣиси*, 90–95, 98–100.



Сл. 56. Мироточење хиландарског гроба Светог Симеона,
Руски царски лејојис (XVI век)

науци дугу историју истраживања с више становишта, што се односи на описе догађаја повезаних са словенском опсадом Солуна, као и на појединости у вези с његовом топографијом.²⁸ Управо то својство приближава обе збирке жанру „историографије“, допуштајући да се

²⁸ Lemerle, *Les plus anciens recueils des miracles* II; в. Баришић, *Чуда Димитрија Солунског*; подробну секундарну литературу о овом питању доноси Efthymiadis, *Collections of Miracles*, 113–115.



ови састави, по свом карактеру првенствено хагиолошки, користе као историјски извори.²⁹

Суштинска сродност Димитрија Солунског и Симеона Српског заснована је на томе што они припадају истом светачком типу, а то су чудотворци мироточци. Миро, смоласта миришљава супстанца, било је још у доба антике и средњег века скупоцено попут злата и високоцењено због посебних својстава и лековитог дејства.³⁰ У додиру са светињом миро је постајало агенс чудотворења. Хагиографска сведочанства пружају убедљиву потврду да је мироточење представљало кључан тренутак преображаја тела, када је оно на чудесан начин превазилазило стање пропадљиве твари и стицало статус реликвије.³¹ Миро је вернима омогућавало непосредан, тактилан додир са светињом, а истовремено је било еулогија – преносив делић светости, чије поседовање није нарушавало интегритет саме реликвије.³² Добро је познато да је култ мироточивих светитеља, уз значајну политичку подршку, доживео велику експанзију након раздобља иконоборства. Нарочиту популарност мироточци су уживали на подручју Мале Азије, пре свега захваљујући најславнијем међу њима – Светом Николи, чији је култ зрачио из његовог светилишта у Мири. Велики углед имали су и други мироточци, попут Светог Петра и Светог Константина Јеврејина у Атросу код Олимпа витинијског, Светог Елефтерија у Тарсу, Светог Филотеја у Опсикиону, а манастири у којима су чуване њихове мошти били су разглашени по својим чудотворствима.³³ Од X века мироточиви светитељи, попут Светог Никона Метаноита, Светог Атанасија из Егине или Светог Луке из Стириса, појављују се и у грчким обла-

²⁹ О „историјској“ димензији *Miracula v. Heinzelmann, Une source de base*, 235–259.

³⁰ Morrow, *Encyclopedia of Islamic Herbal Medicine*, 145; Ben-Yehoshua, Hanuš, *Apharseton, Myrrh and Olibanum*, 67–150; лековита својства мира потврђена су и савременим истраживањима, cf., на пример, Dolara et al., *Analgesic effects of myrrh*, 29.

³¹ Kaplan, *Pouvoirs, église et sainteté*, 75–95 (*De la dépouille à la relique: formation du culte des saints à Byzance du V^e au XII^e siècle*).

³² Talbot, *Pilgrimage to Healing Shrines*, 159–162; eadem, *Faith Healing in Byzantium*, 154–157.

³³ Foss, *Pilgrimage*, 129–151 (са изворима).

стима царства. Мироточења тих светих, праћена чудесним исцељењима, подробно су описана у хагиографској литератури.³⁴ Не треба посебно наглашавати да су највећу славу уживали солунски мироточци – Свети Димитрије и Света Теодора. Како је већ истакнуто, садржина и манифестације култа Светог Димитрија пружиле су непосредне обрасце приликом грађења култа Светог Симеона, укључујући и мироточивост његових моштију. С друге стране, приликом осмишљавања појединости везаних за начин и механизам мироточења значајан узор пронађен је у солунском светилишту у којем су штоване чудотворне реликвије Свете Теодоре.³⁵

Осетљиво питање у вези с материјалним аспектом мироточења Светог Симеона мора се посматрати у историјским координатама и у ширем контексту сродних појава у византијском свету. Када је о хронологији реч, од суштинске је важности имати у виду укупан изглед и поједина решења гробнице Светог Димитрија у Солуну из времена Саве Српског. Као што је познато, та знаменита светиња доживела је током столећа велике преображаје. Првобитно мермерно постројење над свечевим гробом замењено је, вероватно у доба Јустинијана I, раскошним хексагоналним циборијумом, оплаћеним сребром, чији је изглед познат на основу описа у збирци *Miracula* и мозаичке представе у северној колонији солунске базилике.³⁶ У временима која су уследила пресудан утицај на уобличавање гроба имала је појава мироточивости у првој половини XI века, можда и неку деценију раније.³⁷ Од тог доба потпуно се мења укупна концепција ове сепулкралне целине, што се непосредно одразило и на промену терминологије пове-

³⁴ Kaplan, *Pouvoirs, église et sainteté*, 127–145 [*L'ensevelissement des saints: rituel de création des reliques et sanctification à Byzance à travers les sources hagiographiques (V^e–XII^e siècle)*], са изворима.

³⁵ Д. Поповић, М. Поповић, *Мироточиви гроб светиої Симеона*, 237–257; в. у овој књизи стр. 249–272.

³⁶ Pallas, *Le ciborium hexagonal*, 44–58; Cormack, *St. Demetrios of Thessaloniki*, 547–556; Skedros, *Saint Demetrios*, 89–94.

³⁷ О хронологији мироточења Светог Димитрија и Свете Теодоре Солунске у науци не постоји јединствен став, в. Talbot, *Family Cults in Byzantium*, 49–69, посебно 62 (са уредниковом полемичком белешком).



зане с гробом и реликвијама. Тако извори с краја XII и почетка XIII века, уместо некадашњег циборијума, помињу *larnax*, односно *taphos* и *soros*. На основу сачуваних сведочанстава – међу којима посебну вредност има опис солунског архиепископа Јевстатија из друге половине XII века – изведен је закључак да је то била надгробна целина сачињена од мермерног саркофага украшеног златом и сребром, а надвишеног структуром у виду осмостраног балдахина. За наш проблем кључну важност има чињеница да се већ први помен мироточења Светог Димитрија везује за саркофаг, а не за циборијум. У главним цртама познат је и механизам мироточења: миро је након додира с реликвијом истицало из саркофага кроз цеви и пунило цистерну устројену у просторији уз гроб, означеној као *kibotos*, која се налазила у североисточном углу базилике.³⁸ То миро, најцењенију солунску еулогију, поклонници гроба Светог Димитрија носили су са собом у оловним ампулама са свечевим ликом, чији најранији примерци потичу из XI и XII века.³⁹

За разматрање нашег питања изузетан значај има решење примењено за потребе култа Свете Теодоре Солунске. Чудесна својства ове веома поштоване светитељке испољила су се непосредно након смрти 892. године, када је уље из лампе над њеним гробом почело обилно и непрекинуто да тече чинећи бројна исцељења. Једнака мироточива својства испољила је и икона Свете Теодоре која је настала након једне визије као исход божанског надахнућа. Битан подстицај даљем снажењу Теодориног култа било је поновно оглашавање моштију 893. године. Након објављивања, описаног у њеном житију подробно и с много „техничких“ појединости, мошти су из подземне гробнице пребачене у богато украшен мермерни саркофаг, посебно израђен за потребе култа. При дну саркофага налазио се отвор кроз који су мошти мироточиле, чинећи многа чудесна исцељења.⁴⁰ Нема никакве сумње да је Сава Српски током својих боравака у Солуну био

³⁸ Темелјна студија, с критичком анализом извора и свих претходних гледишта: Ch. Bakirtzis, *Pilgrimage to Thessalonike*, 175–192, посебно 179–185.

³⁹ Idem, *Byzantine Ampullae*, 140–149; Vikan, *Byzantine Pilgrim's Art*, 264–266.

⁴⁰ *Life of St. Theodora of Thessalonike*, 202–237.

у прилици да добро сагледа све појединости култне праксе везане за знамените солунске мироточце. Најновији резултати истраживања у Студеници указују, штавише, на то да је нека од ових решења и применио приликом осмишљавања очевог гроба након транслације из Хиландара. Такво је, пре свега, полагање Симеонових моштију у припремљени мермерни саркофаг, одакле су мироточиле.⁴¹

Вратимо се писаним изворима. Са становишта хронологије, веома је важно критички размотрити сведочанства о појединостима Симеоновог мироточења, с обзиром на то да се она разликују код старијих и млађих животописаца. У житију које је написао Свети Сава мироточење се приликом описа објављивања не помиње, док се код Првовенчаног оно везује искључиво за студенички гроб, тачније за раздобље након преноса Симеонових моштију у Србију 1207. године.⁴² Доментијан и Теодосије, писци из средине односно из последње четврти XIII века, сведоче, напротив, о томе да је и прво, хиландарско објављивање било праћено мироточењем.⁴³ Исто то тврди и анонимни аутор *Хиландарској записи о смрти светіої Симеона из Крајкој житијија светіої Саве*, о чијем датовању у науци постоје различита гледишта, што је проблем који излази из оквира ове расправе.⁴⁴ За наше питање нарочито важне податке, који дозвољавају не само сагледавање обреда и начина точења мира већ и њихових узора, доноси Стефан Првовенчани. Од њега сазнајемо да је миро точила Симеонова „рака“ – што је уобичајен израз за надгробни споменик у виду саркофага – а такође „исписани лик светог на зиду цркве“, то јест Симеонов

⁴¹ М. Поповић, *Манастир Студеница*, 71–73, сл. 27.

⁴² Свети Сава, *Сабрани списи*, 116–117; Стефан Првовенчани, *Сабрани списи*, 88–89.

⁴³ Доментијан, 108–111; Теодосије, *Житијија*, 152–157; за хронолошке оквири Теодосијевог опуса v. Шпадијер, *Свети Петар Коришки*, 206–218 (с библиографијом).

⁴⁴ Д. Богдановић (*Крајко житијије светіої Саве*, 5–32) изнео је мишљење да је аутор састава био савременик догађаја и сведок Симеоновог хиландарског објављивања. Озбиљне аргументе против ове тезе подробно је изложио Д. Војводић, *Хиландарски гроб светіої Симеона*, 29–38.



портрет, свакако надгробни.⁴⁵ У култној пракси источнохришћанског света мало је познатих примера тако садржајног решења, које у једну програмску целину спаја мироточиве мошти и мироточиву икону, а вероватно је најбоље документован пример Свете Теодоре Солунске.⁴⁶ Овакво решење подвлачило је неразлучиву везу реликвија и икона – „одуховљених телесних станишта Божјих“, према речима Јована Дамаскина – као и истоветност њихове природе и функције, коју су нарочито истицали источни богослови.⁴⁷ Са становишта теолошких постулата, али и побожне праксе, реликвије и иконе сматране су потврдом могућности обоготворења материје и сведочанством стварности свечевог присуства – материјалног, као и мистичног – те стога убедљивим показатељем његове чудотворне силе.⁴⁸ Ова схватања, сасвим очигледно, била су добро позната творцима култа Светог Симеона.

Речито је сведочење Стефана Првовенчаног о томе да је студеничко мироточење припадало посебној категорији изразито обилних. Он тако каже да се мироточење збило „не само једном, него и у све часове истицаше неисказано и преславно“; обилно мироточење било је својство како „раке“, то јест саркофага, тако и иконе: од мира што је истицало из раке „поли се сва црква, да изнемогоше служиоци код светог гроба, црпући свето миро“; из слике је пак потекла „пречудна река“, односно „река исцељења“.⁴⁹ Такво „преобилно“ мироточење било је

⁴⁵ Стефан Првовенчани, *Сабрани сѝиси*, 99; пада у очи да Доментијан говори о мироточивости хиландарског лика, а не и студеничког, сф. Доментијан, 109–110, 303; према Теодосију, мироточиви су били и хиландарски и студенички портрети Симеонови, насликани, како тврди, у цркви, као и у трпезарији, сф. Теодосије, *Жиѝија*, 154–155, 166; в. такође Војводић, *Хиландарски гроб светиоѝ Симеона*, 45–53.

⁴⁶ *Life of St. Theodora of Thessalonike*, 209–211.

⁴⁷ *Точное изложение православной вери*, 231–238 (репр.).

⁴⁸ Из обимне литературе о односу реликвија и икона овом приликом издвајамо: Kitzinger, *The Cult of Images*, 90–156; Brubaker, *The Sacred Image*, 1–24; Legner, *Reliquien in Kunst und Kult*; James, *Dry bones*, 45–55; Белтинг, *Слика и култ*, 69–71 et passim; Лидов, *Церковь Богоматери Фаросской*, 71–108.

⁴⁹ Стефан Првовенчани, *Сабрани сѝиси*, 89, 99.



Сл. 57. Пренос моштију Светог Симеона у Студеницу,
Руски царски летопис (XVI век)

одлика најугледнијих чудотвораца, како малоазијских тако и оних с подручја Грчке, укључујући и Светог Димитрија и Свету Теодору, солунске светитеље.⁵⁰ Стога није случајно што су управо у Мири и Солуну приликом археолошких истраживања откривени велики

⁵⁰ За малоазијске мироточце v. Foss, *Pilgrimage*, 141–143; за грчке мироточце v. Kaplan, *Pouvoirs, église et sainteté*, 82–83, 139–144 (*L'ensevelissement des saints*). Нарочито садржајна хагиографска сведочанства о непрекинутом мироточењу налазе се у *Житију светије Теодоре Солунске*, cf. *Life of St. Theodora of Thessalonike*, 205, 211, 225.



реципијенти за справљање и чување мира.⁵¹ О томе да је студеничко мироточење Симеоново било осмишљено и у таквом, материјалном виду сведоче реципијенти за миро у облику удубљења уклесаних у постоље његовог саркофага и спојених каналићима.⁵² Веродостојним одјеком изворне праксе могу се сматрати и сведочанства Доментијана и Теодосија, познијих писаца, која потврђују да је миро Светог Симеона имало статус еулогије и да је, на начин уобичајен у византијском свету, чувано у „стакленици“, то јест бочици од стакла. Једну такву „стакленицу“ Сава је донео из Хиландара у Студеницу, а другу је Првовенчани послао из Србије у Хиландар.⁵³ Посуде од стакла и других материјала намењене чувању мира, то јест уља које је било у додиру с моштима, помињу се у хагиографским текстовима, између осталих и у *Жиџију свѣте Теодоре Солунске*, а о њиховом изгледу и димензијама сведоче сачувани примерци из различитих епоха.⁵⁴ Иначе, случај је хтео да се у манастиру Студеници пронађе и својеврсна потврда о пореклу тог концепта када је реч о миру с гроба Светог Симеона. То је ампула за миро солунске провенијенције, с представом Светог Димитрија на једној страни и Свете Теодоре на другој, оквирно датована у крај XII или прве деценије XIII века.⁵⁵

Материјални аспект чудотворења, тако занимљив, па и провокативан данашњем истраживачу, био је, према средњовековним мерилима, само његов спољни, споредан оквир. У искуству верних чудо је било и остало врхунац пуноће доживљаја у човековом сусрету

⁵¹ За Светог Димитрија Солунског cf. Bakirtzis, *Pilgrimage to Thessalonike*, 184–185, fig. 4 (са старијом литературом); за цркву Светог Николе у Мири v. Доган et al., *Демре – Мира*, 106–107.

⁵² Д. Поповић, *Српски владарски гроб*, 28, сл. 5.

⁵³ Доментијан, 306–307; Теодосије, *Жиџија*, 156, 159, 193–194; о значају еулогија у време Светог Саве Српског v. D. Popović, *Eulogiae Terrae Sanctae*, 55–69; v. у овој књизи стр. 185–199.

⁵⁴ *Life of St. Theodora of Thessalonike*, 212; Vikan, *Byzantine Pilgrim's Art*, 264–266 et passim; изузетна колекција стаклених бочица за миро, пореклом из базилике Светог Николе у Мири, данас се чува у Археолошком музеју у Анталији, cf. Доган et al. *Демре – Мира*, 107.

⁵⁵ М. Поповић, *Манасџир Студеница*, 228, сл. 144.



Сл. 58. Студенички гроб Светог Симеона

с Богом, најубедљивија манифестација светости и потврда трајног савеза Бога и човека.⁵⁶ Смисао чудâ описаних у саставима посвећеним Светом Симеону може се разумети само у тој богословској равни или, прецизније, пнеуматолошкој. Компетентно шире разматрање ових питања спада, разуме се, у надлежност теолога, а чини се да истраживања у том правцу много обећавају. Пнеуматологија, која је, традиционално, у средишту пажње источних богослова, представља, по многим оценама, једну од најактуелнијих и најперспективнијих теолошких дисциплина управо стога што се Дух и пророчка харизма супротстављају институцији и њеним структурама, а у први план се постављају духовни живот и религиозно искуство.⁵⁷ Овом приликом скренућемо пажњу на основне поенте које се тичу наше теме.

⁵⁶ Јевтић, *Божанско и чудесно*, 327–330.

⁵⁷ Kärkkäinen, *Pneumatology*, 11–16; в. и беседу оца Владимира Вукашиновића на Свету Педесетницу, www.pravoslavije.rs/broj/1062/tekst/beseda-na-svetu-pedesetnicu/.



Богословски наук о природи и сврси чудеса Светог Симеона добио је свој високи домет и врло учену разраду у делима Доментијана и Теодосија, што је тема која завређује засебно темељно истраживање. Његови основни постулати, међутим, изложени су, и то веома доследно, већ у почетној етапи настанка култа Светог Симеона – у делима Светог Саве и Стефана Првовенчаног. Тако је веома речит већ сам почетак житија из пера Првовенчаног: „... дођите и видите како се на нама земнима открила дубина Божјег милосрђа“, односно „милосрђа светаго Духа“.⁵⁸ Ове речи имају програмски карактер будући да излажу темељно пнеуматолошко начело: све бива Духом Светим, а тај „Дух откривења“ неизмерно превазилази целокупно људско искуство.⁵⁹ То је разлог што Првовенчани у више наврата истиче да су Симеонова чудеса „страшна и преславна“, „небројена и неисказана“, да су „силе велике, што задивљују ум човечији“.⁶⁰ Човека врлинског живота и чврсте вере Дух Свети испуњава божанском животворном силом – а то је благодат, која га оспособљава за изузетна, чудесна дела, она што надилазе моћи обичних смртника.⁶¹ Стога није случајно што је управо благодат један од основних мотива Савине *Службе* светом. „Благодат Духа“ дарована Симеону исходиште је његовог чудесног преображаја, омогућеног „невештаственим живљењем“ – животом у телу према законима духа. „Љубављу Духа“ и „огњем Духа“ Симеон се уподобио Владици своје и тако остварио боголикост или, по Савиним речима, јавио се „красан божанственим красотатама“ и „божанственом светошћу испуњен“. Поставши „Духа покојиште“, он је стекао богопознање и „просветлио ум, из кога чудеса светла шаљу се“.⁶² Другим речима,

⁵⁸ Стефан Првовенчани, *Сабрани сѝиси*, 63.

⁵⁹ Menzies, *The Development of Early Christian Pneumatology*; Ј. Поповић, *Доїмаїїка*, 271–703.

⁶⁰ Стефан Првовенчани, *Сабрани сѝиси*, 93, 95, 98.

⁶¹ Ј. Поповић, *Доїмаїїка*, 276–278 et passim.

⁶² Свети Сава, *Сабрани сѝиси*, 123, 125, 127, 129, 130–133 et passim; за смисао „љубави духа“ и „огња духа“ v. Badcock, *Light of Truth and Fire of Love*; за „красоту“ као манифестацију светости и одлику човека преображеног врлином v. коментар Д. Богдановића in: Свети Сава, *Сабрани сѝиси*, 193.

захваљујући аскетским подвизима и „бестелесном“ животу који су га „просветлили“ и преобразили у духовног човека, Симеон се објавио као чудотворац, а његова гробница постала је извор мироточења.⁶³

Када је реч о Симеоновим харизматским својствима, у Савиној *Служби* појављује се још један темељни пнеуматолошки постулат, који је дошао до пуног изражаја у житију чији је аутор Првовенчани. То је схватање о „сили божјој коју Господ даје угодницима својим“ – програмски став прокламован у *Јеванђељу њо Луки* (18, 27): „Јер од човека је немогућно а од Бога је све могућно.“⁶⁴ Овај став Првовенчани на једном месту дословно наводи, а касније и парафразира речима да „онима који љубе Бога све полази за руком“.⁶⁵ Схватање да човек не може постићи спасење само сопственом снагом, већ једино уз помоћ натприродних, божанских сила, Првовенчани врло сугестивно илуструје познатом приповешћу о обласном господару Стрезу, који је усрђен чудесном интервенцијом Светог Симеона. „Безумље“ Стрезово управо се и састојало у несхватању поруке „Богом смо јаки“ (Пс 60, 12) и поуздању у сопствене, људске моћи.⁶⁶ Стога је он окончао „злом смрћу, и смрћу чудном, да су се сви чудили“.⁶⁷ У светлу таквих богословских схватања треба разумети чињеницу што је сваком Симеоновом мироточењу претходила епиклеза – призивање силе и благодати Светог Духа.

Симеон Српски, као Божји угодник испуњен благодаћу Духа Светог, стекао је харизму и натприродне дарове, какви су прозорљивост, моћ исцељења и чудотворења, а затим и свето, мироточиво тело, залага колективног спасења. Са становишта његових првих животописаца, врхунска тековина Симеоновог чудесног живота била је

⁶³ О теолошким претпоставкама чудесних исцељења v. Csepregi, *Theological Self-Definition*, 17–30.

⁶⁴ Turner, *The Spirit and the Power of Jesus' Miracles*, 124–152; Twelftree, *Jesus The Miracle Worker*, 144–188.

⁶⁵ Стефан Првовенчани, *Сабрани сѝиси*, 66, 93.

⁶⁶ Ј. Поповић, *Доїматїика*, 286–288.

⁶⁷ Стефан Првовенчани, *Сабрани сѝиси*, 93; о смрти Стрезовој v. Радић, *Светїи Сава и смрїї обласної їосїодара Сїїреза*, 51–61.



„слобода ка Господу и Пресветој Богородици“,⁶⁸ то јест дар и привилегија „смелости“ (*grzновеније, parrhesia*) обраћања Божанству и посредовања код њега.⁶⁹ Ово веровање, у свој пуноћи свог значења, као и крајње сврхе, исказују стихови кондака Савине *Службе свейом Симеону*: „Прожет љубављу Духа, чудотворац јавио си се; Христа Бога моли непрестано за све нас!“⁷⁰

Чак и овако сажето изложени, теолошки оквири чудотворења које су успоставили творци првих прославних састава за потребе култа Светог Симеона показују се као кључан допринос у стварању лика српског мироточца и „отачаствољупца“. О утемељености и далекосежности тог култа можда најбоље сведочи утицај који је богословски наук о чудима садржан у делима Светог Саве и Првовенчаног имао на Доментијана и Теодосија, потоње српске писце XIII столећа.

(2016)

⁶⁸ Свети Сава, *Сабрани сјиси*, 129; Стефан Првовенчани, *Сабрани сјиси*, 91.

⁶⁹ Д. Поповић, *Под окриљем свейости*, 98–99 (*Чудотворења свейої Саве Срїскої*), са основном литературом.

⁷⁰ Свети Сава, *Сабрани сјиси*, 129.



МИРОТОЧИВИ ГРОБ
СВЕТОГ СИМЕОНА У СТУДЕНИЦИ
НОВИ ПОГЛЕД*

Владарске сахране у студеничкој Богородичиној цркви, гробном храму Светог Симеона и династичком маузолеју првих Немањића, у досадашњој науци већ су систематски разматране, како са истраживачког и компаративног тако и са ширег, идејног становишта.¹ Ипак, у светлу најновијих систематских изучавања проблем студеничких сепулкралних споменика могуће је сагледати не само с већом мером прецизности већ и у неким новим и врло важним аспектима.²

У досадашњој историји истраживања студеничких владарских сахрана испитивања спроведена 1985. године свакако представљају кључну етапу. Те године, због извођења статичке санације Богородичине цркве, обављена су делимична археолошка ископавања у западном травеју и у унутрашњој и спољној припрати. Киторски гроб у западном травеју, из објашњивих разлога, није ископан. Будући да резултати ових испитивања нису објављени, а археолошка документација није доступна, ток радова и остварена открића познати су само на основу неколико фотографија и узгред саопштених, недовољно утемељених података.³ Остеолошки садржај гробова

* Овај рад је написан у коауторству с Марком Поповићем; његов текст чини први део рада, који је од нашег раздвојен звездицама.

¹ Д. Поповић, *Српски владарски гроб*; М. Поповић, *Les funérailles du ktitor*, 99–121.

² М. Поповић, *Манасџир Сџугеница*, 64–74.

³ Радан-Јовин, Јанковић, Темерински, *Сџугеница*, 45–48.



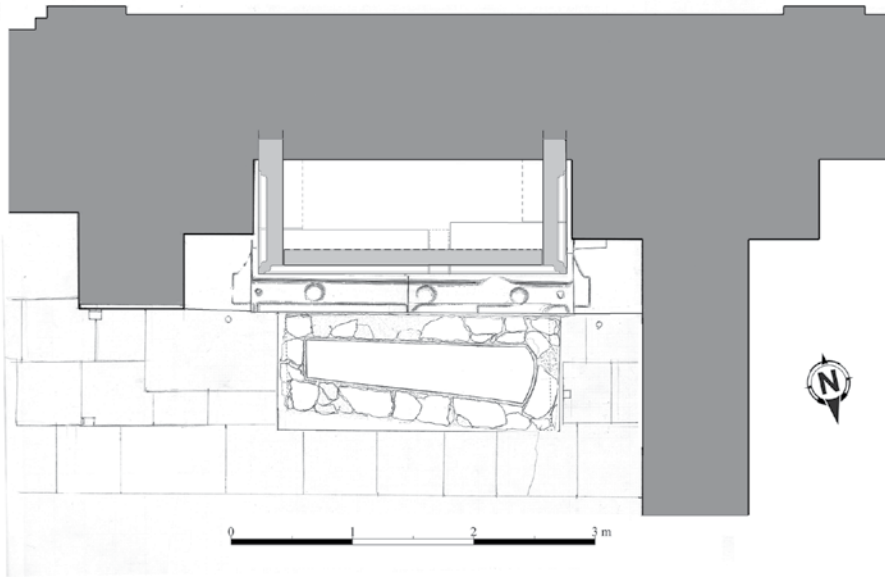
предочен је јавности само у виду основне антрополошке анализе.⁴ У таквим околностима реконструкцију ситуационог плана простора на којима су вршене сахране у западном травеју, као и унутрашњој припрати Богородичине цркве, треба прихватити с неопходним опрезом. У сваком случају, подаци до којих се дошло у току претходних археолошких истраживања, али и најновијих испитивања, намећу потребу за поновним претресањем досадашњих закључака о сахранама у западном травеју, а нарочито о ктиторском гробу, који је овом приликом у средишту наше пажње.

Ради целовитог увида у проблематику најпре ћемо, у главним цртама, указати на актуелне резултате проучавања владарских сахрана у студеничкој Богородичиној цркви.⁵ У западном травеју истражена су три гробна укопа. Уз темељну супструкцију саркофага Стефана Немање откривене су две зидане гробне конструкције. У западној гробници, грађеној блоковима сиге и омалтерисаној, откривен је делимично померан скелет покојника старосне доби преко шездесет година. Ова гробна конструкција, важно је нагласити, била је с јужне стране целом својом дужином призидана уз темељ постоља Немањиног саркофага. Над њом се налазила познија овећа мермерна плоча, а даље ка истоку плоча с натписом у којем се помиње Стефан, праунук Немањин. У тој источној, знатно мањој гробници откривени су остаци дечје лобање. На основу поменутог натписа, као и нумизматичког налаза, могло се поуздано закључити да је ту био сахрањен један рано преминули син краља Уроша I (1242–1276).

Гроб уз северни зид западног травеја Богородичине цркве традиционално се сматра местом сахране краља Стефана Првовенчаног. Он се налази на простору који је био обележен деловима постоља саркофага од сивог мермера, али без икаквих трагова подземне гробне коморе или укопа. Непосредно уз јужну страну остатака саркофага, међутим, откривен је скелет покојника који је лежао на остацима дрвене даске. Он је био слободно укопан испод равни пода, а трагови гробне конструкције нису пронађени. Након најновијих истраживања

⁴ Микић, Тодоровић, *Антрополошки садржај*, 246–255.

⁵ М. Поповић, *Манастир Свјуденица*, 64–67 (са старијом литературом).



Сл. 59. Гроб Стефана Немађе – Светог Симеона, основа, манастир Студеница (према: М. Поповић)

идентитет личности која је ту била сахрањена нужно је поново преиспитати, и то у ширем контексту сахрана обављаних у западном травеју, а пре свега у односу на наспрамну ктиторску гробницу.

Гроб ктитора Стефана Немађе, добро је познато, налази се уз јужни зид западног травеја Богородичине цркве. Ту се до наших дана сачувао првобитни саркофаг, знатним делом обновљен у неком познијем раздобљу. Досадашњи истраживачи су били у прилици да о овом споменику закључују на основу површинских осматрања, без могућности археолошких ископавања или детаљнијих истраживања. Упркос тим ограничењима, првобитна замисао ктиторског гроба у Студеници сагледана је у многим битним аспектима.⁶ Тако је поуздано закључено да је ова монументална конструкција унапред припремана за сахрану

⁶ Детаљна анализа постојеће конструкције ктиторског гроба спроведена је јуна 2014. године и том приликом ревидован је технички снимак саркофага и допуњена су ранија запажања, објављена код Д. Поповић, *Српски владарски гроб*, 28–32, сл. 5, 6.



ктитора и да је истовремена с грађењем Богородичине цркве. Она се састоји из два основна дела – масивног постоља у виду степеника, које захвата читаву дужину травеја уз јужни зид, и ковчега конструисаног од посебних плоча. Главни део постамента, на који се непосредно ослања конструкција саркофага, чине четири масивна мермерна блока. Над овом супструкцијом стајао је сам саркофаг. Његову основну конструкцију, како су показала новија истраживања, чиниле су три вертикалне плоче – предња и две бочне – а не четири, како се то раније сматрало. Са четврте стране, према јужном зиду, саркофаг није имао плочу, већ је био прислоњен уз мермерну оплату сокла цркве. За нашу тему од кључног је значаја то што су бочне плоче саркофага, још релативно добро очуване, биле чврсто уграђене у јужни зид цркве, у који су залазиле око двадесет сантиметара, а можда и више. Овај део бочних плоча до данас се сачувао у изворном стању, што указује на то да оне у потоњим временима нису померане.⁷ Питање које се тиче постојања гробнице испод саркофага, намењене сахрани ктитора, у науци је остало отворено. На могућа решења у том смислу указују како резултати археолошких истраживања у Студеници тако и важна компаративна грађа.

До сада се сматрало да се испод Немањиног саркофага налази зидана гробница као део првобитне фунерарне целине. Уколико би ова претпоставка била тачна, из ње би нужно следио закључак да је приликом сахране ктитора саркофаг морао бити демонтиран, било у целости, било само делимично. У нашем случају, међутим, то би представљало веома сложен, практично немогућ захват. Наиме, анализе су показале да су постојећи постамент саркофага и његове бочне стране дубоко уграђени у јужни зид, па стога нису били предвиђени за накнадно демонтажу. У таквим околностима мало је вероватно да се зидана гробница могла налазити испод ове конструкције. Осим тога, површина испод саркофага, између масивних блокова постамента и темеља јужног зида, остављала је релативно мали простор за конструкцију подземне гробнице – што њено постојање не искључује у потпуности, али га ипак чини мало вероватним.

⁷ М. Поповић, *Манастир Студеница*, 65–66.

Друга могућност, која изгледа вероватније, води нас ка претпоставци да је подземна гробница намењена ктиторској сахрани била уграђена испред саркофага. На том месту откривена је већ поменута гробна конструкција, веома брижљиво обрађена, која у досадашњим разматрањима није повезивана с фунерарном целином ктиторског гроба. Решавању овог важног питања могли би много допринети резултати новијих истраживања сепулкралних споменика XIII века. Наиме, приликом испитивања која су спроведена у Милешеви и Сопоћанима уочено је да су покојници сахрањени испред саркофага, а не испод њих. У Милешеви је мермерни саркофаг ктитора краља Владислава постављен у време грађења цркве уз јужни зид западног травеја, док је подземна зидана гробна конструкција укопана испред саркофага. То је омогућило да се унапред припремљено надгробно обележје не помера приликом сахране бившег краља, обављене знатно позније.⁸ Иста појава уочена је и у Сопоћанима, где је у време грађења цркве постављен масиван композитни саркофаг као споменичко обележје потоњег гроба ктитора краља Уроша I, док је зидана гробна конструкција у коју је положено краљево тело била укопана испред саркофага. У Сопоћанима је на исти начин припремљен и гроб за првог игумана, такође обележен саркофагом.⁹ Дакле, поменути примери владарских сахрана из XIII века, изведених у генерацији Немањиних унука, могли би представљати посредно али убедљиво сведочанство о првобитној замисли и решењу студеничког ктиторског гроба, то јест о облику фунерарне праксе који је успостављен у Немањиној задужбини. Ова претпоставка добија на уверљивости када се зна да је Студеница готово читава два столећа у многим битним аспектима била важећи узор приликом осмишљавања немањићких гробних храмова. Другим речима, најновија испитивања у Студеници водила би закључку да је појава гробне конструкције испред саркофага у немањићким задужбинама XIII века заправо била резултат угледања на студенички прототип.

Збивања из позних година Немањиног живота – монашење, боравак и смрт у Хиландару – нису се могла предвидети у време грађења

⁸ М. Поповић, *Les funéraires du ktitor*, 110–111, сл. 13.

⁹ Д. Поповић, *Српски владарски гроб*, 61–63, 68.



Студенице и припреме ктиторског гроба. Његову даљу функцију одредили су догађаји везани за пренос тела Симеона Немање у Студеницу 1207. године. Из Симеонових животописа сазнајемо да су се након преноса мошти објавиле, а његова мермерна „рака“ почела је да мироточи. Наративни извори, као и компаративна хагиографска грађа, убедљиво показују да су у Студеници мошти Светог Симеона положене у саркофаг, о чему ће даље подробно бити речи.

Пренос Немањиних моштију и сахрана у припремљени ктиторски гроб обезбедили су Студеници врхунски углед и статус сакралног средишта првог ранга. На основу расположивих чињеница може се закључити да су право на сахрану уз ктиторов гроб имали његови најближи потомци који су такође учествовали у грађењу, доградњи и украшавању храма. У Богородичиној цркви после ктитора први је – привремено, пре него што је пренет у Жичу – био сахрањен краљ Стефан Првовенчани, што изриком тврде писани извори.¹⁰ Како је већ истакнуто, досадашњи истраживачи сматрали су да се гроб Првовенчаног налази уз северни зид западног травеја, на месту на којем и сада постоје остаци мермерног саркофага. Будући да су археолошка истраживања показала да на том простору нема трагова зидане гробне конструкције нити гробног укопа, испоставило се да је највероватније, штавише једино могуће место сахране поменута гробна конструкција првобитно намењена сахрани ктитора. Пошто су Немањине мироточиве мошти положене у саркофаг, ова подземна гробница остала је неупотребљена. Због свог положаја, као и веома солидног грађења, та конструкција је пружала идеалне услове за Стефанову привремену сахрану. Након преноса краљевих моштију у Жичу гробница је поново остала празна, па се убрзо затим ту могла обавити нова сахрана. О томе да поновна сахрана у испражњени гроб неке угледне личности није била неуобичајена појава сведочи и први, трновски гроб Светог Саве Српског.¹¹ Стога на добрим разлозима почива претпоставка да су у овој гробници у Студеници приликом

¹⁰ Доментијан, 148; Теодосије, *Житија*, 158; о преносу моштију Стефана Првовенчаног у Жичу в. Чанак-Медић, Поповић, Војводић, *Манасџир Жича*, 72–74.

¹¹ Д. Поповић, *Под окриљем светлости*, 81–82 (*Мошти светіої Саве*).

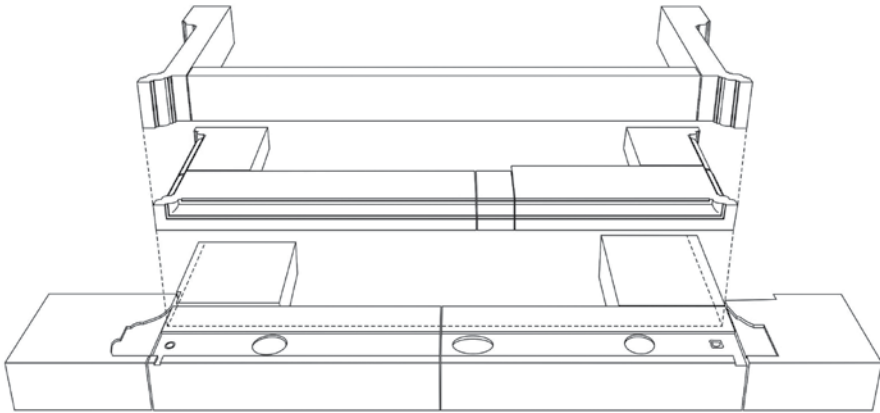


истраживања откривени земни остаци великог кнеза Вукана, утолико пре што и ту сахрану потврђује један извор, додуше знатно понижи.¹² Посматран у том контексту, покушај идентификације личности сахрањене на северној страни западног травеја Богородичине цркве, наспрам ктиторског гроба, водио би претпоставци да је у питању гробна целина која је припадала краљу Стефану Радославу, другом студеничком ктитору, замонашеном под именом Јован и погребеном у Студеници. Та гробна целина се састојала од скромне раке, без зидане конструкције – што би одговарало монашкој сахрани бившег краља – и мермерног саркофага. Треба посебно нагласити да је међусобни однос гробнице и саркофага био идентичан ономе у задужбинама Радослављеве браће у Милешеву и Сопоћанима. То би значило да је саркофаг уз северни зид западног травеја представљао споменичко, надгробно обележје, а да је сахрана обављена испред њега.¹³

На крају, вратимо се Немањиним саркофагу. Споменик је оскрнављен и оштећен приликом првог турског пустошења Студенице крајем XIV века. Том приликом он је разбијен тако да су му у целини уништене предња и поклопна плоча, док су оне бочне добрим делом сачуване. Резултати новијих истраживања показали су да је саркофаг обновљен највероватније почетком друге половине XVI века, када је израђена нова предња плоча и постављен масиван рустични поклопац. Оштећене бочне плоче том приликом грубо су закрпљене каменом и малтером, па сада нарушавају првобитни репрезентативни изглед ктиторског гроба. Требало би стога покренути иницијативу да се на споменику изведе мања, делимична обнова, која би се састојала од надоградње оштећених делова бочних плоча и угаоних профила одговарајућим сивим мермером, налик оригиналном. Таква интервенција не би захтевала измене садашње конструкције, а саркофагу Светог Симеона вратила би нешто од изворног изгледа, монументалности и лепоте. Коначно, да би се потврдили или оспорили изнети археолошки закључци о владарским сахранама у Студеници, било

¹² Шафарик, *Српски летописци*, 48.

¹³ О томе детаљно в. М. Поповић, *Манасџир Студеница*, 73 (са изворима и старијом литературом).



Сл. 61. Саркофаг Стефана Немање – Светог Симеона, приказ конструкције, манастир Студеница (према: М. Поповић)

би неопходно да се изведу ДНК анализе земних остатака покојника – уколико се установи где се они сада налазе.

* * *

Најновија сазнања о склопу и функцији студеничког саркофага Светог Симеона Немање дозвољавају да се у новој перспективи и потпуније него досад разуме проблем мироточења његових моштију, посебно са становишта материјалних, то јест техничких појединости. Важност овог питања треба сагледавати у светлу чињенице да је међу српским светим Симеон Немања једини припадао категорији мироточаца, најугледнијем типу хришћанских чудотвораца.¹⁴ Разматрање ћемо започети краћим општим освртом како би се проблем сагледао целовито и у ширем контексту сродних појава у византијском свету.

Од најранијих хришћанских времена идејни и физички фокус култова светаца били су њихови гробови – исходишта чудотворења

¹⁴ Д. Поповић, *Чуда светиої Симеона*, 497–507; в. у овој књизи стр. 229–248.



и места поклоњења. Добро је познато да се благодатна светитељска сила – *virtus* – могла испољавати на различите начине: ређе на даљину, понекад посредством снова и визија или пак зазивањем светог. Чудотворна моћ ипак се најчешће манифестовала непосредно, у тактичном односу са светињом – путем додира, целивања или процеса инкубације. Судећи по сведочанствима извора, нарочито оних наративних, веома раширен вид побожне праксе био је додир с материјом која је са светињом била у непосредном контакту, због чега је сматрана неком врстом секундарне реликвије. Супстанце попут земље, праха, воде, уља биле су лако доступне, у готово неограниченим количинама, због чега су представљале „бесконечно обновљив ресурс“ са статусом еулогије.¹⁵ Међу таквим супстанцама посебно место имало је миро.

Миро је смоласта миришљава супстанца, производ биљке која се од библијских времена узгаја на источном Медитерану. У античким и средњовековним писаним изворима постоји обиље сведочанстава о томе колико је миро било високо цењено и многоструко коришћено: као парфем и аромат за кађење, а нарочито у медицинске сврхе. Широки спектар његових изузетних лековитих својстава потврдила је и савремена наука.¹⁶ У додиру са светим моштима миро је постајало посредник чудотворења, знамење Божје благодати и материјална потврда светости, те стога посебно убедљива. Са становишта теолошког наука, али и побожне праксе, мироточење је означавало врхунац преображаја људског тела, када је оно на чудесан начин превазилазило стање пропадљиве твари и стицало статус светих моштију. По истом принципу, миро је у додиру с моштима трансцендирало своју материјалну природу и преображавало се у секундарну реликвију чудесних својстава.¹⁷

¹⁵ Talbot, *Pilgrimage to Healing Shrines*, 159–162; eadem, *Faith Healing in Byzantium*, 151–157 (са изворима и библиографијом); о еулогијама v. Vikan, *Byzantine Pilgrim's Art*, 229–266.

¹⁶ Ben-Yehoshua, Hanuš, *Apharsemon, Myrrh and Olibanum*, 67–150.

¹⁷ Kaplan, *Pouvoirs, église et sainteté*, 75–95 (*De la dépouille à la relique: formation du culte des saints à Byzance du V^e au XII^e siècle*).

Култ мироточивих светитеља, најцењенијих међу чудотворцима, доживео је у Византији велику експанзију након раздобља иконоборства. Нарочиту популарност мироточци су стекли на подручју Мале Азије, а њихов светачки прототип установљен је у знаменитом светилишту Светог Николе речитог имена – Мира (у Ликији). Велики углед имали су и други мироточци те регије – на пример, Свети Петар и Свети Константин Јеврејин из Атроса код Олимпа витинијског, Свети Елефтерије из Тарса, Свети Филотеј из Опсикiona – а манастири у којима су чуване њихове мошти били су разглашени по чудима.¹⁸ Од X века мироточиви светитељи – на пример, Свети Никон Метаноит, Свети Атанасије из Егине или Свети Лука из Стириса – појављују се и у грчким областима царства, а њихова чудотворства подробно су описана у хагиографској литератури.¹⁹ Нарочиту славу уживали су солунски мироточци Свети Димитрије и Света Теодора, о којима ће, због важности за нашу тему, бити посебно речи.

У поменутих случајевима, када се на гробовима светих као агенс чудотворења јављало миро или нека од поменутих супстанци, та фунерарна обележја морала су бити саображена овим потребама путем појединих физичких интервенција. Навешћемо неколико карактеристичних примера, од којих су неки познати из извора, док су други, додуше малобројни, гробни споменици на којима се таква прилагођавања и данас могу видети.

Чудотворства на гробу Светог Јована у Ефесу, једном од најпоштованијих малоазијских светилишта, описало је више ходочасника у широком временском распону од VIII до XIV века. Они сведоче о томе да је сваке године 8. маја из гроба Јовановог избијао свети прах, који су верни називали *мана*. Прах је с великом силином куљао из девет врло малих отвора пробијених усред скупоцене мермерне плоче постављене изнад гроба светог. Ова супстанца је имала исцелитељска својства и, као таква, била је видљива и опипљива потврда свечеве чудесне

¹⁸ Foss, *Pilgrimage*, 129–151 (са изворима).

¹⁹ Kaplan, *Pouvoirs, église et sainteté*, 127–145 [*L'ensevelissement des saints: rituel de création des reliques et sanctification à Byzance à travers les sources hagiographiques (V^e–XII^e siècle)*], са изворима.



силе.²⁰ Судаћи по наративним изворима, релативно обиље сличних података сачувало се о појединостима везаним за мироточиве светиње.²¹ За наше питање веома су важна хагиографска сведочанства која више или мање прецизно лоцирају извор мироточења. То је, по правилу, био „ковчег“, односно саркофаг над гробом. Тако сазнајемо да је миро истицало из ковчега Светог Константина Јеврејина,²² као и из гробног обележја Светог Луке Млађег, начињеног од опеке и украшеног каменом.²³ Из ковчега у који су положене свете мошти Никона Метаноита миро је истицало „попут реке“,²⁴ док је гроб прослављеног аскете Петра Атроског, који се састојао од саркофага покривеног мермерном плочом, точио миришљаво уље на празник светог.²⁵

Посебан и незаобилазан узорак пружају нам солунски чудотворци. Важност гроба Светог Димитрија не треба посебно истицати када се зна да је култ тог светог у неколико битних аспеката пружио обраце приликом грађења култа Светог Симеона. Тај непосредни утицај, који изричито наводе и хагиографски извори, огледа се не само у репертоару и функцији чудотворења већ и у замисли мироточивог гроба.²⁶ У том смислу, од суштинске је важности изглед гробнице Светог Димитрија из времена Саве Српског. Појава мироточивости у првој половини XI века, можда и неку деценију раније, пресудно је утицала на решење највеће солунске светиње. Од тог доба потпуно се мења укупна концепција те сепулкралне целине, што се непосредно одразило и на промену терминологије у вези с гробом и реликвијама. Тако се у изворима с краја XII и почетка XIII века, уместо некадашњег

²⁰ Foss, *Ephesus After Antiquity*, 126–128; idem, *Pilgrimage*, 141.

²¹ Kaplan, *Pouvoirs, église et sainteté*, 94 (*De la dépouille à la relique*); *ibid.*, 127–145 (*L'ensevelissement des saints*), с наведеним изворима.

²² *Vie de Constantin le Juif*, 654 (BHG 370).

²³ *Vie de Luc le Jeune*, 210 (BHG 994).

²⁴ *The Life of Saint Nikon*, 162–164 (BHG 1366).

²⁵ *La Vita Retractata*, 147–149 (BHG 2365).

²⁶ Д. Поповић, *Под окриљем светиности*, 59–63 (*О настанку култа светиној Симеона*); eadem, *Чуда светиној Симеона*, 497–507, са старијом литературом; в. у овој књизи стр. 229–248.

циборијума, помињу *larnax*, односно *taphos* и *soros*. На основу сачуваних сведочанстава, међу којима посебну вредност има опис солунског архиепископа Јевстатија из друге половине XII века, изведен је закључак да је у питању била надгробна целина сачињена од мермерног саркофага украшеног златом и сребром, а надвишеног структуром у виду осмостраног балдахина. Нарочито је важна чињеница да се већ први помен мироточења Светог Димитрија везује за саркофаг, а не за циборијум. У главним цртама познат је и механизам мироточења: миро је након додира с реликвијом истицало из саркофага кроз цеви и пунило цистерну устројену у просторији уз гроб, означену као *kibotos*, која се налазила у североисточном углу базилике.²⁷ То миро – најцењенију солунску еулогију – поклоници гроба Светог Димитрија носили су са собом у оловним ампулама са свечевим ликом, чији најранији примерци потичу из XI–XII века.²⁸

За наш проблем највећу важност има замисао примењена у функцији мироточења Свете Теодоре Солунске, то јест у функцији њеног култа, о чему се подробно приповеда у светитељкином житију, па ћемо јој стога посветити посебну пажњу. Након другог по реду објављивања (894. године) и подизања тела из гробнице – што је, иначе, изведено иза затворених врата, након дугих молитава и епikleze, а у присуству неколицине посвећених – Теодорине мошти су пренете у саркофаг. Према речима животописца монаха Григорија, који је био сведок читавог догађаја, израда овог саркофага сматрана је подухватом од прворазредног значаја, а посао је поверен клесару са свештеничким чином. Након многих недоумица, па и спорења око конструкције и изгледа саркофага, надлежни су заповедили да се он исклеше од мермера, у виду правоугаоног ковчега, и да му се спољне стране украсе рељефима. Осим занимљивог податка о томе да је због потреба штовања моштију, уместо каменим поклопцем, он био покривен дрвеном плочом са отвором у висини главе, нашу највећу

²⁷ Основна студија, с критичком анализом извора и свих претходних гледишта: Bakirtzis, *Pilgrimage to Thessalonike*, 175–192, посебно 179–185; за археолошка сведочанства о начину дистрибуције мира ходочасницима cf. G. Soteriou, M. Soteriou, *Η βασιλική του Αγίου Δημητρίου*, 54–55.

²⁸ Bakirtzis, *Byzantine Ampullae*, 140–149; Vikan, *Byzantine Pilgrim's Art*, 264–266.



пажњу заслужује и следећи исказ: „... а у дну саркофага, негде у пределу ногу, остављен је мали отвор, тако да је, након што је посао завршен, а саркофаг опран, вода могла да истиче кроз тај отвор. Та замицао је била људско дело, али се, промишљу Светог животворног Духа, догодило следеће: кроз тај отвор из реликвије је потекло исцељујуће и благоухано миро, што се и до данас збива.“ Од тада, како сведочи животописац, из гроба Свете Теодоре миро је истицало у млазевима „кроз поменути отвор на саркофагу“, и то тако обилно да је плавило под цркве.²⁹ О многобројним чудесима што су уследила детаљно се говори у зборнику *Miracula*, завршном делу *Житија свете Теодоре*.

За истраживача светих моштију и идејно-теолошких постулата који су за њих везани важно је тврђење да је миро из Теодориног саркофага имало једнака чудотворна својства као и уље што је истицало из њене иконе и лампе над гробом. Теодорина икона уз мироточиви гроб била је кључан елемент култа ове светитељке. Насликана око годину дана по њеној смрти – након што је сликар имао чудесну визију и доживео божанско надахнуће – уз посредство саме Свете Теодоре, икона је убрзо почела да мироточи. Миомирисно уље куљало је из насликаног светитељкиног десног длана таквом силином да је спирало боју, па је испод иконе морала бити постављена оловна посуда како се оно не би разливало по поду.³⁰ Изузетно велики одјек овог чуда и исцељења која су уследила почели су да привлаче мноштво поклоника. Они су захватили чудотворно миро из гроба и иконе и односили га у бочицама у својству еулогије. То миро је, према речима животописца, поседовало једнака својства као и саме Теодорине мошти. Посебну пажњу заслужују и многобројни богословски коментари мироточења. Њихов средишњи мотив јесте схватање да је предуслов моћи чудотворења живот посвећен врлини, док се као окосница његовог тумачења јасно препознаје пневматолошко начело, према којем чудо представља манифестацију човеку несазнатљиве силе Божје и збива

²⁹ *Life of St. Theodora of Thessalonike*, 220–221.

³⁰ *Ibid.*, 209–212; ова икона је идентификована без довољно аргумената с познатом мермерном иконом Богородице Оранте из Византијског музеја у Атини, cf. Bakirtzis, *Μαριάρτινη εικόνα της Αγίας Θεοδώρας*, 158–163.

се благодаћу Светог Духа.³¹ Према речима животописца, на гробу Свете Теодоре догодило се „велико и изузетно чудо, које превазилази људски говор и разумевање“.³² Програмски карактер има и исказ који објашњава улогу мироточења у снажењу вере и истовремено открива источнохришћанско схватање хијерархије људских чула.³³ Теодорино мироточење убедило је тако у стварност чудеса и оне неповерљиве, којима усмена сведочења и уверавања нису била довољна, јер, како Григорије каже, „осетљиви људи увек верују ономе што виде и додирну више него ономе што чују“.³⁴

Посматрано у ширем контексту византијске хагиографије, *Жиџије светије Теодоре Солунске* једно је од најсадржајнијих остварења, с низом јединствених података који осветљавају не само целовит светачки модел мироточца већ и механизме његовог деловања. Теодорин гроб се није сачувао до наших дана, али вредну допуну сазнања која нам пружају хагиографски извори представљају сами гробни споменици, као и предмети култа непосредно везани за мироточење. Један од најпознатијих примера свакако је фино исклесан отвор за сипање мира, накнадно пробијен на поклопцу монументалног античког саркофага који се и данас налази у знаменитом светилишту Светог Николе у Мири.³⁵ За наше питање нарочито су занимљиви примери византијских саркофага са отвором пробијеним при дну, који је у неким случајевима служио за истицање мира.³⁶ О томе да ове интервенције

³¹ О пневматолошком тумачењу чудеса v. Д. Поповић, *Чуда светиої Симеона*, 497–507 (са основном библиографијом); v. у овој књизи стр. 229–248.

³² *Life of St. Theodora of Thessalonike*, 203.

³³ James, *Senses and Sensibility in Byzantium*, 45–59; Pentcheva, *The Sensual Icon*.

³⁴ *Life of St. Theodora of Thessalonike*, 210.

³⁵ Доган et al., *Демре – Мира*, 111.

³⁶ Такви су, на пример, саркофази који се данас налазе у Атини, Коњи и Археолошком музеју у Софији, cf. Feld, *Mittelbyzantinische Sarkophage*, Pl. 5a, 6b, 11a. Овакве отворе на саркофазима треба тумачити с много опреза. Византијски саркофази су у великом броју секундарно коришћени као корита за чесме, па су у њима пробијани отвори за истицање воде. За примере cf. Pazaras, *Ανάγλυφες σαρκοφάγοι*, сл. 21, 53, 67 et passim.



изведене у функцији мироточења нису биле ограничене искључиво на гробне споменике сведочи и позната, већ поменута мермерна икона Богородице Оранте, на чијој се површини налази више малих округлих отвора.³⁷ Приликом разматрања оваквих „техничких“ решења сврсисходно је подсетити на то каква је била њихова рецепција код савременика. Веома садржајно ово је сажето у *Житију светије Теодоре*, у тврђењу да отворе на саркофагу јесте пробила људска рука, али да се чудо мироточења збило захваљујући Божјем промислу и деловањем Светог и животворног Духа. Увек треба имати на уму то да у свести средњовековног човека истински покретач чудеса није била ниједна људска вештина, већ чврста вера и божанска благодатна енергија.

Осетљиво питање везано за материјални аспект мироточења Светог Симеона Српског неопходно је разматрати у светлу описаних сродних појава у византијском свету. Резултати најновијих истраживања у Студеници, изложени у првом делу овог рада, јасно показују да након преноса из Хиландара тело Светог Симеона није положено у подземну гробницу, већ у мермерни саркофаг. Одатле је свакако текло и миро, на сличан начин као у поменутим примерима. Појединости примењених решења сада нису тачно познате будући да су чеона страна и поклопац саркофага дело знатно позније обнове. Ипак, претпоставку да је миро, након контакта са светињом, истицало из чеоне стране ковчега потврђују реципијенти спојени каналићима, одавно уочени на постољу Симеоновог саркофага.³⁸ У прилог овом гледишту говори и тврђење Стефана Првовенчаног, сведока и учесника студеничког објављивања, да је миро точила Симеонова „рака“;³⁹ што је у српским житијним саставима уобичајен израз за надгробни споменик у виду саркофага. Млађи животописци још су одређенији, па тако Доментијан каже да је миро потекло „из сухих костију и из тврдог камена мраморна“ и да је „испунило свети гроб“, односно да су окупљени видели „извор који тече од светог гроба“.⁴⁰ То исто тврди

³⁷ Bakirtzis, *Μαρμάρινη εικόνα της Αγίας Θεοδώρας*, сл. 1.

³⁸ Д. Поповић, *Српски владарски гроб*, 28, сл. 5.

³⁹ Стефан Првовенчани, *Сабрани сѣиси*, 99.

⁴⁰ Доментијан, 109.

и Теодосије када вели да се Симеонов „превелики мраморни гроб, од злата скупоченији, благодаћу Духа Светога испунио миром као многим водама“.⁴¹ На другом месту, описујући обнову мироточивости студеничког гроба, он саопштава и врло занимљиву појединост када каже да се из „превеликог гроба преподобнога“ миро преливало, „излазећи кроз све првашње изворе“,⁴² што наводи на помисао да је студенички саркофаг могао садржавати више отвора.

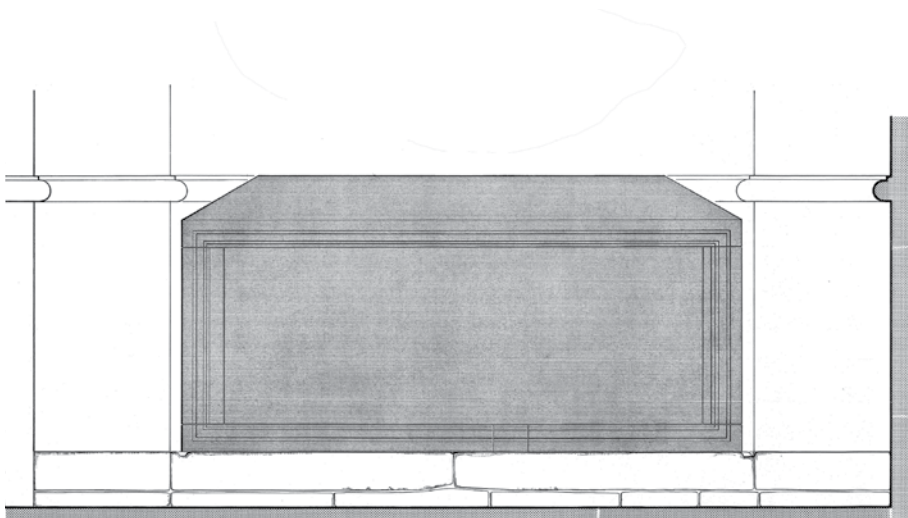
Шире посматрано, саркофаг Светог Симеона представљао је функционалну замену за кивот с моштима, уобичајен у потоњој српској култној пракси. Такво решење је морало бити условљено статусом Симеонових моштију. Наиме, оне сигурно нису имале облик „целога“, „нетљеног“ тела, које се излагало вернима на виђење и целивање, већ остеолошких остатака, то јест „сухих костију“, како се у изворима најчешће именује овај тип моштију.⁴³ Управо тој категорији моштију припадале су и многе друге, па и знамените реликвије хришћанских светих, између осталог и оне Светог Димитрија Солунског. У том смислу веома је речит почетак петог поглавља његових *Miracula*, где се каже да Солуњани немају обичај, попут неких других, да излажу тела својих мученика на виђење и додир како би у душама верних подстакли побожност. Своју веру они не утврђују чулним својствима реликвија, већ духовношћу и дубоком побожношћу. Стога и сматрају, закључује писац, да реликвије треба да остану сакривене, а њихов положај познат само онима који су учествовали у обреду полагања тела.⁴⁴ Такав строго спиритуалан приступ Солуњани су с временом из основа променили, о чему сведоче развојни токови култа Светог Димитрија и Свете Теодоре, то јест појава мироточивости. Управо је чудо мироточења, са широким спектром својих визуелних и тактилних дејстава, имало да послужи као аргумент вере, што се, видели смо, у *Житију светије Теодоре* прецизно образлаже. Карактеристично је та-

⁴¹ Теодосије, *Житија*, 154.

⁴² *Ibid.*, 192.

⁴³ Д. Поповић, *Под окриљем светиности*, 27–40 (*Светиштељско прослављање Симеона Немање. Прилој ироучавању култа моштију код Срба*), са изворима.

⁴⁴ Lemerle, *Les plus anciens recueils des miracles* I, 87.



Сл. 62. Саркофаг Стефана Немање – Светог Симеона, првобитни изглед, манастир Студеница (према: М. Поповић)

кође то што је код обоје солунских светаца саркофаг био онај неопходни материјализовани оквир за чудо мироточења. У целини посматрано, у питању је познат реликвијарни образац, илустрован низом примера свечакних моштију чија је „невидљивост“ била надокнађена, боље рећи супституисана мироточењем, а међу којима се издвајају, рецимо, мошти Светог Луке Млађег или Светог Петра Атроског.⁴⁵

Поменути образац је био савршено уподобљен потребама култа Светог Симеона. У дело га је, нема сумње, спровео сам Сава Српски, који је током својих бројних боравака у Солуну био у прилици да пажљиво сагледа све појединости везане за мироточење солунских чудотвораца. Као што је познато, међу писаним изворима постоје извесне разлике око тога да ли се Свети Симеон објавио мироточењем још у Хиландару или је пак ово чудо везано за његов студенички гроб.⁴⁶

⁴⁵ Kaplan, *Pouvoirs, église et sainteté*, 82, 94 et passim (*De la dépouille à la relique*).

⁴⁶ У најстаријем Симеоновом житију, оном које је написао Сава, то чудо се не помиње, док се у *Житију святої Симеона* од Првовенчаног мироточење везује



Сл. 63. Саркофаг Стефана Немање – Светог Симеона, данашњи изглед, манастир Студеница

Та недоумица свакако не доводи у питање закључак да је Симеонов светачки лик чудотворца и мироточца стваран на основу репрезентативних образаца, који су сажимали не само богословски наук о моштима већ и древну реликвијарну праксу византијског света. Високи узорни препознају се, између осталог, у манифестацијама Симеоновог мироточења, међу којима нарочиту важност има чињеница да је миро

искључиво за студенички гроб, односно за раздобље након преноса Симеонових моштију у Србију 1207. године, cf. Свети Сава, *Сабрани списи*, 116–117; Стефан Првовенчани, *Сабрани списи*, 88–89. Доментијан и Теодосије, писци средине односно последње четврти XIII века, сведоче, напротив, о томе да је и прво, хиландарско објављивање било праћено мироточењем, cf. Доментијан, 108–111; Теодосије, *Житија*, 152–157; исто то тврди и анонимни аутор *Хиландарској записи о смрти святој Симеона из Крајкој житија святој Саве*, о чијем датовању у науци постоје различита гледишта. Д. Богдановић (*Крајко житије святој Саве*, 5–32) изнео је мишљење да је аутор састава био савременик догађаја и сведок Симеоновог хиландарског објављивања. озбиљне аргументе против ове тезе подробио је изложио Д. Војводић (*Хиландарски гроб святој Симеона*, 29–38).



истицало не само из Симеонове „раке“ већ и из фреско-портрета „исписаног на зиду цркве“.⁴⁷ Такво удвојено мироточење, из гроба и из иконе, изузетно је ретко, а с највише конкретних појединости и веома садржајним теолошким тумачењем оно је описано у *Жиџију светије Теодоре Солунске*.⁴⁸ Овај састав и, пре свега, сама пракса везана за штовање солунске светитељке свакако су били важан извор надаћуња творцима култа Симеона Српског. О томе у којој је мери преузимање образаца било зналачки изведено сведоче и замисао студеничке фунерарно-култне целине и поједини нагласци у Симеоновим живописима. Такво је, на пример, тврђење – сасвим у духу православног богословља – да миро које је „натприродно истекло“ од гроба и оно од свете слике имају једнака чудесна својства, што је последица истоветности њихове природе и функције.⁴⁹

Сличним узорима уподобљена је још једна веома важна одлика студеничког мироточења. Оно је припадало категорији изразито обилних. Та чињеница свакако није била без утицаја на одабрану форму Симеоновог гробног обележја, уобличеног у виду монументалног саркофага, као код солунских мироточаца. Већ Стефан Првовенчани, најстарији животописац, описујући студеничко објављивање моштију, каже следеће: „... и изли се мирисно миро, не као што се излива у све дане, него се поли сва црква, да изнемогоше служиоци код светог гроба, црпући свето миро. И из исписаног лика Светога, који је на зиду црквеном, истече пречудна река.“⁵⁰ Описи млађих биографа још су подробнији. Тако Доментијан вели да приликом објављивања моштију „из тврдог камена мраморна потекоше благодатне воде, миро добромирисно [...] и испуни свети гроб, и обагри сву цркву“.⁵¹

⁴⁷ Стефан Првовенчани, *Сабрани сѝиси*, 99; Доментијан, 109–110, 303; Теодосије, *Жиџија*, 154–155, 166.

⁴⁸ *Life of St. Theodora of Thessalonike*, 212, 226; Д. Поповић, *Чуда светиої Симеона*, 497–507, са одабраном библиографијом; v. у овој књизи стр. 229–248.

⁴⁹ Теодосије, *Жиџија*, 192; Д. Поповић, *Чуда светиої Симеона*, 497–507; v. у овој књизи стр. 229–248.

⁵⁰ Стефан Првовенчани, *Сабрани сѝиси*, 99.

⁵¹ Доментијан, 109.



Сл. 64. Сава Српски на гробу Светог Димитрија Солунског,
Руски царски лейоис (XVI век)

Нарочито је сликовит Теодосијев исказ да се „мраморни гроб светога, благодаћу Светог Духа, миром као водом наводнио и како одасвуд испуњаван као поток отиче и цркву обагрује“, односно да је „гроб свуда испуњен врењем мира [...] тако да нису успели да га сабирају у часне сасуде“.⁵² Овакво „преобилно“ мироточење било је одлика најугледнијих чудотвораца, попут солунских или неких малоазијских светаца,

⁵² Теодосије, *Житија*, 154, 192.



што додатно указује на узоре твораца Симеоновог култа.⁵³ Управо је то што је Симеоново мироточење припадало категорији „преобилних“ омогућило да миро с његовог гроба буде коришћено као еулогија. У византијском свету миро и уље с гробова угледних чудотвораца најчешће су преношени у малим оловним бочицама, које су могле бити украшене њиховим ликовима.⁵⁴ Вреди истаћи да је једна таква ампула, с представом Светог Димитрија на једној страни и Свете Теодоре на другој – дело солунских радионица с краја XII или из прве деценије XIII века – пронађена у манастиру Студеници.⁵⁵ Нешто ређе, свакако из практичних разлога, миро и уље чувани су у стакленим бочицама.⁵⁶ Судаћи по сведочењима Доментијана и Теодосија, тако је било управо с миром Светог Симеона. У више наврата они помињу „стакленицу“ која је садржавала „часно миро од светих његових моштију“.⁵⁷ Ову еулогију верни су узимали са Симеоновог гроба „да носе својим домовима, да их освете“.⁵⁸

У обреду мироточења Светог Симеона, његовом богословском тумачењу и идеолошкој сврховитости препознају се и други карактеристични обрасци, између осталих и они чије смисаоно средиште представља свечев гроб, то јест саркофаг с моштима. На пример, тајновитост ритуала објављивања, тако живо описану у *Житију светије Теодоре*, наглашавају и Симеонови животописци, с једнаком поруком:

⁵³ Foss, *Pilgrimage*, 141–143; Kaplan, *Pouvoirs, église et sainteté*, 82–83, 139–144 (*L'ensevelissement des saints*); Talbot, *Faith Healing in Byzantium*, 155–156; обилно мироточење веома је сликовито описано у *Житију светије Теодоре Солунске*, cf. *Life of St. Theodora of Thessalonike*, 205, 211, 225.

⁵⁴ Vikan, *Byzantine Pilgrim's Art*, passim; Bakirtzis, *Byzantine Ampullae*, 264–266; о еулогијама у српској средини v. D. Popović, *Eulogiae Terrae Sanctae*, 55–69; v. у овој књизи стр. 185–199.

⁵⁵ М. Поповић, *Манастир Студеница*, 228, сл. 144.

⁵⁶ Такве бочице помињу се у *Житију светије Теодоре*, cf. *Life of St. Theodora of Thessalonike*, 208; изузетна колекција стаклених бочица за миро, пореклом из цркве Светог Николе у Мири, сада се чува у Археолошком музеју у Анталији, cf. Доган et al., *Демре – Мира*, 107.

⁵⁷ Доментијан, 306–307; Теодосије, *Житија*, 156, 159, 193–194.

⁵⁸ Теодосије, *Житија*, 192.

будући да је мироточење догађај „изнад природе човечије“ и манифестација „неизмерне божанске силе и милости“, у том обреду, а нарочито у његовој припреми, могли су учествовати искључиво поседници посвећених знања и привилеговане личности.⁵⁹ Врхунац таквог става свакако представља позната епизода са читањем посланице коју је Сава након престанка студеничког мироточења послао брату Стефану по ави Иларију, уз заповест „да је никоме не преда и не прочита“. Исход читања посланице било је „превелико божје чудо“, то јест „натприродно“ изливање мира.⁶⁰ За разлику од ауре тајанства која му је претходила, то чудо је помоћу опробаних хагиографских топоса описано као јавни, тријумфални догађај и објава трансцендентне, божанске силе.⁶¹ Симеоново чудесно објављивање стога се збило у присуству „множине званих и незваних“ и тако да га „сви виде“.⁶² Био је то начин, опробан у византијском свету током многих столећа, на који су се верни уверавали у „дубину богатства и премудрости и знања божјег“, другим речима у оно харизматско дејство које бива Светим Духом и превазилази природни поредак ствари и могућност људског поимања.⁶³ Тај богословски оквир тумачења Симеоновог мироточења, тачније пневматолошки, био је такође резултат креативне рецепције најбољих источнохришћанских образаца.⁶⁴

Уврштење оснивача династије у ред светих у статусу чудотворца и новог мироточца било је један од многих сврховитих потеза Светог Саве Српског, потеза који откривају његову изванредну упућеност не само у култне обичаје већ и у идеолошка схватања тадашње хришћанске икумене. Светац ове категорије и ранга, који „истицаше

⁵⁹ Доментијан, 108–109; Теодосије, *Житија*, 152–153.

⁶⁰ Доментијан, 131–132; Теодосије, *Житија*, 189–192.

⁶¹ О хагиографским топосима везаним за чуда светих v. Pratsch, *Der hagiographische Topos*, 225–297; за актуелне резултате истраживања зборника чуда v. Efthymiadis, *Collections of Miracles*, 103–142 (с референтном библиографијом).

⁶² Доментијан, 108.

⁶³ Теодосије, *Житија*, 153, 192–193.

⁶⁴ Д. Поповић, *Чуда светиої Симеона*, 497–507; v. у овој књизи стр. 229–248.



неисказано и преславно миро отачаству својему“⁶⁵ био је крупан аргумент у настојању Немањића да изграде духовни ауторитет, а да Студеницу, породичну гробницу и *locus* мироточења, истовремено устроје као свето место и расадник династичког култа. Ова замисао, великог формата како на богословском и култном тако и на идејном и политичком плану, веома је значајки материјализована посредством студеничког „светог гроба“, то јест „мраморне раке“ Светог Симеона.

(2015)

⁶⁵ Стефан Првовенчани, *Сабрани списи*, 89.

КАДА ЈЕ КРАЉ СТЕФАН ПРОВОЕНЧАНИ УВРШТЕН У СВЕТИТЕЉЕ



ПРИЛОГ ПРОУЧАВАЊУ ВЛАДАРСКЕ „КАНОНИЗАЦИЈЕ“ У СРЕДЊОВЕКОВНОЈ СРБИЈИ

У току последње две деценије у српској медиевистици тема владарске светости, дуго занемарена, постепено је задобијала све већу пажњу истраживача. Разлози за то интересовање чини се да су двоструки. С једне стране, напредак у разумевању овог тако важног питања логично је произашао из дуге историје истраживања, коју чине бројне и утемељене специјалистичке студије из различитих научних дисциплина. С друге стране, суштински истраживачки искорак омогућиле су компаративне студије, односно креативна асимилација резултата модерне европске науке. Управо тај напор да се формулишу одговарајући концептуални оквири теме имао је као исход појаву неколико обухватних књига посвећених проблематици владарске светости, више или мање широко постављених.¹ Та шира слика у будућности ће се свакако допуњавати или мењати у извесним појединостима, зависно од резултата посебних, специјалистичких проучавања. Једном таквом врло особеном питању посвећен је и овај прилог.

Светитељско прослављање Стефана Првовенчаног у досадашњој науци није било предмет свеобухватне студије. Испитивани су само поједини аспекти култа, а нарочито бурна историја моштију Стефана Првовенчаног – најчешће преношене и пресељаване српске реликвије, која је, упркос томе, наше време дочекала у савршено очуваном

¹ Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија*; Бојовић, *Краљевство и светост*; Д. Поповић, *Под окриљем светости*; Марјановић-Душанић, *Свети краљ*.



стању.² Полазећи од поменутих темељних сазнања о начелима и механизмима грађења лика светог владара код Срба, као и о распону његове функције, указаћемо на неке недовољно размотрене и коментарисане чињенице у вези са светачким прослављањем Стефана Првовенчаног, које могу бити од користи приликом будућег синтетичког разматрања овог питања.

Расположиви подаци, пре свега они садржани у житијној књижевности, указивали би на то да је уврштење првокрунисаног српског краља у ред светаца представљало део широко замишљеног програма Саве Српског, програма чији је крајњи циљ било заснивање светородне династије. Добро се зна да је заокружен типолошки модел владарске светости, са свим битним компонентама – хагиографским, литургијским, ритуалним, као и оним што припадају домену тзв. визуелне културе – Сава остварио градећи култ свога оца Симеона Немање, светог оснивача породичне лозе. Главне етапе тог дугог и до танчина осмишљеног процеса биле су предсмртно монашење владара, смрт заоденута ауром чудесног, затим *elevatio*, *translatio* и *depositio* тела праћени чудима и, најзад, стварање прославних састава у функцији култа. Истовремено, као део јединствене замисли, за потребе култа светог родоначелника уобличена је владарска задужбина Студеница – прототип свих потоњих немањићких маузолеја – где су, посредством репрезентативног гроба, слика са сотириолошким и династичким нагласцима, као и нарочито осмишљеног реликвијарног програма, саопштаване најважније поруке немањићке владарске идеологије.³

Ако се ова начела, успостављена приликом грађења светачког лика Симеона Немање, примене на његовог сина и наследника, суочавамо се са чињеницама које се опирају једнозначном тумачењу. Пођимо стога од података који нам пружају колико-толико чврста упоришта. Један од њих тиче се заснивања манастира Жиче, чија је изградња отпочета негде после 1207. године, у време док је Сава Немањић био студенички архимандрит, а његов брат Стефан велики жупан. Када је реч

² За историју преноса моштију v. Станојевић, *Моштии Стефана Првовенчаног*, 50–65; Л. Павловић, *Култови лица*, 52–54; Шакота, *Студеничка ризница*, 109–111.

³ Д. Поповић, *Српски владарски гроб*; eadem, *Пог окриљем светосици*, passim; Марјановић-Душанић, *Свети краљ*, 100–119 et passim.



Сл. 65. Стефан Првовенчани, манастир Милешева



о ктитору Жиче, досадашњи истраживачи одреда су истицали Савин кључни допринос у њеном подизању, али и неспорну Стефанову оснивачку улогу, коју наглашавају и писани извори.⁴ Тако Доментијан у два наврата каже како је Жича „рукотворени му манастир“, што потврђују и Теодосијеви искази да је Стефан „китор те божаствене велике цркве“, односно да је Жича „од Стефана саздана“.⁵ Ако претпоставимо да је Стефан следио образац који је, идејно и формално, успостављен у Студеници, могло би се помишљати да је у најранијој етапи било предвиђено да Жича постане гробни храм свог ктитора.⁶ Иако у изворима нису сачувани подаци који би непосредно указивали на такву намеру Првовенчаног, истраживачки радови на цркви показали су да је, према првобитној замисли, приликом грађења Спасове цркве уз јужни зид западног травеја остављено место које је, по димензијама и положају, могло бити прилагођено уградњи гробне раке и постављању саркофага. На то би указивала чињеница да је улаз у храм на јужној страни западног травеја знатно померен ка западном углу, што је необично.⁷ Таква замисао, међутим, ако је и постојала, напуштена је још у току изградње цркве, будући да нема никаквих показатеља да је на том месту укопана гробница или да је подигнут надгробни споменик, а поменути јужни улаз касније је зазидан. Најзад, о томе да је идеја о киторској сахрани веома брзо напуштена сведоче и наративни извори, који јасно саопштавају да је, у Савиној организацији, Стефан сахрањен у Студеници, наспрам очевог гроба.⁸ Та околност јасно показује да у време Стефановог престављења није постојала намера да се у Жичи око киторског гроба формира култно место.

Стефан Првовенчани је преминуо 24. септембра 1227. или 1228. године.⁹ Упокојење – коначни прелазак из овоземаљске стварности

⁴ Марковић, *Прво њушовање свейої Саве*, 115–116 et passim.

⁵ Доментијан, 157, 168; Теодосије, *Жиџија*, 207, 230.

⁶ Д. Поповић, М. Поповић, *Фунерарна функција Сјасове цркве у Жичи*, 347–360.

⁷ Чанак-Медић, Кандић, *Архитектура њрве љоловине XIII века I*, 15–18 (М. Чанак-Медић).

⁸ Доментијан, 167–168; Теодосије, *Жиџија*, 223.

⁹ Марковић, *Прво њушовање свейої Саве* (где су изнета и сва старија мишљења).

у ону есхатолошку – јесте догађај који у сваком светачком животопису представља преломни тренутак, па стога и у хагиографској литератури дејствује као један од кључних топоса.¹⁰ Стога је веома речита чињеница што су догађаје везане за последње дане Првовенчаног Савини животописци описали као збивања која припадају сфери чудесног. У извесном смислу, ти „натприродни“ догађаји најављени су нешто раније, када је Сава „оживео“ тешко оболелог брата.¹¹ Враћање у живот спровео је на начин добро познат у тадашњем свету – тако што га је помазао водом освећеном Часним крстом.¹² Када је реч о Стефановом самртном часу, карактеристична је већ и Доментијанова квалификација догађаја: „Чудо Преосвећенога, које сатвори о представљању брата свога...“¹³ Чудо се састојало од неколико епизода, које су описала оба Савина биографа. Чувши да се тешко оболели Стефан престабио, Сава је приспео „са великом журбом“ и, према Доментијану, „сатворио на њему вољу божју“, уз изразе „ужаса и дивљења“ присутних. Теодосије пак вели да је Сава учинио чудо тако што је братовљево тело омио „огњеним сузама“, а затим својом десницом „написао“ по његовом нагом телу „слику крста“.¹⁴ Уследило је предсмртно монашење Стефаново, затим самртни час, након чега је тело пренето у Студеницу и сахрањено „близу светога Симеона, оца његова“. Поменуто догађаје животописци су протумачили деловањем

¹⁰ Pratsch, *Der hagiographische Topos*, 319–339.

¹¹ Доментијан, 142; Теодосије, *Житија*, 202; то исцељење датује се у крај 1219. или почетак 1220. године, по Савином повратку из Никеје, cf. Јанковић, *Епископије и митрополије*, 18; Марковић, *Прво његововање светиої Саве*, 121 (са старијом литературом).

¹² О исцељивању помоћу реликвије Часног крста v. Frolow, *La relique de la Vraie Croix*, 174, 195, 251, 334; Angenendt, *Heilige und Reliquien*, 214–217; Klein, *Byzanz, der Westen und das „wahre“ Kreuz*, passim.

¹³ Доментијан, 166.

¹⁴ *Ibid.*, 167–168; Теодосије, *Житија*, 219–222; источнохришћански мистици, попут Светог Симеона Новог Теолога и његових следбеника, тумачили су божански огањ као извор благодатне енергије који човеку омогућује сједињење с божанским, cf. Maloney, *The Mystic of Fire and Light*; Alfeyev, *St. Symeon the New Theologian*; v. и *Light and Fire*.



натприродне, божанске силе. Такав је смисао Доментијанових речи да се Сава, враћајући брата у живот, обратио Господу „с вером и смелошћу“, позивајући се на примере Христовог васкрсавања мртвих, као и тврдње да је Првовенчани враћен у живот заповешћу „свесилног и страшног ока“ Господњег и уз посредовање његовог „пресветлог анђела“.¹⁵ У којој је мери Сава, богонадахнути „посредник“ чудеса, био свестан важности чудесних знамења приликом грађења лика светог владара, убедљиво показују његови промишљени поступци у вези са уобличавањем култа Светог Симеона Мироточивог.¹⁶ Њихова крајња сврха била је двојака: с једне стране, држави и династији обезбеђен је делотворан харизматски покровитељ, док је, с друге, јавна објава Савиних чудесних моћи представљала убедљиву потврду његове „богоизабраности“, то јест нарочите блискости с божанским, као извора духовног ауторитета и посредовања за људску заједницу.¹⁷

Наредна етапа у настанку култа одиграла се негде у пролеће 1229. године, пре него што се Сава запутио у Свету земљу. Тада су се у Жичи збила два крупна, вероватно и повезана догађаја чији је он био иницијатор и активни протагониста. То су пренос моштију Стефана Првовенчаног из Студенице у Жичу и крунисање Радослава за краља. Додуше, пренос моштију Стефана Првовенчаног у Жичу животописци хронолошки различито опредељују – Доментијан пре Савиног путовања у Палестину, а Теодосије након повратка са пута, с тим што се и у овом случају, попут већине других, исказ старијег биографа показује као веродостојнији.¹⁸ Према Доментијану, Сава је после „неког времена“ – које није могло бити краће од годину дана након

¹⁵ Доментијан, 167–168; о тим догађајима подробно говори и Теодосије, *Житија*, 219–222.

¹⁶ Д. Поповић, *Под окриљем светљоси*, 97–118 (*Чудојворења светіої Саве Срїскої*); о репертоару и функцији чуда у позновизантијском раздобљу v. Efthymiadis, *Late Byzantine Collections of Miracles*, 239–250; cf. такође Talbot, *Pilgrimage to Healing Shrines*, 153–174.

¹⁷ Д. Поповић, *Под окриљем светљоси*, 98–99 (*Чудојворења светіої Саве Срїскої*); о идеолошкој и социјалној функцији светачких чудотворења v. n. 23.

¹⁸ О хронологији транслације Стефанових моштију v. Марковић, *Прво љуїтовање светіої Саве*, 14–15 (с детаљном анализом извора).



Сл. 66. Сава Српски молитвом исцељује брата Стефана,
Руски царски лејшойис (XVI век)

Стефанове смрти – свечано пренео братовљево тело „у рукотворени му манастир, у велику архиепископију звану Житчу“. У наставку приповедања хагиограф истиче кључну чињеницу да је Првовенчани био „телом сав неповредив“.¹⁹ То би значило да су његове мошти припадале најпоштованијој врсти реликвија, оним у виду „целих“, нетљених тела – *corpus incorruptum* – која су сматрана видљивим те

¹⁹ Доментијан, 168.



стога најпоузданијим знамењем Божје силе и благодати.²⁰ Теодосије потврђује овај исказ, а уобичајеном репертоару својстава светачких, објављених тела придодаје и миомирис, то јест „благоуханост“. Исти писац такође доноси податак – којег нема код Доментијана – о томе да је приликом translације Сава саставио „свету и божаствену службу о преносу светих његових моштију“.²¹ Веродостојност овог тврђења мора се узети с резервом будући да та служба није сачувана ни у троговима. Ипак, ако се имају у виду битне особености источнохришћанске светачке „канонизације“, као и српске, могла би се дозволити могућност да се поменути Теодосијев исказ односи на етапу такозваног припремног прослављања. Добро је познато, наиме, да су у процесу поступног увођења неке личности у светост, на основу већ раширеног штовања и потврде њеног благочашћа, у почетној етапи култа састављане прве стихире као заматак потоњих литургијских и хагиолошких састава за потребе светачког прослављања. Савином заслугом тај сложени програм разрађен је до танчина и према врхунским обрасцима већ приликом грађења култа првог националног владара светитеља – Светог Симеона Мироточивог.²² Расположиве чињенице указивале би на то да је кораке у овом правцу Сава предузео и након братовљеве смрти. Чак и ако посумњамо у поменуто Теодосијево сведочанство о састављању службе, на такву Савину иницијативу

²⁰ О типовима светачких моштију код Срба в. Д. Поповић, *Под окриљем светиосији*, 27–40, 75–90 (*Светијићелско њрослављање Симеона Немање. Прилои њрочавању култиа моштију код Срба и Моштии светиої Саве*); о „непропадљивим“ моштима в. Angenendt, *Corpus incorruptum*, 320–348; Lenhof, *The Notion of „Uncorrupted Relics“*, 252–275; Успенский, *Нетленность мощей*, 151–160.

²¹ Теодосије, *Житијуја*, 229–230; о миомирису као знамењу светости в. Ashbrook Harvey, *Scenting Salvation*; за српску реликвијарну праксу cf. Д. Поповић, *Цвекїна симболика*, 69–79 (са изворима и референтном литературом); в. у овој књици стр. 201–226.

²² Трифуновић, *Сїара срїска црквена њоезија*, 9–96; Д. Поповић, *Под окриљем светиосији*, 45–61 (*О насїјанку култиа светиої Симеона*), са изворима и литературом у п. 49; о источнохришћанском облику „канонизације“ cf. Talbot, *Faith Healing in Late Byzantium*, 21–30; А.-М. Talbot, *Canonisation*, in: ODB I, 372; Høgel, *Symeon Metaphrastes*, 59–60.



Сл. 67. Пренос тела Стефана Првовенчаног у Студеницу,
Руски царски летопис (XVI век)

недвосмислено указује Стефаново „неповредиво“, то јест балсамовано тело, одлично сачувано и до наших дана.

Још једно сведочанство животописаца заслужује пуну пажњу будући да јасно указује на праву сврху чудесних знамења која су испољиле Стефанове мошти након приспећа у Жичу. То су јавна објава и рецепција чуда као битан чинилац настанка култа. У питању је *adventus reliquiarum*, завршни тренутак у сложеном церемонијалу translације моштију, када се реликвије светог свечано полажу на крајње одређиште, а затим оглашавају чудима. Јавно испољавање светитељске



силе и снажно, сугестивно дејство чудеса, које превазилази уобичајене садржаје људског искуства и представља „дела изнад природе човечјег устава“, имају тачно зацртан циљ – окупљеној друштвеној заједници, која се исказује као хомогена целина, чудеса пружају доказ свечеве способности да јој буде овоземаљски заштитник и небески покровитељ.²³ У српској средини образац је успостављен приликом транслације моштију Симеона Немање из Хиландара у Студеницу, а његову завршну етапу – мироточење студеничког гроба Светог Симеона и Савину улогу у том чуду – Теодосије описује следећим речима: „... обојица чудесни радошћу народ свој задивљавашу.“ Животописац није пропустио да укаже и на битан аспект чуда: „И уколико се множаху чудеса, све се више у вери православној сви утврђивашу.“²⁴ Сличну завршницу по својој крајњој сврси имао је и пренос тела првовенчаног краља из Студенице у Жичу. О одјеку који је изазвало приспеће његових „целих и благоуханих“ моштију посведочио је Доментијан, истакавши виши, сотириолошки смисао чуда, али изнад свега његову „друштвену“ функцију: „Ово што се догодило на овом богољубивом краљу, би видимо свему отачаству његову, пошто Бог јавља милост своју на свима онима који га љубе.“²⁵ Дакле, као и када је реч о Светом Симеону, свечани адвент Стефанових моштију у Жичу био је снажан чинилац у поступку грађења династичке идеологије и колективног идентитета.

На то да је Сава Српски имао одређене намере везане за светељско прослављање првовенчаног краља могла би да укаже још једна околност. У питању је годишњи помен који је одржао Стефану након повратка из Свете земље. Већ је раније уочено на основу исказа оба Савина животописца да је он том приликом већу пажњу посветио успомени на брата него успомени на оца, иако је Симеон Немања тада

²³ Д. Поповић, *Под окриљем светиности*, 233–252 (Српска владарска *translatio* као *тријумфални adventus*), са старијом литературом; о широј, друштвеној функцији чудотворења cf. Sigal, *L'homme et le miracle*; Ward, *Miracles and the Medieval Mind*; Goodich, *Miracles and Wonders*, 69–86.

²⁴ Теодосије, *Житија*, 192, 203.

²⁵ Доментијан, 168.

већ био уврштен у свете.²⁶ Доментијан, који видно опширније описује поменута збивања, сасвим укратко каже да се Сава по повратку у Србију најпре запутио у Студеницу и поклониио моштима Светог Симеона, а да је затим отишао у „велику архиепископију звану Жичу“, где је прочитао заупокојену молитву над братовљевим гробом. Посебно је значајно то што животописац подвлачи снажан одјек овог догађаја говорећи како је множина људи „од свију земаља отачаства његова“ похрлила у Жичу како би присуствовала помену и добила Савин благослов.²⁷

Савину одлуку да тело Стефана Првовенчаног, сахрањеног уз остале чланове породице у студеничком династичком маузолеју, након кратког времена и без неких видљивих разлога пренесе у Жичу већ смо настојали да протумачимо једном ранијом приликом. Тај пренос, сматрамо, није представљао оживљавање првобитне фунерарне замисли Спасове цркве, већ део новог и веома садржајног програма. Његов смисао треба сагледавати у светлу чињенице да је Жичи била намењена улога катедралне и крунидбене цркве, што се у оснивачкој повељи манастиру јасно наводи.²⁸ Не треба сумњати у то да је Сава Српски био творац замисли да се „сви будући краљеви ове државе“ крунишу над моштима свог првог светог претходника, чиме је немањићка Србија усвојила праксу уобичајену у средњовековним европским монархијама. Важно је при томе имати у виду да су Стефанове „целе“ и чудотворне мошти придружене најугледнијим хришћанским реликвијама, везаним за Христа, Богородицу и друге најистакнутије личности свете историје, а које су, заслугом Саве Српског, чуване у Жичи. Мошти првовенчаног краља нашле су се, дакле, у амбијенту који је, према мерилима времена, представљао емулацију Јерусалима и Цариграда, симболичан комад Свете земље пренет у сопствену средину и ту реконструисан. Придруживањем тако важне националне светиње оним највреднијим општехришћанским

²⁶ Марковић, *Прво њушовање светиої Саве*, 17–18.

²⁷ Доментијан, 183–184; Теодосије, *Житија*, 229–230.

²⁸ Синдик, *Једна или две жичке повеље?*, 309–315; Суботић, *Трећа жичка повеља*, 51–59; *Зборник средњовековних ћириличких повеља*, 89–95.



прокламована је порука да су и Срби постали део свете историје, и то у својству легитимног „изабраног народа“.²⁹

Дакле, на основу сабраних расположивих података, изворних, као и материјалних – колико год да су оскудни, а каткад и противуречни – сматрамо да постоје добри разлози за мишљење да је Сава Немањић систематски припремао уврштење Стефана Првовенчаног у ред светаца. Томе у прилог говориле би на првом месту Стефанове „нетљене“ односно савршено балсамоване мошти, као и прописно изведен обред њихове елевације и трансације. Не треба такође искључити ни могућност да су приликом преноса тела из Студенице у Жичу састављени почетни облици службе светом краљу. С друге стране, непобитна је чињеница да том приликом култ није у потпуности заокружен будући да је изостала његова хагиографско-литургијска компонента, то јест житије и служба. Извесну недоумицу изазива и очигледно колебање приликом идејног обликовања Жиче, чија је првобитна фунерарна функција убрзо потиснута у корист другачијег, знатно ширег програма. Ипак, чини се да је сврховитост Савиних иницијатива усмерених ка стварању Стефановог култа довољно јасна: она је почивала на спознаји да задобијање легитимног места у међународној заједници подразумева, осим независне државе и аутокефалне цркве, још и „сопствено учешће у светости“, то јест аутентичан допринос духовним тековинама хришћанског света.³⁰ Овај високи циљ Сава је настојао да постигне паралелним стварањем националних култова – оснивача династије у Студеници и првог крунисаног краља у Жичи. Те ране задужбине Немањића, осмишљене као средишта династичког програма, имале су стога веома сличну функцију, али су им нагласци и карактер били међусобно различити и саображени особеним потребама. Док је Студеница уобличена као династичка гробница, Жичи је додељена улога катедрале, крунидбене цркве, а истовремено и култног места – чувара моштију првовенчаног српског краља, над чијим су светим телом имали да се крунишу потоњи немањићи

²⁹ Д. Поповић, *Под окриљем светости*, 207–232 (Sacrae reliquiae Савине цркве у Жичи); eadem, *A staurotheke*, 157–170 (с референтном литературом); в. у овој књизи стр. 55–87.

³⁰ ИСН, 328–329 (Д. Богдановић).



Сл. 68. Кивот Стефана Првовенчаног (1608)

владари. И код једне и код друге, међутим, сакрално средиште и исходиште укупног програма биле су свете мошти оснивача државе, чији је задатак био, по суду савременика, да „просвете своје отачаство различитим чудесима“.³¹

Токови култа Стефана Првовенчаног након преноса његовог тела у Жичу само су делимично познати. Краљеве мошти су, по свој прилици, поделиле судбину „Мајке цркава“, која је представљала замисао врхунског формата, али, очигледно, кратког трајања. Подигнута у северним областима државе, све небезбеднијим од почетка друге половине XIII века, Жича је у последњој деценији тог столећа претрпела велика разарања. Крајњи исход таквог тока догађаја било је постепено премештање архиепископског седишта у Пећ.³² Највредније жичке светиње такође су пресељене, док мошти Стефана Првовенчаног од времена краља Уроша I започињу своје бројне сеобе, које ће се продужити током наредних столећа и окончати тек у првој половини XX века. Стицај историјских прилика сигурно није једини чинилац који је утицао на то да се култ светог краља не доведе до пуног облика. Због помањкања извора о тим разлозима може се само спекулисати.

³¹ Доментијан, 114.

³² Ђурић, Ђирковић, Кораћ, *Пећка иаџиријаршија*, 22–25 (С. Ђирковић); Ђирковић, *Жича као архиепископско седиште*, 11–14.



Ипак, стиче се утисак да Сава, који је положио основе братовљевог култа, у том погледу није имао достојног настављача – по духовном капацитету, државничком формату или мотивацији. Тако нема показатеља да су очев култ настојали да развију његови синови и наследници – краљеви Радослав, Владислав и Урош I. Иницијативе у том правцу чини се да није предузимао ни архиепископ Арсеније, Савин одани ученик и чувар његовог наслеђа, који је, као организатор преноса свечевих моштију из Трнова у Милешеву, имао велике заслуге за развој култа првог српског архиепископа.³³ У потоњим временима наглашавање светородног порекла актуелног владара исказивало се позивањем на родоначелника династије, као и Свештену двојицу – Симеона и Саву – што је до посебног изражаја дошло у владарској идеологији краља Милутина.³⁴ Речит је податак да ни у то доба, чију култну праксу одликују синтетски, сводни подухвати, прослављање Стефана Првовенчаног није у целости уобличено.³⁵ Другим речима, од уобичајених, прописаних елемената култа било је заступљено „цело“ тело, али не и прославни, литургијски састави. Та чињеница, већ сама по себи речита, свакако представља занимљив показатељ својеврсне прилагодљивости српске култне праксе, то јест могућности постојања различитих облика и варијаната светачког прослављања.

Да је тело Стефана Првовенчаног било предмет несумњивог штовања, потврђује већ помињана дуга историја његових преноса, руковођена бригом да се реликвије сачувају пред различитим опасностима. Иако већ од средине XIII века вести о тим моштима постају ретке, несигурне и замађене предањима, њихова повест може се реконструисати у основним етапама. Оне су из Жиче вероватно враћене у Студеницу, а потом пренете у Сопоћане.³⁶ Након губитка државности

³³ Доментијан, 231; Теодосије, *Житија*, 250, 258; Д. Поповић, *Под окриљем свештосћи*, 82–90 (*Моштии святой Саве*).

³⁴ Тодић, *Српско сликарство*, 39–52; Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија*, 130–134; eadem, *Свети краљ*, 155–158.

³⁵ Д. Богдановић, *Историја старе српске књижевности*, 164–175; Марјановић-Душанић, *Свети краљ*, 159–170.

³⁶ V. n. 2.

судбина моштију светог краља била је непосредно условљена околностима српског опстајања у османској држави. Управо за то метежно раздобље везан је кључни тренутак њихове историје. Након „јављања“ 1608. године оне су у Сопоћанима поново „откривене“ 1629, када су се огласиле уобичајеним знамењима светости. Српски патријарх и писац Пајсеј, који је присуствовао објављивању, заслужан је за коначно уобличавање култа. Он је, у традицији средњовековне химнографије, Стефану Првовенчаном саставио житије и службу, описавши га као народног вођу и борца против неверника, а пре свега као оличење славних времена немањихке државе.³⁷ Тако је Стефан Првовенчани, пуна четири века након смрти и у складу са захтевима времена, стекао нов идентитет тиме што је његов култ стављен у функцију националне идеје и величања некадашње „царевине“. Колико је далекосежна била ова тековина патријарха Пајсеја, показало се у раздобљу обнове српске државности у XIX веку, када је култ Стефана Првовенчаног са статусом државотворца добио нову димензију и имао кључну улогу у актуелном владарском програму – како Карађорђевића тако и Обреновића. То питање представља не само посебну већ и велику тему, која ће, верујемо, у догледно време дочекати свог истраживача.

(2014)

³⁷ Д. Богдановић, *Историја старе српске књижевности*, 268–269; Т. Јовановић, *Књижевно дело патријарха Пајсеја*, 65–82, 205–207, 239.



СВОД СРПСКИХ СВЕТИХ У ДОБА КРАЉА МИЛУТИНА

КУЛТОВИ АРХИЈЕРЕЈА И ПУСТИНОЖИТЕЉА

Прошло је пуних тридесет година откако је Димитрије Богдановић, пишући о Теодосију Хиландарцу, означио прве деценије XIV века као раздобље крупних захвата и сводних подухвата на плану српске духовне културе. Било је то, оценио је, доба синтезе и нове, хагиографске и химнографске кодификације српских култова, која је, у делу Теодосија и Данила II, довела до коначног конституисања „сабора српских светих“.¹ Богдановићева размишљања, и даље актуелна и научно подстицајна, данас се могу проверавати и с неких других, раније неуочених аспеката. Са тим циљем размотрићемо механизам настанка првих култова српских црквених поглавара и анахорета, као и њихову сврховитост у времену у којем су формирани. Ова истраживања, важно је нагласити, комплементарна су с резултатима проучавања династичких култова у доба краља Милутина која је недавно изложила Смиља Марјановић-Душанић.² У њеном раду изложени су и општи концептуални оквири ове проблематике, они који се тичу феномена светости и механизма конституисања светачких култова, а посебно феномена чудесног као суштинске манифестације светости.

¹ Д. Богдановић, *Историја старе српске књижевности*, 164–176; Теодосије, *Житије светој Саве*, XVII–XXII (Д. Богдановић, *Предговор*); Теодосије, *Житија*, 18–23 (Д. Богдановић, *предговори*).

² Марјановић-Душанић, *Свод српских светих – династички култови*, 35–59.



Данило II, заслужан за уобличавање „српског пролога“, јасно је изложио своју намеру да постојеће прославне саставе посвећене владарима допуни новим и да ту целину заокружи животописима српских црквених поглавара: „Сва напред писана житија краљева српске земље, сва саставивши довде, и опет после њих наумисмо, колико нам буде могуће у Господу, да и неке мале повести житија проговоримо о светитељима који су пређе били.“³ Као резултат тог наума, добро је познато, настали су животописи Арсенија I и Јевстатија I и службе тим архиепископима, по свој прилици и житије Јоаникија I, што је био зачетак шире целине, коју су доцније допуњавали Данилови настављачи.⁴ Овој завршници, међутим, претходила је етапа припремног прослављања, која, настојаћемо да покажемо, припада првим деценијама владавине краља Милутина.

Шири оквир нашег разматрања представљају догађаји из последње две деценије XIII века везани за архиепископска седишта у Жичи и Пећи. У том контексту важно је подсетити на чињеницу, у науци још давно истакнуту, да постепено премештање црквеног седишта из Жиче у Пећ током друге половине XIII века – услед угрожености северних граница, а такође као последица ширења државе на југ – није поништило статус првосаздане Архиепископије. То пресељење никада није спроведено на коначан и формалан начин, нити је једно црквено седиште у потпуности преузело функције другог.⁵ Једнако је важно имати у виду новије резултате истраживања који су довели у питање претпоставку о првобитној фунерарној замисли пећких Светих апостола, у науци дуго општеприхваћену, а засновану, с једне стране, на великом броју сахрана у најстаријем храму Архиепископије и, с друге,

³ Данило Други, *Животи*, 152.

⁴ Разлоге за приписивање *Житија архиепископа Јоаникија I* Данилу II последња је претресала Љ. Јухас-Георгиевска, *Мойивска стиркуиура*, 271–299 (са старијом литературом).

⁵ Такав однос, између осталог, илуструје и чињеница да је свој традиционални назив Дом Спасов Жича задржала, а да су га истовремено преузели и пећки Свети апостоли као знак поистовећења с „првосазданом“ Мајком црква, cf. Ђурић, Ђирковић, Кораћ, *Пећка њаџријаршија*, 23–24 (С. Ђирковић); Ђирковић, *Жича као архиепископско седиште*, 13–14.



Сл. 69. Пећка патријаршија

на сликаном програму његове апсиде и куполе.⁶ Схватање о фунерарној функцији пећких Светих апостола оспорено је како са становишта историјских извора тако и на основу пажљивог компаративног испитивања сликаних програма жичке Спасове цркве и пећких Светих апостола и њиховог значења.⁷ До сличних закључака довела су и најновија разматрања сахрана и гробова српских црквених поглавара од Арсенија I до Данила II. Она су показала да кроз читав XIII век сахрана у пећком црквеном седишту, укључујући и укоп њеног оснивача Арсенија I, није представљала обавезујућу праксу,

⁶ Ђурић, Ђирковић, Кораћ, *Пећка патријаршија*, 22, 43–45, 115.

⁷ Марковић, *Прво поштовање светије Саве*, 133–134; Војводић, *Жича и Пећ*, 31–45; *idem*, *Зайчања и размисљања*, 247–266.



а да је и доцније, током прве половине XIV века, већина погребна ту обављена на основу ктиторских заслуга и права појединих архиепископа. Чини се да је тек касније сахрана црквених поглавара у Пећкој патријаршији постала уобичајена пракса, мада не и обавезна.⁸ Ове околности битне су не само за разумевање међусобног односа старијег и млађег седишта Српске цркве већ и оних иницијатива из којих су проистекли први култови црквених поглавара.

Пођимо хронолошким редом. Архиепископ Арсеније I (1233–1263), заслужни наследник Светога Саве и дугогодишњи поуздани чувар његових тековина, већ за живота стекао је велики углед захваљујући „дивним и прекрасним и богоугодним делима својим“, међу којима је посебно место имало „неослабљено“ старање о архиепископском седишту у Жичи. Арсеније се након дужег боловања упокојио 1266. године на жичком метоху у Чрнци, одакле је, према сведочењу животописца, пренет у своју задужбину – пећке Свете апостоле. Ту је његово „богољубиво тело“ положено у унапред припремљену „раку од камена“, то јест у гробницу обележену мермерним саркофагом, који се и до данас сачувао.⁹ Почетне облике Арсенијевог култа чинио је ритуал објављивања моштију, које се, према сведочењу Данила II, збило „неколико година“ након сахране, у време столовања архиепископа Саве II (1264–1271), дакле негде на самом крају седме деценије XIII века. Обред се састојао од неколико уобичајених етапа. Најпре су се мошти огласиле – ударом грома у поноћ, када се рака светога распукла и испунила миомирисом – затим су подигнуте из раке, уз испољавање „неисказане божје благодати“, да би најзад биле положене у кивот, „на виђење свима“.¹⁰ Ови догађаји, укључујући све предвиђене пратеће појаве, изложени су посредством стандардних

⁸ М. Поповић, Д. Поповић, *Гробови црквених поглавара*, 27–47 (са старијом литературом).

⁹ Данило Други, *Животи*, 151–179; о архиепископу Арсенију v. Слијепчевић, *Историја СПЦ*, 139–144; о надгробном споменику архиепископа Арсенија v. Ђурић, Ђирковић, Кораћ, *Пећка патријаршија*, 115; Чанак-Медић, *Архиепископска прва половина XIII века II*, 68, сл. 288.

¹⁰ Данило Други, *Животи*, 172–173.

хагиографских топоса.¹¹ Приповедање Данила II садржи, међутим, и неке посебне нагласке, значајне за наш проблем. Реч је о чудесима око Арсенијевих моштију. Мало је тема у хагиолошкој науци чије је разумевање у последње две деценије толико узнапредовало као разумевање феномена чуда – једне од кључних манифестација светости, мада не и обавезне.¹² Тако сазнања о типологији и репертоару чуда, разлозима за састављање каталога чудеса, као и увид у њихову теолошку позадину, друштвени контекст и политичку функцију, пружају и овде довољно чврста упоришта за извесне претпоставке, па и закључке.

Исказ Данила II о „многим чудесима“ Арсенијевог житија не треба узимати дословно, већ га ваља разумети као сведочење о његовом изузетном животу, који надилази уобичајене људске границе, што Божјег изабраника и квалификује за светитељство. У том светлу посматрана, чудеса архиепископа Арсенија, у ужем смислу речи, припадају најчешћој категорији *miracula*, а то су она *post mortem*, која су посебно карактеристична и за српску културну праксу.¹³ Оно што такође пада у очи јесте то што опис објављивања моштију, дакле догађаја с краја седме деценије XIII века, не укључује „прописани“ извештај о чудесима, ако се изузме уопштен исказ „о предивном чуду“, то јест благоуханом својству објављених реликвија.¹⁴ Харизматска својства

¹¹ Pratsch, *Der hagiographische Topos*, 318–339; о феномену објављивања светачких реликвија на основу хагиографских извора v. Kaplan, *L'ensevelissement des saints*, 319–332; о ритуалу објављивања моштију у српској средини средњег века cf. Д. Поповић, *Под окриљем свейосіи*, passim.

¹² За наше питање посебно су релевантни: Flusin, *Miracle et histoire*; Déroche, *Pourquoi écrivait-on des recueils de miracles?*, 95–116; Kaplan, *Les normes de la sainteté*, 15–34; idem, *Le miracle est-il nécessaire au saint byzantin?*, 167–196; Efthymiadis, *Hagiography in Byzantium*, passim.

¹³ У српској култној пракси моћ чудотворења за живота испољио је само Свети Сава, cf. Д. Поповић, *Под окриљем свейосіи*, 97–118 (*Чудоіворења свейоі Саве Срїскоі*); о чудима *ante mortem* и *post mortem* у византијској хагиографији cf. Kaplan, *Le miracle est-il nécessaire au saint byzantin*, 100–101; Efthymiadis, *Le miracle et les saints*, 153–182.

¹⁴ Данило Други, *Живоіи*, 173.



Сл. 70. Архиепископ Арсеније,
Пешка патријаршија

Арсенијевих моштију о којима говори добро обавештени Данило II јавно су се манифестовала, како изгледа, тек доцније. Она су изложена у невеликом али веома промишљено састављеном каталогу чуда.¹⁵ Ова „збирка“ обухвата четири исцељења од различитих болести, као и чудо с вином, по узору на Христово у Кани Галилејској.¹⁶ Два таква догађаја Данило хронолошки прецизно одређује, што је за наш проблем од прворазредног значаја. Чудесна набавка вина у време велике оскудице збила се за столовања Јевстатија I (1279–1286), и то баш у часу када је архиепископ служио у цркви Светих апостола на празник Уснућа Арсенијевог.¹⁷ Друго чудо Данило везује за доба архиепископа

¹⁵ О зборницима чуда у доба Палеолога v. Efthymiadis, *Late Byzantine Collections of Miracles*, 239–250.

¹⁶ Подробно о Христовим чудима v. Cotter, *Miracles in Greco-Roman Antiquity*, passim.

¹⁷ Данило Други, *Животои*, 175–176.



Сл. 71. Саркофаг архиепископа Арсенија,
црква Светих апостола, Пећка патријаршија

Јакова (1286–1292?), када су мошти светог, након процеса инкубације поред свечевог кивота у цркви Светих апостола, исцелиле „бесовима“ поседнутог грчког монаха, који није издржао искушења келиотског живота у Котрулици, оближњој пећкој исихастирији.¹⁸

Уколико се поклони поверење Даниловој прецизно предоченој хронологији, поменуте чудесне догађаје требало би, с доста извесности, одредити у рано раздобље владавине краља Милутина. Кључно питање, на које ћемо се вратити нешто касније, свакако су разлози због којих управо у то доба, око четврт века након Арсенијеве смрти, долази до манифестације његових чудеса, а касније и до својеврсне

¹⁸ *Ibid.*, 176–178; за коментар овог догађаја у ширем контексту источнохришћанске демонологије cf. Поповић, Тодић, Војводић, *Дечанска њустџиња*, 200–202 (Д. Поповић); о чудесним исцељењима методом инкубације v. Talbot, *Faith Healing in Byzantium*, 155; Csepregi, *Who is behind Incubation Stories?*, 161–188 (са изворима и библиографијом).



„кодификације“ у житију што га је саставио Данило II. Ту појаву без сумње треба посматрати у неколико равни – пре свега, у светлу сазнања о функцији и механизмима испољавања светачких чуда. Не мање важан аспект јесу и актуелне појаве у оновременој српској хагиографији, међу којима се посебно издваја *versio secunda Житија светиої Саве* из пера Теодосија Хиландарца. Разлоге за настанак ове најчувеније метафразе старе српске књижевности, како је то показала С. Марјановић-Душанић, свакако треба тражити у идеолошким стремљењима највиших црквених кругова, блиско повезаних с врховном влашћу.¹⁹ У сваком случају, посмртна чуда архиепископа Арсенија дала су снажан подстицај развоју његовог култа, и то у два основна правца: с једне стране, прослављању самога светитеља, наследника Саве Српског, и, с друге, уобличавању његове задужбине, уједно и новосаздане Мајке црква, као важног култног места. Ти подстицаји у виду „предивних чудеса преосвећенога“, доказа присуства Божје благодатне силе, сигурно се нису одвијали изван институционалног оквира и без нарочите сврхе. На то указују укупна и веома разуђена сазнања о разлозима писања хагиографије и функцији чуда не само у процесу светитељског прослављања једне личности већ и у широј, идеолошкој и политичкој мотивацији друштвене заједнице, тачније њене елите.²⁰

За наш проблем још је садржајнији пример објављивања моштију архиепископа Јевстатија I (1279–1286), које се збило у Жичи и означило прву етапу у настанку његовог култа. Претходни истраживачи су у више наврата исказали недоумице у погледу разлога који су навели Данила II да управо Јевстатију I састави житије и службу и на тај га начин, на велика врата, уведе у сабор српских светих.²¹ Наш угао посматрања, надамо се, могао би на ту недоумицу бацити нешто више светла.

Животни пут овог истакнутог архијереја Српске цркве, високог порекла, текао је у складу с прописаним обрасцима и етапама

¹⁹ V. Марјановић-Душанић, *Свод српских светињих – династички култови*, 35–59.

²⁰ О разлозима састављања светачких житија, а посебно каталога чудеса, v. Talbot, *Old Wine in New Bottles*, 15–16; eadem, *Hagiography in Late Byzantium*, 173–180 (са изворима и библиографијом); v. и радове у п. 10.

²¹ Данило Други, *Животи*, 23, 31 (предговори Г. Мак Данијела и Д. Петровића).

предвиђеним за прејемнике престола Светог Саве. Те етапе подразумевале су духовно усавршавање на Атосу и ходочашће у Свету земљу, у којој је, према животописцу, Јевстатије боравио „много времена“. Он је потом обављао веома захтевне дужности – најпре хиландарског игумана, а затим зетског епископа. За поглавара Српске цркве, према Даниловом тврђењу, изабран је на сабору сазваном након смрти архиепископа Јоаникија 1279. године.²² Животописац није пропустио да истакне Јевстатијеву „неослабну бригу“ за Архиепископију, а његове заслуге за радове у жичкој Спасовој цркви потврдила су и археолошка истраживања.²³ Те заслуге, по свој прилици, обезбедиле су му право на репрезентативан гроб, обележен саркофагом, који је архиепископ себи припремио још за живота.²⁴

Може се закључити да су подстицаји за настанак култа архиепископа Јевстатија дати у време након његове смрти 1286. године, што потврђује целокупан ток догађаја изложен у архиепископовом житију. Топоси који описују Јевстатијеве последње тренутке – болест и предосећање смрти „умним очима и душевним гледањем“ – припадају уобичајеном репертоару.²⁵ Устаљеним обичајем могу се сматрати и прва посмртна оглашавања моштију, која су уследила после „неколико година“ и која су била праћена „пречудним знамењима“. Међу њима се издваја чудо – јединствено у српској култној пракси – ницања три цвета, „украшена предивном лепотом изгледа“, из мермерне гробнице.²⁶ Посебно је речито исцељење неког угледног човека који је дуго и безуспешно тражио себи лека. Оздравио је тек после дужег пребивања у Дому Спасову, где се молио пред иконама Христа и Богородице и где је током богослужења стајао „код раке светога“.

²² Данило Други, *Животији*, 193–212; Слијепчевић, *Историја СПЦ*, 149–150.

²³ Минић, *Археолошки подаци о манастиру Жичи*, 234–235.

²⁴ М. Поповић, Д. Поповић, *Грбови црквених њолаваара*, 30–35.

²⁵ Pratsch, *Der hagiographische Topos*, 319–322.

²⁶ Данило Други, *Животији*, 207–209; Д. Поповић, *Цвeјина симболика*, 69–81; в. у овој књизи стр. 201–226.



Коначно је исцељен након што му се Јевстатије јавио у визији.²⁷ Како би се разумео прави смисао тог догађаја, важно је нагласити да је у питању прво чудо везано за Жичу још од времена Светог Саве, који је у току изградње Спасове цркве учинио чудо „подизања раслабљеног“.²⁸ Данило II не само што подробно описује знамења крај Јевстатијевог гроба већ и јасно саопштава њихову сврху: чудо је показатељ „да је божја милост на преподобнима и посета на избраницима Његовим“. Богоизабраност Јевстатијеву као претпоставку будућег култа живописаца истиче препознатљивом топиком: „А Бог ... хотећи у чудима прославити овога преосвећенога...“ Неће бити случајно ни то што опис излечења крај Јевстатијевих моштију – уз помоћ Божје „безмерне силе и неисказане милости“ – садржи тврђење да се оболели, као и приликом Савиног исцељења раслабљеног, молио пред жичким чудотворицама, веома поштованим иконама Христа и Богородице, за чију је набавку заслужан био управо Сава.²⁹ Такво својеврсно позивање на старину жичких чудотворстава и репутацију њиховог главног протагонисте сигурно је у датом тренутку значајно доприносило култном статусу првосаздане „Мајке цркава“.

Завршни чин и крајњу сврху објављивања Јевстатијевих моштију прецизно описује Данило II. То „чудно и страшно виђење“ одмах је јављено „тадањем архиепископу Јакову и целога сабору“. Живописац даље сведочи о томе да су након поновљених знамења „такова чуда јављена тадашњем благочастивом краљу Урошу [Милутину]“. Пошто се краљ саветовао „са преосвећеним архиепископом“, уследила је завршна етапа процеса светачког прослављања, а то су били обреди *elevatio* и *depositio* моштију – након отварања гроба пронађено је „цело“, „ничим повређено“ тело, које је затим, уз прописна славословља и третман „добромирисним мирисима“,

²⁷ Данило Други, *Животопис*, 209–210; о чудесним исцељењима посредством визије cf. Talbot, *Faith Healing in Byzantium*, 156; Constantinou, *Healing Dreams*, 189–198.

²⁸ Чудо описује Доментијан, 128–129.

²⁹ О жичким чудотворним иконама Христа и Богородице v. Миљковић, *Житија светиої Саве*, 140; о иконама чудотворицама и њиховом деловању v. Munitz, *Wonder-Working Ikons*, 115–123; v. такође радове у зборнику *Чудотворная икона*.

положено у „частан ковчег“ и јавно изложено „на виђење“.³⁰ Ова свечана и јавна промоција новог светитеља, озваничена присуством највиших представника друштвене хијерархије, била је завршни и кључни стадијум обзнањивања светости.³¹ Додајмо и то да опис светитељског прослављања Јевстатија I садржи једно од најјасније исказаних сведочанстава о садејству црквених и државних поглавара приликом установљавања култа неке личности у читавој српској хагиографској заоставштини. Даља збивања везана за мошти архиепископа Јевстатија, иако важна с других становишта, мање су значајна за нашу тему. Њихову судбину одредиле су ратне прилике почетком деведесетих година XIII века, када је Жича тешко пострадала. Тада је архиепископ Јаков (1286–1292) пренео мошти у дом Светих апостола у Пећи, где је нешто доцније, заслугом Данила II, Јевстатијев култ и хагиографски заокружен.

Чињеницу да се почетни подстицаји за уврштење српских црквених поглавара у ред светих добрим делом поклапају с владавином краља Милутина свакако треба посматрати у ширем контексту дате епохе. То је, добро се зна, време видног успона и консолидације цркве, снажења монаштва, као и развоја литургијског и духовног живота. Речита је, у том смислу, велика пажња коју је током прве и друге деценије XIV века краљ Милутин посветио црквеним седиштима. Његовим старањем обновљена је Богородица Љевишка, катедрала призренских епископа, потом и Грачаница, храм Липљанске епископије, а жива активност одвијала се и у „првосазданој“ Архиепископији у Жичи. Краљ Милутин је такође устројио епископску цркву у Скопљу, посвећену Богородици Тројеручици, као упориште Српске цркве на новозапоседнутим територијама. У тим подухватима краљ се чврсто ослањао на највише личности црквене хијерархије, које су, ако је судити по сачуваним изворима, тада и саме постале иницијатори важних

³⁰ Данило Други, *Животи*, 211; Д. Поповић, *Цвeйтна симболика*, 69; в. у овој књизи стр. 201–226.

³¹ Kaplan, *Les normes de la sainteté*, 15–34; idem, *Le miracle est-il nécessaire au saint byzantin?*, passim.



градитељских подухвата.³² Битан аспект овог новог односа државе и цркве било је усвајање ромејског учења о дијархији, симфонији световне и црквене власти.³³ Новија темељна истраживања показала су да је наука о сагласју царства и свештенства имао у то време вишеструк одјек – од превођења појединих правних списа, каква је *Синџајма* Матије Властара, до сликаних програма српских цркава, где је ова идеја саопштавана помоћу иконографских образаца који ликове владара и црквених поглавара доводе у непосредну везу, наглашавајући симетрију њихових достојанстава, раније непознату.³⁴ У таквом, веома сложеном друштвеном и идеолошком контексту треба посматрати настанак и развојни ток култова српских црквених поглавара, који су свој хагиографски облик добили у *Зборнику жиџија* Данила II и његових настављача.

* * *

Процват монаштва у раздобљу владавине краља Милутина – последица све живљих додира с византијском културом – имао је снажног утицаја на многе аспекте друштвеног и духовног живота тадашње Србије. Посебно значајно било је зрачење Свете Горе, чувара изворне еремитске традиције и изворишта особених, аскетских духовних идеала. Таква клима подстакла је не само нове облике књижевног стварања већ је у први план истакла и важан монашки образац, оличен у аскети пустињаку.³⁵ У српској средини он је отелотворен у лику Светог Петра Коришког.

³² О том аспекту ктиторске делатности краља Милутина в. Тодић, *Српско сликарство*, 7–26 et passim (са изворима и библиографијом).

³³ За опште оквире cf. Дагрон, *Цар и њрвосвешћеник*, 266–274.

³⁴ Djurić, *La royauté et le sacerdoce*, 135–139; садржајна тумачења даје Војводић, *Слика свешћовне и духовне власћи*, 35–78 (с критичким освртом на ранија мишљења и обимном библиографијом).

³⁵ Д. Богдановић, *Историја стваре српске књижевности*, 164–175; о пустињачком монаштву у средњовековној Србији в. Д. Поповић, *Монах-јустинијак*, 552–585; eadem, „Пустиније“ и „свешће горе“, 253–274; Поповић, Тодић, Војводић, *Дечанска јустинија*, 177–185 (с библиографијом).

Током последњих петнаестак година култ Светог Петра Коришког био је предмет пажње истраживача различитих научних дисциплина, па су његови облици и процес настанка добро осветљени с многих становишта.³⁶ С друге стране, хронолошки оквири развоја култа још представљају отворено питање будући да је у новије време, насупрот ранијим мишљењима, изнето схватање да дубље у прошлост треба померити не само раздобље у којем је живео овај анахорета (у крај XII и почетак XIII века) већ и доба у којем је стварао Теодосије Хиландарац (у последње деценије XIII века).³⁷ Оно што је неспорно јесте чињеница да је Теодосије дошао са Свете Горе у Коришу на позив старца Григорија, са задатком да опише живот и подвиге угледног локалног пустињака, од чијег су га времена, како сам каже, делиле отприлике две генерације.³⁸ Теодосијев допринос коначном успостављању култа Петра пустињака треба одмеравати у односу на облике и манифестације штовања које је у Кориши затекао, а они су тада већ били релативно развијени. Указаћемо, у најкраћим цртама, на главне етапе у развоју култа.³⁹ У тежњи да се „окуша у већим подвизима“ и пронађе себи „пустињу“, Петар пустиножитељ успео се на Коришку гору код Призрена и у њеним врлетима открио, како то касније вели Теодосије, „дивно за отшелнике пребивалиште“. У једној од пештера устројио је себи келију која му је служила као обитавалиште и место жестоке аскезе. Након смрти ту је и сахрањен, у гроб који је сам усекао у стену.

³⁶ Л. Павловић, *Култови лица*, 81–85; у новије време важан подстицај проучавању култа Светог Петра Коришког дао је зборник радова *Манасијир Црна Ријека* (посебно: Тодић, *Ограз кулџа*, 189–204; Шпадијер, *Пролошко живије*, 205–210); D. Popović, *The Cult of St Petar of Koriša*, 181–212 (са изворима и старијом литературом); сва досадашња сазнања о култу Светог Петра Коришког, с релевантном библиографијом, сабрана су код И. Шпадијер, *Свети Петар Коришки*.

³⁷ Шпадијер, *Хронолошки оквири*, 3–16; eadem, *Јужнословенски њустињаци*, 108–120; за критички осврт на поједине аспекте аргументације изложене у радовима И. Шпадијер v. Марјановић-Душанић, *Свод српских светих – династијски култови*, 35–59.

³⁸ Теодосије, *Живија*, 288.

³⁹ V. n. 36.



Велики углед што га је Петар стекао својим изузетним подвигом и посмртна знамења светитељства имали су за исход поступан настањак његовог култа. Уврштењу српског анахорете у ред светих сигурно је значајно допринела околност што су ти крајеви након 1220. године дошли под српску власт, односно под јурисдикцију српског епископа у Призрену.⁴⁰ Такав ток догађаја пресудно је утицао и на обликовање коришког светилишта. Након Петрове смрти пустињакова келија добила је живопис и из стамбеног простора преиначена је у сакрални, док су околне пећине населили Петрови следбеници, образујући на тај начин прву монашку обитељ чије су сакрално језгро чиниле свете и чудотворне мошти Петра пустиножитеља. О степену и облику култа сведочи старија служба, која је, како су то показала недавна истраживања, настала у првим деценијама XIII века, што значи више десетина година пре Теодосије.⁴¹

Дакле, иако је Теодосије у свом подухвату имао чврсто упориште у затеченом стању, његово деловање означило је прекретницу у развоју култа Петра пустињака. Боравак Теодосија Хиландарца у Кориши, који треба сматрати брижљиво осмишљеном, сврховитом иницијативом, имао је као резултат писање нових прославних састава – житија и службе. Обавештења о животу и подвизима коришког отшелника добијена на лицу места Теодосије је поставио у хагиографске оквире, изложивши их помоћу пажљиво одабраних топоса.⁴² Личност локалног анахорете он је транспоновао у узоран лик, и то у свим појединостима, стварајући заокружену слику еремитског „житија и жизни“. Помоћу опробаних средстава – топоса преузетих из аскетске литературе и пустињачких животописа – Теодосије је предочио све прописане стадијуме Петровог животног пута, који је читав окренут поништавању телесног и освајању „богоподражавајућег савршенства“. Једнако прецизно и учено изложен је репертоар Петрових подвига

⁴⁰ Јанковић, *Епископије и митрополије*, 17–33.

⁴¹ Шпадијер, *Почеци старе српске црквене поезије*, 209–217 (где је исправљено датовање старије *Службе светом Петру Коришком* у последњу трећину XIII века, које је предложила Т. Суботин-Голубовић, *О двема службама*, 211–218).

⁴² Pratsch, *Der hagiographische Topos*, 306–308 et passim.

и искушавања – најстрожи пост и непрекидна молитва, разноврсно мучење тела и „чување ума“ – који су, одреда, својствени најжешћим аскетама источног света. Посебно упечатљиво дочарана је „страшна борба“ с демонима, када Петров подвиг поприма драматичне размере, а аскеза граничне облике. Коначна победа и задобијање трајног унутрашњег мира такође су описани по угледу на примере „древних моћних подвижника“.⁴³

Са становишта наше теме важно је сагледати какву је улогу у оквиру прославних састава посвећених Светом Петру Коришком имао елемент чудесног. Чуда су, видели смо, имала кључну улогу приликом грађења светачких ликова српских династа, као и црквених поглавара, а учестала појава тог елемента хронолошки се може одредити у рано раздобље владавине краља Милутина, тачније у последње две деценије XIII века. Показано је такође да је његово сврсисходно коришћење нарочито својствено делу Теодосија Хиландарца.⁴⁴ Карактеристично је то што житије коришког отшелника не садржи каталог чудеса. С друге стране, Петров епитет чудотворца и чудесна својства његових моштију истичу се како у житију тако и у служби. Он је „чудотворац диван“, молител и делотворни посредник кога је Христос даровао свету. Богословски веома садржајан свакако је исказ да је Петар „умртвљењем и духом поживео“, па стога „и твар преславним чудесима испунио“.⁴⁵ Та чудеса одреда припадају категорији *post mortem* и везују се за свечеве мошти, којима је дарована благодат „да исцељењем чудеса творе“.⁴⁶ Натприродна сила Петрових благоуханих моштију испољила се у моћи излечења „од различитих недуга“ – међу којима се поименце наводе исцељења слепих, хромих и ослабљених – а нарочито у способности да „исцељује страсти“, односно да „одгони

⁴³ D. Popović, *The Cult of St Petar of Koriša*, 199–205; о етапама и видовима еремитског живота из обимне литературе за ову прилику издвајамо опште прегледе: Regnault, *La vie quotidienne des Pères*; Gould, *The Desert Fathers*; Špidlík, Tenace, Ćemus, *Questions monastiques*, 168–178 et passim; Harmless, *Desert Christians*.

⁴⁴ V. Марјановић-Душанић, *Свод српских свейих – династички култови*, 35–59.

⁴⁵ Теодосије, *Службе*, 214, 218 (*Служба свейом Пејру Коришком*).

⁴⁶ Теодосије, *Житија*, 287.



бесове“ и „нечисте духове“.⁴⁷ Наглашавање управо те изузетне моћи представља још једну потврду Теодосијеве одличне упућености у правила хагиографског жанра. Наиме, он је добро знао да су најделотворнији међу „егзорцистима“ били управо пустињаци, којима је борба с демонима представљала не само дубоко егзистенцијално искуство већ и прописани вид аскетске праксе.⁴⁸

Тековина Теодосија Хиландарца није се састојала само у врхунској сублимацији лика Петра пустињака. Надахнут особеним светогорским доживљајем природе као „духовног раја и борилишта у исто време“, он је амбијент Коришке горе пренео у раван сакралног, описавши га као „дивно од Бога за отшелнике устројено пребивалиште“ и као „место ван света и за сваки подвиг прикладно“. Помоћу зналачки одабраних општинских места и песничких слика Теодосије Коришку гору представља као чудесну Божју творевину, с нерукотвореним стубовима и пештерама, која већ самим својим својствима надахњује на подвиг.⁴⁹ Стога је, с посебном намером, означава као „свету гору“, поредећи је истовремено с рајем и небом.⁵⁰ Позивајући се на чувену синтагму Кирила Скитопољског, он коришку пустињу назива и „градом“ из којег монах созерцава „вишњи Јерусалим надземни“.⁵¹

Високе монашке узоре Петра пустињака Теодосије истиче у више наврата. Несумњив програмски карактер има његово тврђење да је

⁴⁷ *Ibid.*; Теодосије, *Службе*, 214, 218 (*Служба светиом Петру Коришском*).

⁴⁸ Д. Поповић, *Монах-йусџињак*, 572–574 (с наведеним изворима); о византијској демонологији cf. Greenfield, *Traditions of Belief*; idem, *The Life of Lazaros*, passim.

⁴⁹ Теодосије, *Житија*, 271, 287–288; о својствима еремитског обитавалишта v. радове у зборнику *Le sacré et son inscription*: Kaplan, *Le choix du lieu saint*, 183–198; Talbot, *Les saintes montagnes*, 263–318; cf. и eadem, *Founders' choices*, 43–52; Поповић, Тодић, Војводић, *Дечанска йусџиња*, 203–207 (с библиографијом); Špadijer, *The Symbolism of Space*, 300–308.

⁵⁰ О идеји и пракси монашке *свѣте ѿре* у српској средини v. Д. Поповић, „Пусџиње“ и „свѣте ѿре“, 253–274.

⁵¹ Теодосије, *Службе*, 215–216, 225, 228–229 (*Служба светиом Петру Коришском*); cf. Cyril of Scythopolis, *The Lives of the Monks of Palestine*, 98 (90.8–10), 150–151 (141.9–10).



Сл. 72. Остаци манастира Светог Петра Коришког код Призрена

Петар последовао „добродетељном живљењу светог Антонија“ – прототипу свих познијих еремитских житија.⁵² Позивајући се на изворну традицију пустињских отаца, писац такође истиче да се коришки отшелник „макар и у последње нараштаје али не горе од изванредних древних отаца подвизавао“.⁵³ Овај исказ јасно показује какав је идентитет Петра Коришког Теодосије осмислио. Коришки

⁵² Теодосије, *Службе*, 218 (*Служба свейом Пеџру Коришком*); за *Жиџије свейої Анџонија* в. издање Athanase d'Alexandrie, *Vie d'Antoine*; cf. и Goehring, *Ascetics, Society, and the Desert*; Görg, *The Desert Fathers*; о рецепцији *Жиџија свейої Анџонија* у српској средини в. Витић-Недељковић, *Жиџије свейої Анџонија*, 37–131.

⁵³ Теодосије, *Жиџија*, 265.



отшелник је „новозасјали Петар“ и „нови пустињак“, подобан Светом Антонију.⁵⁴ Он је такође „грађанин пустиње“, аскета стилит најжешћег кова, који у сопственом времену и поднебљу понавља, на равноправан начин, подвиг освештаних узора. Био је то код Срба први пример да се еремитски светачки модел кодификује у пуном облику и према врхунским правилима жанра.⁵⁵ На то да је у питању био промишљен, институционално организован чин указивала би садржина познатог тропара у Теодосијевој *Служби светљом Петјру Коришком*: „На дан блонарочит, с божаственим светим и врховним ученицима, спомена твога славље се утврди.“⁵⁶ Још је одавно изнето мишљење како би ови стихови могли значити да је Петар пустињак уврштен у свете одлуком сабора – што у српској култној пракси не представља уобичајену појаву.⁵⁷ У том погледу Срби су следили особен источнохришћански образац, познат као *anagnorisis*. Реч је о потврђивању светитељства литургијско-хагиографским средствима, на основу светачких знамења и већ раширеног штовања неке личности, што се битно разликује од формалног проглашења – *anakirisis* – веома блиског римокатоличком поступку *canonisation*.⁵⁸ Саборно уврштење Петра Коришког међу свете било би у пуном сагласју с резултатима нашег истраживања, које показује да овај култ треба сагледавати у склопу шире, програмске иницијативе из времена краља Милутина, усмерене ка стварању неке врсте сабора српских светих. Не треба посебно истицати да су у подухвату такве важности морали учествовати највиши представници државе и цркве, уз незаобилазно учешће светогорске духовне елите.

⁵⁴ Теодосије, *Службе*, 215, 224, 225 (*Служба светљом Петјру Коришком*).

⁵⁵ О постојању еремитског светачког обрасца у српској хагиографској литератури сведочи његова примена приликом грађења лика Светог Саве Српског, сф. Д. Поповић, *Пустиножиљељство светљој Саве*, 61–85.

⁵⁶ Теодосије, *Службе*, 227 (*Служба светљом Петјру Коришком*).

⁵⁷ Трифуновић, *Сћара срјска црквена ђоезија*, 80, п. 30; Д. Поповић, *Под окриљем светљости*, 53–54 (*О насћанку кулћа светљој Симеона*).

⁵⁸ О источнохришћанском облику „канонизације“ v. Talbot, *Faith Healing in Late Byzantium*, 21–30; A.-M. Talbot, *Canonisation*, in: ODB I, 372; Kaplan, *Les normes de la sainteté*, 53–60; Høgel, *Symeon Metaphrastes*, 59–60.



Сл. 73. Свети Прохор Пчињски,
манастир Светог Прохора Пчињског

Најзад, додајмо и то да су нов, високи статус Светог Петра Коришког и манифестације његовог култа имали непосредан одјек на раст његове обитељи. Она се од првобитне лабаве заједнице Петрових следбеника преобразила у снажан киновитски манастир, који је, стекавши углед чувара моштију Петра пустињака, постао стециште многих поклоника, укључујући највише личности друштвене хијерархије.⁵⁹

Актуелност еремитског светачког обрасца у доба краља Милутина потврђују и токови култа Светог Прохора Пчињског, аскете из скупине јужнословенских пустињака из раздобља XI–XII века. Будући да је Прохоров култ врло рано ушао у народно предање, његов стварни садржај и историјски развој тешко је с прецизношћу сагледати.⁶⁰ Ипак,

⁵⁹ D. Popović, *The Cult of St Petar of Koriša*, 205–208 (са старијом литературом).

⁶⁰ D. Popović, *Paying devotion*, 215–225; Шпадијер, *Јужнословенски њусѣињаџи*, 108–120 (с потпуном библиографијом).



на основу расположивих података произлази да је негде крајем XIII и почетком XIV века култ добио нов и снажан подстицај. Из тог времена потиче најстарије хагиографско сведочанство о Светом Прохору – синаксарско житије најједноставнијег типа, сачувано у *Норовљевом њролоју*. У том кратком животописном запису, чији се настанак везује за Пчињски манастир, забележени су основни подаци о Прохоровом пореклу и подвизавању на планини Козјак. Ту је и податак да су након смрти његове мошти испољиле чудотворна својства, па су побожни хришћани подигли цркву у коју су их положили.⁶¹ За почетак XIV века везује се и *Служба светиом Прохору*, чији се сачувани препис датује у другу половину тог столећа. У овом саставу наглашавају се основни елементи из Прохоровог живота – подвизавање у пустињи и чежња за вишњим царством – а нарочито чудотворност и исцелитељска својства његових моштију. За нашу тему нарочито је важан закључак да је састављач службе био припадник пчињске монашке заједнице и да су обреди везани за ковчег с моштима представљали део његовог непосредног искуства.⁶²

Свакако неће бити случајно што је управо у то време, у другој деценији XIV века, обновљена и проширена црква Светог Прохора Пчињског, по свој прилици заслугом архиепископа Саве III (1309–1316), блиског сарадника краља Милутина.⁶³ Да су чудотворне мошти Прохорове биле у средишту пажње обновитеља, показује то што је за њихов смештај и излагање дограђена посебна просторија, која је

⁶¹ Житије је објавила Иванова, *Две неизвестни старобългарски жития*, 61–63; сф. такође *Българската литература*, 62, 224–225; Трифуновић, *Најстарији српскословенски живојойис*, 358–364.

⁶² Новаковић, *Пчињски њоменик*, 10–14; Трифуновић, *Служба светиом Прохору Пчињском*, 31–47.

⁶³ Тодић, *Српско сликарство*, 318–319 (са изворима и старијом литературом); тврђење да је ктитор цркве био краљ Милутин забележено је у *Карловачком родослову*, сф. Стојановић, *Сѣтари српски родослови*, 32; на време и ктитора обнове указује опека на фасади са урезаним именом Сава, препознатим као име српског архиепископа Саве III; његово име, у својству призренског епископа, помиње се на сличан начин на фасади Богородице Љевишке у Призрену, сф. Панић, Бабић, *Бојородица Љевишка*, 18, сл. 4.

с храмом комуницирала вратима пробијеним уз јужни зид.⁶⁴ У функцији култа били су и делови живописаног програма, укључујући фреско-икону Светог Прохора.⁶⁵ Одјеци култа приметни су и у оближњој задужбини краља Милутина у Старом Нагоричину, што би могла бити потврда предања по којем се Прохоров монашки подвиг везује и за „нагоричанску пустињу“. У живопису цркве у Нагоричину Прохоров лик добио је истакнуто место – са Светим Јоакимом Осоговским, представљен је у припрати, међу најугледнијим монасима православног света.⁶⁶

Оскудност изворних података не дозвољава стварање целовите слике о размерама штовања светих пустињака у доба краља Милутина, нарочито када је реч о обнови култова угледних балканских ереmitа. За такву претпоставку, ипак, постоје одређена упоришта ако је судити по нешто познијим одјецима. Еремити, као носиоци највећих хришћанских врлина и најделотворнији небески заступници, уживали су и у потоњим временима посебно поштовање, које су им исказивали и сами владари. Индикативно је, на пример, то што се пред битку на Велбужду Стефан Дечански молитвом обратио не само Светом Ђорђу Победоносцу у Старом Нагоричину већ је са „свом властелом српске земље“ отишао у обитељ Светог Јоакима Осоговског и помоћ затражио над чудотворним моштима овог анахорете.⁶⁷ Такав побожан став, када су еремити у питању, показао се као трајна тековина. Штовање светих пустињака добило је снажан замах у доба цара Душана, да би до пуног узлета дошло у последњем раздобљу српске државности.

⁶⁴ D. Popović, *Paying devotion*, 218–219, сл. 5, 6.

⁶⁵ Суботић, Тодоровић, *Сликар Михаило*, 117–137; садашњи портрет, настао у последњој четврти XV века, верна је реплика, како се сматра, слике из доба краља Милутина; о програму и карактеру млађег слоја фресака (из 1488/1489. године) v. Суботић, *Обнова зидној сликарства*, 9–14; за нова запажања о сликаном програму v. Цветковић, *Теренска исцртавања*, 98–101.

⁶⁶ Тодић, *Старо Нагоричино*, 118, сл. 25.

⁶⁷ *Данилови насљављачи*, 41.



* * *

Приводећи крају овај оглед, побројаћемо основне заједничке закључке до којих су довела поменута истраживања Смиље Марјановић-Душанић и наша. Није неважно поновити да су они произашли из посебних, независно спроведених проучавања, и то на широком узорку, који обухвата култове династа, црквених поглавара и пустињака. Исходи ових истраживања водили би закључку да су у раздобљу владавине краља Милутина начињени одлучујући кораци ка стварању својеврсног српског „пантеона“, односно „сабора српских светих“. У оквиру те програмске иницијативе, чији су носиоци били највиши представници државе и цркве, довољно прецизно разазнају се обриси двеју етапа. Старија, из првих деценија Милутинове владавине, свој врхунски израз добила је у делу Теодосија Хиландарца, а крајњи исход било јој је грађење култа Свештене двојице, утемељитеља српске државности, црквене аутокефалије и духовног идентитета, као основе сакралног заснивања актуелне власти. У истом раздобљу спроводе се и промишљене припремне радње како би се хору српских светих придружили и црквени поглавари као својеврстан светитељски пандан династичким култовима. Велику новину те епохе свакако представља конституисање новог светачког модела, оличеног у аскети пустињаку.

Поменуте процесе, који су обележили српску културну праксу последњих деценија XIII и почетка XIV века и који су без сумње били у функцији државно-црквеног програма, ипак треба посматрати и као део ширих појава, особених за епоху Палеолога. Наиме, и у византијском свету тог доба једна од основних новина, када је о култовима реч, јесте „канонизација“ највиших представника цркве. Осим тога, последица снажног зрачења Атоса и видног раста монашког покрета, који је кулминирао у исихазму, било је актуелизовање обрасца „светог човека“ и аскете пустињака. Истовремено, као резултат укупних историјских околности, духовних идеала и побожног менталитета епохе, у доба Палеолога оживљава хагиографија, а посебно жанр *miracula*, што се нарочито испољило у учесталом састављању

каталога чудеса.⁶⁸ Та чињеница је од посебне важности за наша проучавања будући да су она показала како су у процесу грађења култова српских светих кључну улогу имала управо чудотворења као битан чинилац светачког прослављања. Чудотворне мошти и њихово харизматско дејство свакако су имали незаобилазан значај у одржавању и јачању престижа старих и новијих култних средишта – Хиландара и Студенице, Жиче и Пећи, Корише и Пчиње. Овако замишљен пројекат, великог идејног формата, а спроведен плански и веома доследно, заокружен је у другој етапи свог остваривања, отелотвореној у своду српских светих који је сачинио архиепископ Данило II.

(2016)

⁶⁸ Talbot, *Hagiography in Late Byzantium*, 175–195 (са изворима и библиографијом).

НАЦИОНАЛНИ „ПАНТЕОН“



СВЕТАЧКИ КУЛТОВИ У ТЕМЕЉИМА СРПСКЕ ДРЖАВНОСТИ И ЦРКВЕНОСТИ

У хришћанској цивилизацији средњег века поседовање „својих“, националних светаца било је од посебне важности за оне народе који нису имали сопствене представнике у догађајима свете историје нити непосредан додир с посвећеним тлом Свете земље. Опробаним средствима – преузимањем и подражавањем освештаних узора, као и поступком „транслације светости“ – ови народи су градили политички и духовни идентитет и тако стицали место у поретку хришћанских држава. На простору византијског комонвелта ти процеси су, са становишта механизма и начина спровођења, имали своје високе узоре у култној пракси РOMEЈСКОГ царства.¹

У средњовековној Србији појава националних светаца везује се за почетке државности, а испољава кроз „канонизацију“ владара.² Први српски владарски култ образован је у Зети у првој половини XI века прослављањем кнеза Јована Владимира. У његовом житију, сачуваном у латинској хроници (*Лейойис йоја Дукљанина*) из средине XII века, кнежев лик је грађен помоћу препознатљиве топике: праведан и побожан владар, уз то чудотворац, кнез Владимир је, жртвујући се за свој народ, вољно изабрао мученичку смрт. Околност да је лик Јована Владимира уобличен према обрасцу владара мученика треба свакако тумачити у ширем контексту епохе X–XI века, када овај светачки тип

¹ Eastmond, “Local” Saints, 707–749.

² Д. Поповић, *Под окриљем свейосији*; Марјановић-Душанић, *Свейи краљ*; eadem, *L'écriture et la sainteté* (с референтном библиографијом).



доживљава велику популарност у Византији (култ цара Нићифора II Фоке), а нарочито у словенском свету (Свети Вацлав Чешки, Свети Борис и Гљеб у Русији).³

Темељни образац националног светитеља, који је дао трајан печат српској владарској идеологији, створен је крајем XII и почетком XIII века прослављањем Симеона Немање, оснивача светородне династије.⁴ Шири, историјски контекст појаве првог српског светог јесу познате околности у хришћанском свету након пада Цариграда 1204. године. Култ Симеона Немање грађен је поступно и сврховито, садејством његових синова – Стефана, првокрунисаног краља, и Саве, првог поглавара аутокефалне цркве – који су га осмислили у свим битним, теолошким, литургијским и материјалним аспектима. Настанак култа се прати кроз неколико прецизно осмишљених етапа – од Немањиног монашења и одласка на Свету Гору, где је преминуо, преко објављивања моштију и њиховог преноса у Студеницу, где су се објавиле мироточењем и чудима. Током тог процеса поступно су настајали прославни састави у функцији култа, а свој завршни облик добили су у два житија и служби. Преносом Симеонових моштију у српској средини положене су основе обреда *translatio*, који је у култној пракси средњовековних хришћанских држава имао врхунски значај као опробано средство династичке пропаганде и сакралног утемељења државе.⁵

Смисаоно језгро култа Светог Симеона чинио је концепт *владар – монах – светишћелъ*. Књижевни предлошци овако спроведеног програма били су двоструки. Из византијских царских енкомпија прузет је идеал владара као Божјег изабраника и непобедивог ратника, оличења правде, мудрости и милосрђа. С друге стране, Симеонов монашки лик саздан је на традиционалним топосима византијске хагиографије, одабраним тако да истакну оне аскетске врлине које су

³ Marjanović-Dušanić, *Patterns of Martyrial Sanctity*, 69–79; eadem, *Свети краљ*, 93–96 (с референтном библиографијом).

⁴ Д. Поповић, *Под окриљем светшћости*, 41–73 (*О насшћанку кулша светшћој Симеона*); Марјановић-Душанић, *Свети краљ*, 100–119.

⁵ Talbot, *The Relics of the New Saints*, 215–230; Д. Поповић, *Под окриљем светшћости*, passim.



Сл. 74. Гроб Светог Симеона Немање, манастир Студеница



Симеона квалификовале за светитељство. Садржај култа је заокружен Симеоновим епитетима чудотворца, мироточца и „отачаствољупца“, непосредно преузетим из *Miracula* Светог Димитрија Солунског, дела које је такође било узор приликом састављања „каталога чудеса“ у функцији стварања владарске харизме.⁶

Приликом грађења култа у студеничкој гробној цркви дефинисани су и његови главни „материјални“ елементи, који су за наредна поколења имали вредност освештаног обрасца. На првом месту, то је репрезентативна владарска задужбина с монументалним гробним спомеником – саркофагом. Мироточивост Симеонових моштију, која представља јединствен феномен у српској култној пракси, условила је и особено фунерарно-реликвијарно решење студеничког ктиторског гроба, по угледу на саркофаге солунских мироточаца, пре свега Свете Теодоре.⁷ Саркофаг ктитора био је сакрално средиште студеничког католикона и фокус култа светог родоначелника. У потоњим временима таква средишта чиниле су мошти светих владара, по правилу у виду „целих“ и нетљених тела која су почивала у скупоценим кивотима испред иконостаса.⁸

У функцији култа, око студеничког гроба Светог Симеона остварен је нарочит сликани програм, есхатолошког карактера и наглашених династичких порука. Решење ктиторске композиције – која приказује Светог Симеона као монаха, како у молитвеном ставу приноси „модел“ своје задужбине Христу, уз посредовање Богородице – обележило је српске ктиторско-надгробне портрете XIII века.⁹ Мироточивост студеничког портрета Симеоновог, можда и хиландарског, била је најубедљивија потврда свечевих чудесних, натприродних својстава,

⁶ Д. Поповић, *Чуда светој Симеона*, 497–507; в. у овој књизи стр. 229–248.

⁷ Д. Поповић, М. Поповић, *Мироточиви гроб светој Симеона*, 247–253; в. у овој књизи стр. 249–272.

⁸ Д. Поповић, „*Одуховљена телесна пребивалишта Божја*“, 140–142 (с библиографијом); в. у овој књизи стр. 165–183.

⁹ Тодић, *Ктиторска композиција*, 35–45; М. Живковић, *Студеница: гробна црква родоначелника династије*, 193–209.



Сл. 75. Свети Сава Српски,
црква Светог Димитрија, Пећка патријаршија



док о њеној крајњој сврси сведочи исказ Првовенчаног да је миро Симеон точио свом „отачаству“.¹⁰

Сакрална аура задобијена стварањем култа светог оснивача имала је пресудан утицај приликом утемељења средњовековне српске краљевине и аутокефалне цркве. Немањини синови Стефан и Сава, њихови први поглавари, били су, као изданци „светог корена“, такође „предодређени“ за светост. Пример краља Стефана Првовенчаног унеколико је особен. Расположиви подаци – пре свега, о свечаним обредима *elevatio* и *translatio* његових моштију из Студенице у Жичу, као и то што су оне биле у виду нетљеног тела – јасно указују на намеру да се успостави култ. Посебно је речита чињеница да су у Жичи, катедралном и крунидбеном храму, Стефанове мошти, у својству националне светиње, придружене најугледнијим хришћанским реликвијама пореклом из Свете земље. На тај начин је уведен обичај, устаљен у средњовековним европским државама, да се владарска инаугурација обавља над моштима првокрунисаног „светог краља“.¹¹

У наредној генерацији Немањића, хронолошки уоквиреној владавином Стефанових синова – Радослава (1227–1234), Владислава (1234–1242) и Уроша I (1242–1276) – српски „пантеон“ није прошириван новим светим владарима. Иако су такве иницијативе постојале, као када је реч о краљу Урошу I, раздобље XIII века, негде до његове последње четвртине, обележено је снажним растом култа светих оснивача. Истовремено, с порастом угледа аутокефалне цркве, долази до првих подстицаја да се светитељском хору придруже и нарочито заслужни архијереји Српске цркве.

Идеја династичке светости добила је снажан замах у време краља Уроша I, манифестујући се како кроз култне текстове тако и језиком слике. Нарочит, далекосежан значај имао је култ Светог Саве. Он је почео да се формира убрзо након свечеве смрти и преноса његовог тела из Трнова у Милешеву, и то садејством двора и монашке елите, нарочито оне хиландарске. За потребе култа поступно су настајали прославни састави, химнографски и хагиолошки, који су свој пуни

¹⁰ Стефан Првовенчани, *Сабрани сѝиси*, 89.

¹¹ Чанак-Медић, Поповић, Војводић, *Манасѝир Жича*, 44–63 (Д. Поповић).



Сл. 76. Свети Симеон Немања и Свети Сава Српски,
Студеница, Краљева црква

облик добили у житију што га је 1253/1254. године сачинио хиландарски монах Доментијан.¹² У овим саставима дефинисан је Савин светачки лик, који се због своје садржинске и жанровске сложености може сврстати у аскетске, као и династичке. Тај лик обједињује неколико битних компонената. На првом месту, Сава је *свѣтѣи човек* и *ѱусѣињски ѣрађанин*, с даром *parrhesia*-е, који га квалификује за људског посредника пред Божанством. Његова моћ чудотворења, исказана још за живота, убедљиво је потврђена чудима *post mortem*, везаним за свечеве „целе“ мошти, изложене у Милешеви.¹³ Већ у XIII веку Свети Сава се назива „светилником отачаства“, а његов култ поприма

¹² Шпадијер, *Свѣтоѱорска баѣиѣина*, 43–48.

¹³ Д. Поповић, *Пусѣиножиѣѣство свѣтоѱ Саве*, 61–85; eadem, *Под окриѣем свѣтосѣи*, 97–118 (*Чудоѱворења свѣтоѱ Саве Срѣскоѱ*); Марјановић-Душанић, *Свѣтѣи краљ*, 98–99, 120–130.



изразито националну димензију. Управо је тај смисао култа, који је током столећа прерастао у свесрпски, био разлог за спаљивање Савиних моштију 1594. године, симболичан гест турске одмазде.¹⁴

Узлет идеје о светородној лози у доба краља Уроша I треба посматрати у светлу ширег феномена *beata stirps* – процвата династичких култова на европским дворовима XIII и XIV века.¹⁵ У српској средини нов полет доживео је култ Светог Симеона, о чему сведочи житије које му је 1264, по краљевом налогу, саставио Доментијан. Исти писац има заслугу за прво књижевно уобличавање идеје о Свештеној двојци – Светим Симеону и Сави – заштитницима државе и народа, описаним као „две светле звезде ... које хоће да просвете своје отачаство различитим чудесима“.¹⁶ Заједничко програмско прослављање двојце оснивача самосталне државе и цркве добило је снажан подстицај неку деценију доцније у делу Теодосија Хиландарца.

У XIII столећу светородна династија Немањића прослављана је и језиком слике. Својом иконографијом и композиционом схемом династичка представа успостављена у Студеници задржала је вредност прототипа, али је с временом подвргавана променама. Еволуција те „хоризонталне лозе“ може се пратити у владарским задужбинама (Милешева, Морача, Сопоћани, Градац, капела у Ђурђевим ступовима, Ариље).¹⁷ На сликама у тим храмовима истакнут је ктиторов молитвени, побожан став, а често и монашки статус његових светих прародитеља. Међу важним нагласцима био је такође редослед наслеђивања власти по директној линији сродства.¹⁸ У Ариљу су новим иконографско-композиционим средствима прослављени и поглавари Српске цркве, чиме је успостављен континуитет с ранијом традицијом приказивања архиепископа у поворци с владарима (Милешева, Радослављева припрата у Студеници) или у олтарском простору

¹⁴ Д. Поповић, *Под окриљем светљосћи*, 75–95 (*Моштии свейої Саве*).

¹⁵ Klaniczay, *Holy Rulers*; Le Goff, *Saint Louis*.

¹⁶ Доментијан, 313.

¹⁷ Д. Павловић, *Темајски икојрами*, 249–259.

¹⁸ Војводић, *Свейи Ахилије*, 92–94; *idem*, *Од хоризонтјалне ка верјикалној јенеалошкој слици Немањића*, 295–297.



Сл. 77. Поворка Немањића, детаљ,
црква Светог Ахилија у Ариљу

(Свети апостоли у Пећи, Сопоћани). Ликови српских архиепископа, као и контекст у којем су представљани, подвлачили су утемељеност и трајност Српске цркве и њен складни однос с државом и династијом.¹⁹

У slikаним програмима XIII столећа до изражаја је дошла још једна од носећих идеја епохе, она о Божјем, изабраном народу. Та идеја је остварена повезивањем Христовог и немањићког генеалогског стабла

¹⁹ Бабић, *Низови њоршреџа*, 319–324; Војводић, *Слика свейшовне и духовне властии*, 35–52.



помоћу промишљених програмских решења, с јасним династичким порукама (припрата Сопоћана, Морача, Ариље). У функцији култа, у монументалном сликарству XIII века појављују се и „српске“ теме, издвојене у посебне целине. Такав је циклус из живота Симеона Немање (Радослављева припрата у Студеници, Сопоћани, Градац), који је наглашавао монашку компоненту Симеоновог светачког лика.²⁰

Доба краља Милутина, обележено снажним процесом византизације српског друштва и културе, донело је и значајне промене у идеологији власти, што се непосредно одразило и на развој националних култова. У то време су начињени одлучујући кораци ка стварању својеврсног српског „пантеона“, односно „сабора српских светих“, због чега је предузета опсежна редакција дотадашњих култних текстова. У оквиру те програмске иницијативе, чији су носиоци били највиши представници државе и цркве, довољно прецизно разазнају се обриси двеју етапа. Старија, која се везује за први период Милутинове владавине (две последње деценије XIII века), свој врхунски израз добила је у делу Теодосија Хиландарца. У његовом *Житију светіої Саве* – најчувенијој метафрази средњовековне српске књижевности – однос према традицији и култу светих прародитеља постављен је на нове идеолошке основе. Нов образац династичке светости оличен је у култу Свете двојице – Симеона и Саве – као отелотворењу сопствене свете прошлости, а такође државног и црквеног заједништва. Смисаоно језгро тог здруженог култа, уобличеног према врхунским обрасцима византијске хагиографије, јесте феномен чудотворења – чуда која Свештена двојица чине као браниоци и заступници државе, а ради стварања „савршеног народа“.²¹ Са истим циљем спроводе се и промишљене припремне радње како би се хору српских светих придружили и црквени поглавари као својеврстан пандан династичким култовима. О таквим намерама сведочи чињеница да се у последње две деценије XIII века датују чуда везана за мошти архиепископа Арсенија I (1234–1263) у пећкој цркви Светих апостола и архиепископа Јевстатија I

²⁰ Todić, *What Was the Opening Scene*, 517–524.

²¹ Марјановић-Душанић, *Молићве светіих Симеона и Саве*, 235–250; eadem, *La réécriture hagiographique*, 163–180; eadem, *Свод српских светіих – династички куліћови*, 49–53.



Сл. 78. Пренос моштију Светог Симеона,
манастир Сопоћани

(1279–1286) у Спасовој цркви у Жичи. О функцији ових *miracula* као битног чиниоца светачког прослављања речито говори то што су се збила у два главна средишта Српске цркве, доприносећи на тај начин њиховом угледу и сакралној аури.²²

Значајну новину ове епохе представља и стварање особеног светачког модела оличеног у аскети пустињаку, а отелотвореног у лику Светог Петра Коришког. Заслугом ученог Теодосија Хиландарца, који му је саставио житије и службу, Петров хагиографски лик обликован је помоћу одабраних хагиографских топоса, тако да је житије једног локалног анахорете уподобљено највишим стандардима, оличеним у Светом Антонију, утемељитељу еремитизма. Надахнут особеним

²² Д. Поповић, *Свод српских светих: архијереји и пустиножители*, 82–88; в. у овој књизи стр. 289–311.



Сл. 79. Опело архиепископа Јоаникија,
црква Светих апостола, Пећка патријаршија

светогорским доживљајем природе као „духовног раја и борилишта у исто време“, Теодосије је реалан амбијент Корише транспоновео у мотив идеалне монашке *свѣтѣ ѿре*.²³ У време краља Милутина оживео је и култ Светог Прохора Пчињског, угледног анахорете из раздобља X–XII века. О актуелности култа светих пустињака не говоре само нови прославни састави већ и то што су управо у Милутиново време обновљена светилишта у Кориши и Пчињи.²⁴

Стварање нових култова и обнова старих, карактеристични за последње деценије XIII и почетак XIV века, били су у функцији државно-црквеног програма краља Милутина, али су чинили и део

²³ Д. Поповић, *The Cult of St Petar of Koriša*, 181–212; Шпадијер, *Свѣтѣи Петѣар Коришки*.

²⁴ Д. Поповић, *Свод српских свѣтѣих: архијереји и ѿусѣиножиѣиѣљи*, 91–95 (с библиографијом); в. у овој књизи стр. 289–311.



Сл. 80. Краљ Милутин из Лозе Немањића,
манастир Дечани

ширих појава својствених епохи Палеолога. То су, између осталог, биле политички мотивисане „канонизације“ појединих црквених поглавара, као и актуелизација обрасца аскете пустињака, последица процвата исихастичког монашког покрета. Јасно је изражено и оживљавање хагиографије, а посебно жанра *miracula*.²⁵ Рецепција ових тежњи у српској средини имала је још једну важну последицу – снажење угледних културних средишта, какви су били Хиландар

²⁵ Talbot, *Hagiography in Late Byzantium*, 175–195.



и Студеница, Жича и Пећ, Кориша и Пчиња. Тако замишљен пројекат, великог идејног формата, а спроведен плански и веома доследно, заокружен је у другој етапи своје реализације – у синтези архиепископа и писца Данила II (1324–1337), повереника краља Милутина и идеолога његовог доба.

У Даниловом *Зборнику житија краљева и архиепископа српских* (1317–1324) концепт династичке светости и националног „пантеона“ добио је свој завршни облик. Животописима одабраних „христољубивих краљева“ Данило је придружио житија црквених поглавара, успостављајући на тај начин својеврсну „парну симетрију“. Део *Зборника* посвећен владарима обухвата више посебних целина: неку врсту кратке хронике владавине Немањића, чија се светост изводи из припадности династији (краљеви Радослав, Владислав, Урош I), као и три заокружена владарска житија (краљева Драгутина и Милутина и краљице Јелене). Градећи ликове својих јунака, Данило је значајно проширио обрасце светости српског националног „пантеона“. Посебно карактеристично је *Житије краља Драгутина*, у монаштву Теоктиста. Опис његовог живота након абдикације уподобљен је монашком идеалу и описан помоћу хагиографских топоса, укључујући и оне преузете из аскетске литературе. Међу њима се издваја краљева предсмртна забрана да му се отвори гроб и „подигну“ мошти. Реч је о топосу радикалне аскетике, у овом случају политички инструментализованом како би се спречило стварање култа краља Драгутина, а и ради сукцесије власти у корист супарничке породичне гране краља Милутина.²⁶ Наглашену монашко-аскетску компоненту има и *Житије краљице Јелене*, у којем се, осим тога, препознају одједи женских светачких култова својствени религиозном менталитету XIII и XIV века.²⁷ Сасвим другачији карактер и сврху има *Житије краља Милутина*. Састављено у духу приповести о јуначким делима (*res gestae*), оно не садржи ни аскетске елементе, ни сведочења о чудотворствима. Краљ Милутин је описан као хришћански херој светородног порекла, који своје победе над непријатељима

²⁶ Д. Поповић, *Под окриљем светости*, 121–142 (*Кули краља Драгутина – монаха Теоктиста*).

²⁷ Marjanović-Dušanić, *La sainteté féminine*, 125–133.

„отачаства“ дугује молитвама Светих Симеона и Саве, односно посредништву светих прародитеља.²⁸

Зборник Данила II садржи и животописе његових угледних претходника – архиепископа Арсенија, Јоаникија I (1272–1276) и Јевстатија I. Избор ових архијереја учињен је врло пажљиво, на основу њихових крупних заслуга за Српску цркву. С нарочитом намером Данило II описао је чуда везана за мошти архиепископа Арсенија у пећким Светим апостолима и мошти Јевстатија I у Спасовој цркви у Жичи. Та чудеса била су не само неопходна претпоставка њиховог култа већ и битан чинилац у стварању сакралне ауре око оба црквена средишта.²⁹

Негде у четвртој деценији XIV века *Зборник живојојиса српских краљева и архиепископа* допунио је Данилов настављач, који је саставио три житија – краљева Стефана Дечанског (1321–1331) и Стефана Душана (1331–1355), као и архиепископа Данила II. За познавање токова култа српских светих из прве половине XIV века прослављања Стефана Дечанског и Данила II имају егземпларну вредност, између осталог и стога што о њима веома садржајно сведоче како текстови тако и слике.

Живот Стефана Дечанског – пун успона и падова, трагично завршен – послужио је као потка једном од најсложенијих светачких култова код Срба. Култ је почео да се ствара након краљеве насилне смрти 1331. године, у веома осетљивим политичким околностима. Кључан тренутак било је објављивање његових моштију 1343. године, које се збило као резултат компромиса постигнутог између краља Душана, одговорног за очеву смрт, и највиших црквених кругова, чији је Стефан био штићеник. Непосредан одјек тог догађаја били су *elevatio* Стефанових моштију, њихов смештај пред иконостас и стварање фунерарно-култне целине, јединствене у српском средњовековном наслеђу. Њу су чинили раскошан кивот и постхумни фреско-портрет Стефана Дечанског, праћен натписом који показује да је краљ приказан у својству светог посредника династије – што је статус који потврђује и дипломатичка грађа. У тој раној етапи култ светог краља

²⁸ Eadem, *Свети краљ*, 159–170; eadem, *Краљеве тело*, 693–704.

²⁹ Чанак-Медић, Поповић, Војводић, *Манастир Жича*, 87–109 (Д. Поповић).



Сл. 81. Посмртни портрет Светог Стефана Дечанског,
манастир Дечани



произашла из византијских схватања природе и порекла владалачке моћи. Многобројни Милутинови портрети (Богородица Љевишка, Краљева црква у Студеници, Старо Нагоричино, Грачаница, Хиландар) показују да су тој идеји били саображени став, орнат и пратећи натписи, као и мотив симболичне инвеституре, који указује на божанско порекло власти. Шири контекст у којем су сликани ови портрети и нарочито посебни нагласци исказани представама предака, потомака и светих заступника откривају не само главне претпоставке актуелне династичке идеологије већ и сву историјску и политичку сложеност епохе краља Милутина.³⁴ Процес византинизације српског друштва довео је до још једне крупне промене сликаног програма у функцији величања краљевства и свештенства као два темеља државе Немањића. Чвршћа, физичка повезаност ликова владара и црквених поглавара, приметна од првих деценија XIV века (Жича, Свети Димитрије у Пећи, егзонартекс Сопоћана, нартекс Дечана), била је непосредна илустрација византијског схватања о дијархијском сагласју световне и духовне власти, али са особеним нагласцима – какви су хијерархијски примат владара или поруке везане за култ светородне династије.³⁵

Репрезентативна слика владара, наговештена у Ариљу, а „кодификована“ у задужбинама краља Милутина – византијска по надахнућу и приказана помоћу прецизно осмишљених иконографских решења, попут оних у Дечанима – била је у функцији величања владара и династије све до пропасти царства.³⁶ Њен врхунски и аутентични израз представља Лоза Немањића (Грачаница, Пећ, Дечани, Студеница, Матеич), „вертикална“ генеалогска слика светородне династије, настала по узору на родословље Христово – Лозу Јесејеву. Представе Светог Симеона у корену, као и других светих владара у њеним стабљикама, дају Немањићкој лози сакрални смисао, уподобљавајући је лози старозаветних праведника, предводника старог Израиља. Та

³⁴ Тодић, *Српско сликарство*, 31–74.

³⁵ Бабић, *Низови јорџреџа*, 324–340; Војводић, *Слика световне и духовне власти*, 52–77.

³⁶ Војводић, *Порџреџи владара*, 265–275; Тодић, Чанак-Медић, *Манастир Дечани*, 436–445 (Б. Тодић).



Сл. 82. Лоза Немањића, Пећка патријаршија



слика, која је обједињавала традиционална схватања о светородно-сти и легитимитету династије с византијском догмом о божанском, провиденцијалном пореклу власти, у неким случајевима (Грачаница, Дечани) садржавала је и актуелне политичке поруке. У завршној етапи развоја ове композиције (Матеич) смисаоно тежиште Лозе Немањића помера се од династичких ка универзалистичким порукама тако што се српска династија повезује с византијским и бугарским владарским породицама.³⁷ Та суштинска промена владарске идеологије хронолошки се поклопила, свакако не случајно, са застојем у стварању владарских култова.

Токови развоја националних култова, посебно оних династичких, значајно су промењени у другој половини XIV века. Гашење светородне династије и слом царства обуставили су на дуже време уврштавање нових личности у српски владарски „пантеон“. Текстовима првог Даниловог настављача заокружен је сабор српских светих из доба краљевства не само у прославном већ и у идеолошком погледу. Речито је то што кратке житијне белешке млађих Данилових настављача – које подвлаче континуитет столовања српских црквених поглавара од архиепископа Саве II (1263–1271) до патријарха Јефрема (1375–1379, 1389–1392) – имају одлике историографских записа, а не хагиографских састава намењених свечачком прослављању.³⁸

Нова етапа у развоју националних култова код Срба наступила је у последњем раздобљу самосталности, у доба кнежевине и деспотовине. У околностима које су обележене нестанком или борбом за опстанак хришћанских држава битно су измењени карактер и функција свечачких култова. Ново осећање општехришћанског идентитета, које је потиснуло династичке светитеље у корист оних универзалних, дошло је до посебног изражаја у реликвијарном програму кнеза Лазара (1371–1389), а нарочито деспота Стефана Лазаревића (1389–1427).³⁹

³⁷ Војводић, *Од хоризонталне ка вертикалној јенеалогској слици Немањића*, 297–311; Марјановић-Душанић, Војводић, *Образац царства*, 303–304 et passim.

³⁸ Д. Богдановић, *Историја старе српске књижевности*, 180.

³⁹ Д. Поповић, „*Одуховљена телесна пребивалишта Божја*“, 138–140; v. у овој књизи стр. 165–183.



Сл. 83. Кнез Лазар,
манастир Љубостиња

Национални свец ипак нису нестали са историјске позорнице, већ је њихов култ преображен у складу с новонасталим потребама. Природу те промене најбоље илуструје здружени култ Светих Симеона и Саве, о чијем карактеру сведоче како прославни текстови тако и многе сликане представе светитељског пара. Гашењем светородне лозе



Немањића тај култ губи свој примарно династички смисао, па Света двојица наступају у улози чувара државног континуитета, а пре свега као молитвени заступници угроженог „отачаства“.⁴⁰

Нове политичке прилике и измењен религиозни менталитет посткосовске Србије подстакли су појаву новог типа владарске светости, сублимираног у култу владара мученика – кнеза Лазара.⁴¹ Оживљавање овог старог обрасца у српској средини позног средњег века имало је основ у реалном догађају – кнежевој погибији на Косову пољу и њеном тумачењу као „светле, духовне победе“, произашле из опредељења за Царство небеско. У прославним саставима посвећеним Лазару средишње место заузима идеја мучеништва као највишег облика хришћанског подвига. У својству „мученика међу царевима“ кнез се зазива за непосредну помоћ у борби против непријатеља, док за „отачаство“ он постаје „заступник велики и борац крепак“. Лазарев нов, светачки статус истакнут је и накнадно досликаним нимбом на његовом ктиторском портрету у Раваници.⁴² Та кнежева задужбина, чувар његових чудотворних моштију, постала је ново и веома угледно култно средиште и имала је кључну улогу у стварању сакралне топографије на простору Моравске Србије.

Светачки идеал оличен у владару мученику довео је такође до преобликовања култа Светог Стефана Дечанског. Нов идентитет Дечански је добио захваљујући прославним саставима – житију и служби – које му је саставио Григорије Цамблак, одредивши токове култа и у потоњим столећима. У основи новог краљевог лика био је аскета и чудотворац, а изнад свега недужни страдалник који без отпора трпи неправду, постајући тако „великомученик међу мученицима“.⁴³

Кнез Лазар је био последњи владар средњовековне српске државе који је уврштен у свете. Ипак, национални „пантеон“ употпуњен је

⁴⁰ Марјановић-Душанић, *Династија и светлост*, 77–93; Todić, *Portraits des saints Siméon et Sava*, 129–139; idem, *Резервациони портрети светиої Саве*, 244–248.

⁴¹ Марјановић-Душанић, *Свети краљ*, 170–194 (са старијом литературом).

⁴² Цветковић, *У израњању за легијимистичком*, 413.

⁴³ Д. Поповић, *Под окриљем светлости*, 162–172 (*Свети краљ Стефан Дечански*); Марјановић-Душанић, *Свети краљ*, 361–368.

у доба кнежевине и деспотовине новим личностима, карактеристичног личног и светачког хабитуса, саображеног актуелним потребама. Вишеструко је занимљив пример патријарха Јефрема, чији живот добро илуструје метежне прилике на Балкану у последњим деценијама XIV века. Аскета и писац, обитавалац најугледнијих монашких *йусџиња*, Јефрем је у два наврата заузимао трон Српске цркве, и то у крајње сложеном, драматичном раздобљу њене повести. За потребе Јефремовог култа његов ученик епископ Марко Пећки саставио је житије и службу, док је обред *elevatio* моштију по свој прилици спречен, што је био резултат борбе двеју супротстављених породица за врховну власт. Култ патријарха Јефрема ипак је материјализован – у пећкој цркви Светог Димитрија његов гроб обележен је репрезентативним мермерним саркофагом и портретом насликаним над њим. Нешто раније, по свему судећи на подстицај патријарха Јефрема, уобличен је и култ архиепископа Никодима (1317–1324), његовог заслужног и духовно блиског претходника.⁴⁴

Унеколико је симболична чињеница што је хронолошки последњи члан српског средњовековног „пантеона“ био један пустињак – Свети Јоаникије Девички. Његов култ је имао своје средиште у старим, матичним областима српске државе, у манастиру Ваведења Богородичиног на Косову. Настао под покровитељством деспота Ђурђа Бранковића, актуелног владара, он отеловљује монашко-аскетски идеал епохе, чији су главни носиоци били исихасти избегли пред Турцима на подручје Моравске Србије.⁴⁵

Посматран као целина, средњовековни „пантеон“ српских святих представља особену и аутентичну појаву, а у многим аспектима и јединствену. За византијску традицију чврсто га везују књижевно-литургијски, па и материјални облици светачког прослављања, као и ступњевит поступак уврштења у свете, веома близак источнохришћанској пракси *anagnorisis*. С друге стране, западноевропски обрасци у српској средини такође су имали снажан одјек, како

⁴⁴ Д. Поповић, *Патријарх Јефрем*, 111–125.

⁴⁵ Eadem, *Пустинињско монаштво*, 117–135; eadem, *Култ светіої Јоаникија Девичкої*, 607–623.



у разубјеној типологији тако и у идеји династичке светости – једном од кључних чинилаца српске владарске идеологије. Та многобројност светаца у оквиру једне династије чини се да нема праву аналогију у средњовековном хришћанском свету. Особеним се може сматрати и веома изражено схватање о Србима као „народу Божјем“ који се прославио и *краљевсѣвом* и *свешћенсѣвом*. У сваком случају, култови светих у средњовековној Србији – династа, црквених поглавара и пустињака – доследно прате развојне токове српске државе и друштва, верно одражавајући њихове потребе и духовна стремљења. Српски „пантеон“ установљен у средњем веку показао се као темељна и далекосежна тековина. О његовом значају најбоље говори то што су управо култови српских светих пружили идејне основе и књижевне обрасце на којима ће почивати програм обновљене Пећке патријаршије (1557) – главног чувара идентитета српског народа и заступника његовог националног интереса у вишевековном раздобљу турске власти.

(2016)



СВЕТИЊЕ И СВЕТИ
НА КОСОВУ И МЕТОХИЈИ
У КУЛТНОМ СЕЋАЊУ
И НАЦИОНАЛНОЈ
СВЕСТИ СРБА

Идеја *свештости* била је кључни чинилац идејног програма уграђеног у темеље средњовековне немањихке државе и Српске цркве. Од самог њиховог заснивања – независне краљевине 1217. и аутокефалне цркве 1219. године – Срби су успоставили идејне координате за које се, показало је време, испоставило да су трајне упоришне тачке њиховог идентитета. Та идентитетска својства српског народа, по којима је он постао препознатљив у хришћанској васељени, добила су најпотпунији израз у концепту светородне династије и светости народне цркве.¹ Ова особена идеологија у основи је стварања сопствених светачких култова, као и сакралних топоса – *места сећања* – у колективној свести српског народа.

Стваралачка снага поменутог концепта испољила се на више планова, на пример у сврховитом прихватању култова угледних хришћанских светаца ради стварања сопствених, пажљиво одабраних светих заштитника. Сличан смисао имало је сабирање највреднијих реликвија, руковођено намером да се у домаћу средину пренесе делић Свете земље као потврда духовног легитимитета и високог статуса у заједници народа. Тежња за сопственим „учешћем у светости“ испољавала се и „обележавањем“ простора, то јест стварањем сакралних упоришта на посвећеним местима, какво је била Света Гора Атонска.² Ипак, то настојање добило је свој врхунски израз у стварању култова

¹ Војводић, *На размеђу свештова и култура*, 13–39.

² Марковић, *Србија у Византији*, 57–73.



националних светих. Била је то у сваком погледу велика идеја – по формату и садржају, по самосвојности решења, као и далекосежности одјека и тековина. Упоредо с грађењем култова српских светих стварана је и сопствена сакрална топографија – задужбине владара и црквених поглавара, у којима су они прослављани на литургији, сликом и текстом, а понајвише штовањем њихових чудотворних моштију, материјалне залоге небеског покровитељства „отачаства“.³

Територијални оквир на којем су успостављене ове стожерне тачке српске *свѣте истѣорије* чинила је рашка земља, где се налазило „столно место“ с Петровом црквом, позорницом краљевског крунисања и државних сабора, као и владарска резиденција Немањића.⁴ Сакрални смисао највишег реда имала је Студеница – гробна црква и жариште култа Стефана Немање, оснивача светородне династије – на чије су подобије у XIII веку уобличени и други гробни храмови Немањића: Милешева, Градац, Сопоћани.⁵ Снажну ауру имала је и Жича, подигнута у северним граничним областима, у којој су чуване не само најзнаменитије хришћанске реликвије већ и мошти Стефана, првокрунисаног српског краља.

Ширење српске државе на југ након победоносних похода краља Стефана Уроша II Милутина (1282–1321) узроковало је померање државног и црквеног тежишта на подручје Косова и Метохије, где су прецељене и најважније институције. Средиште архиепископије пребачено је у Пећ,⁶ а ново владарско боравиште устројено је око некадашњег језера у околини данашњег Урошевца.⁷ Економску основу свеопштег просперитета обезбеђивали су у значајној мери рудници сребра и злата у Новом Брду, где се у првим деценијама XIV века формирао трг,

³ Чанак-Медић, Поповић, Војводић, *Манасѣир Жича*, 13–78, с референтном литературом (Д. Поповић); Д. Поповић, *Национални ѧанѣеон*, 119–131 (с библиографијом); в. у овој књизи стр. 313–336.

⁴ Калић, *Стѣлно мѣсто Србије*, 13–23; М. Поповић, *Владарско боравишѣе*, 233–247.

⁵ Д. Поповић, *Срѣски владарски гроб*.

⁶ Ђурић, Ђирковић, Кораћ, *Пећка ѧанѣријаршија*.

⁷ М. Поповић, *Владарско боравишѣе*, 235–239.



Сл. 84. Манастир Бањска

а потом и прави средњовековни град.⁸ У таквим околностима подручје Косова и Метохије постаје простор веома динамичног духовног и културног развоја, који је као исход имао стварање нове и разгранате мреже српских светиња и култних жаришта. Реч је била о процесу дубоких корена, подстакнутом широким спектром утицаја. Осим византијског цивилизацијског стратума, столећима присутног на тим

⁸ В. Јовановић et al., *Ново Брдо*.



просторима, одлучујући утицај имали су облици монаштва и особена духовност што су зрачили са Свете Горе Атоске као резултат све блиских и врло подстицајних међусобних додира. Ипак, пресудан чинилац у обликовању сакралних садржаја на тим просторима чини се да је била сопствена државотворна и свештена традиција, наслеђена из претходног, рашког раздобља српске повести. У сваком случају, у XIV столећу на подручју Косова и Метохије уобличени су и пажљиво осмишљени различити светачки култови – владара, црквених поглавара и анахорета – а око њихових светих моштију никли су значајни манастири, високог ранга и снажног зрачења ка својој ближој али и даљој околини. На тај начин стекли су се услови да подручје Косова и Метохије понесе епитет *свеште земље* српског народа.

Процеси и механизми поступног грађења светачких култова и ширења сакралне топографије на Косову и Метохији у раздобљу владавине краља Милутина представљају појаву од највеће важности. Тај феномен нужно је посматрати у ширем контексту актуелних политичких и културних прилика – снажења српске државе и свеопште византизације друштва, као и правца развоја владарске идеологије, којој су печат дала схватања о светородном корену династије и богоизабраности владара.⁹ Програмско позивање на „светог прародитеља“ Симеона Немању и угледање на освештани узор – његову задужбину – добили су свој пуни израз у подизању манастира Бањске, раскошне задужбине краља Милутина.¹⁰ Устројена, према речима његовог животописца Данила II, „на слику свете Богородице Студеничке“, она је на подручје Косова пренела један од најсамосвојнијих и најсветијих садржаја из рашког раздобља немањићке повести. Обрасци једнаког порекла и већ разрађена пракса везана за култове немањићких владара лежали су у основи светачког прослављања краља Милутина. У том светлу треба сагледавати обреде везане за краљеву сахрану, гроб и посмртно објављивање тела, пронађеног у виду „целих, нетљених моштију“, као

⁹ Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија*, 111–151 et passim; eadem, *Свешти краљ*, 159–170.

¹⁰ Шупут, *Манастир Бањска*; Ćurčić, *Architecture in the Balkans*, 657–659; *Манастир Бањска*.

и њихово полагање у скупоцен кивот, на почасно место испред олтара. Та „чудна тајна“ краљевог тела и новостечена харизма бањског гроба прочуле су се, према Данилу II, „у околне народе и царства“.¹¹ Другим речима, Милутинова задужбина стекла је статус култног, *свѣтїої мѣстїа*.

У функцији култа краља Милутина саздан је и његов светачки хабитус. Типологија и садржај династичке светости Немањића били су до тог времена већ увелико разрађени, тако да су, зависно од „лика“, укључивали старозаветне и јеванђеоске моделе, као и монашко-аскетску компоненту.¹² Другачији карактер има Милутинов лик. Његов биограф описује га као хришћанског јунака светородног порекла, који непријатеље „отачаства“ побеђује посредништвом светих прародитеља.¹³ Нарочито су хваљени краљеви ктиторски подухвати – готово без премца у тадашњем свету – који су захватили широк простор источнохришћанске васељене, од Свете земље и Цариграда до Атоса и Солуна.¹⁴ Међу тим „божаственим манастирима“ које је Милутин обновио или из основа подигао посебно место имале су епископске цркве у области Косова и Метохије – Богородица Љевишка у Призрену и Грачаница код Приштине.¹⁵ До краја XIV века, када је краљу Милутину написана служба, његов светачки лик видно је еволуирао. У околностима борбе против најезде Османлија „пречасне и божаствене“ мошти краљеве схватају се као спасоносни извор, а сам свети постаје „топли поборник и крепки заступник отачаства“, коме се упућују молитве за избављење од „надошлих беда и од насиља безбожних Агарена“.¹⁶ Силом историјских прилика патриотски програм постао је битна компонента краљеве светости, дајући задуго печат његовом култу. Те „беде“ изазване турским освајањем Косова разлог

¹¹ Данило Други, *Животїи*, 148–149.

¹² Марјановић-Душанић, *Свѣтїи краљ*, loc. cit.; Д. Поповић, *Национални ѧанїѣон*, loc. cit.

¹³ Данило Други, *Животїи*, passim; Марјановић-Душанић, *Свѣтїи краљ*, 159–170; иста, *Краљево шело*, 693–704.

¹⁴ Марковић, *Србија у Византїији*, 51–52.

¹⁵ Тодић, *Срїско сликарстїво*.

¹⁶ Србљак II, 79–89 et passim.



су трагичне судбине, тачније необично кратког постојања бањске светиње. Њен живот прекинут је већ након османлијског продора 1389. године, када је манастир порушен, док су мошти светог краља пресељене најпре у оближњу Тречу, а затим чак у Софију.¹⁷

Сасвим другачију судбину имали су Дечани (код Пећи, Метохија), задужбина краља Стефана Уроша III (1321–1331), Милутиновог сина, манастир којем је судбина доделила дуго и плодотворно трајање.¹⁸ Већ и само заснивање велелепног дечанског храма, посвећеног Вознесењу Господњем, збило се у нарочитим околностима. Он не само што је подигнут на „красном месту“, изузетном по климатским својствима и лепоти предела,¹⁹ већ је и избор тог простора био руковођен „вишим“ разлозима. Према дечанској оснивачкој повељи, било је то место које је пронашао и благословио сам Свети Сава, а његове молитве помогле су Дечанском да га поново „открије“.²⁰ Успостављањем такве споне овај дотад „празни“ простор у области Метохије укључен је у немањићко наслеђе, преузевши и део харизме ктиторовог светог претка. „Одуховљење“ манастирске околине добило је и друге појавне облике. У врлетној и тешко приступачној али веома сликовитој клисури Дечанске Бистрице устројене су келије намењене анахоретима опредељеним за највише облике монашког живота. Ту су обитавали највећи дечански духовници, посвећени молитви, аскези, али и књижевној делатности. Нешто од некадашње ауре и духа тог „монашког раја“, одавно запустелог, преостало је све до наших дана.²¹

Манастир Дечани, то врхунско достигнуће градитељства и скулптуре и монументална ризница српског и византијског сликарства, саздан је, попут претходних немањићких задужбина, као гробна црква и жариште култа оснивача. Штовање Дечанског ту је врло упечатљиво материјализовано посредством јединствене фунерарно-култне целине. Њу је чинио раскошан кивот са „целим“ краљевим

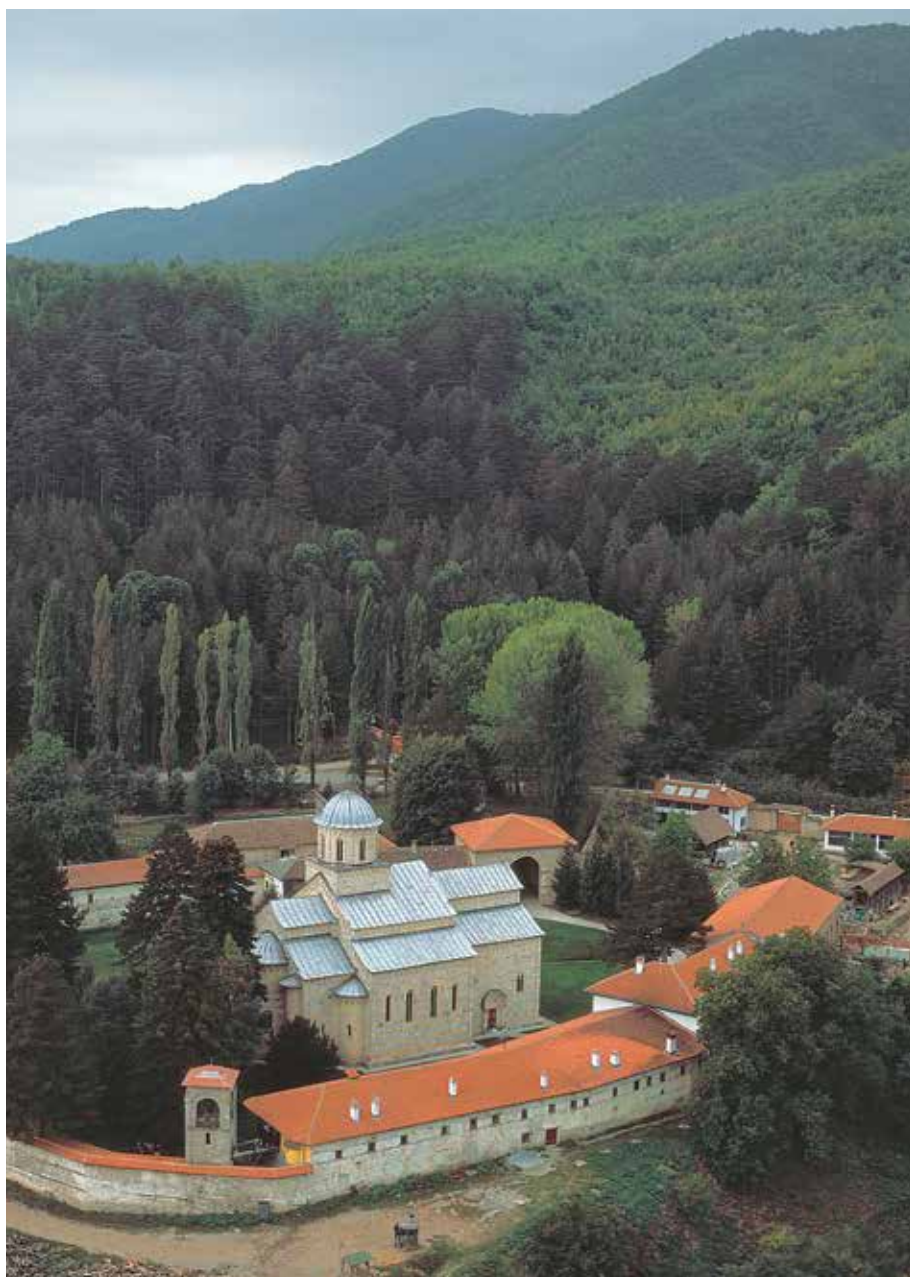
¹⁷ Гергова, *Култът към св. крал Милутин*, 249–265.

¹⁸ Тодић, Чанак-Медић, *Манастир Дечани*.

¹⁹ Григорије Цамблак, 65–66.

²⁰ Ивић, Грковић, *Дечанске хрисовуље*, 304.

²¹ Поповић, Тодић, Војводић, *Дечанска иустуишња*.



Сл. 85. Манастир Дечани



моштима, као и његов постхумни фреско-портрет, праћен натписом који открива да је Дечански приказан у својству светог посредника династије.²² Култ Стефана Дечанског, посматран у распону укупног трајања, свакако је најцеловитији култ светог краља у српској историји.²³ У раној етапи развоја култ је био ограниченог обима, али је снажан замах и потпуно нов смисао он добио у битно измењеним приликама – након гашења династије Немањића, у време борбе за опстанак пред турском најездом.

Светачки идеал те епохе, оличен у владару мученику, пресудно је утицао на преобликовање идентитета Светог Стефана Дечанског. Краљева насилна смрт послужила је као полазна основа за књижевно и култно уобличавање његовог новог лика у делу Григорија Цамблака. То је владар мученик, жртва неправде, али истовремено и праведник одан хришћанским врлинама и спреман на бесконачно трпљење. Стефанов нови хабитус укључио је, у складу са идеалима времена, аскетске врлине и моћ чудотворења. Управо та способност чињења чудеса, нераскидиво повезана с кивотом са моштима, учинила је да Дечани стекну – и до данас задрже – ауру *свештој месџи* највишег ранга и посебне харизме. Таквом статусу свакако је допринело и то што је у атмосфери тескобе и безнађа пред државни слом култ светог краља стекао још једну битну димензију. Дечански постаје „свог отачаства непоколебљиви бедем“;²⁴ коме се српски народ обраћа с молбом да га избави „од спопалих невоља“. Ти садржаји одредили су токове Стефановог штовања у наредним столећима и учинили га не само важном парадигмом у култном сећању Срба већ и једним од стожера њиховог националног програма.

За разлику од Дечана, задужбина краља и, потом, цара Стефана Душана (1331–1355), сина Стефана Дечанског, имала је злосрећну судбину. Он је такође за подизање своје гробне цркве изабрао *свешто месџи* – у клисури реке Бистрице код Призрена, са старом црквицом

²² Д. Поповић, *Под окриљем свештојсти*, 156–159 (*Свешти краљ Стефан Дечански*), са старијом литературом.

²³ Марјановић-Душанић, *Свешти краљ* (са изворима и библиографијом).

²⁴ *Григорије Цамблук*, 108.



Сл. 86. Кивот с моштима светог краља,
манастир Дечани

посвећеном арханђелу Михаилу – које је било на гласу по чудотворности.²⁵ Вољом судбине и стицајем прилика, међутим, Душанова раскошна задужбина, с монументалним гробом оснивача, није задобила сакралну ауру својих претходника. Разлоге треба тражити у изостанку култа њеног ктитора, владара који се „дрзнуо“ на царство, као и у чињеници да је манастир страдао већ 1455. године, после турског освајања Призрена. Ипак, харизму коју није стекао међу савременицима Душан „Силни“ задобио је накнадно, столећима касније, када је постао отелотворење и главни јунак славног „Царства Немањића“.

Средњовековна српска држава и народ прославили су се како *краљевством* тако и *свештенством*. У том смислу речита је иницијатива из раног раздобља владавине краља Милутина (последње

²⁵ Ненадовић, *Душанова задужбина*; Д. Поповић, *Српски владарски гроб*, 114–120.



деценије XIII века) да се хору светих владара придруже и црквени поглавари као својеврстан пандан династичким култовима.²⁶ Позорница те важне програмске акције, с крајњим циљем стварања својеврсног „сабора српских светих“, било је управо подручје Косова и Метохије.

За разумевање механизма и сврхе тих процеса посебно је карактеристичан пример архиепископа Арсенија I (1233–1263) – заслужног наследника Светог Саве Српског – који је стекао велики углед својим „богоугодним и прекрасним“ делима. Арсеније је сахрањен 1266. у својој задужбини цркви Светих апостола у Пећи (Метохија), метоху жичке Архиепископије, у којој је столовао. Иако су му се мошти објавиле већ након „неколико година“, прави подстицај развоју култа збио се знатно доцније, у време краља Милутина. Мошти архиепископа Арсенија тада су се објавиле „предивним чудесима“, која су нешто доцније у делу Данила II систематизована у својеврсну „збирку“.²⁷ Последице ових *miracula*, битног чиниоца светачког прослављања, биле су одиста крупне и врло далекосежне. Та чудеса, као најубедљивији доказ присуства Божје благодатне силе, дала су кључан подстицај светачком прослављању самог архиепископа Арсенија, али и његових наследника на трону Српске цркве. С друге стране, ова чудесна збивања, покренута „силом светога Духа“, битно су изменила карактер и статус пећке цркве Светих апостола, начинивши од ње *свето место* првога реда. Смисао и функцију те новостечене харизме треба посматрати у светлу чињенице да је негде на прелазу из XIII у XIV век српско црквено седиште пресељено из Жиче у Пећ.²⁸ Од тада је Пећка архиепископија, од 1346. године Патријаршија, на повесној мапи српског народа била један од главних сакралних топоса и идентитетских репера.

Пећка „Мајка цркава“ с временом је проширена новим храмовима, задужбинама црквених поглавара, у којима су они, на основу свог

²⁶ Марјановић-Душанић, *Свод српских светих – династички култови*, 35–59; Д. Поповић, *Свод српских светих: архијереји и њустиножитијељи*, 81–97; в. у овој књизи стр. 289–311.

²⁷ Данило Други, *Животи*, 172–179.

²⁸ Д. Поповић, *Свод српских светих: архијереји и њустиножитијељи*, 81–85 (са старијом литературом); в. у овој књизи стр. 289–311.



Сл. 87. Надгробни споменик архиепископа Данила II, црква Богородице Одигитрије, Пећка патријаршија

статуса и ктиторског права, касније били сахрањени. Њихови раскошни саркофази и кивоти с моштима – архиепископа Никодима (1316–1324) и патријарха Јефрема (1375–1379, 1389–1392) у цркви Светог Димитрија, архиепископа Јоаникија I (1272–1276) у Светим апостолима и знаменитог Данила II (1324–1337) у цркви Богородице Одигитрије – употпуњени надгробним портретом или сликом опела, били су, као



што су то и данас, култна жаришта пећких цркава.²⁹ Нарочито је упечатљива по замисли, али и по материјализацији, целина у функцији култа Данила II. Смештена у посебан одељак Богородичине цркве, она се састоји од раскошног мермерног саркофага и сликаног програма фунерарног карактера, укључујући Данилов надгробни портрет. Прослављање српских архијереја добило је завршну, текстуалну форму у *Зборнику жиџија краљева и архиепископа српских* из пера Данила II и његових настављача, делу које, поред животописа „христољубивих краљева“, садржи и житија црквених поглавара. Пећка светиња тако је постала трајни чувар њиховог спомена, али и чврсто молитвено упориште за „отачаство“. Овај програм добро илуструје *Служба архиепископу Арсенију*, у којој се он зазива као „српски светилник, чудотворством сјајући“ и „заступник земље српске“.³⁰

С подручјем Косова и Метохије нераскидиво је повезан настањак још једног светачког модела – пустињака и аскете – који је чинио важан сегмент „сабора српских светих“ установљеног у доба краља Милутина. Тај образац осмишљен је у доба снажног процвата монаштва, нарочито оног светогорских корена и духовних идеала. Своју подлогу он је имао у реалности – у историјском лику Петра пустињака, локалног анахорете, који се негде крајем XII века подвизавао у врлетима Коришке горе код Призрена. Задатак да уобличи његов светачки лик на основу већ постојећег штовања добио је Теодосије Хиландарац, један од водећих писаца епохе краља Милутина. Петров лик он је изградио помоћу зналачки одабраних хагиографских топоа, саобразивши их највишим стандардима, оличеним у житију светог Антонија, утемељитеља ерemitизма. О угледу култа коришког пустињака сведочи успон његовог светилишта у Кориши. Средином XIV века оно прераста у снажну киновију, чије је култно жариште чинила пећина испосница с Петровим светим моштима. Њима на поклоњење дошао је 1355. године и сам цар Стефан Душан с породицом,

²⁹ Ђурић, Ђирковић, Кораћ, *Пећка њаџиријаршија*, 115–120 (В. Кораћ); Чанак-Медић, *Архиепископа њрве њоловине XIII века II*, 68–72, сл. 113–119; М. Поповић, Д. Поповић, *Грбови црквених њојавара*, 27–47.

³⁰ *Србљак II*, 9, 13, 21 et passim.



Сл. 88. Пећински храм Светог Николе,
манастир Светих арханђела код Призрена

потврђујући тако раширено веровање у врхунску делотворност моли-тава светих анахорета.³¹

Заслуге Теодосија Хиландарца нису се свеле само на књижевно обликовање лика Светог Петра Коришког. Надахнут аскетском литературом, али и стварним, светогорским доживљајем природе као „духовног раја и борилишта у исто време“, он је Петрово станиште описао као „дивно од Бога за отшелнике устројено пребивалиште“ и као „место ван света и за сваки подвиг прикладно“.³² Тај врлетни и сликовити предео Теодосије види као нерукотворену Божју творевину, чудесну и страшну, која својим својствима надахњује подвиг. Другим речима – реално место Петрове аскезе он је пренео у раван сакралног, подаривши

³¹ D. Popović, *The Cult of St Petar of Koriša*, 181–212.

³² Теодосије, *Житија*, 287–288.



му својства аутентичне монашке *свѣтѣ ѿоре*.³³ Колико је делотворан био овај образац, убедљиво показују бројне анахоретске насеобине настале током XIV и XV века не само у брдима око Призрена већ и на читавом Косову и Метохији.³⁴

Процват монашких *ѿустѣиња* и *свѣтѣих ѿора*, снажно подстакнут ширењем исихастичког покрета по читавом Балкану, створио је услове за појаву многих, углавном анонимних монаха подвижника, али и неких врло истакнутих светих. Подручје Косова и Метохије и у том погледу показује се као незаобилазно. Ту је деловао Јефрем, писац и потоњи српски патријарх, који је обитавао у неким од најугледнијих монашких *ѿустѣиња* тадашњег света, укључујући келију устројену у литицама изнад Пећке патријаршије – средишта култа тог светог.³⁵ Посебно место припада и светом пустињаку Јоаникију Девичком. Његов култ, настао под покровитељством актуелног владара деспота Ђурђа Бранковића (1427–1456), имао је своје средиште у манастиру Девичу на Косову. Ту су столећима чуване његове чудотворне мошти, „што исцељења точе неоскудно“ и од „бесовских повреда ослобађају“, а уживале су највеће поштовање верних.³⁶ Гробница с моштима Светог Јоаникија једна је од снажних косовских парадигми: рушена од Турака, затим од аустроугарских војника у Првом и балиста у Другом светском рату,³⁷ а у наше време од албанских националиста током Погрома 2004. године, она и даље одолева насиљу и зрачи својом недодирљивом харизмом.

Доба великих историјских искушења с којима се суочио српски народ после судбоносних пораза на Марици (1371) и, нарочито, на Косову (1389) донело је и суштинске промене у идеологији, побожности, па тако и у карактеру светачких култова. У то време обнављањем

³³ D. Popović, *The Deserts and Holy Mountains*, 53–69; Шпадијер, *Свѣтѣи Пеѿар Коришки*, 169–175.

³⁴ Д. Поповић, *Средњовековне ѿѣтине исѿоснице*, 129–154.

³⁵ Eadem, *Паѿријарх Јефрем*, 111–125.

³⁶ Eadem, *Пустѣињско монашѣво*, 117–135; eadem, *Кулѣи свѣтѣоѿ Јоаникија Девичкоѿ*, 607–623.

³⁷ Л. Павловић, *Кулѣови лица*, 129–130.



Сл. 89. Свѣтѣи кнез Лазаръ
Кефалофор, дрворез

древног хришћанског обра-
сца мартѣријума створен је
нов облик *свѣтѣосѣи*, оличен
у владару мученику.³⁸ Епоху
је без сумње обележио ко-

совски култ кнеза Лазара, настао као покушај савременика да схвате и разјасне сопствену трагичну судбину. Лазарев свѣтачки лик, за чије је књижевно обликовање најзаслужнији био патријарх Данило III Бањски (1390/1391–1399/1400), уподобљен је идеалу и захтевима тренутка. Он је ратник херој, спреман да вољно поднесе страдање зарад вишег, духовног начела – одрицањем од „царства земаљског“ и опредељењем за „царство небеско“.³⁹ Лазарева жртва представља сложен и веома сублиман феномен, који истовремено функционише у две наизглед опречне равни – есхатолошкој и историјској. Кнежев избор има двоструку мотивацију – благочашће, као пуноћу хришћанског

³⁸ Marjanović-Dušanić, *Patterns of Martyrial Sanctity*; eadem, *Свѣтѣи краљ*, 187–193.

³⁹ Трифуновић, *Срѣпски средњовековни сѣиси*; Д. Богдановић, *Истѣорија сѣипаре срѣпске књижевности*, 190–234.



доживљаја вере и љубави Божје, и отачаство, широк појам који се односи на целовит корпус српске земље и народа.⁴⁰ Лазар је прави следбеник Христов и „поборник православља тврдога“, он је, попут својих ранохришћанских претходника, „примио венац мучеништва“ и постао „житељ вишњег царства“. С друге стране, ове универзалне хришћанске поруке уклопљене су у аутентично историјско време и реалан простор, па је у прославним списима Лазар јунак који се на Косову пољу супротставио „најезди мноштва турског“ и, следствено, „топли поборник и крепки заступник отачаства својега“.⁴¹

Упоредо с грађењем култа косовског великомученика, на иницијативу Лазаревог наследника деспота Стефана Лазаревића (1389–1427), устројена је и његова *memoria*. Било је то тријумфално спомен-обележје подигнуто на месту кнежеве погибије, „крстозначно и као стег“, које је чинио висок мермерни стуб са опширним епитафом. Текст натписа, који је срочио сам деспот Стефан, драматична је приповест о Косовском боју, хероизму и вољној одлуци Лазара и његових витезова „да у Христу добро скончају, и приме мучења венац, и вишње славе учесници буду“.⁴² Стуб на Косову пољу, у свом материјалном облику краткога века, у свести српског народа трајно је обележио тај простор као *место сећања* и *сакрални ѿојос* највеће, обавезујуће важности, као завет на чију беспоговорност заувек подсећа „кнежева клетва“. Такво значење попримили су такође култ кнеза Лазара и целокупна „косовска мисао“. У потоњим временима, све до нашег доба, они дејствују у српској традицији као важно али не и једнозначно идентитетско питање. Без обзира на то што је „косовско опредељење“ каткад тумачено на поједностављен или некритичан начин, што је банализовано или са одбојношћу одбацивано,⁴³ оно је остало дубоко укоренењено у колективној свести и народном бићу. У различитим епохама Косовски бој и његови хероји изнова су актуализовани

⁴⁰ Кашић, *Корени Косовске мисли*, 11–24; Јевтић, *Косовско ойредељење*, 25–36.

⁴¹ Србљак II, 155, 167, 177, 185 et passim.

⁴² *Десјој Сјефан Лазаревић*, 145–146, 158–160.

⁴³ На пример, М. Поповић, *Vidovdan i Časni krst*, а нарочито Чоловић, *Смрт на Косову пољу*.

и реинтерпретирани. Преносећи идеале, етичке норме и самосвојан, јуначки кодекс понашања, они су успостављали спону с властитим духовним наслеђем. Ванвременски и надисторијски смисао Косова, али и његов трајни усуд, можда најбоље исказују познате књижевне синтагме које га описују као „вечно разбојиште“ и „грудно судилиште“.

Историјско утемељење српског народа постигнуто у цветном, средњовековном раздобљу и нарочито снажно испољено у оданости сопственим култовима и светињама показало се током дугог раздобља турске окупације не само као брана затирању и самозаборау већ и као подстицај велике покретачке снаге. Косовско предање и косовски култови српских светих свакако су имали пресудну улогу у чувању угрожене историјске свести. У својству таквих чувара, као хришћански и српски хероји, појављују се Стефан Дечански и цар Душан, кнез Лазар и Милош Обилић већ у *Јаничаровим усјоменама* Константина Михаиловића – делу насталом крајем XV века, с препознатљивим елементима народне епике.⁴⁴ Српска епска поезија коју су од краја XV и прве половине XVI века стварали народни певачи, а нарочито песме Косовског циклуса, имала је у том погледу кључну улогу.⁴⁵ О томе да је тражење упоришта у старим обрасцима, традиционализму и чувању сопствених светачких култова схваћено као питање идентитета, верског и националног опстанка сведоче такође садржина и формални језик уметности из првог столећа турске владавине.⁴⁶

Такав однос према прошлости добио је свој идеолошки оквир након обнове Пећке патријаршије 1557. године. Косово и његове светиње тада су се нашли у средишту програма духовног и културног препорода чији су носиоци били српски патријарси етнарси, међу којима се посебно истичу Макарије Соколовић (1557–1571) и Пајсеј Јањевац (1614–1647). Идејна окосница тог програма пронађена је у немањићким државним, црквеним и уметничким традицијама,

⁴⁴ Константин Михаиловић из Островице, *Јаничарове усјомене*; Д. Богдановић, *Историја сјае српске књижевности*, 239–240.

⁴⁵ Михаљчић, *Јунаци косовске легенде*; Шкриванић, Љубинковић, *Косовска бијика*; Петровић, *Косовска бијика*; о генези косовског епа и његовим коренима в. Лома, *Пракосово*.

⁴⁶ Пејић, *Уметности српских земаља*, 457–471.



схваћеним на суштински и сврсисходан начин.⁴⁷ У светлу таквог особеног историцизма треба сагледавати обнову епископских катедр у Пећи и Грачаници, а нарочито оживљавање култова српских светих. Поред култа Свештене двојице – Симеона и Саве – нов замах добија прослављање управо оних светаца чији су култови поникли на Косову и Метохији: архиепископа Арсенија, кнеза Лазара и Стефана Дечанског. У то доба као исход промишљених иницијатива стварају се и нови култови, па прославне саставе добија и раније занемарени цар Урош I (1355–1371).⁴⁸ Нарочит узлет, не без разлога, доживео је култ Светог Стефана Дечанског. Као недужни страдалник који је спреман, вере ради, на жртву и бескрајно трпљење, свети краљ је Србима постао образац оних врлина које ће им омогућити опстанак. Ширење овог култа далеко ван граница матичног манастира омогућили су различити преносници, текстуални и визуелни, међу којима свете слике постају ново и важно средство краљевог прослављања.⁴⁹ Колики је значај добила ликовна компонента у представљању националних култова, показују сликани програми – осмишљени у врховима Српске цркве – који приказују низове српских владара и архијереја, наглашавајући тако континуитет са средњовековном традицијом. Свакако да није случајно што су ти програми најречитије изложени у сликарству косовскометохијских цркава – у Пећкој патријаршији, њеном метоху у оближњим Будисавцима, Грачаници.⁵⁰ Зрачење тих идеја било је, међутим, далеко шире и далекосежније. Са обновом Пећке патријаршије утицај Српске цркве почео је незадрживо да се шири – најпре на северне области српских земаља, а након Велике сеобе и на Подунавље – чиме је отпочео процес стварања преко потребног духовног и културног јединства српског народа. Његов заједнички

⁴⁷ Петковић, *Зидно сликарство*; Пејић, *Стара држава*, 515–527.

⁴⁸ Л. Павловић, *Култови лица*, 111–116; Т. Јовановић, *Књижевно дело патријарха Пајсеја*, 151–309 et passim.

⁴⁹ Марјановић-Душанић, *Свети краљ*, 369–405 (с референтном библиографијом).

⁵⁰ Ђурић, Ђирковић, Кораћ, *Пећка патријаршија*, 291–298 (В. Ј. Ђурић); Пејић, *Стара држава*, 519–525 (с библиографијом).



Сл. 90. Патријарх Јован II,
црква Светих апостола, Пећка патријаршија

именитељ чинили су управо традиционални национални култови и света места, који су чували сећање на славну прошлост и *златно доба* српске повести.

Велика сеоба српског народа (1690) из Отоманског царства у Хабзбуршко царство била је за Србе велика историјска прекретница. Настанивши се у јужним деловима Угарске и задобивши верско-политичку аутономију регулисану *Привилегијама*, они су током XVIII века наставили живот у битно измењеним околностима. Као једина преживела институција српског народа, црква је, предвођена својим поглаварима етнарсима, имала предводничку улогу у сложеном процесу који је подразумевао, с једне стране, прилагођавање новим друштвеним и културним моделима и, с друге, очување сопственог идентитета и колективног памћења. Управо то окретање прошлости и успостављање континуитета са старим славним временима ради обнове *златној доба* српске државе и етнице налазили су се у средишту програма Карловачке



Сл. 91. Цар Душан,
Схематикографија
Христофора Жефаровића,
бакрорез

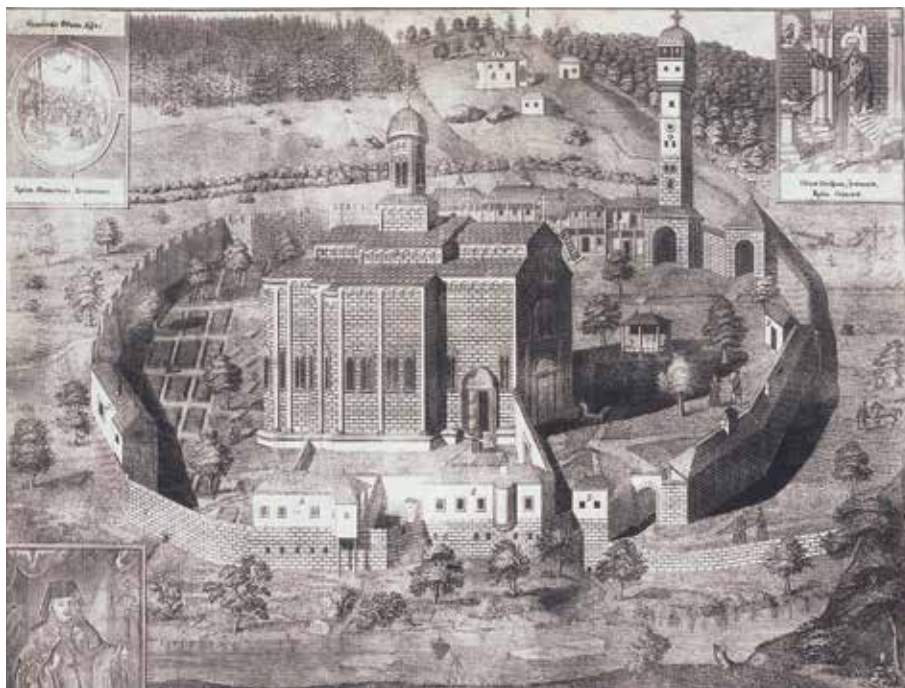
митрополије.⁵¹ Основно средство ових програмских иницијатива били су култови српских светих, међу којима су нарочиту важност имали управо они формирани у матичној, косовскометохијској области средњовековне српске државе – краљева Милутина и Стефана Дечанског, архиепископа Арсенија, царева Душана и Уроша, кнеза Лазара.

Снажењу тих култова с наглашеним патриотским порукама битно су допринели прославни састави, коначно редиговани у литургијском зборнику познатом као *Србљак* (1761).⁵² Поред текстова, нарочиту делотворност имала је ликовна уметност која је традицију тумачила сугестивним средствима барокне реторике.⁵³ Тако је носећа идеја Карловачке митрополије о јединству небеске Србије – *Serbia sacra*

⁵¹ Симић, *Слика прошлости*, 11–23 (с библиографијом).

⁵² Чурчић, *Србљаци у 18. веку*, 32–62.

⁵³ Тимотијевић, *Традиција и барок*, 201–222.



Сл. 92. Ведута манастира Дечана, бакрорез

– и историјских српских земаља – *Serbia sancta*⁵⁴ – добила свој програмски израз у *Сѿематїоїрафији* Христофора Жефаровића (1741), хералдичком зборнику који, осим грбова, сакралних топоа српских земаља, обухвата и галерију националних светаца, међу њима и ликове краљева Милутина и Стефана Дечанског, цара Уроша и кнеза Лазара.⁵⁵ О томе колику су популарност уживали ти свети који су наглашавали старину и утемељеност националног „пантеона“, а истовремено и дубоке корене и светост Карловачке митрополије, сведочи њихова широка заступљеност како на графичким листовима⁵⁶

⁵⁴ Idem, *Serbia sancta et Serbia sacra*, 395–408.

⁵⁵ *Сѿематїоїрафија*, 24.

⁵⁶ Давидов, *Српска їрафика*, passim.



Сл. 93. Анастас Јовановић, *Краљ Милутићин*,
литографија

тако и у идеолошки осмишљеном зидном сликарству, чији је врхунски израз остварен у Крушедолу.⁵⁷

Визија духовно обједињеног Српства путем величања његових светих места лежала је у основи растуће популарности графичких веду-та, у функцији стварања националне сакралне топографије. Сликама најугледнијих средњовековних манастира – Студенице и Хиландара – придружене су и косовске светиње – Пећка патријаршија и Дечани.⁵⁸ Нарочиту заслугу за ширење култа дечанског светог краља и његовог

⁵⁷ Тимотијевић, *Манастир Крушедол I*, 277–279 (с библиографијом); М. Костић, *Барокна обнова*, 47–57.

⁵⁸ Давидов, *Српска графика*, сл. 29, 198, 199; Михаиловић, *Ведуће српске графике*, 81–100; Симић, *Слика прошлости*, 19–20.



Сл. 94. Ђорђе Јовановић, Споменик косовским јунацима у Крушевцу

манастира на подручју Карловачке митрополије имао је митрополит Јован Георгијевић (†1773), који је такође подстакао поклоничко интересовање за Дечане и друге светиње Старе Србије.⁵⁹ Везу с матичним областима средњовековне државе најубедљивије су подвлачиле мошти светих које су Срби понели у избеглиштво. Као највеће светиње и залога идентитета, те реликвије су твориле идејни и култни стожер храма у којем су чуване, а истовремено су дејствовале као главни чинилац у процесу сакрализације читавог подручја Карловачке митрополије.⁶⁰ Међу њима су посебан углед уживале мошти косовског мученика кнеза Лазара, које су након Велике сеобе нашле почивалиште

⁵⁹ Марјановић-Душанић, *Свети краљ*, 436–443.

⁶⁰ М. Костић, *Поштовање култи свештештва*, 240–257.



у сремском манастиру Врднику.⁶¹ Лазарев култ, који је током XVIII века доживео велики процват, у Врднику је негован, између осталог, и посредством кнежевих личних предмета – меморабилја – који су били у средишту побожне пажње народа. Митске димензије попримио је и Косовски бој, догађај с великим одјеком у Европи, а за Србе историјски топос, трагедија којом је окончано *златно доба* српске средњовековне државе.⁶²

Култ кнеза Лазара, јунака Косовске битке, добио је у последњој четврти XVIII века нов смисао, отелотворен у иконографском решењу Захарије Орфелина.⁶³ У функцији актуелних политичких потреба, Лазар је приказан у духу репрезентативног барокног владарског портрета, чиме се одступило од традиционалне визуелне формуле идеалног лика светог владара. Та суштинска промена идентитета била је резултат смене барокног културног модела новим, просветитељским – оличеним у *Историји* Јована Рајића – моделом који је донео нову, лаичку концепцију историјског портрета.⁶⁴ Кнез Лазар тако постаје херој борбе против Турака, док цар Душан, који се, у духу барокних владарских апотеоза, приказује као репрезентативни коњанички лик, глорификује стару славу и визију њеног оживљавања.⁶⁵ На овај начин преображени, култови српских светих, укључујући и косовске, имали су истакнуту улогу у патриотском програму Срба у наредном, XIX столећу.

Национална идеја, која је у XIX веку прожелла „дух епохе“ на читавом европском простору, имала је пресудан утицај и на политички и културни живот српских земаља тога раздобља. Неодвојива од монархистичког концепта власти, идеја отаџбине и нације, уздигнута на раван сакралног, нашла се у средишту државотворног програма

⁶¹ Медаковић, *Култ кнеза Лазара*, 321–336.

⁶² Симић, *За љубав отаџбине*, 70–76.

⁶³ Шелмић, *Српска уметност 18. и 19. века*, 15–25 (*Бакорез Кнез Лазар Захарије Орфелина*).

⁶⁴ М. Костић, *Јаков Орфелин*, 163–175.

⁶⁵ Симић, *Слика прошлости*, 15–17 (с библиографијом); Тимотијевић, *Serbia sancta* и *Serbia sacra*, 403.



Сл. 95. Ђорђе Крстић, *Обрешење главе кнеза Лазара*

српских нововековних династија – Карађорђевића, као и Обреновића. Остваривање народног, колективног идентитета, односно васкрс државе и народа, сагледавано је кроз визију обнове *златној доба* – оживљавања средњовековне, митске прошлости и њених архетипова.⁶⁶ Кључан значај у том погледу имало је „откриће“ усмене епске традиције, нарочито Косовског циклуса, сабраног заслугом Вука Караџића почетком XIX века. Култ Косовске битке као судбинског

⁶⁶ Тимотијевић, *Таковски усџанак*, 49–83.



догађаја у народној повести добио је током тог столећа снажан замах и нове појавне облике – од романтичарски надахнутих виђења до рационалистичких, на историјским сазнањима заснованих тумачења.⁶⁷ Ова схватања имала су снажан одјек и у визуелним уметностима – како у историјском сликарству, прожетом дидактичко-патриотским порукама, тако и на графичким листовима, који су били делотворно средство популаризације косовског мита и његових хероја.⁶⁸ Историјско-митска димензија Косовске битке доведена је до врхунца у култу Видовдана, који је 1889. године, у оквиру прославе њене петстогодишњице, проглашен за национални празник. Механизам грађења видовданског култа дошао је до пуног изражаја у великој свечаности што је том приликом одржана у Крушевцу као припремни догађај пред помазање краља Александра Обреновића, које је уследило у Жичи. Тада су не само истакнути главни сакрални топоси града везани за кнеза Лазара већ је и положен камен темељац Споменика косовским јунацима, дела Ђорђа Јовановића. Попут свог средњовековног претходника – „крстообразног“ стуба на месту Косовске битке – и тај споменик прослављао је њене хероје стварањем места националне меморије.⁶⁹

Јунаци Косовског боја били су међу Србима највећи национални хероји током читавог XIX века. Уз кнеза Лазара, чији се култ гради око његове мученичке смрти, нарочито повишена патриотска осећања побуђивали су ратнички подвизи Марка Краљевића и Милоша Обилића.⁷⁰ И други култови светих поникли на Косову, који су већ у претходном столећу неговани на подручју Карловачке митрополије, добили су нов садржај и смисао: тако је цар Урош персонификовао трагичан покушај спречавања пропасти државе, док је Душан „Силни“ слављен као највећи национални херој и отелотворење наде

⁶⁷ Макуљевић, *Умећносћ и национална идеја*, 76–82.

⁶⁸ Медаковић, *Косовски бој*.

⁶⁹ Макуљевић, *Умећносћ и национална идеја*, 75–79; Борозан, *Између доказа и имагинације*, 71–85 (с библиографијом).

⁷⁰ Николић, *Рецепција митске прошлости*, 95–100; Макуљевић, *Умећносћ и национална идеја*, 106–108.

у долазак новог *златној доба*. Актуелна династичка функција култа најмоћнијег немањићког владара и подвлачење континуитета са славним средњовековљем добили су свој експлицитни израз у портрету краља Милана Обреновића с „тестаментом“ цара Душана, делу Ђорђа Крстића. Једнако речите поруке, само с другачијим нагласцима, садржавале су чувене монументалне композиције Паје Јовановића и Марка Мурата, с мотивима везаним за најважније догађаје Душанове владавине, урађене за Светску изложбу у Паризу 1900. године. Глорификација српске историје и актуелизација њеног ширег, јужно-словенског оквира биле су оне поруке с којима је српска држава крочила у немирно и пуно искушења XX столеће.⁷¹

* * *

Косовскометохијске светиње и свети не дугују своје трајно постојање у свести и осећањима српског народа само репрезентативним, званичним програмима којима су држава и црква прокламовале своје идеолошке ставове и политичке стратегије. Те светиње су такође парадигме највећег емотивног набоја и покретачке снаге с којом су почетком XX века вођени ослободилачки ратови за Стару Србију. Ипак, косовске светиње и свети одолели су времену и забораву понајвише захваљујући свом реалном присуству и непрекинутом деловању, другим речима захваљујући дубокој укоренености у народној побожности и колективном памћењу. Ова меморија се све до нашег доба могла препознати на готово сваком кораку у тој за српски народ *светој земљи*, а испољавала се штовањем светачких моштију и грובה, ходочашћима светињама, у легендама и предањима везаним за места обележена присуством светог. Косово и Метохија одувек су били и својеврсна *земља чуда*. Чудесна исцељења у Девичу и Зочишту, благодатно дејство пећких кивота, а изнад свега столећима непрекинута харизма дечанског светог краља, само су неке од појава које су ове светиње узнеле у раван сакралног. Атрибуте светости и елементе чудесног имају и косовскометохијски монашки предели. Са својом нетакнутом величанственом природом, ретком флором и фауном,

⁷¹ Борозан, *Између доказа и имагинације*, 76–84 (с библиографијом).



они представљају изузетна места моћне енергије и спиритуалног зрачења. Заправо се неуобичајено велики број косовскометохијских светиња, тих најважнијих споменика српске повести, може сврстати у категорију *историјскої*, односно *културної простора* првога реда – по својим религиозним и историјским, уметничким и амбијенталним елементима. Ове одлике чине их не само реперним тачкама националног идентитета већ и светском баштином ретке лепоте и непролазних вредности.

Управо ти простори и светиње тешко су страдали и брутално су оскрнављени током и непосредно након агресије НАТО-а и бомбардовања Косова и Метохије 1999, а затим и у Погрому 2004. године. Несанкционисано на одговарајући начин, окружено равнодушним муком највећег дела светске јавности, ово насиље означило је опасан цивилизацијски преседан и било је злослутна најава несрећа с којима се у XXI веку суочава сакрално наслеђе човечанства.

(2017)



THE TREASURY OF SALVATION
THE CULT OF RELICS AND SERBIAN SAINTS
IN MEDIEVAL SERBIA

Summaries



THE SIENA RELIC OF JOHN THE BAPTIST'S RIGHT ARM

The relic of John the Baptist's right arm discussed in this study is the one kept in the chapel of St John the Baptist in Siena cathedral. It is not a museum exhibit but an object of veneration ever since 1464 when it was donated to the cathedral by Pope Pius II (1405–1464). The relic is now enshrined in an 18th-century Baroque-style reliquary which is kept in a 15th-century metal chest together with Pius II's original donation charter of 1464.

The relic, consisting of the embalmed, excellently preserved forearm, hand and fingers, is dark brown in colour and shows observable patches of tissue. Its present appearance and state of preservation largely match the description of the relic in Pope Pius II's donation charter. The charter also provides a brief description of the original reliquary. It was a silver-gilt sheathing which, in keeping with Byzantine practice, enveloped the relic while leaving it partially visible. This older casing is clearly distinguishable from the one the relic was given after its arrival in Siena. The reliquary is segmented into five bands separated from one another by a row of pearls. The bands are decorated with gemstones and heart-shaped filigree patterns of beaded gold wire set with large granules. The lowest band, also richly decorated with filigree, pearls and precious stones, may be identified as the "gold filigree hoop" referred to in Pius II's charter as serving for lifting the relic up. The reliquary is an exquisite piece of medieval gold and filigree work, but the lack of directly comparable pieces makes it difficult to attribute it to any particular craftsman or workshop. The problem is all the more



complicated because the decoration—especially the technique of filigree and granulation, and the ornamental motifs and their composition—show some similarities both to the Byzantine and to the Western gold work of the 11th–13th century.

The reliquary is covered with a domical lid of gilded sheet metal. The round field in its middle is engraved with a bust of St John the Baptist and an identifying inscription: Saint John. The field is encircled with two concentric bands engraved with an inscription in Old Serbian: John the Forerunner's right arm, cover me, Sava the Serbian archbishop. The formal features of the inscription, especially the archaic shape of some letters, are typical of the oldest Cyrillic alphabet of the late 12th and early 13th century. It is a prayerful donation inscription in nature, and the fact that there is no epithet "saint" in front of Sava's name suggests that the gift was made in his lifetime, and after 1219, the year he was raised to the rank of archbishop. The inscription confirms the claims in the written sources that St John the Baptist was one of Sava of Serbia's chosen saintly role models, which is also evidenced by the epithet describing him as the "second Forerunner and Baptist in God". In emulation of Byzantine practice, the Baptist's arm may have been used in important ceremonies, such as those that took place during the state and ecclesiastical assembly held at the monastery of Žiča in 1221, including the coronation of Sava's brother Stefan as the first crowned king of Serbia.

The Baptist's right arm was part of the original Žiča treasury collection, which was formed in the first decades of the 13th century. Owing to Sava of Serbia, who took advantage of the confused aftermath of the 1204 conquest of Constantinople, the Serbian cathedral and coronation church possessed some of the holiest Christian relics, those associated with Christ, the Virgin, John the Baptist and other illustrious saints. They were a constituent element of the well-known programme of *translatio imperii* by means of the *translatio Hierosolymae*. Owing to inscriptions, two of the still surviving relics from the original treasury collection have been identified—a fragment of the True Cross and the Baptist's right arm—whose parallel fates are traceable over a longer period of time. From the end of the 13th century, both relics were kept at Peć, where the seat of the Serbian Church was moved to from Žiča. In the last, and insecure, period of medieval Serbia's independence, the Baptist's arm was in the possession of the ruling Branković family. The

Ottoman threat led the widow of Despot Lazar Branković to entrust the relic to her father, Thomas Palaiologos, Despot of the Morea, who was soon forced to go into exile himself. Setting off for Italy, he took his valuable possessions with him, the Baptist's arm included. He gave it up to Pope Pius II and was remunerated with one thousand ducats. Pius II, an illustrious humanist and great patron of the arts, donated the relic to the cathedral of Siena, his family's town of origin, and had his gift memorialized in his donation charter.

According to the surviving archival data, the Baptist's arm wrapped up in a costly cloth was brought to Siena on a cushion. These remarkable objects, now kept in the Museo dell'Opera in Siena, were referred to in association with the relic in every inventory list of the items kept in the treasury of Siena cathedral from 1467 to the early decades of the 20th century. The cloth, referred to in the sources as a "veil", made of a blend of silk and linen, is decorated with strips of intricate, meticulously embroidered geometric and zoomorphic motifs. Based on the analysis of the materials and the embroidery technique and designs, the cloth has been attributed to Mamluk workshops and dated to the first half of the 13th century. The cushion is fashioned from three different pieces of silk brocade sewn together in a "patchwork manner". The pieces differ in the colour of the background—white, green and red—and in decorative designs. Based on the technological characteristics of the material and the repertoire of decorative designs, the textiles have been attributed to oriental workshops and dated broadly to the 9th to 11th century.

In a way, the "veil" and the cushion formed a whole with the Baptist's arm, testifying to the traditionally close link between relics and luxurious textiles. Being in direct contact with a relic, textiles received its immanent *virtus*, thereby acquiring the status of secondary relics. A particularly intriguing question is when and how these textiles had arrived in Serbia, from whence they were taken to Siena. There are good reasons to assume that they, and the Baptist's arm, came to Serbia owing to Sava of Serbia.

Once the relic of the Baptist's arm arrived in Siena, a new stage in its life began, and under radically different circumstances. The purpose of Pius II's gift was emphasized in his donation charter. The Baptist's relic was meant to be "a lasting and imperishable monument" to the Pope's memory and, to the town of Siena and its cathedral, "a link with John the Baptist



Forerunner of Christ”. The charter also contains a detailed description of the magnificent ceremony of the *translatio* and *depositio* of the relic, which is an outstanding source for the study of this aspect of relic practices.

By order of Pius II, a new reliquary for the relic was commissioned from the Sienese goldsmith Francesco d’Antonio. In 1482, Alberto Aringhieri, a distinguished member of the Order of St John, had a small chapel dedicated to St John the Baptist built in the cathedral as a shrine for the relic, and the relic was furnished with a new gold casing to protect the hand and fingers. It contains a *tabula ansata* with a Latin inscription: *Piissima Alberti Aringherii cura, lam/inis aureis c/ommunitatum* (By the pious care of Alberto Aringhieri, reinforced with gold sheets).

This pious and lavish gift that Aringhieri offered to the patron saint of the city had yet another, higher and, in the eyes of medieval man, important meaning. The usual practice of renewing reliquaries was seen as a process in which matter was constantly renewed and animated. It is in the light of that idea, the idea of giving the unchanging sacred core a new garment and enhancing its resplendence over and over again, that we may look at the different stages in the long journey of John the Baptist’s arm—through many centuries and different cultural settings.

A STAUROTHEKE OF SERBIAN PROVENANCE IN PIENZA

The reliquary of the True Cross bearing an Old-Serbian inscription which is presently kept in the Diocesan Museum in the Tuscan town of Pienza is a finest piece of the medieval goldsmith’s art and a first-rate primary source relevant to both Serbian and Italian history. And yet, it has received only marginal scholarly attention. The *staurotheke* was examined in 2012 in preparation for a monograph on the monastery of Žiča (Serbia) supported by the National Institute for the Protection of Cultural Monuments in Belgrade. Since the reliquary has never been properly published, the article begins with its detailed description.

The reliquary in the form of a long-shafted two-armed cross has a wooden core sheathed in gilded silver. The relic of the True Cross is visible through two cruciform apertures on its front. Both apertures are fitted

with a small plaque at each of their ends which are engraved with: the lower one—letters of the cryptogram: ΦΧ – ΦΠ [φ(ῶς) Χ(ριστοῦ) φ(αίνει) π(ᾶσιν) = the light of Christ shines upon all]; and the upper one—fsπ hsp niπ ka.π [I (ησοῦ)ς Χ ριστὸ)ς = Jesus Christ conquers]. The metal sheathing of the cross, elaborately decorated in cloisonné work without inlays, shows a dense symmetrical pattern of geometric and floral motifs. Apart from a large rock crystal sheltering the aperture at the intersection of the shaft and the lower crossbar, the cross is adorned on both sides with precious stones—sapphires and amethysts—and pearls. The lower part of the shaft, which functions as a handle, is sheathed in gold and features a calligraphically stylized repoussé inscription: Sava the first archbishop and patriarch of the Serbs.

The reliquary holding fragments of the True Cross belongs to the *crux gemina* type, which is considered to be a typical shape for the Byzantine *staurotheke*. Over time, this shape acquired paradigmatic value, especially in the West, and came to be considered as guaranteeing the authenticity of the relic or, in other words, its Byzantine provenance. Another important typological feature of the reliquary is the elongated shaft of the cross which serves as a handle and indicates the use of the *staurotheke*—judging by the surviving sources—in liturgy, processions, and rites performed for the feast of the Exaltation of the True Cross. An essential element of the Pienza *staurotheke* is its decoration. The materials from which it was made, gold and silver-gilt, as well as its cloisonné work readily evoked associations with heavenly abodes and the Tree of Life in the middle of blossoming paradise. The selection and arrangement of gemstones is also suggestive. Its interpretation was based on the classical and, subsequently, medieval notions of the nature and significance of precious stones, which were seen as animate matter of paradisiacal origin. The arrangement and number of gemstones on the Pienza *staurotheke*—six precious stones and twenty-four pearls on each side of the cross—follows the messages and numerological patterns of the Apocalypse of John which speaks of twelve kinds of precious stones—adorning the foundations of the walls of Heavenly Jerusalem (Rev. 21:18–21), and of pearls—of which the Heavenly City’s twelve gates are made. Rock crystal, the most highly prized gemstone, was interpreted as a metaphor for the divine light and likened to the transfigured, enspirited body of Christ. The rock crystal cabochon at the intersection of the arms



of the Pienza cross was meant to be the focal point of its meaning: not only does it magnify the relic of the True Cross visually but the accompanying cryptogram directly refers to the “light of Christ” as the source of the eternal uncreated light. As was the case with reliquaries in general, so in this case too, gold, pearls and gemstones carried complex meanings within the framework of Christian theology and exegesis. The holy wood was imbued with the real *praesentia* of Christ, and gold and glistening gems of various colours were a recognizable emblem of paradise and Heavenly Jerusalem. In terms of reception and “aesthetic” notions of the period, a thus conceived system of decoration had a powerful “performative” effect which depended on a distinctive “synesthetic” vision—polychromy and polymorphy of matter and dynamic light effects—the purpose of which was to transport the faithful into an invisible, spiritual reality by means of visible and tangible matter.

The style and craftsmanship of the Pienza *staurotheke* provide a solid basis for its dating owing to their close similarity to a group of gold and silver revetments of Byzantine icons of the second half or end of the 14th century kept in the Athonite monasteries of Vatopedi and the Great Lavra. Common to all of them is not only the metalwork decoration technique (cloisonné without inlays) but also the ornamental repertoire which consists of geometric designs and diverse floral motifs. This type of decoration occurs only in the gold work of the Palaiologan age, and the outstanding workmanship and aesthetic quality of the revetments have been the reason for ascribing them either to Constantinopolitan workshops or to Constantinopolitan craftsmen active in Thessaloniki or on Mount Athos.

Another clue to the date of the Pienza cross is the inscription which refers to “Sava the first archbishop and patriarch of the Serbs”. The fact that there is no epithet “saint” preceding Sava’s name—which is also the case with the inscription mentioning “Sava the Serbian archbishop” on the reliquary of St John the Baptist’s right arm now kept in the treasury of Siena cathedral—strengthens the assumption that both relics were Sava of Serbia’s personal gifts. All these facts are discussed in detail in the article in the context of the history of the cult of the True Cross in medieval Serbia which was established through the effort of Sava of Serbia and his programmatic activities associated with the first Nemanjić foundations, the monasteries of Studenica, Hilandar and Žiča. The hypothesis is also advanced that the

relic of the True Cross enshrined in the Pienza *staurotheke* originally belonged to the Žiča treasury. It shared the fate of the whole Žiča collection when, in the late 13th century, military threats to the north of the kingdom prompted the transfer of the archiepiscopal see from Žiča to the vicinity of Peć in the south. The fact that Sava of Serbia is styled not only as archbishop but also as patriarch is interpreted in the light of the political and ecclesiastical situation in Serbia following the reconciliation of the Serbian and Byzantine churches and the ensuing recognition of the status of patriarchate to the Serbian Church in 1375. In that sense, the inscription should be seen as directly reflecting the policy of the Serbian Church, which had been building its authority on the sanctity and legacy of its founder, St Sava of Serbia. The known facts also encourage the hypothesis that the Žiča relic of the True Cross was given a new reliquary sometime in the second half or towards the end of the 14th century, most likely by the then serving Serbian patriarch.

The subsequent history of the Pienza *staurotheke* can be partially reconstructed by analogy with the fate of John the Baptist's right arm which originally also belonged to the Žiča treasury collection. In the last period of medieval Serbia's independence the relic came into the possession of the ruling house of Branković. Facing the Ottoman threat, the widow of Despot Lazar Branković entrusted the *staurotheke* to her father Thomas Palaiologos, Despot of the Morea. Soon forced to flee himself, he took some precious relics with him to Italy, including John the Baptist's right arm and a fragment of the skull of St Andrew, which he gave up to Pope Pius II (1405–1464) for a handsome remuneration. This illustrious man of the church, politician and humanist, donated the relic of St Andrew to St Peter's in Rome and the Baptist's arm to the cathedral of Siena, his family's town of origin. It is also known that he donated a fragment of St Andrew's skull to Pienza, his birthplace renamed after him. It was a programmatic gesture within his project of transforming his native village into a diocesan seat and an ideal Renaissance city. It seems reasonable to assume that the *staurotheke* with the name of Sava of Serbia came into the hands of Pius II from the same source as the other two relics—Thomas Palaiologos. In Pienza, the *staurotheke* which in the Serbian phase of its history directly served the agenda of the Serbian state and church, found a new life and meaning.



THE *STAUROTHEKE* OF THE CHURCH OF STS PETER AND PAUL IN RAS

A CONTRIBUTION TO RESEARCH

The *staurotheke* that King Stefan Uroš II Milutin of Serbia and Gregory, Bishop of Raška (Rascia), donated to the church of Sts Peter and Paul in Ras in the early years of the 14th century is now kept in the monastery of St Dominic in Dubrovnik (Ragusa), Croatia. It is believed to have arrived in Dubrovnik after the Ottoman conquest of Serbia at the end of the 1450s. Sometime before 1521 it was donated to the Dominican monastery in nearby Gruž. In 1618, being a highly venerated relic, it was moved to the Dominican monastery within the city walls for security reasons. The *staurotheke* is important in more than one way. Apart from being a historical source of the first order and a remarkable specimen for studying various aspects of the subject of relics and reliquaries, it is also an interesting example of Cyrillic epigraphy and a noteworthy work of *ars sacra*.

The reliquary has the shape of a cross with two crossbars of unequal length and a handle engraved with an inscription on both sides. It was made of gilded silver and decorated with Renaissance-style motifs of perforated rosettes on the front, and slightly projecting appliques at the ends of the bars. Observable on its surface are characteristic marks of the Ragusan goldsmiths in the form of the head of St Blaise, the patron saint of the city of Dubrovnik. Based on detailed examination of both the gold work and the palaeographic features of the inscription, it has been assumed that the present appearance of the reliquary is the result of a renovation, which, as evidenced by the incised date, was carried out in 1548. Helpful in understanding the reasons for such a careful refurbishment of the medieval Serbian *staurotheke* may be analogous examples from the treasury of St Mark's in Venice. These reliquaries, dating from the first decades of the 16th century, are faithful replicas of Byzantine *ars sacra*. By copying Byzantine reliquaries and "commemorating" the relics they contained, the Venetians staked their claim as legitimate successors to the Byzantines and, at the same time, filled their treasuries with highly valuable objects. Moreover, the Greek inscriptions and the Byzantine style of craftsmanship were the strongest guarantee of the authenticity, and thus efficaciousness, of relics.

Similar reasons are likely to have been behind the decision to refurbish the medieval Serbian *staurotheke*.

Even though the *staurotheke* of the church of Sts Peter and Paul in Ras underwent a radical renovation, its original appearance may be reconstructed with much probability. The double-armed cross was the characteristic shape of the reliquaries intended for keeping fragments of the True Cross. Over time this reliquary shape acquired paradigmatic value and recognizable identity which, especially in the West, indicated the Byzantine provenance of the relic. The information from the original sources and the rare surviving specimens suggest that this type of reliquaries enjoyed popularity in Serbia as well and that it was associated with royal donations. They also permit the assumption that the decoration of the medieval prototype of the Dubrovnik *staurotheke* included precious stones placed at the intersections of the bars and the shaft of the cross, and at the ends of the bars.

The inscription undoubtedly is an important element of the reliquary of the church of Sts Peter and Paul. Although subsequently renewed itself, it certainly formed an integral part of the original conception of the *staurotheke*. From the formal standpoint, it is a perfect illustration of the distinctive “rhetoric” of the medieval reliquary, a composite object that combined a verbal message with the object’s visual and tactile dimensions. Central for understanding the meaning and function of the *staurotheke* is the content of the inscription, no doubt authentic. The donor’s inscription of King Milutin is on the front of the handle. It identifies the *ktetor*, emphasizing his noble descent and his place in the genealogical line of the Serbian rulers, and specifies the recipient of the gift (the church of Sts Peter and Paul in Ras). Typologically, the inscription belongs to the most common category of prayerful address: in return for a gift, good health, absolution and salvation are expected, the “rewards” usually hoped for by the donor in the complex, “reciprocal” practice of giving and returning. The donor’s inscription of Gregory, Bishop of Rascia, gives the name and title of the *ktetor*, and concludes with the habitual sanction—a curse in case of alienation of the gift. It contains the characteristic likening of Gregory’s donation to the New Testament model, the widow’s mite (Luke 21: 1–4). This biblical parable, one of the most commonly used *exempla* for a gift of



small material but great moral value, occurs frequently both in Byzantine and in Serbian medieval texts.

The epigram on the sides of the reliquary, composed by Bishop Gregory himself, is a translation of a Byzantine *sticheron* contained in the Slavic *Octoechos*. In terms of content, which consists in emphasizing the power of the True Cross to protect against demonic forces, the epigram is in full conformity with the character and purpose of the object itself—as convincingly confirmed by similar inscriptions on medieval reliquaries.

Viewed in the broader context of relic practices in medieval Serbia, the *staurotheke* of King Milutin and Bishop Gregory II is an important testimony to the strength and continued existence of the cult of the True Cross. Established as early as the time of Grand *Župan* Stefan Nemanja, it was given a strong impetus and new, representative forms from the time of Sava of Serbia. The cult of the True Cross and the popularity that sumptuous *staurothekai* enjoyed with Serbian rulers should be looked at from a broader, ideological perspective, through the idea of the Nemanjić kings as “new Constantines”. This idea was especially promoted precisely in the reign of King Milutin, a period marked by victorious military campaigns and the territorial expansion of the Serbian state. The role of the Bishop of Rascia in this act of donation should be viewed in the light of a distinctive phenomenon of the times—the strengthening role of the heads of the Serbian Church. Apart from closely collaborating with the ruler, they increasingly often acted as initiators of various building and art projects, and had their names and merits recorded.

Although the *staurotheke* of the church of Sts Peter and Paul in Ras permits a number of interesting conclusions even at this currently inadequate level of research, the need should be emphasized for a detailed and systematic examination of the reliquary, which has yet to be done. The information obtained in that way will certainly add to our knowledge of this, in many ways valuable, object.

ON TWO LOST MEDIEVAL SERBIAN RELIQUARIES

STAUROTHEKAI OF KING STEFAN UROŠ I AND QUEEN HELEN

Inaugurated in the state-building period of Serbian history, in the time of Stefan Nemanja and Sava of Serbia (late 12th and early 13th century), the cult of the True Cross continued to be fostered, with a new energy and new ideological emphases, by the following generations of Nemanjić dynasts. The continued relevance of its underlying ideas in the second half of the 13th century is evidenced by diplomatic and literary sources but also by the fact that King Stefan Uroš I (r. 1242–1276), like his dynastic ancestors, possessed a sumptuous *staurotheke* with fragments of the True Cross. Another sumptuous reliquary encasing fragments of the relic was in the possession of his consort, Queen Helen, who donated it to the monastery of Sopoćani, her husband's foundation.

The *staurotheke* of King Uroš I is now lost and known only from the sources. Information about it survives in the 1269 charter of King Bela IV of Hungary which describes details of the Serbian-Hungarian war fought in Mačva in 1268, in which the Serbian army suffered a heavy defeat. The Hungarian spoils of war included a lavish *staurotheke* with fragments of the True Cross. According to the charter, it was made of gold and “extraordinarily beautifully adorned with gems and precious stones”. Judging by its stated dimensions (expressed in palms), it was 34–35 cm long by about 23 cm wide. Another interesting piece of information concerns the value of the reliquary, which is expressed as “five hundred marks of gold, gems and precious stones”. This unit of measurement, the so-called Hungarian mark equalling 233.35 g of silver, was in use between 1146 and 1280. Converted into the best-known gold money of the time, the value of the *staurotheke* was about 3,000 Florentine florins.

That it was seen as a sacral and artistic object of great value is confirmed by the fact that the Hungarian king was determined to do whatever it takes to get hold of it. His motivations were also ideological. The True Cross—the traditional, “Constantinian” sign of victory—was a symbol of the Hungarian triumph over the Serbian enemy.

The appearance of the now lost reliquary of Queen Helen of Anjou, consort of King Uroš I, is known quite well from 18th-century written



sources. One of these sources is *Historia Serviae* penned by Franjo Ksaver Pejačević, a prominent Jesuit theologian, which contains a brief description of the *staurotheke* and passes on the legend of how it came to the Habsburg court. According to Pejačević, the *staurotheke* of Queen Helen contained fragments of the holy wood, had the shape of a gold cross adorned with four precious stones and bore a Cyrillic inscription in the Serbian language. His edition of the inscription, which he reproduced in its entirety, has been used as a source by all subsequent researchers. Pejačević claims that the reliquary, wrapped in silk, was laid at the side of newly-born Austrian princes after their baptism. He also claims that the reliquary, which Queen Helen had donated to the monastery of Sopoćani, her husband's foundation, came into the possession of the last ruler of independent Serbia, Despot Djuradj Branković (r. 1427–1456). After the first fall of the Despotate in 1439, the Despot took his valuable possessions to Hungary, and they remained there when he left to seek for allies against the Ottomans. It may be assumed, therefore, that the reliquary became part of the Hungarian Royal Treasury and that it came to the Habsburg court in the first half of the 16th century or, more precisely, shortly before the Ottoman capture of Buda in 1541.

Another precious piece of information about the appearance of Queen Helen's *staurotheke* is provided by the inventory list of the items in the ecclesiastical collection of the Habsburg Imperial Treasury (*Inventar der geistliche Schatzkammer*) of 23 February 1758. The object registered under no. 5 (Regesta no. 12624) is described as an "ancient" double-armed cross with an inscription, made of gold and adorned with four sapphires, which contains a very large piece of the holy wood. The text also claims that the piece of the holy wood had been chipped away several times before Empress Maria Theresa set the holy wood and the reliquary apart for her own use in 1758.

Some noteworthy information is provided by the inscription on the *staurotheke* itself. It belongs to the usual category of donor inscriptions which, in this case, informs about Queen Helen's gift to the monastery of Sopoćani, her husband's foundation and funerary church. Surprisingly, however, a standard part of such inscriptions is omitted—the *ktetor's* prayer for good health, salvation or forgiveness of sins which, in such contexts, expresses the donor's expectation of a spiritual reward from the heavenly forces for the material gift made. On the other hand, another commonplace

in donor inscriptions is not omitted: the concluding sanction, i.e. a curse to whoever dares alienate the relic or forcefully take it from the monastery.

The inscription on Queen Helen's *staurotheke* is also interesting in that it specifies the amount of 3,000 *perpera* paid for it. Of that amount, 2,000 *perpera* were paid for the holy wood, and twice as less for the gold and precious stones, i.e. for the reliquary itself. The reason for the very high amount paid for the relic was that it consisted of as many as five pieces of the holy wood. Since such reliquaries were exceptionally rare, this fact was especially emphasized in the inscription. In any case, the mention of the cost of the relic and reliquary is a direct expression of the distinctly late medieval notion that relics have not only a sacral value but also a measurable material one.

The later history of Queen Helen's *staurotheke*, i.e. its role and status at the court in Vienna, should be viewed in the light of the fact that the cult of the True Cross was an essential ingredient of the religiosity of Habsburg dynasts and their notion of a chosen people and its salvific mission in the Christian world. In addition to Eucharistic piety, the veneration of the Virgin and select saints, the *fiducia in crucem Christi* lay at the very foundations of *pietas austriaca*. Within this ideological frame, the cult of the True Cross continued to be devotedly fostered by the 18th-century Habsburg rulers as well, experiencing a resurgence in the reign of Maria Theresa (1717–1780). Yet another relic of Serbian provenance was venerated at the Habsburg court. Originally enshrined in the *staurotheke* of King Stefan Uroš II Milutin and the Bishop of Raška (Rascia), Gregory II (dated to about 1305), it was given a new golden reliquary by Empress Wilhelmine Amalia, consort of Emperor Joseph I (1678–1711). It may be said, therefore, that a distinctly Habsburg piety and their programmatically elaborated cult of the True Cross were the main reason that these two in many ways important medieval Serbian relics have been preserved and rescued from oblivion.



RELICS OF THE TRUE CROSS IN MEDIEVAL SERBIA

From 326 when, legend has it, the mother of Emperor Constantine, St Helena, discovered the cross upon which Jesus Christ had been crucified, the holy wood acquired the status of the most sacred Christian relic. The cult of the True Cross was given particular impetus in Byzantium, being programmatically fostered as part of the imperial apparatus and a symbol of the emperor's prestige in the Christian *oikoumene*. The relic of the True Cross had multiple functions. Apart from the basic one—to provide miraculous assistance in battle, like the Constantinian sign—it was believed to have the power to protect and heal, and played an important role in liturgical rites, canon law procedures and diplomacy. Its priceless fragments were kept in *staurothekai*, reliquaries fashioned from the most precious materials. Their sumptuousness, colours and luminous effects made them apt metaphors for heavenly abodes. Although in the Byzantine world there were no strict rules prescribing the shape of a reliquary depending on its content, some shapes may be considered characteristic. This goes particularly for the two-armed cross which, over time and especially in the West, came to indicate the Byzantine provenance of the relic and thus its authenticity.

In medieval Serbia the cult of the True Cross had a strong response and multiple functions. Even though its beginnings may be traced to an early period in Serbian history, that of the 11th-century state of Duklja (Diokleia), the first reliable evidence of the existence and use of the True Cross occurs in the state-building reign of Grand Župan Stefan Nemanja (r. 1166–1196). Nemanja's pectoral cross had the status of a holy weapon which was to secure his victory, as once Constantine the Great's, against the enemy. It was a hereditary insignia of the Nemanjić dynasty, as suggested by later coins showing the ruler with an encolpion suspended from the neck. Instrumental in establishing the cult in the Nemanjić realm and in formulating its ideological significance was Sava of Serbia, the first head of the autocephalous Serbian Church (1219). On his journeys in the East, he acquired several precious fragments, mostly by purchase but also as a gift. Sava's policy of acquiring highly revered relics should be viewed in a broader context, i.e. against the backdrop of the political situation that arose in the Christian world after the fall of Constantinople in 1204, when scores of Byzantine relics were taken to the West. Possessing such relics had

an especial meaning in the changed political circumstances following the fall of Byzantium: the purpose of various ways of “translating sacredness” was to confirm royal authority and to provide sacral legitimacy for national states. Sava of Serbia was perfectly aware both of the theological meaning of the relic of the True Cross and of its dynastic function. It was owing to him that its precious fragments were donated to the monasteries of Hilandar and Studenica, the sacral mainstays of the first Nemanjić rulers described as the New Zion of the fatherland. The *staurotheke* of Hilandar, probably a gift to Sava from Emperor John III Vatatzes, has survived to this day.

An outstanding relic programme with the True Cross as its focal point was put in place at Žiča, a monastery which may be seen as a monument of the sovereign Serbian state and autocephalous church. Its foundation charter contains the information that King Stefan the First-Crowned (r. 1196–1227) and his son Radoslav presented the monastery with some highly revered Christian relics, those associated with the leading protagonists of biblical history. There the True Cross was listed first among the items deposited in the monastery treasury, which would be almost entirely dispersed in the course of the following centuries. Recent research has provided a solid basis for identifying the *staurotheke* now kept in the Diocesan Museum in Pienza, Italy, as the Žiča reliquary of the True Cross. It is a sumptuous bejewelled silver-gilt reliquary in the shape of a double-armed cross. Its handle bears a calligraphic inscription identifying the *ktetor*—Sava of Serbia.

That in Serbia the relic of the True Cross was considered a prerogative of the ruler and an instrument of the sacral legitimation of the state may also be seen from the information contained in the surviving sources that most members of the ruling Nemanjić family commissioned and donated sumptuous *staurothekai*. Among the documented examples are the *staurothekai* commissioned by King Stefan Vladislav (r. 1243–1276) and his wife, Queen Helen of Anjou. The few preserved reliquaries show that these were finest objects of Serbian *ars sacra*. A good example is the *staurotheke* with the inscription of King Stefan Uroš II Milutin (r. 1282–1321) and Gregory, Bishop of Raška (Rascia), dated to 1305. The True Cross was venerated by the next two generations of Nemanjić rulers as well, and the cult contained clear allusions to a New Constantine. Preserved to this day are the sumptuous wooden crosses of King Stefan Uroš III of Dečani



(r. 1321–1331) and Emperor Stefan Dušan (r. 1345–1355) carved in high relief and sheathed in gilded silver. Even though their present appearance is the result of subsequent refurbishments, the inscriptions referring to the fragments of the True Cross they enshrine keep the memory of the donors of the relics. In the period prior to the Ottoman conquest of Serbia, under the Lazarević and Branković dynasties (last quarter of the 14th and first half of the 15th century), the cult of relics underwent a considerable change, which was also reflected in the choice of holy patrons. As a result of an enormous multiplication of True Cross fragments, possessing one was no longer a matter of prestige—a phenomenon occurring across the Christian world. In Serbia, the veneration of the True Cross is documented for the reign of Prince Lazar (r. 1375–1389); it is evidenced, inter alia, by the reliquary of the magnate brothers Musić, Prince Lazar's nephews, who were killed in the Battle of Kosovo (1389). This *staurotheke*, now kept in the Athonite monastery of Vatopedi, shows that donating fragments of the True Cross ceased being the privilege of the ruler and became accessible to a broader stratum of society. Only a generation later, the relic of the True Cross would be of marginal importance. In the reign of Despot Stefan Lazarević (r. 1402–1427) the selection of patron saints took a sharp turn, which found expression particularly in the conceptual and topographic shaping of Belgrade, the Despot's capital city. Rather than expressing the Constantinian component of his rulership programme by means of the True Cross, Despot Stefan did it quite literally—by acquiring the relic of the hand of Emperor Constantine the Great. In the reign of his successor, the last ruler of an independent Serbia, Despot Djuradj Branković (r. 1427–1456), the cult of the True Cross was even called into question from the theological standpoint. Religious practices nonetheless continued to involve paying honours to the relic, as evidenced by the reliquary which once belonged to the monastery of Mileševa, Serbia, and which, tradition has it, was donated to it by Mara Branković, Despot Djuradj's daughter. It is now kept in another, Baroque-style reliquary in Dubrovnik, Croatia.

After the Ottoman conquest of the medieval Serbian state (1459), the ideas on which the cult of the True Cross rested lost significance. Some vestiges, however, remained deposited in collective memory, most of all in the oral epic poetry of the Kosovo cycle. The cult saw a revival in the 20th century, when the Russian imperial house presented King Alexander I

Karadjordjević of Yugoslavia with the so-called Rhodes or Maltese relics—the right hand of John the Forerunner, the icon of the Virgin of Philereinos and the relic of the True Cross—in gratitude for his policy of accepting a large number of Russians exiled after the Revolution of 1917. These relics had an eventful history, eventually ending up in Cetinje, Montenegro.

“GOD DWELT EVEN IN THEIR BODIES IN SPIRITUAL WISE”

RELICS AND RELIQUARIES IN MEDIEVAL SERBIA

The well-known thought of John of Damascus chosen for the title of this paper defines the nature of Christian relics: as visible manifestations of sanctity and sources of a miracle-working force, they bear out the fundamental teaching on the reality of enspirited matter and the deification of man. No wonder then that they were enshrined in sumptuous reliquaries which were not only metaphors for beauty but also conveyors of complex messages and meanings. Gathered into treasuries, the universal prototype of which was the Constantinopolitan Virgin of the Pharos, relics were instrumental in creating sacral centres across the Christian *oikoumene*. Such is the backdrop against which the rise should be viewed of the cult of relics, both all-Christian and national, which took place in medieval Serbia.

The central place among the all-Christian relics belongs to the True Cross, a traditional imperial emblem. The cult of the True Cross among the Serbs may be traced back to an early stage in their history (11th century), that of the polity of Duklja (Diokleia). Yet, the first reliable evidence for the use of the True Cross comes from the state-building age of Grand Župan Stefan Nemanja (late 12th century). Nemanja’s pectoral was to be a “guardian and helper in battle”, and to his realm, a “citadel”.

The next stage in the evolution of the cult of the True Cross coincides with the period of the establishment of Serbia as an independent kingdom (1217) and of its church as an autocephaly (1219). The architect of these achievements, Sava of Serbia, not only programmatically instituted the cult of the True Cross but also took the trouble to obtain the relic. The gift of a piece of the precious relic to the Serbian monastery of Hilandar on Mount Athos, and to Studenica, a dynastic funerary church, placed these



two sacral fulcrums of the early Nemanjić rulers under the protection of the holiest of Christian relics.

The ultimate relic programme was accomplished at Žiča, the cathedral and coronation church. Its foundation charter shows that King Stefan the First-Crowned and his son Radoslav bestowed some of the most highly venerated Christian relics upon it: a fragment of the True Cross, relics of the Passion, pieces of the Virgin's maphorion, the right arm and fragment of the skull of John the Baptist. Being associated with the most prominent protagonists of sacred history, those were relics of the highest order, precisely those that carried the idea of the *translatio imperii* through the *translatio Hierosolymae*. The ultimate purpose of the Žiča relic programme was to transfer the image of the Holy Land to Serbia, and in that way secure sacral legitimacy for the young kingdom. The programme was rounded off by the translation to Žiča of the relics of King Stefan the First-Crowned, and in the status of a national relic joined to holiest all-Christian relics.

A rare but precious surviving object from the original treasury of Žiča is John the Baptist's right arm, one of several known in the Christian world. The relic of the Forerunner's right arm is now kept in the chapel of St John the Baptist in Siena cathedral. The relic consists of the embalmed, excellently preserved forearm and hand. The original cylindrical silver-gilt reliquary is decorated with filigree ornaments, gemstones and pearls. In terms of style and craftsmanship, it finds closest analogies in the work of Byzantine goldsmiths of the 10th to 12th centuries. The waist-length portrait of St John incised in the middle of its domical lid is encircled with the donor's prayerful inscription: *The Forerunner's right arm. Protect me, Sava, the Serbian archbishop*. Based on analogies from the Byzantine world, it seems very likely that the relic was used on important state and church occasions.

Another of the Žiča relics, a piece of the True Cross enshrined in a sumptuous *staurotheke*, is presently kept in the Diocesan Museum in Pienza, Italy. The silver-gilt reliquary has the shape of a double-armed cross and is richly decorated with filigree, pearls and precious stones. The decoration of the *staurotheke* is captivating not only by its fine craftsmanship but also by its complex symbolism, common for this type of objects. Its handle bears a calligraphic repoussé inscription: "Sava, the first Serbian archbishop and patriarch".

The cult of the True Cross established in the times of Sava of Serbia turned out to be a long-standing phenomenon, as evidenced by the fact that the Serbian rulers from Stefan the First-Crowned onward as a rule were in possession of its precious pieces and used to give them as a gift to distinguished monasteries. From the reign of Stefan Uroš I (r. 1243–1276) of the next generation of the Nemanjić kings, there survives information about two sumptuous but now long-lost reliquaries (the *staurotheke* of King Uroš I and the *staurotheke* of Queen Helen of Anjou). A reliquary that has survived into our times is the *staurotheke* of King Stefan Uroš II Milutin (r. 1282–1321), now in the Dominican monastery in Dubrovnik, Croatia. It has the form of a double-armed cross of sheet silver with twisted rosettes at the ends of the arms and the engraved donor's inscription.

In the last period of the Serbian medieval state, under the Lazarević and Branković dynasties, the cult of relics underwent a noticeable change as a result of changed historical circumstances and different needs regarding the sacral legitimation of power. The change, manifest in the choice of different patron saints, became particularly prominent in the reign of Despot Stefan Lazarević, who sought to shape the new Serbian capital as a “New Constantinople” and a “New Jerusalem”. From already conquered Bulgaria were translated to Serbia the relics of St Theophano and St Petka (Paraskevi). A special significance must have also been attached to the arm of Constantine the Great, given that Despot Stefan's biographer claimed the Despot's descent from the first Christian emperor. The last ruler of independent Serbia, Despot Djuradj Branković, while building the new capital at Smederevo, made yet another attempt to secure an efficient protector for the state. For a huge sum of money, he arranged for the relics of St Luke to be transferred to Serbia in 1451 but, as it turned out soon enough, to no avail.

One of the last echoes of the late medieval practice of royal patronage is the reliquary, exceptional in more than one respect, of Barbara Frankopan, wife of Despot Vuk Grgurević Branković (1471–1485). This masterpiece of goldsmithing contains forty lavishly encased relics with inscriptions in Greek and Serbian. The selection of relics is indicative insofar as those of Orthodox Christian saints predominate, but there are also relics of three Roman Catholic female saints, as a reminiscence of the donoress's faith.



Besides all-Christian relics, a key role in the sacral legitimization of power in medieval Serbia was played by national relics, the remains of sainted rulers, church heads and distinguished anchorites. Constructing the cult of his father, the founder of the Nemanjić dynasty, St Symeon, Sava developed a full-blown saintly model at the core of which was the rite of *elevatio* and *translatio* of the relics. While the cult of St Symeon was centred on his myrrh-exuding tomb in Studenica, in the next generation of the Nemanjić the focus shifted to their relics. The remains of the sainted Serbian rulers could be in the form of “dry bones”, but they as a rule belonged to the *corpus incorruptum* category, highly venerated “whole” and “sweet-smelling” bodies. Perfectly preserved royal relics remain foci of veneration till this day: King Stefan the First-Crowned (Studenica), King Milutin (Sofia), King Stefan of Dečani (Dečani), Prince Lazar (Ravanica).

The remains of the Serbian saints were laid in lavishly decorated coffins and given the place of honour in front of the iconostasis. The coffin-reliquary, which was believed to possess the same miraculous powers as the relics themselves, compellingly embodied the idea of the saint's *praesentia*. The only surviving and hence particularly valuable medieval Serbian coffin-reliquary is the wooden coffin of St Stefan of Dečani. Its carved geometric, floral and zoomorphic ornaments finished by painting and gilding evoke the heavenly abode the saint dwells in. From the standpoint of function, it undoubtedly is an object of the highest cultic status.

The Serbian documentary sources and the few surviving artefacts provide precious information about various aspects of medieval relic practices centred on both national and all-Christian relics. A characteristic one was the custom of “reclotting” the saint's remains, i.e. of wrapping them in sumptuous fabrics. Some elements of this ancient rite are known from the sources. As the surviving artefacts of this kind are exceptionally rare, the textiles directly associated with the Forerunner's right arm now in the treasury of Siena cathedral deserve full attention. An exquisite example of Serbian sacral textiles, with a long poetic text embroidered on it, is the shroud for the head of Prince Lazar, a masterpiece of medieval embroidery.

The cult of relics in medieval Serbia may on the whole be considered a phenomenon that, in its core idea, was inspired by supreme Byzantine models. High achievements were accomplished in the art and craft of making reliquaries as well. By collecting and venerating all-Christian relics

the Serbs symbolically “translated” events and protagonists of sacred history to their own midst. The national relic programme was accommodated to domestic needs and subordinated to the idea of the sacrally legitimised monarchy and church. This programme, remarkable in idea and execution, was the Serbs’ own authentic contribution to sacred history.

EULOGIAE TERRAE SANCTAE OF ST SAVA OF SERBIA

In a letter from the Holy Land accompanying Sava of Serbia’s gift to Spyridon, abbot of the monastery of Studenica, the following eulogiae are enumerated: a little cross, a little belt, a little towel and a little stone. This reference to the eulogiae is the only such in medieval Serbian religious practice and offers variously interesting information.

The topic at hand needs to be placed in the context of the centuries-old Christian custom of making pilgrimages to the Holy Land. Pilgrims to the Holy Land were not just partakers in sanctity. They believed they could take “pieces of sanctity” with them back home. These “pieces” were distinctive souvenirs known as *eulogiae* or “blessings” (*benedictiones*). The notion itself was quite broad. Yet, eulogiae as a rule belonged to material reality: natural matter such as earth, dust, water or stone, or substances in everyday use such as oil and wax. Unlike the relics in the narrow sense, where the possibility of their being broken into smaller pieces was limited, eulogiae—“secondary relics” consecrated through contact with “true” relics—could be endlessly multiplied, thereby becoming available to broad layers of people. The theological doctrine of God’s power being present in each and every particle of the matter that had been in contact with a relic lay at the heart of the belief in the miraculous, notably prophylactic and healing, powers of eulogiae. How strong and widespread this belief was can be seen from the fact that relics and eulogiae became part of everyday life and an important ingredient of popular piety already in early Christian times.

St Sava of Serbia (1175/6–1236), the first head of the autocephalous Serbian Church and one of the most remarkable figures of the Eastern Christian world in the early decades of the 13th century, was well aware of the manifold significance of pilgrimage to the Holy Land, to which his



biographers left us more than one enlightening reference. Sava of Serbia made two pilgrimages to the Holy Land, in 1229 and 1234/5. As the surviving sources clearly suggest, on his journeys in the East Sava put particular effort into acquiring various valuable and holy objects—relics, icons and sumptuous church objects—for which he obviously had a marked affinity.

The purpose of the “souvenirs” listed in the letter to abbot Spyridon—the little cross, the little belt, the little towel and the little stone—is noticeably different from Sava’s usual approach to the relics of Eastern origin, which was markedly programmatic, the ultimate goal having been to secure the sacral legitimation of the state and dynasty. The eulogiae that Sava sent to the abbot of Studenica were a personal gift intended for private piety and their intended function was protective and prophylactic. The fact is telling in itself that the nouns denoting all four eulogiae are in diminutive form. This does not simply suggest their small size, but rather their distinctive, private nature. And his whole letter—the first example of the epistolary genre in old Serbian literature—strikes the same tone, outspoken and chatty, heartfelt and warm. The emotions emanating from the letter and the selection of Holy Land memorabilia offer a singular glimpse of the “human side” of a man who, in his times, was the holder of highest titles and the embodiment of most important institutions.

FLOWER SYMBOLISM AND THE CULT OF RELICS IN MEDIEVAL SERBIA

The *Life* of Archbishop Eustathius I (r. 1279–1286), deserving head of the medieval Serbian Church and a saint, is a very interesting source for studying the cult of relics among the Serbs. This is not surprising considering that the *Life* was penned by one of the most illustrious of Eustathius’ successors as head of the Church, Daniel II, a learned Athonite and unquestionable master of the hagiographic literary genre. In his account of the life of his distinguished predecessor, Daniel describes extensively the events constituting the key stage in the glorification of a saint, namely Eustathius’ death and posthumous occurrences at his grave. Eustathius was buried, with due honours, in the “marble grave” he had prepared for himself in the cathedral church of the Holy Saviour at the monastery of Žiča. In keeping with the well-established

saint-making process, a few years after the funeral “extraordinary signs” began to occur at the archbishop’s grave. These occurrences preceded the great miracle which is unparalleled in the medieval Serbian practice of relic veneration. Namely, “one day they found growing from his marble grave three flowers endowed with wondrous beauty”. Flower metaphors occur in the *Service* for the holy Archbishop Eustathius, yet another piece penned by Daniel II, notably in his paraphrases of Psalm 92:12–14 (“The righteous shall flourish like the palm tree: he shall grow like a cedar in Lebanon. These that be planted in the house of the Lord shall flourish in the courts of our God”). The meaning of these quotations should be looked at within a broader framework, that of the medieval theology of relics, where flower symbolism played a significant role.

The close link between flowers and relics had its origin in the martyrological tradition and was founded on the belief that the martyrs’ heavenly abode is a paradisiacal *locus amoenus*, a garden with springs of fresh water, lush greenery and copious flowers. This connection between relics and flowers involves several aspects that are relevant to understanding the miraculous episode at the grave of Archbishop Eustathius. Essential from the theological point of view is the association between flowers and death and rebirth. Another essential aspect of this theme is the phenomenon of exuding a sweet smell or fragrance, which is in a direct functional connection with flowers. Recent work has shown how complex and diffuse meanings of this subject are, especially with regard to the relationship between fragrance and fundamental Christian beliefs about the nature of the human body, ascetic practices, or the cult of relics. Eschatological symbolism connected with flowers and scents played an important role in the cult of relics. Fragrance was a key indicator of sanctity and a sign of divine presence. A similar, transcendental, meaning was assigned to other elements of the ritual of *elevatio* and *depositio* of relics: resplendent polychrome ornamentation of the coffin, various perfume oils and aromatics, lavish shrouds, flowers laid on the grave. This is a phenomenon which researchers have recognized as a distinctive type of “aesthetic” or religious sensibility.

This theme has yet another level of meaning that is well worthy of mention: flowers as a metaphor for piety, virtue and ascetic values. This sort of fragrance originates from Christian virtues and deeds, and in



particular from the ascetic way of life. The link between fragrance, flower symbolism and asceticism is a distinctive and very popular *topos* in Christian literature. It also has biblical models, such as, for example, Isaiah 35:1: “The wilderness and the solitary place shall be glad for them; and desert shall rejoice, and blossom as the rose.” The syntagm *desertum floridus*, therefore, not only has a strong inner logic but it also has a precisely delineated field of meaning. Namely, the main goal of the desert fathers was to “reconstruct” the Garden of Eden in their own living environments and thus anticipate the future heavenly gardens.

In the Serbian environment such ideas can be traced back to the late 12th and early 13th centuries or the time of Sava of Serbia and King Stefan the First-Crowned, that is, the time of the establishment of the cult of their father, Stefan Nemanja (in monkhood Symeon), the founder of the dynasty. It is quite understandable, then, that the motif of vine with its offshoots, blossoms and fruits became an element of royal ideology in the early days of the medieval Serbian state. Namely, the metaphorical likening of Nemanja’s dynasty to a vine laid an emphasis on the idea of dynastic divine election and sanctity. It is already the *Service* for St Symeon that uses the habitual paraphrase of Psalm 92:12–14 about the flourishing palm tree and Lebanese cedar, but in a distinctive context: their growth and flourishing refers to the growth of Symeon’s “children”, which is to say, the dynasty and the “fatherland”. Subsequent Serbian writers also made ample use of the idea of the miraculous blossoming and transformation of matter. Their paraphrases are never identical, however; on the contrary, the emphasis varies both in substance and in function. Apart from “ideological” messages about the flourishing dynasty and state, the verses of Psalm 92:12–14 are usually used to refer to piety and a virtuous life. It probably is not a coincidence that such references frequently occur in the eulogies to the sainted heads of the Serbian Church, but also to distinguished ascetics. Similar poetic imagery is found in post-Kosovo Serbian literature when the predominant saintly model becomes that of the martyr ruler (King Stefan of Dečani; Prince Lazar, the greatest martyr of the Battle of Kosovo).

A distinctive aspect of this theme is the materialization, conditionally speaking, of the concept of the blossoming and enlivening of matter as a paradigm of the future resurrection and heavenly abodes. For understandable reasons, this was the central message communicated by

Eastern Christian gravestones. Apart from other symbolical and allegorical signs, it was expressed by way of blooming lilies, flowers, foliate vines and fruits. This is observable in the funerary practice of medieval Serbia, too, but its distinctive feature, judging by the surviving material, is in that this repertoire occurs in the form of a rounded-off programme on the representative tombs of the heads of the Church. Particularly important of these are the marble sarcophagi at the Patriarchate of Peć.

It is in the light of these considerations that we should look at all aspects of the grave of Archbishop Eustathius I and the posthumous miracles that occurred at it. A particularly interesting question is whether the story about the miracle with flowers was reflected in the decoration of his tomb. This should be cautiously allowed, given Felix Kanitz's eyewitness record of 1860 that Eustathius' grave was marked with a marble monument with the lid engraved with a cross on a stepped base and a six-petal flower. This lid, now lost, is known from Kanitz's drawing. What led Daniel II to use, for the first and last time in his work, flower metaphors to describe the posthumous miracles at Eustathius' grave, remains unknown. And yet, there is no doubt that Eustathius I's "life and deeds" provided a strong case for the "fragrance of virtue" and attributes of the heavenly abode manifested by his body. Namely, his *Life* indeed suggests a person profoundly committed to living the life of an "earthly angel". Eustathius' lifestyle and service was accommodated to supreme models, and its course and stages clearly suggest a person consciously prepared for the highest offices in the hierarchy. At first appointed abbot of the monastery of Hilandar on Mount Athos, upon his return to Serbia he became Bishop of Zeta, and eventually was elevated to Archbishop of Serbia. Daniel II does not fail to describe, using standard *topoi*, his Christian and pastoral virtues, with a special emphasis on the ascetic and charismatic aspect of his personality. According to Christian beliefs, it was this category of "holy men" that was granted the privilege of having their relics exude the "fragrance of virtue" like paradisiacal flowers. This seems to be the framework in which the true meaning of the "extraordinary sight" at the grave of Eustathius I at Žiča should be understood.



THE CULTS OF SERBIAN SAINTS

THE MIRACLES OF ST SYMEON OF SERBIA

The elements and function of the cult of St Symeon—Stefan Nemanja (r. 1166–1196) in his secular life—the founder of the Nemanjić dynasty and first Serbian national saint, were essentially determined by his characterization as a miracle worker and a “new myrrh-gusher [*myroblytes*]”. The question of Symeon’s miracle working is discussed here in the chronological framework which corresponds to the initial stage of the cult, i.e. the early decades of the 13th century, and from several aspects which are important for a comprehensive understanding of the phenomenon.

One aspect concerns the cultic texts that shaped Symeon’s image as a miracle worker by hagiological and liturgical means. This image was outlined at an early stage, in the first compositions written to serve the needs of the cult. In Symeon’s *Life* penned by his youngest son, Sava of Serbia, the emphasis was on the charismatic qualities of his personality, while his image as a miracle worker was defined in Sava’s *Service* for the holy one. It was there that he was for the first time explicitly called a miracle worker and a “fatherland lover”, the latter epithet being key to understanding the ultimate purpose of the cult. The contribution to the creation of the cult made by Nemanja’s other son and biographer, Stefan the First-Crowned, consisted in a detailed and very purposive elaboration of that concept. In the *Life* penned by Stefan, St Symeon’s miracles were for the first time systematically presented in the form of a “catalogue” or collection of miracles. It was put together after the model of the *Miracula*



of St Demetrius of Thessaloniki, whose cult had a very strong reception in the Slavic world.

A direct influence of the cult of St Demetrius is most readily observable in the repertoire of Symeon's miracles. The miracles described by Stefan the First-Crowned, seven in all, are similar to the *Miracula* of St Demetrius not only in structure but also in the order of occurrence. The ways in which the miracle-working power of the Serbian and Thessalonian saints was manifested are also closely similar. St Symeon proved to be a healer and these miracles, as in the case of St Demetrius, are directly associated with the church/tomb, i.e. with the saints' relics. Both saints appear in visions, have the power to act from a distance, and come in person to intervene miraculously. Their most important epithets are also quite similar: a martyr, a victory-bringing warrior, a quick helper and, first and foremost, a myrrh-gushing wonderworker and "fatherland lover". The latter epithet is central to understanding the function of St Symeon's cult. It was an expression of the idea of the patronage afforded to the state and the people by holy protectors, and it was based upon preeminent Byzantine models.

The essential similarity between Demetrius of Thessaloniki and Symeon of Serbia is in that they belong to the same and very distinguished type of saints, the myrrh-gushers and miracle workers. During his visits to Thessaloniki Sava of Serbia must have had the opportunity to acquaint himself closely with all cultic practices surrounding the veneration of the local myrrh-gushers, St Demetrius and St Theodora. The latest archaeological investigation at the *katholikon* of Studenica, St Symeon's funerary church, suggests that Sava relied on some of them for the design of his father's grave. This goes above all for the deposition of Symeon's remains in a marble sarcophagus which was specially designed to enable the streaming of myrrh. Important information about the way in which myrrh streamed from Symeon's grave and icon and about the practice of using the myrrh as a blessing, or *eulogia*, was recorded by his biographers.

In the concluding part of this essay the significance of the miracles described in the texts honouring St Symeon is briefly explained from the standpoint of those theological ideas that provide the necessary framework for interpreting their nature and purpose. These postulates of Eastern Christian pneumatology, expounded exhaustively and coherently already in

the earliest texts devoted to St Symeon, were given further and very learned elaboration by two Serbian writers of the 13th century, Domentianus and Theodosius.

THE MYRRH-EXUDING TOMB OF ST SYMEON OF SERBIA AT STUDENICA

A FRESH LOOK

(with Marko Popović)

New findings pertaining to the royal tombs in the *katholikon* of the monastery of Studenica have given rise to a reconsideration of the place of burial of some members of the Nemanjić family and, in that context, of the construction and function of the sarcophagus of the founder of the dynasty, Stefan Nemanja, who took the monastic name of Symeon. A fresh look at the tombs in the west bay of the *katholikon* is focused on the tomb on the south side, in front of the sarcophagus of the *ktetor*, Stefan Nemanja, which was believed to be the grave of his son Vukan. Analogies with the *ktetors'* tombs in later, 13th-century mausoleums of the Nemanjić (Mileševa, Sopoćani), where the grave is not under but in front of a monumental sarcophagus, lead to the conclusion that it was precisely the arrangement of the *ktetor's* tomb at Studenica that served as their prototype. On the other hand, documentary sources and archaeological evidence allow for the assumption that Stefan Nemanja's tomb was subsequently used for the burial of his sons Stefan and Vukan. The tomb in the north portion of the west bay, where remains of a marble sarcophagus still stand, may have belonged to Radoslav, son of Stefan the First-Crowned and *ktetor* of the exonarthex of the *katholikon* of Studenica. A particularly significant finding of the recent investigation at Studenica is that the tomb and sarcophagus of the *ktetor*, Stefan Nemanja, formed part of the original design of the church. Based on the construction of the sarcophagus and ample comparative material, it is assumed that the relics of St Symeon, upon their translation to Studenica, were laid in the sarcophagus from which they exuded myrrh.

St Symeon of Serbia's myrrh-exuding tomb is looked at against the broader background of cultic practices in the Byzantine world, especially



the cult of myrrh-exuding saints, *myroblytes*, which saw a surge in the post-Iconoclastic period. Especially famed among them were wonderworkers of Asia Minor. They provided a saintly model which was taken to its highest form in the image of St Nicholas of Myra in Lycia. There were illustrious *myroblytes* in the Greek parts of the Empire too. Particular attention is paid to the Thessalonian *myroblytes*, Sts Demetrius and Theodora, whose cults considerably influenced the shaping of essential elements of the saintly image of St Symeon of Serbia. Considerations of the question of myrrh-exuding tombs from the perspective of technical design and cultic function are based on hagiographic sources and surviving grave markers-sarcophagi. Of central importance in that respect is the description, in the hagiography of St Theodora of Thessaloniki, of the making of the sarcophagus with a hole near its bottom from which myrrh began to pour. This account draws a crucial theological distinction: while the sarcophagus no doubt was a work of human hands, the miracle was made possible through the grace-giving action of the Holy Spirit.

Based on the available data, the paper posits that Sava of Serbia, on one of his many visits to Thessaloniki, became acquainted with the construction details of the myrrh-exuding tombs and applied the knowledge to the design of his father's tomb at Studenica. Since Symeon's sarcophagus underwent subsequent alterations, not all details of its original construction are known, but receptacles for myrrh that survive in its base seem to provide convincing evidence for its onetime use. St Symeon's hagiographies, both the one penned by his son, Stefan the First-Crowned, and those of the later, 13th-century biographers Domentianus and Theodosius, show that Symeon's image as a miracle-worker and *myroblytes* was a coherent concept shaped in emulation of supreme models. The hagiographies directly related the myrrh-exuding of St Symeon of Serbia to the sarcophagus but also to his fresco portrait, which was quite uncommon in the Byzantine world. The exudation of myrrh was classified as abundant, and the myrrh was believed to have miraculous properties and was used as *eulogiae*. The theological explanation of the miracle also conformed to highest models. The ideology underlying St Symeon of Serbia's myrrh-exuding relics and his saintly cult as a whole served state-building purposes, which had a particular significance at the time of the creation of an independent state under the Nemanjić dynasty.

WHEN WAS KING STEFAN THE FIRST-CROWNED INCLUDED AMONG THE SAINTS?

A CONTRIBUTION TO THE STUDY OF ROYAL “CANONISATION”
IN MEDIEVAL SERBIA

The veneration of Stefan the First-Crowned (r. 1196–1227/8) has not been the subject of a comprehensive study, but rather attention has been paid to particular aspects of the cult, especially the eventful history of the king’s relics, the most frequently translated and relocated Serbian relics. Drawing on the knowledge of the issue of royal sanctity in Serbian history, which has been an object of particular scholarly attention in recent times, the paper points to some less noticed and discussed facts relating to the inclusion of Stefan the First-Crowned among the saints.

The surviving sources suggest that the inclusion of the first crowned Serbian king among the saints was part of a comprehensive programme of Sava of Serbia the goal of which was the inauguration of a holy ruling lineage. Sava had set up a fully-fledged model of royal sanctity—with all of its components, hagiographic, liturgical, ritual and material—while building the cult of his father, Stefan Nemanja, the sainted founder of the dynasty. Apparently, Sava employed some of these principles in the case of Nemanja’s successor too. First of all, the events surrounding Stefan’s last days—his being miraculously restored to life, deathbed monastic vows, and death—are described, in the tradition of hagiographic *topoi*, as events belonging to the supernatural realm. The intention to include Stefan among the saints is also suggested by the solemn rites of *elevatio* and *translatio* of his relics, which were transferred from the dynastic mausoleum at Studenica to Žiča, the king’s foundation and coronation and cathedral church. On this occasion, Stefan’s relics turned out to be of the most highly revered type of relics: an incorrupt, sweet-smelling body—*corpus incorruptum*—believed to be an irrefutable sign of divine power and grace. Perhaps an incipient service for the holy king was composed for this occasion. Yet, in the middle ages the cult was not made complete with the usual hagiographic and hymnologic compositions.

The miraculous signs manifested by Stefan’s relics upon their arrival in Žiča were seen as proof of the saint’s ability to be the community’s efficient protector and heavenly intercessor. It is particularly significant that, at



Žiča, Stefan's holy relics joined the other most highly revered Christian relics associated with Christ, the Virgin and other saintly figures, which had been procured through the effort of Sava of Serbia. Once enshrined in a place which, according to the notions of the time, was a piece of the Holy Land reconstructed in one's own environment, the relics sent the message that the Serbs too had become part of sacred history, and as a legitimate, "chosen people". An essential aspect of the decision to translate King Stefan's body to Žiča was a provision from the foundation charter for Žiča which designated the monastery as the coronation site of all future Serbian kings, whereby Nemanjić Serbia adopted a practice common in medieval European monarchies.

The development of the cult of Stefan the First-Crowned after the translation of his relics to Žiča is only partially known. In the second half of the 13th century, the archiepiscopal see began to be moved to Peć for security reasons, and with it, the most valuable relics. It was then that the relics of Stefan the First-Crowned began their journey, which went on for centuries. After the Ottoman conquest and loss of independence, the fate of the "holy king" depended on the position of the Serbs in the Ottoman state. The cult was not rounded off until 1629, when the relics were "revealed", and the Serbian patriarch and writer Paisius penned, in the tradition of medieval hymnography, the saint's *Life* and *Service*, describing him as a popular leader and fighter against the infidels, but above all as an embodiment of the glorious times of the Nemanjić state. How far-reaching Patriarch Paisius' achievement was would become obvious in the period of the restoration of Serbia's statehood in the 19th century, when the cult of Stefan the First-Crowned, now seen as a state builder, received a new dimension and was assigned a key role in the royal ideology of the new Serbian dynasties, the houses of Karadjordjević and Obrenović.

“PANTHEON” OF SERBIAN SAINTS IN THE AGE OF KING MILUTIN

CULTS OF ARCHBISHOPS AND ANCHORITES

A study on the cult of saints in the age of King Stefan Uroš II Milutin (r. 1282–1321) by Smilja Marjanović-Dušanić and the author of this text is based on a comprehensive sample which encompasses the cults of Nemanjić dynasts, Serbian church heads and anchorites. Research findings suggest that steps were taken in this period towards creating what may be called a Serbian pantheon, i.e. the “pantheon of the Serbian saints”. It is with much precision that two phases of this programmatic endeavour can be identified. The first phase, which took place in the first decades of King Milutin’s reign, found its supreme expression in the work of Theodosius of Hilandar, and resulted in the building of the cult of the “holy dyad”, Sts Symeon and Sava of Serbia, the architects of Serbian statehood, autocephaly and spiritual identity, as foundations for the sacral legitimation of ruling power.

The same epoch saw elaborate preparations being made for including church heads in the pantheon of the Serbian saints, as religious counterparts of the dynastic cults. That such intentions were at work is corroborated by the fact that miracles associated with the relics of Archbishop Arsenius I (r. 1233–63) in the church of the Holy Apostles at Peć, and of Archbishop Eustathius I (r. 1279–86) in the Žiča monastery church of the Saviour took place in the last two decades of the 13th century. The fact that two of those posthumous miracles—miracles being a key factor of importance for canonisation—occurred at the two seats of the Serbian Church, speaks volumes about their function, adding to their prestige and sacral aura. Another great novelty of the epoch was the inauguration of the anchoritic ascetic model of sanctity, exemplified by St Peter of Koriša. The learned Theodosius of Hilandar, who built Peter’s hagiographical image using select hagiographical *topoi*, shaped the life of the local anchorite after supreme models, i.e. after St Anthony, founder of the anchoritic way of life. The early 14th century also saw a revival of the cult of St Prochorus of Pčinja, one of the South Slav anchorites of the 10th to 12th century.

These processes which marked Serbian cult practices in the last decades of the 13th and the early 14th century, and undoubtedly served the state-church policies, should nonetheless be seen as a part of broader trends in



the Byzantine world. Typical novelties include the “canonisation” of highest church representatives and the revival of the anchoritic ascetic model. Yet another feature of the Palaiologan era was the revival of hagiography, notably the *Miracula* genre. In Serbia, miracles associated with saints’ relics played an important part in reinforcing the prestige of both old and new centres of veneration: Hilandar and Studenica, Žiča and Peć, Koriša and Pčinja. A thus conceived project, grand in ideas and very consistently pursued, was rounded off in the second phase of its realisation, which is embodied in the hagiographical synthesis penned by Archbishop Daniel II (r. 1324–37).

A NATIONAL “PANTHEON”

SAINTLY CULTS AT THE FOUNDATIONS OF MEDIEVAL SERBIAN STATEHOOD AND CHURCHHOOD

In medieval Christian civilisation having “own”, national saints had a particular significance to the peoples that did not have their representatives in sacred history events or immediate contact with the consecrated soil of the Holy Land. They employed well-proven means—the adoption and emulation of hallowed models and the practice of “transfer of sanctity”—to construct their political and spiritual identity and thus secure a place in the order of the Christian states.

The phenomenon of national saints in medieval Serbia can be traced back to the beginnings of statehood and it was manifested as the “canonisation” of rulers. The earliest known cult of a Serbian ruler, Prince John Vladimir, emerged in Zeta in the first half of the 11th century. The fact that the image of John Vladimir was modelled on the martyr-ruler pattern should be understood against the background of the epoch. In the 10th and 11th centuries this saintly type enjoyed great popularity in Byzantium and, especially, in the Slavic world.

The essentials of the national saint model were laid down in the late 12th and early 13th century with the cult of St Symeon, Stefan Nemanja, the founder of a dynasty of holy descent. The construction of the cult can be followed through several carefully designed stages: from Nemanja’s taking

monastic vows and departing for Mount Athos, where he passed away, to the translation of his relics to his foundation in Serbia, the monastery of Studenica, where his sanctity was revealed by miracles, including the exudation of myrrh from his relics. During this process encomiastic texts needed for the purpose of cultic veneration were written, receiving their final form in two *Lives* and a *Service*. The transfer of Symeon's relics laid the foundations in Serbia for the rite of *translatio*, a well-proven instrument of dynastic propaganda and sacral legitimisation of the state.

At the core of the cult of St Symeon was the concept of the *ruler-monk-saint*. His cultic image was rounded off with the epithets of "miracle worker", "myroblytes" and "fatherland lover" borrowed directly from the *Miracula* of St Demetrius of Thessaloniki, for the purpose of constructing royal charisma. The process of cult building involved laying out its main "material" elements in the funerary church at Studenica, which the subsequent generations would cherish as a hallowed model. The *ktetor's* myrrh-exuding sarcophagus was the sacral centre of the *katholikon* of Studenica and the focal point of the cult of the dynasty's holy founder. In subsequent times this kind of centre was provided by the relics of sainted rulers which as a rule were in the form of "whole" incorrupt bodies laid to rest in sumptuous reliquary-coffins in front of iconostases. For the purpose of the cult, St Symeon's tomb at Studenica was surrounded by a distinctive fresco programme which was eschatological in nature and conveyed manifestly dynastic messages. The donor portrait showing St Symeon as a monk in a prayerful posture presenting a model of his foundation to Christ through the intercession of the Virgin became the model for the Serbian 13th-century funerary donor portraits.

The aura of sacredness generated by the creation of the cult of the holy founder was of decisive importance in the legitimation of the medieval Serbian kingdom and autocephalous church. Their first heads, Nemanja's sons Stefan and Sava respectively, were also "preordained" for sanctity. Particularly revealing is the fact that in Žiča, the cathedral and coronation church, Stefan's relics were, in their status as a national relic, joined to most illustrious Christian relics from the Holy Land. The cult of St Sava had a particular and far-reaching significance. It began to be built soon after Sava's death and the transfer of his body from Turnovo to the monastery of Mileševa. Encomiastic texts written in the process defined Sava's saintly



image, which may be classified as both ascetic and dynastic on account of its genre complexity.

In the 13th century the holy Nemanjić dynasty was honoured in the language of pictorial representation as well. The iconography and composition of the dynastic image underwent change over time and can be followed in royal foundations (Mileševa, Morača, Sopoćani, Gradac, the chapel of Djurdjevi Stupovi, Arilje). The emphasis in these pictures was laid on the *ktetors'* pious prayerful posture and, frequently, their holy forefathers' status of monkhood. In 13th-century fresco programmes yet another of the central ideas of the epoch—that of a chosen people—was expressed through establishing a link between the lineages of Christ and the house of Nemanjić by means of well-thought-out iconographic solutions (the narthex of Sopoćani, Morača, Arilje). In the service of the cult, there also appeared in monumental painting “Serbian” themes, such as the vita cycle of St Symeon (Radoslav’s chapel at Studenica, Sopoćani, Gradac) which emphasised the monastic aspect of Symeon’s saintly image.

The age of King Stefan Uroš II Milutin (r. 1282–1321) gave rise to a significant change in royal ideology, which in turn had direct implications for the evolution of national cults. It was then that decisive steps were taken towards creating a Serbian “pantheon”, or an assembly of Serbian saints. In this programmatic endeavour, the driving force of which were the highest representatives of state and church, two stages may be distinguished clearly enough. The earlier, dated to the first part of Milutin’s reign (1280s and 1290s), found its highest expression in the work of Theodosius of Hilandar. In his *Life of St Sava* the new model of dynastic sanctity was exemplified in the cult of the “holy dyad”, Symeon and Sava, as an embodiment of the Serbs’ own sacred past and as defenders of and intercessors for the state. The same motivation was behind the inclusion of the church heads in the choir of the Serbian saints as a sort of ecclesiastical counterparts of the dynastic cults. A significant novelty of this epoch was the creation of a distinctive saintly model exemplified by the ascetic hermit and embodied in the figure of St Peter of Koriša.

This programme was crowned in the second phase of realisation with the synthetic work (*Collection of Serbian Kings and Archbishops*) of the archbishop and writer Daniel II (r. 1324–37), the main ideologist of his epoch. The part of the *Collection* devoted to the rulers contains a few

separate sections: a brief chronicle of the reign of the Nemanjić kings whose sanctity derived from their belonging to the dynasty (kings Stefan Radoslav, Stefan Vladislav, Stefan Uroš I) and three royal vitae (kings Stefan Dragutin and Stefan Uroš II Milutin, and Queen Helen). In shaping the images of his heroes, Daniel considerably expanded the patterns of sanctity typical of the Serbian national “pantheon”. Daniel II’s *Collection* also contains biographies of his distinguished predecessors (archbishops Arsenius, Joannicius and Eustathius I), whereby a “paired symmetry” was established.

Sometime in the 1330s Daniel’s *Collection* was supplemented with three biographies—of kings Stefan Uroš III of Dečani (r. 1321–31) and Stefan Uroš IV Dušan (r. 1331–55), and Archbishop Daniel II himself—written by a continuator of Daniel’s. For understanding the trends in the veneration of the Serbian saints in the first half of the 14th century, the cults of Stefan of Dečani and Daniel II are exemplary because they are, among other things, amply attested by both texts and images.

In the 14th century the Serbian saints were honoured with pictures of diverse iconographies and conceptual emphases. In the age of King Milutin there came to be established a representative royal image which drew on the Byzantine notion of the nature and origin of the ruler’s authority. King Milutin’s numerous portraits (Virgin of Ljeviša, King’s Church at Studenica, Staro Nagoričino, Gračanica, Hilandar) show that the king’s posture, attire and accompanying inscriptions were accommodated to that notion, and so was the motif of symbolic investiture alluding to the divine origin of authority. The broader context in which these portraits were painted reveal not only the tenets of the then current dynastic ideology but also all the historical and political complexity of King Milutin’s epoch. “Codified” in the foundations of King Milutin, the ruler’s representative image served the purpose of glorifying the ruler and dynasty until the demise of the Serbian Empire. Its ultimate and authentic expression was the Tree of the Nemanjić (Gračanica, Peć, Dečani, Studenica, Mateič), the “vertical” genealogical representation of the holy dynasty modelled on the Tree of Jesse.

A new stage in the development of the national cults began in the last period of Serbia’s independence. A new sense of shared Christian identity, which overshadowed the dynastic saints in favour of the universal Christian ones, came to the forefront in the relic programme of Prince Lazar (r. 1371–89) and, especially, Despot Stefan Lazarević (r. 1389–1427). The changed



political circumstances as well as the changed religious mentality of post-Kosovo Serbia gave rise to a different type of royal sanctity exemplified in the cult of a martyr-ruler, Prince Lazar. The revival of this old pattern in late medieval Serbia had a basis in an actual event—the Prince’s death at the Battle of Kosovo and its interpretation as a spiritual victory. Monastery of Ravanica, the foundation of the Prince and the shrine for his wonderworking relics, became a new and distinguished cultic centre and played a key role in the creation of the sacral topography of what is known in historiography as Morava Serbia.

In the age of the Principality and the Despotate the national “pantheon” was expanded with new members whose distinctive saintly habitus was shaped in response to the needs of the times. Interesting is the case of Patriarch Ephrem, an ascetic and writer, dweller of most illustrious monastic *deserts*, whose life perfectly illustrates the chaotic situation in the Balkans in the last decades of the 14th century. There is some symbolism in the fact that chronologically the last member of the medieval Serbian “pantheon” was a hermit, St Joannicius of Devič (Kosovo). Created under the aegis of the incumbent ruler, Despot Djuradj Branković, it epitomised the monastic-ascetic ideal of the epoch.

Viewed as a whole, the medieval “pantheon” of Serbian saints emerges as an authentic and, in many respects, even unique phenomenon. It was strongly linked to Byzantine tradition by the literary-liturgical and even material aspects of saintly veneration. On the other hand, west-European patterns also found a strong response in Serbia with regard to both typology and concept of dynastic sanctity. What may also be seen as distinctive was the Serbs’ self-notion as a “people of God” that could pride itself on having both *kingship* and *priesthood*. The importance of the Serbian “pantheon” may best be seen from the fact that it was the cults of the Serbian saints that provided bases for the ideological programme of the restored Patriarchate of Peć (1557), the main guardian of the identity of the Serbian people during the centuries of foreign, Ottoman, rule.

THE SHRINES AND SAINTS OF KOSOVO AND METOHIJA
IN THE CULTIC MEMORY AND NATIONAL CONSCIOUSNESS
OF THE SERBS

The concept of *holiness* was central to the ideological programme of the medieval Serbian state and church in the age of the Nemanjić dynasty. Immediately after the establishment of their independent kingdom in 1217 and autocephalous church in 1219, the Serbs set down conceptual coordinates which would, as time has shown, become a lasting foothold of their identity. With the concept of a holy dynasty and the holiness of the national church at its core, this distinctly Serbian ideology provided the crucial impetus for the creation of cults of national saints and sacral *topoi* in the collective consciousness of the Serbian people.

The southward expansion of medieval Serbia in the victorious campaigns of King Stefan Uroš II Milutin (r. 1282–1321) led to the transfer of the main state and church institutions from Raška (Rascia) to the area of Kosovo and Metohija. In the 14th century, important cults of Serbian saints emerged in this area and the churches where they were venerated became a key factor in the creation of the sacral topography of the Nemanjić state. Thus conditions were created for Kosovo and Metohija to assume the epithet of the Serbian *holy land*.

In creative emulation of the hallowed model of the funerary church of the Nemanjić dynasty's founder, Stefan Nemanja, at the monastery of Studenica, magnificent royal mausoleums were built in Kosovo and Metohija: Banjska (King Milutin), Dečani (King Stefan of Dečani, r. 1321–1331), and the Holy Archangels near Prizren (King, later Emperor, Stefan Dušan, r. 1331–1355). These royal foundations acquired an aura of sacredness, which they have retained to this day owing to the graves and holy relics of the kings that had them built to serve as the focal points of their respective cults. The saintly images of Nemanjić rulers were portrayed in various ways through carefully selected hagiographic *topoi*, but common to all of them were the concepts of the dynasty's holy descent and God-appointed rulers. A very characteristic aspect of their sanctity was their pronounced "patriotism", reflected in their epithets of protectors and "bulwark of the fatherland". From the time of King Milutin, heads of the Serbian Church also began to acquire their own cults. The centre of their veneration was the Archbishopric of Peć (elevated



to the status of patriarchate in 1346) where their graves and the coffins containing their relics were housed. The veneration of the heads of the Serbian Church received its final, textual form in the *Lives of Serbian Kings and Archbishops* which, in addition to the biographies of the Nemanjić kings, also contains biographies of church leaders. This “pantheon of the Serbian saints” included yet another important saintly model—that of hermits and ascetics—epitomised by St Peter of Koriša. Thriving eremitism led to the emergence of renowned monastic *deserts* and *holy mountains* in Kosovo and Metohija, the seedbed of a distinctive form of hesychastic spirituality and the centre of literary activity.

The period of great historical challenges faced by the Serbian people in the wake of the fateful Battle of Kosovo (1389) saw a radical change in the nature of saintly cults. This period was marked by a different saintly ideal, that of a martyr ruler, which found its ultimate expression in the Kosovo cult of Prince Lazar, a hero determined to fight against the invading Ottoman armies and sacrifice his life for his faith and a higher, spiritual principle. His tragic death, as well as the message communicated by his memorial column in the Field of Kosovo, has remained an important national paradigm and a preeminent matter of identity.

The historical underpinnings of the Serbian people—laid in the medieval period and strongly manifested in their attachment to their own cults and shrines—became a powerful creative impulse and the key factor in preserving national consciousness. Epic poetry created in the late 15th and first half of the 16th century by oral folk performers was instrumental in this respect, particularly the poems of the Kosovo Cycle. The quest for a foothold in the state and church traditions established under the Nemanjić dynasty became the ideological framework for the policies of the restored Patriarchate of Peć (1557). The shrines and cults of Kosovo, especially the cult of King Stefan of Dečani who assumed a new image as a martyr, now constituted the core of the spiritual and cultural revival carried out by Serbian patriarchs-ethnarchs, the most prominent of whom were Macarius Sokolović (r. 1557–1571) and Paisius of Janjevo (r. 1641–1647). The expansion of the influence of the Serbian Church, which resulted from this revival, triggered the process of spiritual and cultural unification of the Serbian people, whose common denominator were traditional cults and holy places that preserved the memory of the *golden age* in Serbian history.

Establishing continuity with the glorious past was at the core of the policy of the Metropolitanate of Karlovci (Karlowitz), the leading institution of the Serbian people after the Great Migration from the Ottoman to the Habsburg Empire (1690). As a result, in the 18th century the cults of the Serbian saints were designedly fostered, particularly those that had emerged in Kosovo and Metohija as the birthplace of the medieval Serbian state, including the cults of King Milutin, King Stefan of Dečani, Archbishop Arsenius, Emperor Stefan Dušan, Emperor Stefan Uroš V, and Prince Lazar. The liturgical collection known as *Srbljak* and works of visual art with explicit patriotic messages considerably contributed to the strengthening of these cults. The memory of the shrines and saints of Kosovo was also fostered by engraved prints showing *vedute* of its most prominent monasteries and, above all, by the relics of the saints that the Serbs had taken with them into exile. Particularly strong within the Metropolitanate of Karlovci was the cult of Prince Lazar, since his relics were kept at the Monastery of Vrdnik, while the Battle of Kosovo assumed mythic proportions. As a momentous event in Serbian history, the cult of the Battle of Kosovo gained new momentum in the 19th century, after *Vidovdan* (St Vitus' Day) was instituted as a national holiday. Over the course of the 19th century, cults of other Kosovo saints took on new meanings and contents. In the spirit of patriotic-monarchist notions about the resurrection of the state and people, they were seen as national heroes and symbols of the vision of a restored *golden age*.

The shrines and saints of Kosovo and Metohija are deeply rooted and permanently emblazoned in the collective memory of the Serbian people. The memory has been evident for centuries not only in the official policies of state and church, and in literature and art but also in religious practices, such as the veneration of the relics and graves of saints, pilgrimages to holy places, as well as legends and traditions. The holy places of Kosovo and Metohija—monasteries, cultic sites, monastic deserts and mountains—may justifiably be categorized as *historic* and *cultural* spaces of the highest order by their religious, historical, artistic and natural setting elements. These features make them not only reference points of national identity but also world heritage sites of rare beauty and imperishable value.

LIST OF ILLUSTRATIONS

- Fig. 1. Arm reliquary of St John the Baptist, Siena, cathedral
Fig. 2. Arm reliquary of St John the Baptist, detail
Fig. 3. Reliquary lid with the inscription of Sava of Serbia
Fig. 4. Reliquary lid with the inscription of Sava of Serbia, drawing
Fig. 5. Relic of St John the Baptist, part of the arm
Fig. 6. “Veil” (after S. Conti & C. Nencioni)
Fig. 7. “Veil”, detail of the embroidery (after S. Conti & C. Nencioni)
Fig. 8. “Cushion”, detail of the textile (after S. Conti & C. Nencioni)
Fig. 9. “Cushion”, detail of the textile (after S. Conti & C. Nencioni)
Fig. 10. Donation charter of the Pope Pius II, Siena, cathedral
Fig. 11. *Staurotheke*, front view, Pienza, Museo Diocesano
Fig. 12. *Staurotheke*, back view, Pienza, Museo Diocesano
Fig. 13. Pienza *staurotheke*, inscription
Fig. 14. Pienza *staurotheke*, detail with the True Cross relic
Fig. 15. Pienza *staurotheke*, side view, detail
Fig. 16. Pienza *staurotheke*, ornament, detail
Fig. 17. St Sava as patriarch, Patriarchate of Peć, narthex
Fig. 18. *Staurotheke* of the church of Sts Peter and Paul, drawing by I. Kukuljević Sakcinski (1875)
Fig. 19. *Staurotheke* of the church of Sts Peter and Paul, front view, Dubrovnik, Dominican monastery
Fig. 20. *Staurotheke* of the church of Sts Peter and Paul, back view, Dubrovnik, Dominican monastery
Fig. 21. *Staurotheke* of the church of Sts Peter and Paul, inscription of King Stefan Uroš II Milutin
Fig. 22. *Staurotheke* of the church of Sts Peter and Paul, inscription of Gregory, Bishop of Raška
Fig. 23. *Staurotheke* of the church of Sts Peter and Paul, manuscript by S. Crijević (18th c.)
Fig. 24. King Stefan Uroš I, monastery of Sopoćani
Fig. 25. Queen Helen, monastery of Sopoćani



- Fig. 26. Monstrance of the Order of the Starry Cross, Vienna, Kunsthistorisches Museum
- Fig. 27. Elevation of the True Cross, monastery of Dečani
- Fig. 28. Ruler with a pectoral cross, coin of King Stefan Uroš II Milutin
- Fig. 29. Byzantine emperor presenting Sava of Serbia with a True Cross relic, *Illustrated Chronicle of Ivan the Terrible* (16th c.)
- Fig. 30. *Staurotheke*, monastery of Hilandar
- Fig. 31. Pienza *staurotheke*, detail
- Fig. 32. Cross of King Stefan Uroš II of Dečani, monastery of Dečani
- Fig. 33. Cross of Emperor Stefan Dušan, monastery of Dečani
- Fig. 34. *Staurotheke* of the Musić brothers, monastery of Vatopedi
- Fig. 35. *Staurotheke* originally from the monastery of Mileševa, Dubrovnik, church of St Ignatius
- Fig. 36. Relic of the True Cross, Cetinje monastery
- Fig. 37. Reliquary with the arm of St John the Baptist, Siena, cathedral (18th c.)
- Fig. 38. *Staurotheke*, front view, Pienza, Museo Diocesano
- Fig. 39. *Staurotheke* of the church of Sts Peter and Paul, front view, Dubrovnik, Dominican monastery
- Fig. 40. Reliquary of the Virgin's belt, monastery of Vatopedi
- Fig. 41. a and b Reliquary of Barbara Frankopan, Franciscan monastery of Our Lady of Trsat, Rijeka
- Fig. 42. Relics of the Holy King Stefan of Dečani, monastery of Dečani
- Fig. 43. Reliquary-coffin of the Holy King Stefan of Dečani, monastery of Dečani
- Fig. 44. Shroud for the head of Prince Lazar, Belgrade, Museum of the Serbian Orthodox Church
- Fig. 45. *Eulogiae* from the Holy Land, Vatican Museum (after D. Krueger)
- Fig. 46. Sava of Serbia in the church of the Holy Sepulchre, *Illustrated Chronicle of Ivan the Terrible* (16th c.)
- Fig. 47. Sava of Serbia sending relics to Serbia, *Illustrated Chronicle of Ivan the Terrible* (16th c.)
- Fig. 48. Sarcophagus of Archbishop Nicodemus, Patriarchate of Peć, church of St Demetrius
- Fig. 49. Sarcophagus of Archbishop Nicodemus, side view, detail, Patriarchate of Peć, Church of St Demetrius
- Fig. 50. Sarcophagus against the south wall of the church of St Demetrius, Patriarchate of Peć
- Fig. 51. Pseudo-sarcophagus, monastery of Ljubostinja

- Fig. 52. Grave slab of the nun Anastasia, monastery of Studenica
- Fig. 53. Grave slab of God's servant Manda, Trgovište near Novi Pazar
- Fig. 54. Tombstone of Archbishop Eustatius I, monastery of Žiča (after F. Kautz, 1862)
- Fig. 55. St Symeon the Myroblites, monastery of Sopoćani
- Fig. 56. St Symeon's myrrh-gushing grave in Hilandar, *Illustrated Chronicle of Ivan the Terrible* (16th c.)
- Fig. 57. Translation of the relics of St Symeon to Studenica, *Illustrated Chronicle of Ivan the Terrible* (16th c.)
- Fig. 58. St Symeon's tomb at Studenica
- Fig. 59. Tomb of Stefan Nemanja – St Symeon, plan, monastery of Studenica (after M. Popović)
- Fig. 60. Sarcophagus of Stefan Nemanja – St Symeon, top view and elevations, monastery of Studenica (after M. Popović)
- Fig. 61. Sarcophagus of Stefan Nemanja – St Symeon, construction, monastery of Studenica (after M. Popović)
- Fig. 62. Sarcophagus of Stefan Nemanja – St Symeon, original appearance, monastery of Studenica (after M. Popović)
- Fig. 63. Sarcophagus of Stefan Nemanja – St Symeon, present-day appearance, monastery of Studenica
- Fig. 64. Sava of Serbia at the grave of St Demetrius of Thessaloniki, *Illustrated Chronicle of Ivan the Terrible* (16th c.)
- Fig. 65. Stefan the First-Crowned, monastery of Mileševa
- Fig. 66. Sava of Serbia healing his brother Stefan with prayer, *Illustrated Chronicle of Ivan the Terrible* (16th c.)
- Fig. 67. Translation of the body of Stefan the First-Crowned to Studenica, *Illustrated Chronicle of Ivan the Terrible* (16th c.)
- Fig. 68. Reliquary-coffin of Stefan the First-Crowned (1608)
- Fig. 69. Patriarchate of Peć
- Fig. 70. Archbishop Arsenius, Patriarchate of Peć
- Fig. 71. Sarcophagus of Archbishop Arsenius, Patriarchate of Peć, church of the Holy Apostles
- Fig. 72. Remains of the monastery of St Peter of Koriša near Prizren
- Fig. 73. St Prochorus of Pčinja, monastery of St Prochorus of Pčinja
- Fig. 74. Tomb of St Symeon of Serbia, monastery of Studenica
- Fig. 75. St Sava of Serbia, Patriarchate of Peć, church of St Demetrius
- Fig. 76. Sts Symeon and Sava of Serbia, Studenica, King's Church



- Fig. 77. Nemanjić dynasts in procession, detail, Patriarchate of Peć, church of the Holy Apostles
- Fig. 78. Translation of the relics of St Symeon of Serbia, monastery of Sopoćani
- Fig. 79. Memorial service for Archbishop Ioannicius, Patriarchate of Peć, church of the Holy Apostles
- Fig. 80. King Stefan Uroš II Milutin from the Nemanjić Family Tree, monastery of Dečani
- Fig. 81. Posthumous portrait of St Stefan of Dečani, monastery of Dečani
- Fig. 82. Nemanjić Family Tree, Patriarchate of Peć
- Fig. 83. Prince Lazar, monastery of Ljubostinja
- Fig. 84. Monastery of Banjska
- Fig. 85. Monastery of Dečani
- Fig. 86. Reliquary-coffin of the Holy King Stefan of Dečani, monastery of Dečani
- Fig. 87. Tomb of Archbishop Daniel II, Patriarchate of Peć, church of the Virgin Hodegetria
- Fig. 88. Cave monastery of St Nicholas, monastery of the Holy Archangels near Prizren
- Fig. 89. Holy Prince Lazar the Cephalophore, woodcut (16th c.)
- Fig. 90. Patriarch John II, Patriarchate of Peć, church of the Holy Apostles
- Fig. 91. Emperor Stefan Dušan, *Stematografija*, copper engraving by Hristofor Žefarović (18th c.)
- Fig. 92. Monastery of Dečani, copper engraving (18th c.)
- Fig. 93. King Stefan Uroš II Milutin, lithograph by Anastas Jovanović (19th c.)
- Fig. 94. Monument to the Kosovo Heroes in Kruševac, by Djordje Jovanović (1904)
- Fig. 95. Finding of the Head of Prince Lazar, painting by Djordje Krstić (1905)



БИБЛИОГРАФИЈА

- Глас СКА *Глас Српске краљевске академије*, Београд.
ГСУД *Гласник Српској ученој друштва*, Београд.
ЗМСЛУ *Зборник Мајнице српске за ликовне уметности*, Нови Сад.
ЗРВИ *Зборник радова Византолошкој институцији*, Београд.
ИСН *Историја српској народа I*, Београд 1981.
ИЧ *Историјски часопис*, Београд.
ПКЈИФ *Прилози за књижевности, језик, историју и фолклор*, Београд.
ВНГ *Bibliotheca hagiographica graeca*, ed. F. Halkin, Bruxelles.
СА *Cahiers archéologiques*, Paris.
DOP *Dumbarton Oaks Papers*, Washington.
JÖB *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*, Wien.
ODB *The Oxford Dictionary of Byzantium I–III*, ed. A. P. Kazhdan, New York – Oxford 1991.
PG J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus. Series graeca* 1–161, Paris 1875–1866.
REB *Revue des études byzantines*, Paris.



Анастасијевић, *Пишање*

Д. Анастасијевић, *Пишање најјобожнијеј десјоша срјској Госјодина Ђурђа, Њејовој Свејосјии Васељенском Пајријарху, Госјодину Генадију Схоларију – Одјовори Пајријархови*, Гласник СПЦ, бр. 10, 11, 12 (1946) 219–223.

Архиејској Данило II

Архиејској Данило II и њејово доба, ed. В. Ј. Ђурић, Београд 1991.

Архимандрит Леонид, *Словено-срјска књижница*

Архимандрит Леонид, *Словено-срјска књижница на св. Гори Ајмонској*, ГСУД 44 (1877) 232–304.

Бабић, *Краљева црква*

Г. Бабић, *Краљева црква у Сјугеници*, Београд 1987.

Бабић, *Низови јорјрејиа*

Г. Бабић, *Низови јорјрејиа срјских ејскоја, архиејскоја и јајријараха у зидном сликарсјиву (XIII–XVI век)*, in: *Сава Немањих – свејии Сава. Истјорија и јредање*, ed. В. Ђурић, Београд 1979, 319–340.

Бакалова, *Ковчег для главы Предтечи как княжеское дарение*

Е. Бакалова, *Ковчег для главы Предтечи как княжеское дарение: реликварий Нягое Басараба из музея Топкапы в Стамбуле*, in: *Russian Medieval Art. Idea and Image. Studies in Byzantine and Russian Medieval Art*, ed. А. Batalov, Е. Smirnova, Москва 2009, 437–471.

Банк, *Византијское искусство*

А. В. Банк, *Византијское искусство в собраниях Советского Союза*, Москва 1966.

Баришић, *Чуда Димийрија Солунској*

Ф. Баришић, *Чуда Димийрија Солунској као истјоријски извори*, Београд 1953.

Белтинг, *Слика и кулј*

Х. Белтинг, *Слика и кулј. Истјорија слике до ејохе уметјносјии*, Нови Сад 2014.

Д. Богдановић, *Измирење срјске и византијске цркве*

Д. Богдановић, *Измирење срјске и византијске цркве*, in: *О кнезу Лазару*, 81–91.

Д. Богдановић, *Истјорија сјаре срјске књижевносјии*

Д. Богдановић, *Истјорија сјаре срјске књижевносјии*, Београд 1980.

Д. Богдановић, *Јован Лесјвичник*

Д. Богдановић, *Јован Лесјвичник у византијској и сјарој срјској књижевносјии*, Београд 1968.

- Д. Богдановић, *Кашалої ћирилских рукојиса манасѣира Хиландара*
 Д. Богдановић, *Кашалої ћирилских рукојиса манасѣира Хиландара*, Београд 1978.
- Д. Богдановић, *Крајко жиѣије свейої Саве*
 Д. Богдановић, *Крајко жиѣије свейої Саве*, Зборник Матице српске за књижевност и језик 24/1 (1976) 5–32.
- Богдановић, Ђурић, Медаковић, *Хиландар*
 Д. Богдановић, В. Ј. Ђурић, Д. Медаковић, *Хиландар*, Београд 1978.
- С. Богдановић, *Михаило Валѣровић и Драѣуѣин Милуѣиновић*
 С. Богдановић, *Михаило Валѣровић и Драѣуѣин Милуѣиновић као исѣраживачи срѣских сѣарина*, in: *Излози Срѣској ученої друшѣва*, каталог изложбе, Београд 1978.
- Бојовић, *Краљевсѣво и свейосѣ*
 Б. Бојовић, *Краљевсѣво и свейосѣ. Полиѣичка филозофија средњо-вековне Србије*, Београд 1999.
- Борозан, *Између доказа и имаїнације*
 И. Борозан, *Између доказа и имаїнације: уобличавање ѣрадиције и умејносѣ у служби срѣске монархије XIX века*, in: *Визанѣијско наслеђе III*, 71–85.
- Бубало, *Срѣска земља*
 Ђ. Бубало, *Срѣска земља и ѣморска у доба владавине Немањѣа I. Од Сабора у Расу до Сабора у Дежеву*, Београд 2016.
- Българската литература*
Българската литература и книжнина през XIII век, ed. И. Божилов, С. Кожухаров, София 1987.
- Валтер, *Значење ѣорѣреѣа Данила II*
 К. Валтер, *Значење ѣорѣреѣа Данила II као кѣиѣѣора у Боѣородичиној цркви у Пећи*, in: *Архиејиској Данило II*, 355–358.
- Визанѣијски свей на Балкану*
Визанѣијски свей на Балкану I–II, ed. Б. Крсмановић, Љ. Максимовић, Р. Радић, Београд 2012.
- Визанѣијско наслеђе*
Визанѣијско наслеђе и срѣска умејносѣ I–III, ed. Д. Поповић, Д. Војводић, Београд 2016; *I. Процеси визанѣинизације и срѣска археолоѣија*, ed. В. Бикић; *II. Сакрална умејносѣ срѣских земаља у средњем веку*, ed. Д. Војводић, Д. Поповић; *III. Замисљање ѣрошлосѣи и реѣејѣија средњеї века у срѣској умејносѣи XVIII–XXI века*, ed. Л. Мереник, В. Симић, И. Борозан.
- Витић-Недељковић, *Жиѣије свейої Анѣонија*
 З. Витић-Недељковић, *Жиѣије свейої Анѣонија у срѣској рукојисној ѣрадицији*, Археографски прилози 21 (1999) 37–131.



- Влајинац, *Речник наших сѝарих мера*
М. Влајинац, *Речник наших сѝарих мера у ѝоку векова*, Београд, I 1961; II 1964; III 1968; IV 1974.
- Влаховић, *Еѝнолошке одлике*
П. Влаховић, *Еѝнолошке одлике манастира Хиландара*, in: *Друѝа казивања о Светѝој Гори*, Београд 1997, 193–213.
- Војводић, *Жича и Пећ*
Д. Војводић, *Жича и Пећ. Прилоѝ разматрању сличности два ѝроѝрама зидноѝ сликарства*, Саопштења 43 (2011) 31–47.
- Војводић, *Зайажања и размишљања*
Д. Војводић, *Зайажања и размишљања о сликарству светѝилишѝа Сѝасове цркве у Жичи*, Ниш и Византија 11 (2013) 247–266.
- Војводић, *На размеђу светѝова и кулѝура*
Д. Војводић, *На размеђу светѝова и кулѝура – биће и ѝросѝори срѝске средњовековне уметности*, in: *Византијско наслеђе II*, 13–39.
- Војводић, „Обавијен земаљском сликом“
Д. Војводић, „Обавијен земаљском сликом“. *О ѝредсѝавама византијских и срѝских средњовековних владара у ѝроскинези*, Црквене студије 4 (2007) 379–401.
- Војводић, *Од хоризонталне ка вертикалној ѝенеаложкој слици Немањића*
Д. Војводић, *Од хоризонталне ка вертикалној ѝенеаложкој слици Немањића*, ЗРВИ 44/1 (2007) 295–312.
- Војводић, *Порѝреѝи владара*
Д. Војводић, *Порѝреѝи владара, црквених достѝојанственика и ѝлемића у наосу и ѝријраѝи*, in: *Зидно сликарство манастира Дечана. Грађа и сѝудије*, ed. В. Ј. Ђурић, Београд 1995, 265–299.
- Војводић, *Светѝи Ахилије*
Д. Војводић, *Зидно сликарство цркве светѝоѝ Ахилија у Ариљу*, Београд 2005.
- Војводић, *Слика светѝовне и духовне власти*
Д. Војводић, *Слика светѝовне и духовне власти у срѝској средњовековној уметности*, ЗМСЛУ 38 (2010) 35–78.
- Војводић, *Хиландарски ѝроб светѝоѝ Симеона*
Д. Војводић, *Хиландарски ѝроб светѝоѝ Симеона Срѝскоѝ и ѝеѝов сликани ѝроѝрам*, Хиландарски зборник 11 (2004) 27–58.
- Востоочнохристианские реликвиѝ*
Востоочнохристианские реликвиѝ, ed. А. М. Лидов, Москва 2003.
- Гергова, *Култѝт кѝм св. крал Милутин*
И. Гергова, *Култѝт кѝм св. крал Милутин „Софѝийски“ в Бѝлгария*, in: *Манастир Бањска*, 249–272.

- Гријорије Цамблак
Гријорије Цамблак. *Књижевни рад у Србији*, ед. Д. Петровић, Београд 1989.
- Давидов, *Српска графика*
Д. Давидов, *Српска графика XVIII века*, Београд 2006.
- Давидовић, *Жича*
Д. Давидовић, *Жича, манастир у Србији, зиданъ између 1190 и 1224 год.*, Србске лѣтописи IV (Будим 1828) 9–22.
- Дагрон, *Цар и њрвосвешћеник*
Ж. Дагрон, *Цар и њрвосвешћеник. Сћудија о визанћијском „цезароѡизму“*, Београд 2001.
- Данило Други, *Живоћи*
Данило Други, *Живоћи краљева и архиеѡискоѡа срћских. Службе*, ед. Г. Мак Данијел, Д. Петровић, Београд 1988.
- Данилови настћављачи
Данилови настћављачи. *Данилов Ученик, дрући настћављачи Даниловоѡ зборника*, ед. Г. Мак Данијел, Београд 1989.
- Даничић, *Похвала кнезу Лазару*
Ђ. Даничић, *Похвала кнезу Лазару. Из рукоѡиса ѡисана на харћији на крају XIV или у ѡочейку XV века, који је у Народној библиоћеци у Беоћраду ѡод бр. 29*, Гласник Друшћтва срћске словесности 13 (1861) 358–368.
- Десћоѡ Сћефан Лазаревић
Десћоѡ Сћефан Лазаревић. *Књижевни радови*, ед. Ђ. Трифуновић, Београд 1979.
- Динић, *О ѡћарском роѡсћиву*
М. Динић, *О ѡћарском роѡсћиву краља Уроша I*, ИЧ 1 (1948) 30–36.
- Доган et al., *Демре – Мира*
С. Доган et al., *Демре – Мира, церковь святогѡ Николая*, Istanbul 2014.
- Доментијан
Доментијан, *Живоћи Свећоѡа Саве и Живоћи Свећоѡа Симеона*, ед. Р. Маринковић, прев. Л. Мирковић, Београд 1988.
- Дудић, *Сћара ѡробља*
Н. Дудић, *Сћара ѡробља и надѡробни белези у Србији*, Београд 1995.
- Ђорђевић, *Зидно сликарсћиво XIV века*
И. М. Ђорђевић, *Зидно сликарсћиво XIV века хиландарскоѡ ѡараклиса Свећих арханћела*, in: *Осам векова Хиландара*, 559–573.
- Ђорђић, *Исћорија срћске ћирилице*
П. Ђорђић, *Исћорија срћске ћирилице. Палеоћрафско-филолошки ѡрилози*, Београд 1987.



- В. Ј. Ђурић, „Престіо светиої Саве“
В. Ј. Ђурић, „Престіо светиої Саве“, in: *Сіоменица у часіи новоизабраних чланова Срїске академије наука и уменїности бр. 55*, Београд 1972, 92–104.
- Ђурић, Ђирковић, Кораћ, Пећка ѡаїријаришија
В. Ј. Ђурић, С. Ђирковић, В. Кораћ, Пећка ѡаїријаришија, Београд 1990.
- С. Ђурић, *Љубосїиња*
С. Ђурић, *Љубосїиња. Црква Усења Боїородичиної*, Београд 1985.
- Ердељан, *Беоїрад као Нови Јерусалим*
Ј. Ердељан, *Беоїрад као Нови Јерусалим. Размишљања о рецеїцији једної шїоїса у доба десїошїа Сїефана Лазаревића*, ЗРВИ 43 (2006) 97–110.
- Ердељан, *Средњовековни надїробни сіоменици*
Ј. Ердељан, *Средњовековни надїробни сіоменици у обласїи Раса*, Београд 1996.
- М. Живковић, *Сїуденица: їробна црква родоначелника динасїије*
М. Живковић, *Сїуденица: їробна црква родоначелника динасїије – шемел црквене и државне самосїалности*, in: *Визанїијско наслеђе II*, 193–209.
- Т. Живковић, *Порїретиї срїских владара*
Т. Живковић, *Порїретиї срїских владара (IX–XII век)*, Београд 2006.
- Зайиси и наїїиси*
Љ. Стојановић, *Сїари срїски зайиси и наїїиси I–VI*, Београд 1902–1926 (репр. 1982–1983).
- Зборник средњовековних ћириличких їовелѡа*
Зборник средњовековних ћириличких їовелѡа и їисама Србије, Босне и Дубровника I, 1186–1321, ed. В. Мошин, С. Ђирковић, Д. Синдик, Београд 2001.
- Иванишевић, *Новчарсїво*
В. Иванишевић, *Новчарсїво средњовековне Србије*, Београд 2001.
- Ѐ. Иванов, *Български старини*
Ѐ. Иванов, *Български старини из Македония*, София 1970 (репр.).
- С. А. Иванов, *Благочестивое расчленение*
С. А. Иванов, *Благочестивое расчленение: парадокс почитания мощей в византийской агиографии (Pious Dismemberment: the paradox of relics in Byzantine hagiography)*, in: *Eastern Christian Relics*, 121–131.
- Иванова, *Две неизвестни старобългарски жития*
К. Иванова, *Две неизвестни старобългарски жития*, Литературна история 1 (1977) 57–65.

- Ивић, Грковић, *Дечанске хрисовуље*
 П. Ивић, М. Грковић, *Дечанске хрисовуље*, Нови Сад 1976.
- Ивковић, *О најйису на окову руке св. Јована Прејече*
 М. Ивковић, *О најйису на окову руке св. Јована Прејече у Сиени*,
 ПКЈИФ 11 (1931) 154.
- Йовчева, *Езикови свидетелства*
 М. Йовчева, *Езикови свидетелства за проихода на Службата за
 Пренасяние на моиците на папа Климент Римски*, Старобългарска
 литература 33–34 (2005) 154.
- Истйорија йримењене умейностйи*
Истйорија йримењене умейностйи код Срба I. Средњовековна Ср-
бија, Београд 1977.
- Јанковић, *Ейискойје и мийройолије*
 М. Јанковић, *Ейискойје и мийройолије срйске цркве у средњем
 веку*, Београд 1985.
- Јевтић, *Божанско и чудесно*
 А. Јевтић, *Божанско и чудесно у срйској релийиској књижевностйи*,
 in: *Срйска фанйастйика. Најйиродно и несйварно у срйској књи-*
жевностйи, ed. П. Палавестра, Београд 1989, 327–338.
- Јевтић, *Из бојословља Свейоја Саве*
 Јеромонах Атанасије Јевтић, *Из бојословља Свейоја Саве. Жичка*
беседа Свейоја Саве о йравославној вери, in: *Свейи Сава. Сйомени-*
ца, 117–180.
- Јевтић, *Косовско ойредељење*
 А. Јевтић, *Косовско ойредељење за Царсйво небеско у истйоријској*
судбини срйској народа, in: *Свейи кнез Лазар*, 25–36.
- Јефимија
 Монахиња Јефимија, *Књижевни радови*, ed. Ђ. Трифуновић, Кру-
 шевац 1992.
- В. Јовановић et al., *Ново Брдо*
 В. Јовановић, С. Ђирковић, Е. Зечевић, В. Иванишевић, В. Радић,
Ново Брдо, Београд 2004.
- Т. Јовановић, *Књижевно дело йајријарха Пајсеја*
 Т. Јовановић, *Књижевно дело йајријарха Пајсеја*, Београд 2001.
- Јухас-Георгиевска, *Мойивска сйрукйура*
 Љ. Јухас-Георгиевска, *Мойивска сйрукйура Жишйија архиейиско-*
йа Јоаникија I, in: *Жива реч. Зборник у часй йроф. др Наде Милоше-*
вић-Ђорђевић, ed. М. Детелић, С. Самарција, Београд 2011, 271–299.
- Калић, *Сйолно месйо Србије*
 Ј. Калић, *Сйолно месйо Србије*, Новопазарски зборник 12 (1988)
 13–23.



- Каниц, Србија, земља и сѿановнишиѿво
Ф. Каниц, *Србија, земља и сѿановнишиѿво од римској доба до краја XIX века*, књ. 2, Београд 1985.
- Караѿић, *Срѿске народне ѿјесме*
В. Стефановић Караѿић, *Срѿске народне ѿјесме; књиѿа груѿа у којој су ѿјесме јуначке најсѿиарије*, Београд 1969.
- Кашанин et al., *Манасѿир Сѿуденица*
М. Кашанин, М. Чанак-Медић, Ј. Максимовић, Б. Тодић, М. Шако-та, *Манасѿир Сѿуденица*, Београд 1986.
- Кашанин, Бошковић, Мијовић, *Жича*
М. Кашанин, Ђ. Бошковић, П. Мијовић, *Жича. Истѿорија, архѿиѿек-ѿура, сликарсѿиво*, Београд 1969.
- Кашић, *Корени Косовске мисли*
Д. Љ. Кашић, *Корени Косовске мисли*, in: *Светѿи кнез Лазар*, 11–24.
- Кашић, *Пресѿио светѿој Саве*
Д. Кашић, *Пресѿио светѿој Саве*, in: *Светѿи Сава. Сѿоменица*, 333–348.
- Консѿанѿиин Велики
Консѿанѿиин Велики у визанѿијској и срѿској ѿрадицији, ed. Љ. Максимовић, Београд 2014.
- Константин Михаиловић из Островице, *Јаничарове усѿомене*
Константин Михаиловић из Островице, *Јаничарове усѿомене или ѿурска хроника*, ed. Ђ. Живановић, Београд 1986.
- Константин Филозоф, *Жиѿије десѿоѿиѿа Сѿефана*
Константин Филозоф, *Жиѿије десѿоѿиѿа Сѿефана Лазаревића*, ed. Г. Јовановић, Београд 1989.
- Д. Костић, *Учешиће св. Саве у канонизацији св. Симеона*
Д. Костић, *Учешиће св. Саве у канонизацији св. Симеона*, in: *Светѿо-савски зборник I*, Београд 1936, 129–209.
- М. Костић, *Барокна обнова*
М. Костић, *Барокна обнова средњовековне ѿолиѿичке идеологије у Карловачкој мѿѿройолији*, in: *Визанѿијско наслеђе III*, 47–57.
- М. Костић, *Јаков Орфелин*
М. Костић, *Јаков Орфелин и њеѿово доба*, Београд 2007.
- М. Костић, *Пошиѿовање кулѿиѿа светѿиѿѿеља*
М. Костић, *Пошиѿовање кулѿиѿа светѿиѿѿеља, њихових мошѿијију и чуда на ѿодручју Карловачке мѿѿройолије у ѿериоду барока*, in: *Чудо у словенским кулѿиурама*, 240–257.
- Кулѿиѿ светѿих на Балкану*
Кулѿиѿ светѿих на Балкану II, ed. М. Детелић, Крагујевац 2002.

- Ласкарис, *Поводом српској најћииса у Сијени*
 М. Ласкарис, *Поводом српској најћииса у Сијени*, ПКЈИФ 17/1 (1937) 122.
- Лидов, *Церковъ Богоматери Фаросской*
 А. М. Лидов, *Церковъ Богоматери Фаросской. Императорский храм-реликварий как константинопольский Гроб Господень*, in: *idem, Иеротопия. Пространственные иконы и образы-парадигмы в византийской культуре*, Москва 2009, 69–107.
- Лома, *Пракосово*
 А. Лома, *Пракосово. Словенски и индоевројски корени српске ейике*, Београд 2002.
- Љећойис йойа Дукљанина
Љећойис йойа Дукљанина, ed. С. Мијушковић, Београд 1988.
- Љубинковић, *Некрйола цркве Св. Пејра*
 М. Љубинковић, *Некрйола цркве Св. Пејра код Новој Пазара*, Зборник Народног музеја 6 (1970) 169–259.
- Магловски, *Симболика кринова*
 Ј. Магловски, *Симболика кринова на гробу монахиње Јефимије*, Саопштења 26 (1994) 151–156.
- Магловски, *Скулптура Пећке йаћријаршије*
 Ј. Магловски, *Скулптура Пећке йаћријаршије. Моћиви, значења*, in: *Архиејиской Данило II*, 311–321.
- Мајендорф, *Визанћијско бојословље*
 Ц. Мајендорф, *Визанћијско бојословље. Историјски шокови и до-майске шеме*, Крагујевац 1985.
- Макуљевић, *Умејносћ и национална идеја*
 Н. Макуљевић, *Умејносћ и национална идеја у XIX веку*, Београд 2006.
- Манасћир Бањска
Манасћир Бањска и доба краља Милућина, ed. Д. Бојовић, Ниш – Косовска Митровица 2007.
- Манасћир Жича. *Зборник*
Манасћир Жича. Зборник радова, ed. Г. Суботић, Краљево 2000.
- Манасћир Сћуденица
Манасћир Сћуденица – 700 година Краљеве цркве, ed. Љ. Максимовић, В. Вукашиновић, Београд 2016.
- Манасћир Хиландар
Манасћир Хиландар, ed. Г. Суботић, Београд 1998.



- Манасѿир Црна Ријека*
Манасѿир Црна Ријека и свети Пеѿар Коришки, ed. Д. Бојовић,
Приштина–Београд 1998.
- Мандић, Дрвник
С. Мандић, *Дрвник. Зайиси конзерваѿора*, Београд 1975.
- Маринковић, Срѿска књижевност ѿрве ѿоловине XVI века
Р. Маринковић, *Срѿска књижевност ѿрве ѿоловине XVI века*,
ЗМСЛУ 27/28 (1991–1992) 175–184.
- Марјановић-Душанић, Владарска идеологија
С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића. Дипло-
матичка студија*, Београд 1997.
- Марјановић-Душанић, Владарске инсиѿије
С. Марјановић-Душанић, *Владарске инсиѿије и државна симболи-
ка у Србији од XIII до XV века*, Београд 1994.
- Марјановић-Душанић, Владарски знаци Стефана Немање
С. Марјановић-Душанић, *Владарски знаци Стефана Немање*, in:
Стефан Немања – свети Симеон Мироточиви, 77–86.
- Марјановић-Душанић, Династија и светост
С. Марјановић-Душанић, *Династија и светост у доба ѿородице
Лазаревић: стари узори и нови модели*, ЗРВИ 43 (2006) 77–95.
- Марјановић-Душанић, Краљево ѿело
С. Марјановић-Душанић, *Краљево ѿело у срѿској хаѿиографији и
настѿанак концепѿа неѿобедивоѿ јунака*, ЗРВИ 50/2 (2013) 693–704.
- Марјановић-Душанић, Молиѿве светиѿ Симеона и Саве
С. Марјановић-Душанић, *Молиѿве светиѿ Симеона и Саве у вла-
дарском ѿоѿраму краља Милуѿина*, ЗРВИ 41 (2004) 235–250.
- Марјановић-Душанић, Немањин најрсни крсѿ
С. Марјановић-Душанић, *Немањин најрсни крсѿ. Из наше стѿаре
инсиѿологије*, Зборник радова Филозофског факултета 17 (1991)
203–215.
- Марјановић-Душанић, Нови Констѿанѿин
С. Марјановић-Душанић, *Нови Констѿанѿин у срѿској ѿисаној ѿра-
дицији средњеѿ века*, in: *Констѿанѿин Велики*, 81–98.
- Марјановић-Душанић, Повеље за лимски Манасѿир Св. аѿосѿола
С. Марјановић-Душанић, *Повеље за лимски Манасѿир Св. аѿосѿо-
ла и срѿски владар као ретник апостолима*, in: ПЕРИВОЛОС. Збор-
ник у частѿ Мирјане Живојиновић I, ed. Б. Миљковић, Д. Целебѿић,
Београд 2015, 167–176.
- Марјановић-Душанић, Свети краљ
С. Марјановић-Душанић, *Свети краљ. Кулѿ Стефана Дечанскоѿ*,
Београд 2007.

- Марјановић-Душанић, *Свод српских светињих – династички култови*
С. Марјановић-Душанић, *Свод српских светињих у доба краља Милутина: династички култови*, in: *Манастир Свуденица*, 35–59.
- Марјановић-Душанић, *Харизма и ауторитет*
С. Марјановић-Душанић, *Харизма и ауторитет: скица за историографски портрет светије Саве*, ЗРВИ 52 (2015) 277–289.
- Марјановић-Душанић, *Хиландар као Нови Сион*
С. Марјановић-Душанић, *Хиландар као Нови Сион Немањиној ошачаства*, in: *Осам векова Хиландара*, 17–28.
- Марјановић-Душанић, Војводић, *Образац царства*
С. Марјановић-Душанић, Д. Војводић, *Образац царства – идеја и слика власти у Србији (1299–1371)*, in: *Византијско наслеђе II*, 299–315.
- Марковић, *Прво њутовање светије Саве*
М. Марковић, *Прво њутовање светије Саве у Палестину и његов значај за српску средњовековну уметност*, Београд 2009.
- Марковић, *Србија у Византији*
М. Марковић, *Србија у Византији – киниторска делатност српских задужбинара на подручју Ромејској царства*, in: *Византијско наслеђе II*, 57–73.
- Медаковић, *Косовски бој*
Д. Медаковић, *Косовски бој у ликовним уметностима*, Београд 1990.
- Медаковић, *Култи кнеза Лазара*
Д. Медаковић, *Култи кнеза Лазара у српском бароку*, in: *О кнезу Лазару*, 321–336.
- Медаковић, *Ризница манастира Милешеве*
Д. Медаковић, *Ризница манастира Милешеве. Прилози реконструкцији*, in: *Милешева у историји српској народа*, ed. В. Ј. Ђурић, Београд 1987, 221–230.
- Микић, Тодоровић, *Антрополошки садржај*
Ж. Микић, Д. Тодоровић, *Антрополошки садржај Богородичине цркве у Свуденици и реконструкција лика Ане-Анастасије*, in: *Свуденица и византијска уметност*, 245–255.
- Милосављевић, *Изубљена ризница*
Д. Милосављевић, *Изубљена ризница манастира Милешеве*, Београд 2010.
- Миљковић, *Жиција светије Саве*
Б. Миљковић, *Жиција светије Саве као извори за историју средњовековне уметности*, Београд 2008.



- Миљковић, Хиландарски Часни крст
Б. Миљковић, *Хиландарски Часни крст и сѣара манастирска сѣаврошека*, ЗРВИ 38 (1999/2000) 287–297.
- Минић, Археолошки њодаци о манастиру Жичи
Д. Минић, *Археолошки њодаци о манастиру Жичи*, in: *Манастир Жича. Зборник*, 223–244.
- Мирковић, Сѣиси светиоја Саве и Сѣевана Првовенчаноја
Л. Мирковић, *Сѣиси светиоја Саве и Сѣевана Првовенчаноја*, Београд 1939.
- Михаиловић, Ведуће срѣске графике
Р. Михаиловић, *Ведуће срѣске графике XVIII века*, in: *Срѣска графика XVIII века*, ed. Д. Давидов, Београд 2006, 81–100.
- Михаљчић, Јунаци косовске леѣнде
Р. Михаљчић, *Јунаци косовске леѣнде*, Београд 1989.
- Моршакова, Ковчег для деснициы святого царя Константина
Е. А. Моршакова, *Ковчег для деснициы святого царя Константина*, in: *Христианские реликвии в московском Кремле*, ed. А. М. Лидов, Москва 2000, 126–128.
- Мошин, Пурковић, Хиландарски иѣумани
В. А. Мошин, М. А. Пурковић, *Хиландарски иѣумани средњеја века*, ed. М. Живојиновић, Београд 1999.
- Мошин, Славева, Милуѣиноваѣа оснивачка грамота
В. Мошин, Л. Славева, *Милуѣиноваѣа оснивачка грамота за Хиландарскиоѣ ѣирѣ на море од 1300–1302 ѣодина*, in: *Сѣоменици на средновековнаѣа и ѣоноваѣа исиѣорија на Македонија I*, Скопје 1975, 293–294.
- Наумов, Исиравка једне неѣачности
А. Наумов, *Исиравка једне неѣачности у исиѣорији сѣаре срѣске књижевности*, Зборник Матице српске за филологију и лингвистику 33 (1990) 327–329.
- Ненадовић, Душанова задужбина
С. Ненадовић, *Душанова задужбина манастир Светиѣх Арханѣла код Призрена*, Београд 1967.
- Нешиѣо о кнезу Лазару
Нешиѣо о кнезу Лазару, ed. С. Новаковић, ГСУД 4 (1867) 157–164.
- Николић, Реѣеѣиција мийске ѣрошлости
Ј. Николић, *Реѣеѣиција мийске ѣрошлости у сликарсѣиву срѣској симболизма: обреѣеније ѣлаве цара Лазара Ђорѣа Крсѣиѣа и Марка Мураѣа*, in: *Византијско наслеђе III*, 95–100.

- Новаковић, *Пишињски ѿменик*
 С. Новаковић, *Пишињски ѿменик*, Споменик Српске краљевске академије 29 (1895) 10–14.
- О кнезу Лазару
 О кнезу Лазару, ed. И. Божић, В. Ј. Ђурић, Београд 1975.
- Осам векова Хиландара
 Осам векова Хиландара. *Историја, духовни живој, књижевност, уметност и архитектура*, ed. В. Кораћ, Београд 2000.
- Острогорски, *О веровањима*
 Г. Острогорски, *О веровањима и схваћањима Византинаца*, Београд 1970.
- Д. Павловић, *Тематски програми*
 Д. Павловић, *Тематски програми српској монументалној сликарства*, in: *Византијско наслеђе II*, 249–259.
- Л. Павловић, *Култови лица*
 Л. Павловић, *Култови лица код Срба и Македонаца (историјско-етнографска расправа)*, Смедерево 1965.
- Паг српске десетовине
 Паг српске десетовине 1459. године, ed. М. Спремић, Београд 2011.
- Панић, Бабић, *Бојородица Љевишка*
 Д. Панић, Г. Бабић, *Бојородица Љевишка*, Београд 1975.
- Пантић, *Дубровчанин Никола Бошковић*
 М. Пантић, *Дубровчанин Никола Бошковић и рашке стварине*, ЗМСЛУ 8 (1972) 227–261.
- Пејић, *Сџара држава*
 С. Пејић, *Сџара држава у њемељима нове цркве*, in: *Византијско наслеђе II*, 515–527.
- Пејић, *Уметност српских земаља*
 С. Пејић, *Уметност српских земаља у првом столећу османске владавине*, in: *Византијско наслеђе II*, 457–471.
- Петковић, *Зидно сликарство*
 С. Петковић, *Зидно сликарство на подручју Пећке њаџријаршије 1557–1614*, Нови Сад 1965.
- Петровић, *Косовска бијка*
 С. Петровић, *Косовска бијка у усменој њоезији*, Београд 2001.
- Д. Поповић, *Гроб архиејскоја Данила II*
 Д. Поповић, *Гроб архиејскоја Данила II*, in: *Архиејској Данило II*, 329–344.



- Д. Поповић, *Када је краљ Стефан Првовенчани увршћен у светишћеље?*
Д. Поповић, *Када је краљ Стефан Првовенчани увршћен у светишћеље? Прилоі ироучавању владарске „канонизације“ у средњовековној Србији*, ЗРВИ 50/2 (2013) 573–583.
- Д. Поповић, *Кулиј святоі Јоаникија Девичкоі*
Д. Поповић, *Кулиј святоі Јоаникија Девичкоі*, in: *Византијски свети на Балкану II*, 607–623.
- Д. Поповић, *Монах-йусићњак*
Д. Поповић, *Монах-йусићњак*, in: *Привайни живоі у српским земљама средњеі века*, ed. С. Марјановић-Душанић, Д. Поповић, Београд 2004, 552–585.
- Д. Поповић, *Надјробни сјоменик архиепископа Саве II*
Д. Поповић, *Надјробни сјоменик архиепископа Саве II из цркве Св. Ајостола у Пећкој пајријаршији*, ЗМСЛУ 21 (1985) 71–88.
- Д. Поповић, *Национални йаншеон*
Д. Поповић, *Национални йаншеон – светачки култови у шемељи-ма српске државности и црквености*, in: *Византијско наслеђе II*, 119–131.
- Д. Поповић, *„Одуховљена йелесна йребивалишија Божја“*
Д. Поповић, *„Одуховљена йелесна йребивалишија Божја“ – реликвије и реликвијари у средњовековној Србији*, in: *Византијско наслеђе II*, 133–143.
- Д. Поповић, *Пајријарх Јефрем*
Д. Поповић, *Пајријарх Јефрем – један йозносредњовековни светишћељски кулиј*, ЗРВИ 43 (2006) 111–125.
- Д. Поповић, *Под окриљем святојости*
Д. Поповић, *Под окриљем святојости. Кулиј свейих владара и реликвија у средњовековној Србији*, Београд 2006.
- Д. Поповић, *Пусићножићелство святоі Саве*
Д. Поповић, *Пусићножићелство святоі Саве Српскоі*, in: *Кулиј свейих на Балкану*, 61–85.
- Д. Поповић, *„Пусићње“ и „свейе јоре“*
Д. Поповић, *„Пусићње“ и „свейе јоре“ средњовековне Србије – йисани извори, йросторни обрасци, йрадићелска решења*, ЗРВИ 44 (2007) 253–274.
- Д. Поповић, *Пусићњско монашићво*
Д. Поповић, *Пусићњско монашићво у доба Бранковића*, in: *Паг српске десјоћовине*, 117–135.
- Д. Поповић, *Реликвије Часноі крстиа*
Д. Поповић, *Реликвије Часноі крстиа у средњовековној Србији*, in: *Константиин Велики*, 99–121.

- Д. Поповић, *Свод српских светињих: архијереји и њустиножињиљели*
 Д. Поповић, *Свод српских светињих у доба краља Милутињина. Култиови архијереја и њустиножињиљели*, in: *Манастир Ситуденица*, 81–97.
- Д. Поповић, *Средњовековне њењине исјоснице*
 Д. Поповић, *Средњовековне њењине исјоснице у ѡризренском крају – ѡрејходна исјираживања*, ИЧ 44 (1997) 129–154.
- Д. Поповић, *Средњовековни надјробни сјоменици у Дечанима*
 Д. Поповић, *Средњовековни надјробни сјоменици у Дечанима*, in: *Дечани и византијска умејносји средином XIV века*, ed. В. Ј. Ђурић, Београд 1989, 225–235.
- Д. Поповић, *Средњовековни надјробни сјоменици у Ситуденици*
 Д. Поповић, *Средњовековни надјробни сјоменици у Ситуденици*, in: *Ситуденица и византијска умејносји*, 492–504.
- Д. Поповић, *Српски владарски јроб*
 Д. Поповић, *Српски владарски јроб у средњем веку*, Београд 1992.
- Д. Поповић, *Цвејна симболика*
 Д. Поповић, *Цвејна симболика и култи реликвија у средњовековној Србији*, Зограф 32 (2008) 69–79.
- Д. Поповић, *Чуда светиој Симеона*
 Д. Поповић, *Чуда светиој Симеона*, in: *Стефан Немања – ѡрејодобни Симеон Миротјочиви. Зборник радова*, ed. М. Радујко, Београд 2016, 497–507.
- Д. Поповић, М. Поповић, *Миротјочиви јроб светиој Симеона*
 Д. Поповић, М. Поповић, *Миротјочиви јроб светиој Симеона у Ситуденици – нови ѡојлед*, ЗРВИ 52 (2015) 237–257.
- Д. Поповић, М. Поповић, *Фунерарна функција*
 Д. Поповић, М. Поповић, *Фунерарна функција Сјасове цркве у Жичи?*, Ниш и Византија 12 (2013) 347–359.
- Поповић, Тодић, Војводић, *Дечанска ѡустинња*
 Д. Поповић, Б. Тодић, Д. Војводић, *Дечанска ѡустинња. Скињови и келије манастира Дечана*, Београд 2011.
- Ј. Поповић, *Дојмањика*
 Архимандрит Јустин Поповић, *Дојмањика Православне цркве III*, Београд 1978.
- М. Поповић, *Владарско боравишије*
 М. Поповић, *Владарско боравишије Стефана Немање у Расу*, in: *Стефан Немања – свети Симеон Миротјочиви*, 233–245.
- М. Поповић, *Манастир Ситуденица*
 М. Поповић, *Манастир Ситуденица – археолошка ојкрића*, Београд 2015.



- М. Поповић, Д. Поповић, *Грбови црквених ђоїлавара*
М. Поповић, Д. Поповић, *Грбови црквених ђоїлавара у манастїиру Жичи*, Саопштења 45 (2013) 27–47.
- П. Поповић, *О срїском најїйису у Сијени*
П. Поповић, *О срїском најїйису у Сијени*, ПКЈИФ 16/1 (1936) 214–220.
- Прерадовић, Милановић, *Оїшїїехришћански свейїи*
Д. Прерадовић, Љ. Милановић, *Оїшїїехришћански свейїи у срїској кулїној їракси и умейносїи*, in: *Визанїијско наслеђе II*, 103–117.
- Раваничанин I, *Жиїиїе свейїоїа кнеза Лазара*
Раваничанин I, *Жиїиїе свейїоїа кнеза Лазара*, in: *Сїиси о Косову*, ed. М. Грковић, Београд 1993, 121–124.
- Радан-Јовин, Јанковић, Темерински, *Сїуденица*
М. Радан-Јовин, М. Јанковић, С. Темерински, *Сїуденица у свейлосїи археолошких и архїїекїонских исїраживања*, in: *Блаїо манастїира Сїуденице* (каталог изложбе), ed. В. Ј. Ђурић, Београд 1988, 27–68.
- Раденковић, *Чудоїворна лоза хилендарска*
Љ. Раденковић, *Чудоїворна лоза хилендарска*, Етнолошке свеске 7 (1986) 47–52.
- Радић, *Свейїи Сава и смрїї обласної їосїодара Сїїреза*
Р. Радић, *Свейїи Сава и смрїї обласної їосїодара Сїїреза*, in: *Свейїи Сава у срїској исїиорији и їрадицији*, 51–61.
- Радојковић, *Ризница*
Б. Радојковић, *Ризница*, in: *Манастїир Хиландар*, 331–344.
- Н. Радојчић, *Законик*
Н. Радојчић, *Законик цара Сїефана Душана: 1349. и 1354*, Београд 1960.
- С. Радојчић, *Злаїо у срїској умейносїи*
С. Радојчић, *Злаїо у срїској умейносїи XIII века*, in: *idem, Одабрани чланици и сїудије*, 199–210.
- С. Радојчић, *Одабрани чланици и сїудије*
С. Радојчић, *Одабрани чланици и сїудије 1933–1978*, Београд – Нови Сад 1982.
- С. Радојчић, *Сїаро срїско сликарсїво*
С. Радојчић, *Сїаро срїско сликарсїво*, Београд 1966.
- Радојичић, *Сїихови у сребро урезани*
Ђ. Сп. Радојичић, *Сїихови у сребро урезани*, *Летопис Матице српске* 389 (1962) 246–249.



- Станојевић, *Мошћи Сћефана Првовенчаної*
С. Станојевић, *Мошћи Сћефана Првовенчаної у Војводини*, Гласник Историјског друштва у Новом Саду 3/1 (1930) 50–65.
- Станојевић, *О десној руци Крсћийшеља Јована*
С. Станојевић, *О десној руци Крсћийшеља Јована*, Југословенски историски часопис 1–4 (1937) 252–259.
- Сћемайоїрафија*
Сћемайоїрафија. Изображеније оружиј илирических, ed. Д. Давидов, Нови Сад 1972.
- Стерлигова, *О значении драгоценногo убора*
И. А. Стерлигова, *О значении драгоценногo убора в почитании святых икон*, in: *Чудотворная икона*, 123–132.
- Сћефан Немања – свейи Симеон Миройочиви*
Сћефан Немања – свейи Симеон Миройочиви. Историја и йредање, ed. Ј. Калић, Београд 2000.
- Стефан Првовенчани, *Сабрани сйиси*
Стефан Првовенчани, *Сабрани сйиси*, ed. Љ. Јухас-Георгиевска, Београд 1988.
- Стојановић, *Сйари срйски родослови*
Љ. Стојановић, *Сйари срйски родослови и лейойиси*, Београд – Ср. Карловци 1927.
- Сйуденица и византијска умейносй*
Сйуденица и византијска умейносй око 1200. йодине, ed. В. Кораћ, Београд 1988.
- Суботин-Голубовић, *О двема службама*
Т. Суботин-Голубовић, *О двема службама свейом Пејйру Коршиком*, in: *Манастир Црна Ријека*, 211–218.
- Суботин-Голубовић, *Свейи айосйол Лука*
Т. Суботин-Голубовић, *Свейи айосйол Лука – йоследњи зашйийник срйске Десйойовине*, in: *Чудо у словенским кулйурама*, 167–178.
- Суботин-Голубовић, *Смедеревска служба*
Т. Суботин-Голубовић, *Смедеревска служба йреносу мошћију свейой айосйола Луке*, in: *Срйска књижевносй у доба Десйойовине*, Деспотовац 1998, 133–157.
- Суботић, *Обнова зидної сликарсйива*
Г. Суботић, *Обнова зидної сликарсйива у Свейом Прохору Пчињском крајем XV века*, Лесковачки зборник 29 (1989) 9–14.
- Суботић, *Трећа жичка йовельа*
Г. Суботић, *Трећа жичка йовельа*, Зограф 31 (2006–2007) 51–58.

- Суботић, Тодоровић, *Сликар Михаило*
Г. Суботић, Д. Тодоровић, *Сликар Михаило у манастиру Светиої Прохора Пчињскої*, ЗРВИ 34 (1995) 117–137.
- Татић-Ђурић, *Лејенда о Авіару*
М. Татић-Ђурић, *Лејенда о Авіару и српски Абајар*, ЗМСЛУ 29–30 (1993–1994) 251–279.
- Теодосије, *Жијија*
Теодосије, *Жијија*, ed. Д. Богдановић, Београд 1988.
- Теодосије, *Жијије светиої Саве*
Теодосије, *Жијије светиої Саве*, прев. Л. Мирковић, Д. Богдановић, Београд 1984.
- Теодосије, *Службе*
Теодосије, *Службе, канони и Похвала*, ed. Б. Јовановић-Стипчевић, Београд 1988.
- Тимотијевић, *Манастир Крушедол*
М. Тимотијевић, *Манастир Крушедол I–II*, Београд 2008.
- Тимотијевић, *Од светишћеља до историјских хероја*
М. Тимотијевић, *Од светишћеља до историјских хероја. Кулїи светишћесїи Бранковића у XIX веку*, in: *Кулїи светишћесїи на Балкану*, 113–144.
- Тимотијевић, *Serbia sancta и Serbia sacra*
М. Тимотијевић, *Serbia sancta и Serbia sacra у барокном верско-їолиїишћком їроїраму Карловачке мїшїроїоїїе*, in: *Светиї Сава у срїској историји и їрадији*, 387–431.
- Тимотијевић, *Сремски десїоїи Бранковићи*
М. Тимотијевић, *Сремски десїоїи Бранковићи и оснивање манастира Крушедола*, ЗМСЛУ 27/28 (1991–1992) 127–149.
- Тимотијевић, *Таковски усїанак*
М. Тимотијевић, *Таковски усїанак – срїске Цветиї. О јавном заједничком сећању и заборављању у симболичној їолиїици званичне реїрезентиїиївне кулїиуре*, Београд 2012.
- Тимотијевић, *Традиција и барок*
М. Тимотијевић, *Традиција и барок. Тумачење їрадијије у реформама барокне їкиїуралне їоеїиїке*, ЗМСЛУ 34–35 (2003) 201–221.
- Тодић, *Кїиїїорска комїозиција*
Б. Тодић, *Кїиїїорска комїозиција у наосу Боїородичине цркве у Сїуденици*, Саопштења 29 (1997) 35–45.
- Тодић, *Ограз кулїиа*
Б. Тодић, *Ограз кулїиа светиої Петїра Коршїкої у умейносїи*, in: *Манастир Црна Ријека*, 189–203.



- Тодић, *Рејрезенџајивни јорџрејџи свејој Саве*
Б. Тодић, *Рејрезенџајивни јорџрејџи свејој Саве у средњовековном сликарсјиву*, in: *Свејџи Саве у срјској истјоријџи и џрадицијџи*, 225–248.
- Тодић, *Сојоћани и Градац*
Б. Тодић, *Сојоћани и Градац. Узајамносјџ фунерарних јројрама две цркве*, Зограф 31 (2006–2007) 59–76.
- Тодић, *Срјске џеме*
Б. Тодић, *Срјске џеме на фрескама XIV века у цркви Свејој Димијџрија у Пећџи*, Зограф 30 (2004–2005) 123–139.
- Тодић, *Срјско сликарсјиво*
Б. Тодић, *Срјско сликарсјиво у доба краља Милујџина*, Београд 1998.
- Тодић, *Сјаро Најоричино*
Б. Тодић, *Сјаро Најоричино*, Београд 1993.
- Тодић, *Чанак-Медић, Манасјџир Дечани*
Б. Тодић, М. Чанак-Медић, *Манасјџир Дечани*, Београд 2005.
- Томовић, *Морфолојџја ћириличких најџйиса*
Г. Томовић, *Морфолојџја ћириличких најџйиса на Балкану*, Београд 1974.
- Точное изложение православној верџи*
Точное изложение православној верџи, творение Св. Иоанна Дамаскина, Москва – Ростов-на-Дону 1992.
- Трифуновић, *Азбучник*
Ђ. Трифуновић, *Азбучник срјских средњовековних књџживних јојмова*, Београд 1990².
- Трифуновић, *Најсјаријџи срјскословенски живојџојис*
Ђ. Трифуновић, *Најсјаријџи срјскословенски живојџојис свејој Прохора Пчињској*, Књџживна историјџа 100 (1996) 358–364.
- Трифуновић, *Ојис царџградских цркава*
Ђ. Трифуновић, *Ојис царџградских цркава Анјџонијџ Новјородској*, in: *Са свејојорских извора*, Београд 2004, 21–62.
- Трифуновић, *Служба свејом Прохору Пчињском*
Ђ. Трифуновић, *Служба свејом Прохору Пчињском*, Источник 6/24 (1997) 31–47.
- Трифуновић, *Срјски средњовековни сјиси о кнезу Лазару*
Ђ. Трифуновић, *Срјски средњовековни сјиси о кнезу Лазару и Косовском боју*, Крушевац 1968.
- Трифуновић, *Сјара срјска црквена јоезијџа*
Ђ. Трифуновић, *Сјара срјска црквена јоезијџа*, in: *idem*, *О Србљаку*, Београд 1970, 9–96.

- Турилов, *Сербский ковчег-реликварий*
 А. А. Турилов, *Сербский ковчег-реликварий св. царя Константина из Благовещенского собора Московского Кремля: датировка и гипотезы о происхождении*, Црквене студије 10 (2013) 125–133.
- Ђирковић, *Жича као архиепископско седиште*
 С. М. Ђирковић, *Жича као архиепископско седиште*, in: *Манастир Жича*. Зборник, 11–14.
- Ђирковић, *Мерење и мере*
 С. Ђирковић, *Мерење и мере у средњовековној Србији*, in: *Работници, војници, духовници. Друштва средњовековној Балкана*, Београд 1997, 135–170.
- Ђоровић-Љубинковић, *Прејечина десница*
 М. Ђоровић-Љубинковић, *Прејечина десница и друго крунисање Провенчаног*, Старинар 5–6, 1954–1955 (1956) 105–114.
- Успенский, *Нетленность мощей*
 Ф. Б. Успенский, *Нетленность мощей: опыт сопоставительного анализа греческой, русской и скандинавской традиций*, in: *Восточнохристианские реликвии*, 151–160.
- Филиповић, *Саркофаг архиепископа Никодима*
 Д. Филиповић (= Поповић), *Саркофаг архиепископа Никодима у цркви Св. Димитрија у Пајријаршији*, ЗМСЛУ 19 (1983) 75–94.
- Цветковић, *Реликвијар деснојнице Барбаре Франкојан*
 Б. Цветковић, *Реликвијар деснојнице Барбаре Франкојан Бранковић*. Прилог истраживању, Зборник Музеја примењене уметности 8 (2012) 23–35.
- Цветковић, *Теренска исцртавања*
 Б. Цветковић, *Теренска исцртавања у области Врања и Пчиње у 2005. години*, Гласник Друштва конзерватора Србије 30 (2006) 98–101.
- Цветковић, *Траски реликвијар*
 Б. Цветковић, *Траски реликвијар: порекло стругуре*, in: *Средњи век у српској науци, историји, књижевности и уметности VI*, ed. Г. Јовановић, Деспотовац 2015, 175–188.
- Цветковић, *Уцртавања за лејимитијом*
 Б. Цветковић, *Уцртавања за лејимитијом: идеологија и уметност нових српских династија*, in: *Византијско наслеђе II*, 411–421.
- Чанак-Медић, *Архитектура прве половине XIII века II*
 М. Чанак-Медић, *Архитектура прве половине XIII века II*. Цркве у Рашкој, Београд 1995.



- Чанак-Медић, *Свети Ахилије у Ариљу*
М. Чанак-Медић, *Свети Ахилије у Ариљу. Историја, архитектура, и просторни склој манастира*, Београд 2002.
- Чанак-Медић, Кандић, *Архитектура прве половине XIII века I*
М. Чанак-Медић, О. Кандић, *Архитектура прве половине XIII века I. Цркве у Рашкој*, Београд 1995.
- Чанак-Медић, Поповић, Војводић, *Манастир Жича*
М. Чанак-Медић, Д. Поповић, Д. Војводић, *Манастир Жича*, Београд 2014.
- Чанак-Медић, Тодић, *Манастир Пећка папирјаршија*
М. Чанак-Медић, Б. Тодић, *Манастир Пећка папирјаршија*, Нови Сад 2014.
- Чоловић, *Смрт на Косову њољу*
И. Чоловић, *Смрт на Косову њољу*, Београд 2016.
- Чremoшник, *Канцеларијски и нојариски сјиси*
Г. Чremoшник, *Канцеларијски и нојариски сјиси 1278–1301*, Зборник за историју, језик и књижевност српског народа, СКА, серија трећа, св. 1, Београд 1932, 73–84.
- Чудо у словенским културама*
Чудо у словенским културама, ed. Д. Ајдачић, Београд 2000.
- Чудотворная икона*
Чудотворная икона в Византии и древней Руси, ed. А. М. Лидов, Москва 1996.
- Чурчић, *Србљаци у 18. веку*
Л. Чурчић, *Србљаци у 18. веку*, in: *Српске књије и српски њиси 18. века*, Нови Сад 1988, 32–62.
- Шаkota, *Дечанска ризница*
М. Шаkota, *Дечанска ризница*, Београд–Приштина 1984.
- Шаkota, *Ризница манастира Бање*
М. Шаkota, *Ризница манастира Бање код Прибоја*, Београд 1981.
- Шаkota, *Ризнице*
М. Шаkota, *Ризнице манастира у Србији*, Београд 1966.
- Шаkota, *Ризнице (2017)*
М. Шаkota, *Ризнице манастира у Србији (грујо, дојуњено и ѡроширено издање)*, Нови Сад 2017.
- Шаkota, *Сјуденичка ризница*
М. Шаkota, *Сјуденичка ризница*, Београд 1988.
- Шафарик, *Српски лејојисац*
Ј. Шафарик, *Српски лејојисац из ѡочейка XVI-ој сјолећа*, Гласник Друштва србске словесности 5 (1853) 17–112.

- Шелмић, *Српска уметносћ 18. и 19. века*
 Л. Шелмић, *Српска уметносћ 18. и 19. века. Одабране сћудије*,
 Нови Сад 2003.
- Шест йисаца*
Шест йисаца XIV века, ed. Д. Богдановић, Београд 1986.
- Шкриванић, Љубинковић, *Косовска бићка*
 Г. А. Шкриванић, Н. Љубинковић, *Косовска бићка – косовска лејен-
 га*, Београд 1989.
- Шпадијер, *Јужнословенски йустийњааци*
 И. Шпадијер, *Јужнословенски йустийњааци X–XIII века у најсћаријој
 лићерарној йтрадицији*, in: *Светци и свети места на Балканите*,
 Старобългарска литература 47 (2013) 108–120.
- Шпадијер, *Почеци сћаре српске црквене йоезије*
 И. Шпадијер, *Почеци сћаре српске црквене йоезије*, in: *Ђурђеви
 сћуйови и Будимљанска ећархија. Зборник радова*, ed. М. Радујко,
 Беране–Београд 2011, 209–217.
- Шпадијер, *Пролошко жићије*
 И. Шпадијер, *Пролошко жићије свейої Пећра Коришкої*, in: *Мана-
 сћир Црна Ријека*, 205–210.
- Шпадијер, *Свейи Пећар Коришки*
 И. Шпадијер, *Свейи Пећар Коришки у сћарој српској књижевно-
 сћи*, Београд 2014.
- Шпадијер, *Свейоїорска башићина*
 И. Шпадијер, *Свейоїорска башићина. Манасћир Хиландар и сћара
 српска књижевносћ*, Београд 2014.
- Шпадијер, *Хронолошки оквири*
 И. Шпадијер, *Хронолошки оквири књижевної рада Теодосија Хи-
 ландарца*, ПКЈИФ 76 (2010) 3–16.
- Шупут, *Манасћир Бањска*
 М. Шупут, *Манасћир Бањска*, Београд 2003.
- Шупут, *О йросћору*
 М. Шупут, *О йросћору и њеїовој функцији у црквеној архийекећури
 из времена свейої Саве*, in: *Свейи Сава у српској исћорији и йтра-
 дицији*, 189–201.



- Alfeyev, *St. Symeon the New Theologian*
H. Alfeyev, *St. Symeon the New Theologian and Orthodox Tradition*, Oxford 2005.
- Ambrose, *Death as a Good*
Ambrose, *Death as a Good*, ed. C. Schenkl, Wien 1897.
- Ambrose, *The Holy Spirit*
Ambrose, *The Holy Spirit*, ed. O. Faller, Wien 1964.
- Angenendt, *Corpus incorruptum*
A. Angenendt, *Corpus incorruptum. Eine Leitidee der mittelalterlichen Reliquienverehrung*, Saeculum 42, Heft 3/4 (1991) 320–348.
- Angenendt, „Der Leib is klar, klar wie kristal“
A. Angenendt, „Der Leib is klar, klar wie kristal“, in: *Frömmigkeit im Mittelalter*, ed. K. Schreiner, München 2002, 387–398.
- Angenendt, *Heilige und Reliquien*
A. Angenendt, *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*, München 1997.
- Ashbrook Harvey, *Scenting salvation*
S. Ashbrook Harvey, *Scenting salvation. Ancient Christianity and the Olfactory Imagination*, Berkeley 2006.
- Athanase d’Alexandrie, *Vie d’Antoine*
Athanase d’Alexandrie, *Vie d’Antoine*, ed. G. J. M. Bartelink, Paris 1994.
- Bačić, *O desnici sv. Ivana Krstitelja*
A. Bačić, *O desnici sv. Ivana Krstitelja sa starosrpskim natpisom u Sieni*, ПКЈИФ 9 (1929) 71–82.
- Badcock, *Light of Truth and Fire of Love*
G. D. Badcock, *Light of Truth and Fire of Love. A Theology of the Holy Spirit*, Michigan 1997.
- Bagatti, *Eulogie Palestinesi*
B. Bagatti, *Eulogie Palestinesi*, *Orientalia Christiana Periodica* 15 (1949) 126–166.
- Bagnoli, *The Stuff of Heaven*
M. Bagnoli, *The Stuff of Heaven. Materials and Craftsmanship in Medieval Reliquaries*, in: *Treasures of Heaven*, 137–147.
- Bakirtzis, *Byzantine Ampullae*
Ch. Bakirtzis, *Byzantine Ampullae from Thessaloniki*, in: *The Blessings of Pilgrimage*, 140–149.
- Bakirtzis, *Μαρμάρινη εικόνα της Αγίας Θεοδώρας*
Ch. Bakirtzis, *Μαρμάρινη εικόνα της Αγίας Θεοδώρας από τη Θεσσαλονίκη*, *Ellenika* 39 (1988) 158–163.

- Bakirtzis, *Pilgrimage to Thessalonike*
Ch. Bakirtzis, *Pilgrimage to Thessalonike: The Tomb of St. Demetrios*, DOP 56 (2002) 175–192.
- Ball, *Byzantine Dress*
J. L. Ball, *Byzantine Dress. Representations of Secular Dress in Eighth- to Twelfth-Century Painting*, New York 2005.
- Baynes, *Supernatural Defenders*
N. H. Baynes, *Supernatural Defenders of Constantinople*, in: idem, *Byzantine Studies and Other Essays*, London 1974, 248–260.
- Belting, *Likeness and Presence*
H. Belting, *Likeness and Presence. A History of the Image before the Era of Art*, Chicago 1994.
- Ben-Yehoshua, Hanuš, *Apharsemon, Myrrh and Olibanum*
S. Ben-Yehoshua, L. O. Hanuš, *Apharsemon, Myrrh and Olibanum: Ancient Medical Plants*, in: *Medicinal and Aromatic Plants of the Middle-East*, ed. Z. Yaniv, N. Dudai, Dordrecht etc. 2014, 67–150.
- Bernstein, *The Formation of Hell*
A. E. Bernstein, *The Formation of Hell: Death and Retribution in the Ancient and Early Christian Worlds*, Ithaka, NY 1993.
- Bessarione e l'Umanesimo
Bessarione e l'Umanesimo, Catalogo della mostra, a cura di G. Fiacca-dori, Napoli 1994.
- Beterling, *Les Oxymores*
G. J. M. Beterling, *Les Oxymores desertum civitas et deseertum floribus*, *Studia monastica* 15 (1977) 7–15.
- Beyer, *Der „Heilige Berg“*
H.-V. Beyer, *Der „Heilige Berg“ in der byzantinischen Literatur I. Mit einem Beitrag von Katja Sturm-Schnabl zum locus amoenus einer ser-bischen Herrscherurkunde*, *JÖB* 30 (1981) 171–205.
- Bozóky, *La politique des reliques*
E. Bozóky, *La politique des reliques de Constantin à Saint Louis. Protec-tion collective et légitimation du pouvoir*, Paris 2007.
- Braun, *Die Reliquiare*
J. Braun, *Die Reliquiare des christlichen Kultes und ihre Entwicklung*, Freiburg im Breisgau 1940.
- Brown, *The Body and Society*
P. Brown, *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, New York 1988.
- Brubaker, *The Sacred Image*
L. Brubaker, *The Sacred Image*, in: *The Sacred Image East and West*, ed. R. Ousterhout, L. Brubaker, Urbana–Chicago 1995, 1–24.



Buettner, *From Bones to Stones*

B. Buettner, *From Bones to Stones. Reflection on Jeweled Reliquaires*, in: *Reliquiare im Mittelalter*, 43–59.

Burton-Christie, *The Word in the Desert*

D. Burton-Christie, *The Word in the Desert. Scripture and the Quest for Holiness in Early Christian Monasticism*, New York 1993.

Bynum, *The Resurrection of the Body*

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

Byzance et les reliques du Christ

Byzance et les reliques du Christ, ed. J. Durand, B. Flusin, Paris 2004.

Byzantine Garden Culture

Byzantine Garden Culture, ed. A. Littlewood, H. Maguire, J. Wolschke-Bulmahn, Washington 2002.

Byzantine Magic

Byzantine Magic, ed. H. Maguire, Washington 1995.

Byzantinische Epigramme in inschriftlicher Überlieferung

Byzantinische Epigramme in inschriftlicher Überlieferung, ed. W. Hörandner, A. Rhoby, A. Paul, I. *Byzantinische Epigramme auf Fresken und Mosaiken*, Wien 2009; II. *Byzantinische Epigramme auf Ikonen und Objekten der Kleinkunst*, Wien 2010; III/I. *Byzantinische Epigramme auf Stein*, Wien 2014; IV. *Ausgewählte byzantinische Epigramme in illuminierten Handschriften. Verse und ihre „inschriftliche“ Verwendung in Codices des 9. bis 15. Jahrhunderts* (Nach Vorarbeiten von Rudolf Stefec), Wien 2018.

Byzantium. Faith and Power

Byzantium. Faith and Power (1261–1557), ed. H. C. Evans, New York 2004.

Carli, *Pienza*

E. Carli, *Pienza. La città di Pio II*, Roma 1967.

Chaganti, *The Medieval Poetics of the Reliquary*

S. Chaganti, *The Medieval Poetics of the Reliquary. Enshrinement, Inscription, Performance*, New York 2008.

Chatzidakis, *Une icône en mosaïque*

M. Chatzidakis, *Une icône en mosaïque de Lavra*, JÖB 21 (1972) 73–81.

Cheyne, *L'aristocratie byzantine*

J.-C. Cheyne, *L'aristocratie byzantine (VIII^e–XIII^e siècle)*, *Journal des savants* (July–December 2000) 281–322.

Chironi, *Pius II*

G. Chironi, *Pius II and the formation of the ecclesiastical institutions of Pienza*, in: *Pius II, "El più expeditivo pontifice". Selected studies on Aeneas Silvius Piccolomini (1405–1464)*, ed. Z. von Martels, A. Vanderjagt, Leiden–Boston 2003, 171–185.

Ciatti, *Drappi, velluti, taffetà et altre cose*

M. Ciatti, *Drappi, velluti, taffetà et altre cose. Antichi tessuti a Siena e nel suo territorio*, Siena 1994.

Cigaar, *Une description de Constantinople*

K. N. Cigaar, *Une description de Constantinople traduite par un pèlerin anglais*, REB 34 (1976) 211–267.

Codex Diplomaticus Hungariae

Codex Diplomaticus Hungariae Ecclesiasticus ac Civilis. Studio et opera Georgii Fejér V/1, Budae 1829.

Coleman, Elsner, *Pilgrimage*

C. Coleman, J. Elsner, *Pilgrimage. Past and Present in the World Religions*, Cambridge, Massachusetts 1995.

Constantinou, *Healing Dreams*

S. Constantinou, *Healing Dreams in Early Byzantine Miracle Collections*, in: *Dreams, Healing, and Medicine in Greece*, 189–198.

Conti, Nencioni, „Tòcca e cuscino“

S. Conti, C. Nencioni, „Tòcca e cuscino“. *Reliquie mediorientali dal Reliquiario del Battista: osservazioni e approfondimenti sulla tecnica artistica*, OPD Restauro 25 (2013) 377–391.

Coreth, *Pietas Austriaca*

A. Coreth, *Pietas Austriaca. Österreichische Frömmigkeit im Barock*, Wien–München 1982.

Cormack, *St. Demetrios of Thessaloniki*

R. S. Cormack, *St. Demetrios of Thessaloniki: The Powers of Art and Ritual. Themes of Unity and Diversity*, in: *Acts of the XXVth International Congress of History of Art* (1986), ed. I. Lavin, University Park, Pennsylvania – London 1989, 547–556.

Cotsonis, *Byzantine Figural Processional Crosses*

J. A. Cotsonis, *Byzantine Figural Processional Crosses*, Washington 1994.

Cotter, *Miracles in Greco-Roman Antiquity*

W. Cotter, *Miracles in Greco-Roman Antiquity. A sourcebook*, London – New York 1999.

Cox Miller, *Desert Asceticism*

P. Cox Miller, *Desert Asceticism and "The Body from Nowhere"*, *Journal of Early Christian Studies* 2/1 (1994) 137–153.



- Cox Miller, "Differential Networks"
P. Cox Miller, "Differential Networks": *Relics and Other Fragments in Late Antiquity*, *Journal of Early Christian Studies* 6 (1998) 113–138.
- Cox Miller, "The Little Blue Flower Is Red"
P. Cox Miller, "The Little Blue Flower Is Red": *Relics and the Poetizing of the Body*, *Journal of Early Christian Studies* 8/2 (2000) 213–236.
- Csepregi, *Theological Self-Definition*
I. Csepregi, *Theological Self-Definition in Byzantine Miraculous Healing*, in: *Promoting the Saints. Cults and Their Contexts from Late Antiquity until Early Modern Period. Essays in Honor of Gábor Klaniczay*, ed. O. Gecser et al., Budapest – New York 2011, 17–30.
- Csepregi, *Who is behind Incubation Stories?*
I. Csepregi, *Who is behind Incubation Stories? The Hagiographers of Byzantine Dream-Healing Miracles*, in: *Dreams, Healing, and Medicine in Greece*, 161–188.
- Cutler, *Gifts and Gift Exchange*
A. Cutler, *Gifts and Gift Exchange as Aspects of the Byzantine, Arab, and Related Economies*, *DOP* 55 (2001) 247–278.
- Cvetković, *Textiles*
B. Cvetković, *Textiles and Their Usage in Medieval Balkans. The Royal Context*, in: *Clothing the Sacred. Medieval Textiles as Fabric, Form, and Metaphor*, ed. M. Kapustka, W. T. Woodfin, Berlin 2015, 33–52.
- Cvetković, Hahn, *Imperial Aspirations*
B. Cvetković, C. Hahn, *Imperial Aspirations: Relics and Reliquaries of the Byzantine Periphery*, *Convivium* II/1 (2015) 182–201.
- Cyril of Scythopolis, *The Lives of the Monks of Palestine*
Cyril of Scythopolis, *The Lives of the Monks of Palestine*, transl. by R. M. Price, annotated by J. Binns, Kalamazoo, Michigan 1991.
- Čremošnik, *Postanak i razvoj*
G. Čremošnik, *Postanak i razvoj srpske ili hrvatske kancelarije u Dubrovniku*, *Anali Historijskog instituta u Dubrovniku* 1 (1952) 73–84.
- Ćurčić, *Architecture in the Balkans*
S. Ćurčić, *Architecture in the Balkans from Diocletian to Süleyman the Magnificent*, New Haven – London 2010.
- Daley, *The Hope of the Early Church*
B. E. Daley, *The Hope of the Early Church. A Handbook of Patristic Eschatology*, Cambridge – New York 1991.
- Daničić, *Poslanica sv. Save arhiepiskopa*
Gj. Daničić, *Poslanica sv. Save arhiepiskopa srpskoga iz Jerusalima u Studenicu igumanu Spiridonu*, *Starine JAZU* IV (1872) 230–231.

- Dautermann Maguire, Maguire, Duncan-Flowers, *Art and Holy Powers*
 E. Dautermann Maguire, H. P. Maguire, M. J. Duncan-Flowers, *Art and Holy Powers in the Early Christian House*, Urbana 1989.
- Deér, *Die Heilige Krone*
 J. Deér, *Die Heilige Krone Ungarns*, Wien 1966.
- Delumeau, *History of Paradise*
 J. Delumeau, *History of Paradise. The Garden of Eden in Myth and Tradition*, New York 1995.
- De Nie, *Views from a Many-Windowed Tower*
 G. de Nie, *Views from a Many-Windowed Tower. Studies of Imagination in the Works of Gregory of Tours*, Amsterdam 1987.
- Derenzini, *Le reliquie da Constantinopoli a Siena*
 G. Derenzini, *Le reliquie da Constantinopoli a Siena*, in: *Loro di Siena. Il tesoro di Santa Maria della Scala*, ed. L. Bellosi, Milano 1996, 67–78.
- Der Nersessian, *La 'fête de l'Exaltation de la Croix'*
 S. Der Nersessian, *La 'fête de l'Exaltation de la Croix'*, *Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves* 10 (1950) 193–198.
- Déroche, *Pourquoi écrivait-on des recueils de miracles?*
 V. Déroche, *Pourquoi écrivait-on des recueils de miracles? L'exemple des miracles de Saint Artémios*, in: *Les saints et leur sanctuaire*, 95–116.
- Des heiligen Ephraem des Syrsers Hymnen*
Des heiligen Ephraem des Syrsers Hymnen de Paradiso und Contra Julianum, ed. E. Beck, CSCO 174–175, Louvain 1957.
- Die kulturhistorische Bedeutung byzantinischer Epigramme*
Die kulturhistorische Bedeutung byzantinischer Epigramme, ed. W. Hörandner, A. Rhoby, Wien 2008.
- Diedrichs, *Vom Glauben zum Sehen*
 Ch. L. Diedrich, *Vom Glauben zum Sehen: Die Sichtbarkeit der Reliquie im Reliquiar. Ein Beitrag zur Geschichte des Sehens*, Berlin 2001.
- Dierkens, *Du bon (et du mauvais) usage*
 A. Dierkens, *Du bon (et du mauvais) usage des reliquaires au Moyen Âge*, in: *Les reliques*, 239–252.
- Dillon, *Aisthêsis Noêtê*
 J. M. Dillon, *Aisthêsis Noêtê. A Doctrine of Spiritual Senses in Origen and in Plotinus*, in: *Hellenica et Judaica. Hommage à Valentin Nikiprowetzky*, ed. A. Caquot, M. Hadas-Lebel, J. Riaud, Leuven 1986, 443–455.
- Dolara et al., *Analgesic effects of myrrh*
 P. Dolara et al., *Analgesic effects of myrrh*, *Nature* 379 (1996) 29.



- Dominikanci u Hrvatskoj*
Dominikanci u Hrvatskoj (katalog izložbe), Zagreb 2011.
- Dreams, Healing, and Medicine in Greece*
Dreams, Healing, and Medicine in Greece. From Antiquity to the Present, ed. S. M. Oberhelman, Farnham–Burlington 2013.
- Drpić, *Epigram*
I. Drpić, *Epigram, Art, and Devotion in Later Byzantium*, Cambridge 2016.
- Du Cange, *Constantinopolis christiana*
C. Du Cange, *Constantinopolis christiana*, Paris 1680.
- Durand, *A propos des reliques*
J. Durand, *A propos des reliques du monastère du Prodrome de Pétra à Constantinople: la relique de saint Christophe de l'ancien trésor de la cathédrale de Cambrai*, CA 46 (1998) 151–167.
- Durand, *Innovations gothiques*
J. Durand, *Innovations gothiques dans l'orfèvrerie byzantine sous les Paléologues*, DOP 58 (2004) 333–354.
- Durand, *L'orfèvrerie*
J. Durand, *L'orfèvrerie, IX^e–XI^e siècle*, in: *Byzance. L'art byzantin dans les collections publiques françaises*, Paris 1992–1993, 304–335.
- Durand, *La Pierre de Sepulcre*
J. Durand, *La Pierre de Sepulcre*, in: *Le trésor de la Sainte-Chapelle*, 72–75.
- Durand, *Le reliquaire byzantin*
J. Durand, *Le reliquaire byzantin de la Vraie Croix*, in: *Le trésor de la Sainte-Chapelle*, 63–64.
- Durand, *Reliques et reliquaires constantinopolitains*
J. Durand, *Reliques et reliquaires constantinopolitains du chef de saint Jean-Baptiste apportés en Occident après 1204*, *Contacts. Revue française de l'orthodoxie* 218 (2007) 188–221.
- Djurić, *La royauté et le sacerdoce*
V. J. Djurić, *La royauté et le sacerdoce dans la décoration de Žiča*, in: *Манастир Жича. Зборник*, 123–143.
- Djurić, *Le nouveau Constantin*
V. J. Djurić, *Le nouveau Constantin dans l'art serbe médiéval*, in: *ΛΙΘΟΣΤΡΩΤΟΝ. Studien zur byzantinischen Kunst und Geschichte. Festschrift für Marcell Restle*, ed. B. Borkopp, Th. Stepan, Stuttgart 2000, 55–64.

- Eastern Christian Relics*
Eastern Christian Relics, ed. A. M. Lidov, Moscow 2003.
- Eastmond, *Byzantine identity*
 A. Eastmond, *Byzantine identity and relics of the True Cross in the thirteenth century*, in: *Eastern Christian Relics*, 205–216.
- Eastmond, “Local” Saints
 A. Eastmond, “Local” Saints, *Art, and Regional Identity in the Orthodox World after the Fourth Crusade*, *Speculum* 78 (2003) 707–749.
- Efthymiadis, *Collections of Miracles*
 S. Efthymiadis, *Collections of Miracles*, in: *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography II. Genres and Contexts*, ed. S. Efthymiadis, Farnham–Burlington 2014, 103–142.
- Efthymiadis, *Hagiography in Byzantium*
 S. Efthymiadis, *Hagiography in Byzantium. Literature, Social History and Cult*, Farnham–Burlington 2011.
- Efthymiadis, *Late Byzantine Collections of Miracles*
 S. Efthymiadis, *Late Byzantine Collections of Miracles and Their Implications*, in: *The Heroes of Orthodox Church*, ed. E. Kountoura-Galake, Athens 2004, 239–250 (repr. in: idem, *Hagiography in Byzantium*).
- Efthymiadis, *Le miracle et les saints*
 S. Efthymiadis, *Le miracle et les saints durant et après le second iconoclasme*, in: *Monastères, images, pouvoirs et société à Byzance. Nouvelles approches du monachisme byzantin*, ed. M. Kaplan, Paris 2006, 153–182 (repr. in: idem, *Hagiography in Byzantium*).
- Elbern, Reuther, *Der Hildesheimer Domschatz*
 V. H. Elbern, H. Reuther, *Der Hildesheimer Domschatz*, Hildesheim 1969.
- Elisabeth, *Emperors, Kingdoms, Territories*
 M.-E. Elisabeth, *Emperors, Kingdoms, Territories: Multiple Version of the Pietas Austriaca*, *The Catholic Historical Review* 97/2 (2011) 276–304.
- Elliot, *Roads to Paradise*
 A. G. Elliot, *Roads to Paradise. Reading the Lives of the Early Saints*, Hanover–London 1987.
- Ephrem the Syrian, *Hymns*
 Ephrem the Syrian, *Hymns*, transl. by K. McVey, Mahweh 1989.
- Feld, *Mittelbyzantinische Sarkophage*
 O. Feld, *Mittelbyzantinische Sarkophage*, *Römische Quartalschrift für Christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte* 65 (1970) 158–184.
- Fleming, *Kreuz und Pflanzenornament*
 J. Fleming, *Kreuz und Pflanzenornament*, *Byzantinoslavica* 30 (1969) 88–115.



- Flusin, *Construire une nouvelle Jérusalem*
B. Flusin, *Construire une nouvelle Jérusalem: Constantinople et les reliques*, in: *L'Orient dans l'histoire religieuse de l'Europe. L'invention des origines*, ed. M. A. Amir-Moezzi, J. Scheid, Turnhout 2000, 51–70.
- Flusin, *Les cérémonies de l'Exaltation de la Croix*
B. Flusin, *Les cérémonies de l'Exaltation de la Croix à Constantinople au XI^e siècle d'après le Dresdensis A 104*, in: *Byzance et les reliques du Christ*, 61–89.
- Flusin, *Les reliques de la Sainte-Chapelle*
B. Flusin, *Les reliques de la Sainte-Chapelle et leur passé impérial à Constantinople*, in: *Le trésor de la Sainte-Chapelle*, 20–31.
- Flusin, *Miracle et histoire*
B. Flusin, *Miracle et histoire dans l'œuvre de Cyrille de Scythopolis*, Paris 1983.
- Foss, *Ephesus After Antiquity*
C. Foss, *Ephesus After Antiquity. A Late Antique, Byzantine, and Turkish City*, Cambridge 1979.
- Foss, *Pilgrimage*
C. Foss, *Pilgrimage in Medieval Asia Minor*, DOP 56 (2002) 129–151.
- Frank, *Loca Sancta Souvenirs*
G. Frank, *Loca Sancta Souvenirs and the Art of Memory*, in: *Pèlerinages et lieux saints dans l'antiquité et le moyen âge. Mélanges offerts à P. Maraval*, ed. B. Caseau, J.-C. Cheynet, V. Déroche, Paris 2006, 193–201.
- Frankopan, *Kinship and the Distribution of Power*
P. Frankopan, *Kinship and the Distribution of Power in Komnenian Byzantium*, *English Historical Review* 495 (2007) 1–34.
- Frendo, *The Miracles of St. Demetrius*
J. D. C. Frendo, *The Miracles of St. Demetrius and the Capture of Thessaloniki. An Examination of the Purpose, Significance and Authenticity of John Kaminates' De Expugnatione Thessalonicae*, *Byzantinoslavica* 58/2 (1997) 205–224.
- Friess, *Edelsteine im Mittelalter*
G. Friess, *Edelsteine im Mittelalter. Wandel und Kontinuität in ihrer Bedeutung durch zwölf Jahrhunderte*, Hildesheim 1980.
- Frolow, *IC XC NI KA*
A. Frolow, *IC XC NI KA*, *Byzantinoslavica* 17/1 (1956) 98–113.
- Frolow, *La relique de la Vraie Croix*
A. Frolow, *La relique de la Vraie Croix. Recherches sur le développement d'un culte*, Paris 1961.

- Frolow, *Les reliquaires de la Vraie Croix*
 A. Frolow, *Les reliquaires de la Vraie Croix*, Paris 1965.
- Gaborit-Chopin, *Venetian filigree*
 D. Gaborit-Chopin, *Venetian filigree*, in: *The Treasury of San Marco, Venice*, ed. D. Buckton, Milan 1984, 233–236.
- Gagro, *Križ srpskog kralja Stefana Uroša II Milutina*
 K. Gagro, *Križ srpskog kralja Stefana Uroša II Milutina*, in: *Dominikanci u Hrvatskoj*, 126.
- Gagro, *Predmeti zlatarstva*
 K. Gagro, *Predmeti zlatarstva u Dominikanskom samostanu u Dubrovniku*, in: *Dominikanci u Hrvatskoj*.
- Galavaris, *A Niello Cross*
 G. Galavaris, *A Niello Cross at Sinai*, *Römische Historische Mitteilungen* 41 (1999) 171–178.
- Geary, *Furta Sacra*
 P. Geary, *Furta Sacra. Thefts of Relics in the Central Middle Ages*, Princeton 1990.
- Geary, *Sacred Commodities*
 P. Geary, *Sacred Commodities: The Circulation of Medieval Relics*, in: *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*, ed. A. Appadurai, New York 1986, 169–191.
- Goehring, *Ascetics, Society, and the Desert*
 J. E. Goehring, *Ascetics, Society, and the Desert. Studies in Early Egyptian Monasticism*, Harrisburg 1999.
- Goodich, *Miracles and Wonders*
 M. Goodich, *Miracles and Wonders. The Development of the Concept of Miracle, 1150–1350*, Aldershot–Burlington 2007.
- Görg, *The Desert Fathers*
 P. H. Görg, *The Desert Fathers. Saint Antony and the Beginnings of Monasticism*, San Francisco 2011.
- Gould, *The Desert Fathers*
 G. Gould, *The Desert Fathers on Monastic Community*, Oxford – New York 1993.
- A. Grabar, *Ampoules de Terre Sainte*
 A. Grabar, *Ampoules de Terre Sainte (Monza, Bobbio)*, Paris 1958.
- A. Grabar, *Les revêtements*
 A. Grabar, *Les revêtements en or et en argent des icônes byzantines du moyen âge*, Venise 1975.



- O. Grabar, *Trade with the East*
O. Grabar, *Trade with the East and the Influence of Islamic Art on the "Luxury Arts" in the West*, in: idem, *Islamic Visual Culture, 1100–1800*, Aldershot–Burlington 2006, 43–50.
- Greenfield, *Drawn to the Blazing Beacon*
R. Greenfield, *Drawn to the Blazing Beacon: Visitors and Pilgrims to the Living Holy Man and the Case of Lazaros of Mount Galesion*, DOP 56 (2002) 213–241.
- Greenfield, *The Life of Lazaros*
R. P. H. Greenfield, *The Life of Lazaros of Mt. Galesion: an eleventh-century pillar saint*, Washington 2000.
- Greenfield, *Traditions of Belief*
R. P. H. Greenfield, *Traditions of Belief in Late Byzantine Demonology*, Amsterdam 1988.
- Grünbart, *Inszenierung und Repräsentation*
M. Grünbart, *Inszenierung und Repräsentation der byzantinische Aristokratie vom 10. bis zum 13. Jahrhundert*, Paderborn 2015.
- Guillaumont, *Aux origines du monachisme*
A. Guillaumont, *Aux origines du monachisme chrétien. Pour une phénoménologie du monachisme*, Bégrolles en Mauges 1979.
- Hahn, *Loca Sancta Souvenirs*
C. Hahn, *Loca Sancta Souvenirs: Sealing the Pilgrim's Experience*, in: *The Blessings of Pilgrimage*, 85–96.
- Hahn, *Strange Beauty*
C. J. Hahn, *Strange Beauty. Issues in the Making and Meaning of Reliquaries, 400 – circa 1204*, University Park, Pennsylvania 2012.
- Hahnloser, Brugger-Koch, *Corpus der Hartsteinschliffe*
H. R. Hahnloser, S. Brugger-Koch, *Corpus der Hartsteinschliffe des 12.–15. Jahrhunderts*, Berlin 1985.
- Hamburger, *Script as Image*
J. F. Hamburger, *Script as Image*, Paris–Leuven 2014.
- Harmless, *Desert Christians*
W. Harmless, *Desert Christians. An Introduction to the Literature of Early Monasticism*, Oxford – New York 2004.
- Heinzelmann, *Translationsberichte*
M. Heinzelmann, *Translationsberichte und andere Quellen des Reliquienkultes*, Turnhout 1979.
- Heinzelmann, *Une source de base*
M. Heinzelmann, *Une source de base de la littérature hagiographique latine: le recueil de miracles*, in: *Hagiographie, culture et sociétés, IV^e–XII^e siècles*, ed. E. Patlagean, P. Riché, Paris 1981, 235–259.

- Henze, *Edelsteinallegorese*
 U. Henze, *Edelsteinallegorese im Lichte mittelalterlicher Bild- und Reliquienverehrung*, *Zeitschrift für Kunstgeschichte* 54/3 (1991) 428–451.
- Herrmann-Mascard, *Les reliques des saints*
 N. Herrmann-Mascard, *Les reliques des saints. Formation coutumière d'un droit*, Paris 1975.
- Hilsdale, *Byzantine Art and Diplomacy*
 C. J. Hilsdale, *Byzantine Art and Diplomacy in an Age of Decline*, Cambridge – New York 2014.
- Hoey, *Rosaliae Signorum*
 A. S. Hoey, *Rosaliae Signorum*, *Harvard Theological Review* 30 (1937) 15–35.
- Høgel, *Symeon Metaphrastes*
 Ch. Høgel, *Symeon Metaphrastes. Rewriting and Canonization*, Copenhagen 2002.
- Holistic Healing in Byzantium*
Holistic Healing in Byzantium, ed. J. T. Chirban, Brookline, Massachusetts 2010.
- Hóman, *Magyar pénztörténet*
 B. Hóman, *Magyar pénztörténet 1000–1325*, Budapest 1916.
- Hörandner, *Byzantinische Epigramme*
 W. Hörandner, *Byzantinische Epigramme in inschriftlicher Überlieferung*, in: *L'épistolographie et la poésie épigrammatique: projets actuels et questions de méthodologie. Actes de la 16^e table ronde organisée par W. Hörandner et M. Grünbart. XX^e Congrès international des études byzantines*, ed. W. Hörandner, M. Grünbart, Paris 2003, 153–160.
- Hörandner, *Das byzantinische Epigramm*
 W. Hörandner, *Das byzantinische Epigramm und das heilige Kreuz: Einige Beobachtungen zu Motiven und Typen*, in: *La Croce: Iconografia e interpretazione (secoli I – inizio XVI) III. La croce nella liturgia*, ed. B. Ulianich, Napoli 2007, 107–125.
- Hunt, *Holy Land Pilgrimage*
 E. D. Hunt, *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire (A.D. 312–460)*, Oxford – New York 1982.
- „*Inter graecos latinissimus, inter latinos graecissimus*“
 „*Inter graecos latinissimus, inter latinos graecissimus*“. *Bessarion zwischen den Kulturen*, ed. C. Märzl, Ch. Kaiser, T. Ricklin, Berlin–Boston 2013.
- Inventare Akten und Regesten*
Inventare Akten und Regesten aus der Schatzkammer des Allerhöchsten Kaiserhauses, ed. H. Zimmermann, in: *Jahrbuch der Kunsthistorischen Sammlungen des Allerhöchsten Kaiserhaus* 16, Wien 1895, Teil II, I–LIX.



- Itinéraires russes en Orient*
Itinéraires russes en Orient, ed. S. P. Khitrowo, Osnabrück 1966.
- James, “*And shall these mute stones speak?*”
L. James, “*And shall these mute stones speak?*” *Text as Art*, in: *Art and Text in Byzantine Culture*, ed. L. James, Cambridge 2007, 188–206.
- James, *Bearing gifts*
L. James, *Bearing gifts from the East: imperial relic-hunters abroad*, in: *Eastern Approaches to Byzantium*, ed. A. Eastmond, Aldershot 2001, 119–131.
- James, *Color and Meaning*
L. James, *Color and Meaning in Byzantium*, *Journal of Early Christian Studies* 11/2 (2003) 223–233.
- James, *Dry bones*
L. James, *Dry bones and painted pictures: relics and icons in Byzantium*, in: *Восточнохристианские реликвии*, 45–55.
- James, *Light and Colour*
L. James, *Light and Colour in Byzantine art*, Oxford 1996.
- James, *Senses and Sensibility in Byzantium*
L. James, *Senses and Sensibility in Byzantium*, *Art History* 27 (2004) 45–59.
- Janes, *God and Gold*
D. Janes, *God and Gold in Late Antiquity*, Cambridge 1998.
- Jireček, *Die Mittelalterliche Kanzlei*
C. Jireček, *Die Mittelalterliche Kanzlei der Ragusaner II. Die slavische Kanzlei*, *Archiv für slavische Philologie* 26 (Berlin 1904) 161–214.
- John Cassian, *The Conferences*
John Cassian, *The Conferences*, transl. by B. Ramsey, *Ancient Christian Writers* 57, New York 1997.
- Joksimović, *Pope Pius II's charter*
M. Joksimović, *Pope Pius II's charter of donation of the arm of St John the Baptist to Siena cathedral*, *Zograf* 41 (2017) 95–105.
- Jülich, *Gemmenkreuze*
Th. Jülich, *Gemmenkreuze. Die Farbigkeit ihres Edelsteinbesatzes bis zum 12. Jahrhundert*, *Aachener Kunstblätter* 54/55 (1986–1987) 99–258.
- Junghans, *Die Armreliquiare*
M. Junghans, *Die Armreliquiare in Deutschland vom 11. bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts*, Bonn 2002.
- Kalavrezou, *Helping Hands*
I. Kalavrezou, *Helping Hands for the Empire: Imperial ceremonies and the cult of relics at the Byzantine court*, in: *Byzantine Court Culture from 829 to 1204*, ed. H. Maguire, Washington 1997, 53–80.

- Kalopissi-Verti, *Patronage and Artistic Production*
 S. Kalopissi-Verti, *Patronage and Artistic Production in Byzantium during the Palaiologian Period*, in: *Byzantium, Faith, and Power (1261–1557). Perspectives on late Byzantine art and culture*, ed. S. T. Brooks, New York – New Haven – London 2006, 76–97.
- Kambourova, *Ktitor*
 T. Kambourova, *Ktitor: le sens du don des panneaux votifs dans le monde byzantin*, *Byzantion* 78 (2008) 261–287.
- Kaplan, *L'ensevelissement des saints*
 M. Kaplan, *L'ensevelissement des saints: rituel de création des reliques et sanctification à Byzance à travers les sources hagiographiques (V^e–XII^e siècle)*, *Travaux et Mémoires* 14 (Mélanges Gilbert Dagron), Paris 2002, 319–332 (repr. in: idem, *Pouvoirs, église et sainteté*, 127–145).
- Kaplan, *Le choix du lieu saint*
 M. Kaplan, *Le choix du lieu saint d'après certaines sources hagiographiques byzantines*, in: *Le sacré et son inscription*, 183–198.
- Kaplan, *Le miracle est-il nécessaire au saint byzantin?*
 M. Kaplan, *Le miracle est-il nécessaire au saint byzantin?*, in: *Miracle et Karāma*, ed. D. Aigle, Turnhout 2000, 167–196 (repr. in: idem, *Pouvoirs, église et sainteté*, 97–126).
- Kaplan, *Les normes de la sainteté*
 M. Kaplan, *Les normes de la sainteté à Byzance (VI^e–XI^e siècle)*, *Mentalités* 4 (1990) 15–34 (repr. in: idem, *Pouvoirs, église et sainteté*, 53–73).
- Kaplan, *Pouvoirs, église et sainteté*
 M. Kaplan, *Pouvoirs, église et sainteté. Essais sur la société byzantine. Recueil d'articles publiés de 1990 à 2010*, Paris 2011.
- Kärkkäinen, *Pneumatology*
 V.-M. Kärkkäinen, *Pneumatology: The Holy Spirit in Ecumenical, International and Contextual Perspective*, Grand Rapids, Michigan 2002.
- Kitzinger, *The Cult of Images*
 E. Kitzinger, *The Cult of Images in the Age before Iconoclasm*, in: idem, *The Art of Byzantium and the Medieval West. Selected Studies*, Bloomington, Ind. 1976, 90–156.
- Klaniczay, *Holy Rulers*
 G. Klaniczay, *Holy Rulers and Blessed Princesses. Dynastic Cults in Medieval Central Europe*, Cambridge – New York 2000.
- Klein, *Brighter than Sun*
 H. Klein, *Brighter than Sun. Saints, Relics, and the Power of Art in Byzantium*, in: *Knotenpunkt Byzanz. Wissenformen und Kulturelle Wechselbeziehungen*, ed. A. Speer, Ph. Steinkrüger, Berlin–Boston 2012, 635–654.



- Klein, *Byzanz, der Westen und das „wahre“ Kreuz*
H. A. Klein, *Byzanz, der Westen und das „wahre“ Kreuz. Die Geschichte einer Reliquie und ihrer künstlerischen Fassung in Byzanz und im Abendland*, Wiesbaden 2004.
- Klein, *Cardinal Bessarion*
H. A. Klein, *Cardinal Bessarion, Philippe de Mézières, and the rhetoric of relics in late medieval Venice*, in: *La Stauroteca di Bessarione fra Constantinopoli e Venezia*, ed. H. A. Klein, V. Poletto, P. Schreiner, Venezia 2017, 3–39.
- Klein, *Constantine, Helena and the Cult of the True Cross*
H. A. Klein, *Constantine, Helena and the Cult of the True Cross in Constantinople*, in: *Byzance et les reliques du Christ*, 31–59.
- Klein, *Die Staurothek Kardinal Bessarions*
H. A. Klein, *Die Staurothek Kardinal Bessarions: Bildrhetorik und Reliquienkult im Venedig des späten Mittelalters*, in: *Inter Latinos Graecissimus, inter Graecos Latinissimus. Bessarion im Wechselspiel Kultureller Integration*, ed. C. Märkl, C. Kaiser, Berlin–Boston 2013, 245–276.
- Klein, *Eastern Objects*
H. A. Klein, *Eastern Objects and Western Desires. Relics and Reliquaries between Byzantium and the West*, DOP 58 (2004) 283–314.
- Klein, *Materiality and the Sacred*
H. Klein, *Materiality and the Sacred. Byzantine Reliquaries and the Rhetoric of Enshrinement*, in: *Saints and Sacred Matter*, 231–252.
- Klein, *Refashioning Byzantium*
H. A. Klein, *Refashioning Byzantium in Venice, ca. 1200–1400*, in: *San Marco, Byzantium, and the Myths of Venice*, ed. H. Maguire, R. S. Nelson, Washington 2010, 193–225.
- Klein, *Sacred Relics and Imperial Ceremonies*
H. A. Klein, *Sacred Relics and Imperial Ceremonies at the Great Palace of Constantinople*, BYZAS 5 (2006) 79–99.
- Klein, *Sacred Things*
H. A. Klein, *Sacred Things and Holy Bodies. Collecting Relics from Late Antiquity to the Early Renaissance*, in: *Treasures of Heaven*, 55–67.
- Koder, *Zu den Versinschriften*
J. Koder, *Zu den Versinschriften der Limburger Staurothek*, Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte 37 (1985) 11–31.
- Kötting, *Peregrinatio religiosa*
B. Kötting, *Peregrinatio religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche*, Münster–Regensburg 1950.

- Kovács, Lovag, *The Hungarian Crown*
 E. Kovács, Z. Lovag, *The Hungarian Crown and Other Regalia*, Budapest 1980.
- Krause, *The Staurotheke of the Empress Maria*
 K. Krause, *The Staurotheke of the Empress Maria in Venice: a Renaissance replica of a lost Byzantine Cross reliquary in the Treasury of St. Mark's*, in: *Die kulturhistorische Bedeutung byzantinischer Epigramme*, 37–53.
- Krueger, *The Religion of Relics*
 D. Krueger, *The Religion of Relics in Late Antiquity and Byzantium*, in: *Treasures of Heaven*, 5–17.
- Kühnel, *From the Earthly to the Heavenly Jerusalem*
 B. Kühnel, *From the Earthly to the Heavenly Jerusalem. Representation of the Holy City in Christian art of the First Millennium*, Rom–Freiburg–Wien 1987.
- L'art byzantine*
L'art byzantine du XIII siècle, ed. V. J. Djurić, Beograd 1967.
- La stauroteca di Bessarione*
La stauroteca di Bessarione: restauro, provenienza, ambito culturale tra Costantinopoli e Venezia, ed. H. A. Klein, V. Poletto, P. Schreiner, Venezia 2017.
- Lauxtermann, *Byzantine Poetry*
 M. D. Lauxtermann, *Byzantine Poetry from Pisides to Geometres, Texts and Contexts I*, Wien 2003.
- La Vita Retractata*
La Vita Retractata et les miracles posthumes de saint Pierre d'Atroa, ed. V. Laurent, Bruxelles 1958.
- Le arti a Siena nel primo Rinascimento*
Le arti a Siena nel primo Rinascimento. Da Jacopo della Quercia a Donatello, ed. M. Seidel, Milano 2010.
- Legner, *Reliquien in Kunst und Kult*
 A. Legner, *Reliquien in Kunst und Kult: zwischen Antike und Aufklärung*, Darmstadt 1995.
- Le Goff, *Saint Louis*
 J. Le Goff, *Saint Louis*, Paris 1996.
- Lemerle, *Les plus anciens recueils des miracles*
 P. Lemerle, *Les plus anciens recueils des miracles de Saint Démétrius et la pénétration des Slaves dans les Balkans. I. Le Texte; II. Commentaire*, Paris 1978–1980.



- Lenhof, *The Notion of “Uncorrupted Relics”*
G. Lenhof, *The Notion of “Uncorrupted Relics” in Early Russian Culture*, in: *Slavic Cultures in the Middle Ages*, ed. B. Gasparov, O. Raevsky-Hughes, Berkeley – Los Angeles 1993, 252–275.
- Lerou, *L’usage des reliques du Christ*
S. Lerou, *L’usage des reliques du Christ par les empereurs aux XI^e et XII^e siècles: le Saint Bois et les Saintes Pierres*, in: *Byzance et les reliques du Christ*, 159–182.
- Le sacré et son inscription*
Le sacré et son inscription dans l’espace à Byzance et en Occident. Etudes comparées, ed. M. Kaplan, Paris 2001.
- Les Reliques*
Les Reliques: objets, cultes, symboles. Actes du colloque international de l’Université du Littoral-Côte d’Opale, ed. E. Bozóky, A.-M. Helvétius, Turnhout 1999.
- Les saints et leur sanctuaire*
Les saints et leur sanctuaire à Byzance. Textes, images et monument, ed. C. Jolivet-Lévy, M. Kaplan, J.-P. Sodini, Paris 1993.
- Le trésor de la Sainte-Chapelle*
Le trésor de la Sainte-Chapelle, ed. J. Durand, M.-P. Laffite, Paris 2001.
- Lexikon des Mittelalters*
Lexikon des Mittelalters, München–Zürich 1999.
- Leyerle, *Pilgrim Eulogiae*
B. Leyerle, *Pilgrim Eulogiae and Domestic Rituals*, *Archiv für Religionsgeschichte* 10 (2008) 223–237.
- Life of St. Theodora of Thessalonike*
Life of St. Theodora of Thessalonike, in: *Holy Women of Byzantium. Ten Saints’ Lives in English Translation*, ed. A.-M. Talbot, Washington 1996, 159–237.
- Light and Fire*
Light and Fire in the Sacred Space. Materials from the international symposium, ed. A. Lidov, Moscow 2011.
- Lipinsky, *Oro, argento, gemme e smalti*
A. Lipinsky, *Oro, argento, gemme e smalti. Tecnologia delle arti dalle origini alla fine del Medioevo*, Firenze 1975.
- Lonza, *Kazalište vlasti*
N. Lonza, *Kazalište vlasti. Ceremonijal i državni blagdani Dubrovačke republike u 17. i 18. stoljeću*, Zagreb–Dubrovnik 2009.
- Lupis, *O kasnobizantskim zlatarskim likovnim utjecajima*
V. B. Lupis, *O kasnobizantskim zlatarskim likovnim utjecajima u Dubrovniku*, *Starohrvatska prosvjeta* 3/34 (2007) 355–377.

- Macrides, *Subversion and loyalty*
 R. J. Macrides, *Subversion and loyalty in the cult of St. Demetrios*, *Byzantinoslavica* 51 (1990) 189–197.
- Magdalino, *L'église du Phare*
 P. Magdalino, *L'église du Phare et les reliques de la Passion à Constantinople (VII^e/VIII^e–XIII^e siècles)*, in: *Byzance et les reliques du Christ*, 15–30.
- Magdalino, *Saint Demetrios and Leo VI*
 P. Magdalino, *Saint Demetrios and Leo VI*, *Byzantinoslavica* 51 (1990) 198–201.
- Majeska, *Notes on the Skeuophylakion*
 G. Majeska, *Notes on the Skeuophylakion of Hagia Sophia*, *Византийский временник* 55/2 (1998) 212–215.
- Majeska, *Russian Travelers to Constantinople*
 G. P. Majeska, *Russian Travelers to Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth Centuries*, Washington 1984.
- Majeska, *The relics of Constantinople*
 G. P. Majeska, *The relics of Constantinople after 1204*, in: *Byzance et les reliques du Christ*, 183–190.
- Maloney, *The Mystic of Fire and Light*
 G. A. Maloney, *The Mystic of Fire and Light: St. Symeon the New Theologian*, Denville 1975.
- Maraval, *Lieux saints*
 P. Maraval, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie des origines à la conquête arabe*, Paris 1985.
- Maraval, *The Earliest Phase*
 P. Maraval, *The Earliest Phase of Christian Pilgrimage in the Near East (before the 7th Century)*, *DOP* 56 (2002) 63–74.
- Marinas, *The Ideological Use of Biblical Motifs*
 E. S. Marinas, *The Ideological Use of Biblical Motifs and Quotations in the Canon on the Translation of the Relics of St. Clement of Rome*, *Scripta & e-Scripta* 5 (2007) 95–105.
- Marjanović-Dušanić, *La charte et l'espace sacré*
 S. Marjanović-Dušanić, *La charte et l'espace sacré. Les actes royaux transcrits dans les peintures murales serbes (XIII^e–XIV^e siècles) et leur contexte symbolique*, *Bibliothèque de l'école des chartes* 167 (2010) 391–416.
- Marjanović-Dušanić, *La réécriture hagiographique*
 S. Marjanović-Dušanić, *La réécriture hagiographique: usages et fonctions dans la Serbie médiévale*, in: *Remanier, métaphraser. Fonctions et techniques de la réécriture dans le monde byzantin*, ed. S. Marjanović-Dušanić, B. Flusin, Belgrade 2011, 163–180.



- Marjanović-Dušanić, *La sainteté féminine*
S. Marjanović-Dušanić, *La sainteté féminine et les cultes dynastiques en Serbie médiévale: la sainte reine Héléne d'Anjou*, in: *Les réseaux familiaux. Antiquité tardive et Moyen Âge*. In *Memoriam A. Laiou et É. Patlagean*, ed. B. Caseau, Paris 2012, 125–133.
- Marjanović-Dušanić, *L'écriture et la sainteté*
S. Marjanović-Dušanić, *L'écriture et la sainteté dans la Serbie médiévale. Étude d'hagiographie*, Turnhout 2017.
- Marjanović-Dušanić, *Patterns of Martyrial Sanctity*
S. Marjanović-Dušanić, *Patterns of Martyrial Sanctity in the Royal Ideology of Medieval Serbia. Continuity and Change*, *Balkanica* 37 (2007) 69–79.
- Martiniani-Reber, *Le rôle des étoffes*
M. Martiniani-Reber, *Le rôle des étoffes dans le culte des reliques au Moyen Âge*, *Bulletin du CIETA* 70 (1992) 53–58.
- Medieval Gardens*
Medieval Gardens, ed. E. B. MacDougall, Washington 1986.
- Meier, *Gemma Spiritualis*
Ch. Meier, *Gemma Spiritualis. Methode und Gebrauch der Edelsteinallegorese vom frühen Christentum bis ins 18. Jahrhundert*, München 1977.
- Menzies, *The Development of Early Christian Pneumatology*
R. P. Menzies, *The Development of Early Christian Pneumatology with Special Reference to Luke-Acts*, Sheffield 1991.
- Mergiali-Sahas, *Byzantine Emperors and Holy Relics*
S. Mergiali-Sahas, *Byzantine Emperors and Holy Relics*, *JÖB* 51 (2001) 41–60.
- Metzger, *Tissus*
C. Metzger, *Tissus et culte des reliques*, *Antiquité tardive* 12 (2004) 183–186.
- Miklosich, *Monumenta serbica*
Fr. Miklosich, *Monumenta serbica spectantia historiam Serbiae, Bosnae, Ragusii*, Viennae 1858.
- Miles, *Vision*
M. Miles, *Vision: The Eye of the Body and the Eye of the Mind in Saint Augustine's De Trinitate and Confessions*, *Journal of Religion* 63 (1983) 125–142.
- Minić, *Les monuments funéraires*
D. Minić, *Les monuments funéraires du narthex de l'église III du site médiéval de Trgovište*, *Старинар* 43–44 (1992/1993) 71–86.

- Morello, *Il Tesoro*
G. Morello, *Il Tesoro del Sancta Sanctorum*, in: *Il Palazzo Apostolico Lateranense*, ed. C. Pietrangeli, Firenze 1991, 90–105.
- Morrisson, Cheynet, *Prices and Wages*
C. Morriſson, J.-C. Cheynet, *Prices and Wages in the Byzantine World*, in: *The Economic History of Byzantium: From the Seventh through the Fifteenth Century*, ed. A. E. Laiou, Washington 2002, 815–878.
- Morrow, *Encyclopedia of Islamic Herbal Medicine*
J. A. Morrow, *Encyclopedia of Islamic Herbal Medicine*, Jefferson–London 2001.
- Munitz, *Wonder-Working Ikons*
J. A. Munitz, *Wonder-Working Ikons and the Letters to Theophilos*, *Byzantinische Forschungen* 25 (1997) 115–123.
- Obolensky, *The Cult of St. Demetrius of Thessaloniki*
D. Obolensky, *The Cult of St. Demetrius of Thessaloniki in the History of Byzantine-Slav relations*, *Balkan Studies* 15 (1974) 3–19.
- Œuvres d'art du Musée du Louvre à Thessalonique*
Œuvres d'art du Musée du Louvre à Thessalonique, Musée de la civilisation Byzantine, 12 Octobre 2012 – 27 Janvier 2013, Thessalonique 2013.
- Ornamenta ecclesiae I–III*
Ornamenta ecclesiae. Kunst und Künstler der Romanik I–III, ed. A. Legner, Köln 1985.
- Orsini, *Scrittura come imagine*
P. Orsini, *Scrittura come imagine. Morfologia e storia della maiuscola liturgica bizantina*, Roma 2013.
- Ousterhout, *Sacred Geographies and Holy Cities*
R. Ousterhout, *Sacred Geographies and Holy Cities: Constantinople as Jerusalem*, in: *Иеромония. Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси*, ed. A. M. Лидов, Москва 2006, 98–116.
- Palazzo, *L'espace rituel*
E. Palazzo, *L'espace rituel et le sacré dans le christianisme. La liturgie de l'autel portatif dans l'Antiquité et au Moyen Âge*, Turnhout 2008.
- Pallas, *Le ciborium hexagonal*
D. I. Pallas, *Le ciborium hexagonal de Saint-Démétrios de Thessalonique. Essai d'interprétation*, *Зорграф* 10 (1979) 44–58.
- Parani, *Cultural Identity and Dress*
M. Parani, *Cultural Identity and Dress. The Case of Late Byzantine Court Costume*, *JÖB* 57 (2007) 95–134.
- Parry, *Depicting the Word*
K. Parry, *Depicting the Word. Byzantine Iconophile Thought of the Eighth and Ninth Centuries*, Leiden – New York 1996.



- Pazaras, *Ανάγλυφες σαρκοφάγοι*
Th. Pazaras, *Ανάγλυφες σαρκοφάγοι και επιτάφιος πλάκες της μέσης και ύστερης βυζαντινής περιόδου στην Ελλάδα*, Athens 1988.
- Pejachsevich, *Historia Serviae*
F. X. Pejachsevich, *Historia Serviae, seu colloquia XIII. de statu regni et religionis Serviae ab exordio ad finem, sive a saeculo VII. ad XV*, Colocae 1797.
- Pelican, Herrin, *Imago Dei*
J. J. Pelican, J. Herrin, *Imago Dei. The Byzantine Apologia for Icons*, Princeton 2011.
- Pencheva, *The Performative Icon*
B. Pencheva, *The Performative Icon*, *The Art Bulletin* 88/4 (2006) 631–655.
- Pentcheva, *Räumliche und akustische Präsenz*
B. Pentcheva, *Räumliche und akustische Präsenz in byzantinische Epigrammen: Der Fall der Limburger Staurothek*, in: *Die kulturhistorische Bedeutung byzantinischer Epigramme*, 75–84.
- Pentcheva, *The Sensual Icon*
B. V. Pentcheva, *The Sensual Icon. Space, Ritual, and the Senses in Byzantium*, University Park, Pennsylvania 2010.
- Pierini, *Pienza*
M. Pierini, *Pienza. Guide to the town and surroundings*, Pienza 2007.
- Pitarakis, *Female Piety in Context*
B. Pitarakis, *Female Piety in Context. Understanding Developments in Private Devotional Practices*, in: *Images of the Mother of God. Perceptions of the Theotokos in Byzantium*, ed. M. Vassilaki, London 2005, 153–166.
- Pitarakis, *Les croix-reliquaires pectorales*
B. Pitarakis, *Les croix-reliquaires pectorales byzantines en bronze*, Paris 2006.
- Pitarakis, *Les revêtements d'orfèvrerie*
B. Pitarakis, *Les revêtements d'orfèvrerie des icônes paléologues vus par les rédacteurs d'inventaires de biens ecclésiastiques. Les icônes de l'église de la Vierge Spèlaiôtissa de Melnik (Bulgarie)*, *CA* 53 (2009–2010) 129–142.
- Pitarakis, *Objects*
B. Pitarakis, *Objects of Devotion and Protection*, in: *Byzantine Christianity*, ed. D. Krueger, Minneapolis 2006, 164–181.
- D. Popović, *A staurotheke*
D. Popović, *A staurotheke of Serbian provenance in Pienza*, *Σοφραφ* 36 (2012) 157–168.

- D. Popović, *Desert as Heavenly Jerusalem*
 D. Popović, *Desert as Heavenly Jerusalem: The imagery of sacred space in making*, in: *Новые Иерусалимы. Перенесение сакральных пространств в христианской культуре*, ed. A. M. Лидов, Москва 2006, 151–175.
- D. Popović, *Eulogiae Terrae Sanctae*
 D. Popović, *Eulogiae Terrae Sanctae of St Sava of Serbia*, *Balcanica* 45 (2014) 55–69.
- D. Popović, *Paying devotion*
 D. Popović, *Paying devotion to the Holy Hermit: The shrine of St Prochorus of Pčinja*, in: *Routes of Faith in the Medieval Mediterranean*, Thessalonike 2008, 215–225.
- D. Popović, *Relics and politics*
 D. Popović, *Relics and politics in the Middle Ages: the Serbian approach*, in: *Eastern Christian Relics*, 161–180.
- D. Popović, *The Cult of St Petar of Koriša*
 D. Popović, *The Cult of St Petar of Koriša. Stages of Development and Patterns*, *Balcanica* 28 (1997) 181–211.
- D. Popović, *The Deserts and Holy Mountains*
 D. Popović, *The Deserts and Holy Mountains of Medieval Serbia. Written Sources, spatial patterns, architectural designs*, in: *Heilige Berge und Wüsten, Byzanz und seine Umfeld*, ed. P. Soustal, Wien 2009, 53–69.
- M. Popović, *Les funéraires du ktitor*
 M. Popović, *Les funéraires du ktitor. Aspect archéologique*, in: *Proceedings of the 21st International Congress of Byzantine Studies I. Plenary Papers*, London 2006, 99–121.
- M. Popović, *Vidovdan i Časni krst*
 M. Popović, *Vidovdan i Časni krst. Ogledi iz književne arheologije*, Beograd 2007.
- Pratsch, *Der hagiographische Topos*
 T. Pratsch, *Der hagiographische Topos. Griechische Heiligenviten in mittelbyzantinischer Zeit*, Berlin 2005.
- Radojković, *Les arts mineurs*
 B. Radojković, *Les arts mineurs du XIII^e siècle en Serbie*, in: *L'art byzantine*, 131–143.
- Regnault, *La vie quotidienne des Pères*
 L. Regnault, *La vie quotidienne des Pères du désert en Egypte au IV^e siècle*, Paris 1990.
- Reliquiare im Mittelalter*
Reliquiare im Mittelalter, ed. B. Reudenbach, G. Toussaint, Berlin 2011.



- Ricker, *Reliquienkult und Propaganda*
J. Ricker, *Reliquienkult und Propaganda. Translationsbildzyklen im Mittelalter*, Weimer 2013.
- Robinson, *From Altar to Amulet*
J. Robinson, *From Altar to Amulet. Relics, Portability, and Devotion*, in: *Treasures of Heaven*, 111–116.
- Ross, *Dynamic Writing*
J. Ross, *Dynamic Writing and Martyrs' Bodies in Prudentius' Peristephanon*, *Journal of Early Christian Studies* 3 (1995) 325–355.
- Rousseau, *Ascetics, Authority and the Church*
Ph. Rousseau, *Ascetics, Authority and the Church in the Age of Jerome and Cassian*, Oxford – New York 1978.
- Rückert, *Zur Form*
R. Rückert, *Zur Form der byzantinischen Reliquiare*, *Münchener Jahrbuch der bildenden Kunst* 3/8 (1957) 7–36.
- Russel, *St Demetrius*
E. Russel, *St Demetrius of Thessalonica. Cult and Devotion in the Middle Ages*, Oxford – New York 2010.
- Saints and Sacred Matter*
Saints and Sacred Matter. The Cult of Relics in Byzantium and Beyond, ed. C. Hahn, H. A. Klein, Washington 2015.
- Sakcinski, *Izvjestje*
I. Kukuljević Sakcinski, *Izvjestje o putovanju kroz Dalmaciju u Napulj i Rim s osobitim obzirom na slavensku književnost, umjetnost i starine*, *Arhiv za povjestnicu jugoslavensku* 4, Zagreb 1857, 305–392.
- Sardi, *Mamluk Textiles*
M. Sardi, *Mamluk Textiles*, in: *Islamic Art, Architecture and Material Culture. New Perspectives*, ed. M. S. Graves, Oxford 2012, 7–14.
- Scarpat, *Parrhesia*
G. Scarpat, *Parrhesia. Storia del termine e delle sue traduzioni in Latino*, Brescia 1964.
- Schmal, *Die Pietas Maria Theresias*
K. Schmal, *Die Pietas Maria Theresias im Spannungsfeld von Barock und Aufklärung. Religiöse Praxis und Sendungsbewußtsein gegenüber Familie, Untertanen und Dynastie*, Frankfurt – New York 2001.
- Schmidtke, *Studien zur dingallegorischen*
D. Schmidtke, *Studien zur dingallegorischen Erbauungsliteratur des Spätmittelalters am Beispiel der Gartenallegorie (Herm. NF 43)*, Tübingen 1982.

- Schmitt, *Les reliques et les images*
 J.-C. Schmitt, *Les reliques et les images*, in: *Les reliques*, 145–167.
- Selected Letters of Aeneas Sylvius Piccolomini*
Selected Letters of Aeneas Sylvius Piccolomini (Pope Pius II). Reject Aeneas, Accept Pius, Introduced and translated by Th. M. Izbicki, G. Christianson, Ph. Krey, Washington 2006.
- Sigal, *L'homme et le miracle*
 P.-A. Sigal, *L'homme et le miracle dans la France médiévale, XI^e–XII^e siècle*, Paris 1985.
- Sinkevič, *Afterlife of the Rhodes Hand*
 I. Sinkevič, *Afterlife of the Rhodes Hand of St. John the Baptist*, in: *Byzantine Images and Their Afterlives. Essays in Honor of Annemarie Weyl Carr*, ed. L. Jones, Farnham–Burlington 2014, 125–141.
- Skedros, *Hagiography and Devotion*
 J. Skedros, *Hagiography and Devotion to the Saints*, in: *The Orthodox Christian World*, ed. A. Casiday, London – New York 2012, 442–452.
- Skedros, *Saint Demetrios*
 J. C. Skedros, *Saint Demetrios of Thessaloniki. Civic Patron and Divine Protector, 4th–7th Centuries*, Harrisburg 1999.
- Skedros, *St. Demetrios and Faith Healing*
 J. Skedros, *St. Demetrios and Faith Healing in Thessalonike*, in: *Holistic Healing in Byzantium*, 243–252.
- Skemer, *Binding Words*
 D. C. Skemer, *Binding Words. Textual Amulets in the Middle Ages*, University Park, Pennsylvania 2006.
- Slovník jazyka staroslověnského*
Slovník jazyka staroslověnského I, sv. 16, Praha 1966.
- Smith, *Alberto Aringhieri*
 T. B. Smith, *Alberto Aringhieri and the Chapel of Saint John the Baptist: Patronage, Politics, and the Cult of Relics in Renaissance Siena*, Electronic Theses, Treatises and Dissertations, Florida State University, 2002.
- Snoeck, *Medieval piety*
 G. J. C. Snoeck, *Medieval piety from relics to the Eucharist. A process of mutual interaction*, Leiden – New York 1995.
- Sodini, *Nouvelles eulogies de Syméon*
 J.-P. Sodini, *Nouvelles eulogies de Syméon*, in: *Les saints et leur sanctuaire*, 25–33.
- G. Soteriou, M. Soteriou, *Ἡ βασιλική του Αγίου Δημητρίου*
 G. Soteriou, M. Soteriou, *Ἡ βασιλική του Αγίου Δημητρίου Θεσσαλονίκης*, Athens 1952.



- Szakács, *Remarks on the Filigree*
B. Z. Szakács, *Remarks on the Filigree of the Holy Crown of Hungary*, *Acta Historiae Artium* 43 (2002) 52–61.
- Šafárik, *Serbische Lesekörner*
P. J. Šafárik, *Serbische Lesekörner; oder, Historisch-kritische Beleuchtung der serbischen Mundart. Ein Beitrag zur Slawischen Sprachkunde*, Pesth 1833.
- Špadijer, *The Symbolism of Space*
I. Špadijer, *The Symbolism of Space in Medieval Hagiography*, in: *Средновековни текстове, автори и книги. Сборник в чест на Хайнц Миклас*, Кирило-Методиевски студии 21, София 2012, 300–308.
- Špidlík, Tenace, Čemus, *Questions monastiques*
T. Špidlík S.J., M. Tenace, R. Čemus, S.J., *Questions monastiques en Orient*, Rome 1999.
- Talbot, *Byzantine Pilgrimage to Holy Land*
A. M. Talbot, *Byzantine Pilgrimage to Holy Land from the Eight to the Fifteenth Century*, in: *The Sabaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present*, ed. J. Patrich, Leuven 2001, 97–110.
- Talbot, *Faith Healing in Byzantium*
A.-M. Talbot, *Faith Healing in Byzantium*, in: *Holistic Healing in Byzantium*, 151–157.
- Talbot, *Faith Healing in Late Byzantium*
A.-M. Talbot, *Faith Healing in Late Byzantium. The Posthumous Miracles of the Patriarch Athanasios I of Constantinople by Theoktistos the Stoudite*, Brookline, Massachusetts 1983.
- Talbot, *Family Cults in Byzantium*
A.-M. Talbot, *Family Cults in Byzantium. The Case of St Theodora of Thessalonike*, in: *ΛΕΙΜΩΝ. Studies Presented to Lennart Rydén on his Sixty-Fifth Birthday*, ed. J. O. Rosenqvist, Uppsala 1996, 49–69.
- Talbot, *Founders' choices*
A.-M. Talbot, *Founders' choices. Monastery site selection in Byzantium*, in: *Founders and refounders of Byzantine monasteries*, ed. M. Mullet, Belfast 2007, 43–62.
- Talbot, *Hagiography in Late Byzantium*
A.-M. Talbot, *Hagiography in Late Byzantium (1204–1453)*, in: *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography I. Periods and Places*, ed. S. Efthymiadis, Farnham–Burlington 2011, 173–195.
- Talbot, *Healing Shrines*
A.-M. Talbot, *Healing Shrines in Late Byzantine Constantinople*, Toronto 1997.

- Talbot, *Les saintes montagnes*
 A.-M. Talbot, *Les saintes montagnes à Byzance*, in: *Le sacré et son inscription*, 263–318.
- Talbot, *Old Wine in New Bottles*
 A.-M. Talbot, *Old Wine in New Bottles. The Rewriting of Saints' Lives in the Palaeologan Period*, in: *The Twilight of Byzantium. Aspects of Cultural and Religious History in the Late Byzantine Empire*, ed. S. Čurčić, D. Mouriki, Princeton 1991, 15–26.
- Talbot, *Pilgrimage to Healing Shrines*
 A.-M. Talbot, *Pilgrimage to Healing Shrines. The Evidence of Miracle Account*, DOP 56 (2002) 153–173.
- Talbot, *The Relics of the New Saints*
 A.-M. Talbot, *The Relics of the New Saints. Deposition, Translation, and Veneration in Middle and Late Byzantium*, in: *Saints and Sacred Matter*, 215–230.
- Tăpkova-Zaimova, *Le culte de saint Démétrius*
 V. Tăpkova-Zaimova, *Le culte de saint Démétrius à Byzance et aux Balkans*, *Miscellanea Bulgarica* 5 (1987) 139–146.
- Telesko, *The Pietas Austriaca*
 W. Telesko, *The Pietas Austriaca. A Political Myth? On the Instrumentalisation of Piety towards the Cross at the Viennese Court in the Seventeenth Century*, in: *The Habsburgs and their Courts in Europe, 1400–1700. Between Cosmopolitanism and Regionalism*, ed. H. Karner, I. Ciulisová, B. J. García García, Wien–Leuven 2014, 159–180.
- The Blessings of Pilgrimage*
The Blessings of Pilgrimage, ed. R. Ousterhout, Urbana 1990.
- The Grove Encyclopedia*
The Grove Encyclopedia of Materials and Techniques in Art, ed. G. W. R. Ward, Oxford – New York 2008.
- The Life and Miracles of Saint Luke*
The Life and Miracles of Saint Luke of Steiris. Text, Translation and Commentary, ed. C. L. Connor, W. R. Connor, Brookline, Mass. 1994.
- The Life of Saint Nikon*
The Life of Saint Nikon. Text, Translation and Commentary, ed. D. E. Sullivan, Brookline, Mass. 1987.
- The Occult Sciences in Byzantium*
The Occult Sciences in Byzantium, ed. P. Magdalino, M. Mavroudi, Geneva 2006.
- Todić, *Portraits des saints Siméon et Sava*
 B. Todić, *Portraits des saints Siméon et Sava au XIV^e siècle. Contribution à la connaissance de l'idéologie de l'État et de l'Église serbes*, in: *Byzantium*



- and Serbia in the 14th Century*, ed. E. Papadopoulou, D. Dialeti, Athens 1996, 129–139.
- Todić, *Тρεῖς σερβικές λειψανοθήκες*
B. Todić, *Тρεῖς σερβικές λειψανοθήκες στη Μονή του Βατοπεδίου*, in: *Ιερά Μονή του Βατοπεδίου. Ιστορία και τέχνη*, Athens 1999, 241–254.
- Todić, *What Was the Opening Scene*
B. Todić, *What Was the Opening Scene of the Cycle of St. Simeon Nemanja at Studenica?*, in: *Образ Византии. Сборник статей в честь О. С. Поповой*, ed. A. B. Захарова, Москва 2008, 517–524.
- Tóth, *A Szent Korona*
E. Tóth, *A Szent Korona apostellemezeinek keltezéséhez (Zur Datierung der Apostelplatten der Heilige Krone)*, *Communicationes Archaeologicae Hungariae* (1996) 181–209.
- Tóth, *Das ungarische Krönungszepter*
E. Tóth, *Das ungarische Krönungszepter*, *Folia Archaeologica* 48 (2000) 111–153.
- Toussaint, *Die Kreuzreliquie*
G. Toussaint, *Die Kreuzreliquie und die Konstruktion von Heiligkeit*, in: *Zwischen Wort und Bild. Wahrnehmungen und Deutungen im Mittelalter*, ed. H. Bleumer, H.-W. Goetz, S. Patzold, B. Reudenbach, Köln–Weimar–Berlin 2010, 33–77.
- Toussaint, *Die Sichtbarkeit des Gebeins*
G. Toussaint, *Die Sichtbarkeit des Gebeins im Reliquiar: Eine Folge der Plünderung Konstantinopels?*, in: *Reliquiare im Mittelalter*, 89–106.
- Toussaint, *Heiliges Gebein*
G. Toussaint, *Heiliges Gebein und edler Stein. Der Edelsteinschmuck von Reliquiaren im Spiegel mittelalterlicher Wahrnehmung*, *Das Mittelalter* 8/2 (2003) 41–66.
- Treasures of Heaven*
Treasures of Heaven. Saints, Relics, and Devotion in Medieval Europe, ed. M. Bagnoli, H. A. Klein, C. Griffith Mann, J. Robinson, Baltimore – London – New Haven 2010.
- Turner, *The Spirit and the Power of Jesus' Miracles*
M. Turner, *The Spirit and the Power of Jesus' Miracles in the Lucan Conception*, *Novum Testamentum* 33 (1991) 124–152.
- Twelftree, *Jesus The Miracle Worker*
G. H. Twelftree, *Jesus The Miracle Worker. A Historical & Theological Study*, Downers Grove, Illinois 1999.
- Van Dam, *Gregory of Tours*
R. Van Dam, *Gregory of Tours. Glory of the Martyrs*, Liverpool 1988.

- Vie de Constantin le Juif*
Vie de Constantin le Juif, AASS Novembris IV, ed. H. Delehaye, Bruxelles 1925.
- Vie de Luc le Jeune*
Vie de Luc le Jeune, ed. D. Z. Sopianou, Athènes 1989 (BHG 994).
- Vikan, *Art, Medicine and Magic*
 G. Vikan, *Art, Medicine and Magic in Early Byzantium*, DOP 38 (1984) 67–74.
- Vikan, *Byzantine Pilgrimage Art*
 G. Vikan, *Byzantine Pilgrimage Art*, Washington 1982.
- Vikan, *Byzantine Pilgrim's Art*
 G. Vikan, *Byzantine Pilgrim's Art*, in: *Heaven on Earth. Art and the Church in Byzantium*, ed. L. Safran, University Park, Pennsylvania 1998, 229–266.
- Vikan, *Early Byzantine Pilgrimage Art*
 G. Vikan, *Early Byzantine Pilgrimage Art*, Washington 2010.
- Walker, *Rethinking Mamluk Textiles*
 B. J. Walker, *Rethinking Mamluk Textiles*, Mamluk Studies Review 4 (2000) 167–216.
- Walter, *ΙΣ ΧΣ ΝΙΚΑ*
 Ch. Walter, *ΙΣ ΧΣ ΝΙΚΑ. The Apotropaic Function of the Victorious Cross*, REB 55 (1997) 193–220.
- Walter, *St. Demetrius*
 Ch. Walter, *St. Demetrius: The Myroblitos of Thessalonika*, Eastern Churches Review 5/2 (1973) 157–178.
- Ward, *Miracles and the Medieval Mind*
 B. Ward, *Miracles and the Medieval Mind. Theory, Record, and Event, 1000–1215*, Philadelphia 1987.
- Wharton, *Selling Jerusalem*
 A. J. Wharton, *Selling Jerusalem. Relics, Replicas, Theme Parks*, Chicago 2006.
- Wilken, *Loving Jerusalem Below*
 R. L. Wilken, *Loving Jerusalem Below: The Monks of Palestine*, in: *Jerusalem, its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity, and Islam*, ed. L. I. Levine, New York 1999, 240–250.
- Wilkinson, *Jerusalem Pilgrims*
 J. Wilkinson, *Jerusalem Pilgrims Before the Crusades*, Warminster 1977.
- Wolschke-Bulmahn, *Zwischen Kepos und Paradeisos*
 J. Wolschke-Bulmahn, *Zwischen Kepos und Paradeisos. Fragen zur byzantinischen Gartenkultur*, Das Gartenamt 41 (1992) 221–228.



Woodfin, *The Embodied Icon*

W. T. Woodfin, *The Embodied Icon. Liturgical Vestments and Sacramental Power in Byzantium*, Oxford – New York 2012.

Wortley, *Relics of “the friends of Jesus”*

J. Wortley, *Relics of “the friends of Jesus” at Constantinople*, in: *Byzance et les reliques du Christ*, 143–157.

Wortley, *The Origins of Christian Veneration of Body-Parts*

J. Wortley, *The Origins of Christian Veneration of Body-Parts*, *Revue de l’histoire des religions* 223 (2006) 5–28.

РЕГИСТАР

- Адам, праотац 204
Алберто Аринџијери (Alberto Aringhi-
eri), сијенски племић 18, 52
Александар I Карађорђевић, краљ Југо-
славије 164
Александар Обреновић, српски краљ
362
Алексије I Комнин, византијски цар 98
Алексије III Анђео, византијски цар 35
Амалија, царица, жена Јосифа I 100, 101,
128
Амвросије, Свети 205
Ана-Анастасија, жена Стефана Немање
220
Ана Комнина, кћерка Алексија I 42
Ана, кћерка Беле IV 118
Андреја, апостол, Свети 48, 84, 85, 86, 149
Андрија II, угарски краљ 144, 236
Анже (Angers) 27
Анталија, Археолошки музеј 244, 270
Антиохија 15
Антоније Новгородски, архиепископ и
ходочасник 15, 20, 41
Антоније, Свети 305, 306, 323, 348; *Жи-
тљије светјој Антионија* 305, 348
Антонио Буонкрстијани, сијенски над-
бискуп и митрополит 18, 78
Ајокалийса, в. *Ойкривење Јованово*
Ариље, манастир 222, 320, 321, 322, 330;
црква Светог Ахилија 321
Арон, првосвештеник, Свети 71, 210
ars sacra 25, 26, 55, 65, 89, 98, 104, 111,
131, 143, 192
Арсеније I, српски архиепископ 179,
214, 286, 290, 291, 292–296, 322, 327,
346, 354, 356; *Служба архиепискоју*
Арсенију 348; Уснуће Арсенијево,
празник 294
Арта 230
Асеновци, бугарска владарска дина-
стија 235
Атанасије I, цариградски патријарх,
Свети 207
Атанасије из Егине, Свети 238, 259
Атанасије, студенички игуман 163
Атина 263; Византијски музеј 262
Атос, в. Света Гора
Атрос код Олимпа витинијског 238,
259
Бабич, Д. 57
Балатлар 133
Балкан 335, 350
Бањска, манастир 339, 340
Барбара Франкопан, деспотица, жена
Вука Гргуревиха 175, 176
Барселона 17
*Барски родослов в. Лейојис јоја Ду-
кљанина*
Бартоломео Бенвољенти (Bartolomeo
Benvoglianti), старешина катедре-
ле у Сијени 50
Бачић, А. 17
Бела, маџански бан 118
Бела IV, угарски краљ 117, 118, 119
Белослава, жена краља Владислава
130, 149, 171



- Београд 18, 56, 119, 160, 164, 174, 181, 189; Археолошки институт САНУ 119; Балканолошки институт САНУ 11; Дедиње, дворска капела 164; Музеј СПЦ 181; Републички завод за заштиту споменика културе 18, 56
- Бернардин Сијенски, Свети 86, 156
- Бернвард, Свети 26
- Беч 122, 123, 127, 128; *Kunstkammer, Schatzkammer*, збирке 122, 123; Музеј историје уметности (*Kunst-historisches Museum*) 123, 128; Хофбург 127
- Бистрица, река 344
- Благовести 72
- Богдановић, Д. 267, 289
- Богородица 15, 34, 72, 75, 101, 126, 146, 158, 160, 168, 173, 192, 218, 248, 283, 297, 298, 316; Владимирска 72; Заступница 329; Одигитрија 72; Оранта 262, 264; Тројеручица 114, 153, 299; Филермонска 163; с Христом 51, 72, 176; Благовести 72
- Богородица Љевишка, црква у Призрену 113, 153, 299, 308, 330, 341
- Богородица Перивлепта, црква у Цариграду 16, 20
- Богородица Фарска, дворска црква у Цариграду, царска ризница 15, 20, 32, 39, 41, 77, 125, 134–135, 141, 165
- Божо, син Николе Бошковића 161
- Борило, бугарски цар 236
- Борис, Свети 314
- Бошко Југовић 162
- Бошковић, Никола, дубровачки трговац 100, 161
- Бранковићи, српска владарска династија 78, 87, 122, 149, 156, 174, 217–218
- Братислава 127
- Бугарска 174, 182, 183, 235
- Будим 122
- Будисавци, метох Пећке патријаршије 354
- Валтровић, М. 223
- Ватиканска библиотека 83
- Ватикански музеј 187
- Вагопед, манастир на Светој Гори 72, 73, 130, 157, 158, 168, 173, 175
- Вацлав Чешки, Свети 314
- Велбужд 309
- Велика лавра, манастир на Светој Гори 72, 73
- Велика сеоба Срба 354, 355, 359
- Венеција 10, 98, 99, 119
- Вигањ Милошевић, надгробни натпис 96
- Видин 160
- Видовдан 362
- Византија, Византијско царство 32, 63, 75, 84, 115, 125, 136, 138, 140, 165, 192, 259, 314; Источно царство 134; в. и Ромејско царство
- virtus* 20, 24, 47, 64, 66, 67, 68, 69, 71, 87, 177, 182, 258
- Висарион, кардинал 10, 50, 105
- Влахо, Свети 100; пунце 90, 92
- Војводић, Д. 10, 267
- Врдник, манастир 360
- Вук Гргуревић, српски деспот 175
- Вукан, српски велики кнез 256
- Вукашиновић, В. 245
- Гаврило, арханђео 144
- Генадије II Схоларије, цариградски патријарх 161
- Гљоб, Свети 314
- Голгота 63, 134, 137, 219
- Градац, манастир 320, 322, 338
- Грачаница, манастир 113, 153, 299, 330, 332, 341, 354
- Григорије II, рашки епископ 9, 89, 90, 91–92, 97, 99, 100, 103, 106, 107, 108, 110, 111, 113, 114, 125, 128, 131, 152, 153, 172
- Григорије из Тура, епископ, Свети 195, 204

- Григорије, монах, писац *Жиџија светије Теодоре* 261, 263
- Григорије Назијански, Свети 108
- Григорије од Лангреа, бискуп 204
- Григорије, Свети, реликвије 174
- Григорије, светогорски старац 301
- Григорије Цамблак, дечански игуман и писац 153, 212, 214, 334, 344; *Жиџије Стефана Дечанског* 334; *Служба Стефану Дечанском* 334
- Грчка 243
- Дабар, средњовековна жупа 55
- Давид, цар и пророк 113, 116, 138, 151
- Давидовић, Д. 223
- Данило II, српски архиепископ 201, 203, 214, 219, 222, 224, 225, 226, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 311, 326–327, 329, 332, 340, 341, 346, 347, 348; *Зборник жиџија краљева и архиепископа српских* 300, 326–327, 348; *Жиџије архиепископа Јевстијанија I* 201–202, 224–226, 296; *Жиџије краља Драгумина* 326; *Жиџије краља Милутина* 113, 326; *Жиџије краљице Јелене* 326; *Служба светиом архиепископу Јевстијанију* 202–203, 296
- Данило III Бањски, српски патријарх 351; *Служба светиом краљу Милутину* 211, 212, 341
- Девич, манастир Ваведења Богородичиног 335, 350, 363
- depositio* моштију 50, 206, 274, 298
- Деса, жупан, син краља Владислава 130, 149, 171, 173
- Дечани, манастир 135, 154, 155, 178, 179, 221, 325, 328, 329, 330, 332, 342–344, 345, 357, 358, 359; црква Христа Пантократора, Вазнесења 155, 342
- Дечанска Бистрица, река 342
- Димитрије Солунски, Свети 194, 198, 233, 234–235, 236, 238, 239–240, 243, 244, 259, 260–261, 265, 269, 270, 316
- Доментијан, монах и писац 37, 38, 138, 188, 189, 190, 198, 210, 233, 241, 242, 244, 246, 248, 264, 267, 268, 270, 276, 277, 278, 280, 282, 283, 319, 320; *Жиџије светиој Саве* 319; *Жиџије светиој Симеона* 320
- Доментијан, монах, надгробни натпис 96
- Драгана (монахиња Теодосија), мајка Стефана и Лазара Мусића 159
- Дрво живота 44, 65, 70, 220, 221
- Дрпић, И. 10, 105
- Друга њосланица Коринћанима* 205
- Други светски рат 164, 350
- Дубровник 9, 89, 94, 95, 96, 97, 99, 100, 128, 131, 159, 161, 171, 175; Дубровачка република 90, 98; Груж 100; самостан Светог Доминика 89, 94, 95, 100, 129, 152, 171, 172; црква Светог Игнација 159, 161, 175
- Дунав, река 217
- Духови, Света Педесетница 17, 245; Силазак Светог Духа на апостоле 206
- dunamis* 20, 177
- Ђенова 72
- Ђорђе, Свети, Победоносац 309
- Ђузепе Гори (Giuseppe Gori), бискуп Пијенце 60–61
- Ђурађ Бранковић, српски деспот 121, 132, 151, 160–161, 174, 175, 180, 183, 335, 350
- Ђурђе Остоуша Пећпал, властелин 221
- Ђурђеви ступови, манастир 320
- Европа 360
- Егина 238, 259
- Египат 87
- Еденски врт 70, 204, 208
- Елефтерије, Свети 238, 259
- elevatio* моштију 177, 178, 206, 274, 298, 318, 327, 335



- Енрико Грасини, дон 19, 78
Еузебио Ферменцин (Eusebio Ferment-
džin), фрањевац и историчар 17
Ефес 194, 259
Ефтимиадис, С. (Efthymiadis, S.) 11
- Жефаровић, Христофор 356, 357
Живојиновић, М. 11
Житије архиепископа Јевстатија I
Данила II 201–202, 224–226, 296
Житије архиепископа Јоаникија I 290
Житије кнеза Лазара 156, 158, 215
Житије краља Драгутина Данила II
326
Житије краља Милутина Данила II
113, 326
Житије краљице Јелене Данила II
326
Житије патријарха Јефрема Марка
Пећког 335
Житије свете Теодоре Солунске 240,
243, 244, 261, 262, 263, 264, 265,
268, 270
Житије светој Антонији 305, 348
Житије светој Јована Рилској 208
Житије светој Луке из Ситириса 204
Житије светој Пейра Коришкој
Теодосијево 302–306, 323
Житије светој Саве Доментијаново
319
Житије светој Саве Теодосијево 296,
322
Житије светој Симеона Доменти-
јаново 320
Житије светој Симеона Саве Срп-
ског 230, 232, 241, 266
Житије светој Симеона Стефана
Првовенчаног 209, 232–233, 241,
246, 247, 266
Житије Стефана Дечанској Григо-
рија Цамблака 334
Жича, манастир 18, 34, 36, 38, 41, 56,
74, 75, 76, 78, 79, 82, 87, 112, 115,
143, 144, 146, 148, 167, 168, 177,
192, 202, 223, 225, 254, 274, 276, 278,
279, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 290,
292, 296, 298, 299, 311, 318, 323, 326,
327, 330, 338, 346, 362; Спасова црква
35, 40, 144, 148, 201, 222, 276, 283, 291,
297, 298, 323, 327; Дом Спасов 290,
297; Мајка црква 78, 285, 290, 298
- Законик цара Душана* 154
Запад 16, 21, 39, 46, 51, 67, 86, 87, 137,
140, 156
Зборник житија краљева и архиеписко-
па српских Данила II 300, 326–327, 348
Зета, област 313
Зочиште, манастир 363
- Иваниш Алтомановић, властелин 221
Иванишевић, В. 119
Игњатије, цариградски патријарх, Све-
ти 207
Израиљ, Израилићани 37, 108, 330; Нови
Израиљ 31
Иларије, ава 271
Илија, пророк, Свети 37
Ираклије, византијски цар 134
Иринеј (Буловић), епископ бачки 18, 78
Исаија, пророк, Свети 205
Истанбул 17
Исток 21, 33, 34, 36, 46, 48, 77, 86, 141,
167, 191, 198
Историја Јована Рајића 360
Исус Христос 15, 16, 34, 38, 51, 52, 57,
64, 65, 66, 68, 69, 70, 71, 72, 74, 75, 90,
92, 93, 108, 130, 134, 136, 141, 146, 147,
153, 155, 158, 161, 165, 168, 172, 176,
186, 187, 189, 192, 196, 205, 208, 210,
213, 217, 235, 248, 278, 283, 294, 297,
298, 303, 316, 321, 330, 352; Спаситељ
15, 69, 134, 136; Епифанија 15; чудо у
Кани Галилејској 294; Распеће 70, 130,
155, 161, 172; Васкрс 206; Други до-
лазак 64, 69; Гроб Господњи 191, 194,
195, 197
Италија 9, 42, 48, 85, 87, 148, 149

- Јаков, српски архиепископ 222, 295, 298, 299
- Јаничарове усјомене Константина Михаиловића 353
- Јеванђелиста из Ватиканске библиотеке (Vat. gr. 1156) 83
- Јеванђеље по Луки 247
- Јевстатије I, српски архиепископ 179, 201–203, 204, 208, 222, 223, 224–226, 290, 294, 296–299, 322, 327; *Житије архиепископа Јевстатија I Данила II* 201–202, 224–226, 296; *Служба светијом архиепископу Јевстатију Данила II* 202–203, 296
- Јевстатије, солунски архиепископ 240, 261
- Јевтимије, Свети 210
- Јелена, краљица, жена Уроша I 9, 79, 101, 103–104, 112, 115, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 129, 130, 131, 132, 150, 151, 172, 179, 326; *Житије краљице Јелене Данила II* 326
- Јелена (монахиња Јефимија), кћерка кесара Војихне, жена деспота Јована Угљеше 108, 220
- Јелена, кћерка Томе Палеолога, жена Лазара Бранковића 48, 85
- Јелена, царица, мајка цара Константина, Света 113, 127, 134, 144, 151, 155, 161, 163; Свети Константин и Јелена, празник 174
- Јерусалим 32, 75, 76, 134, 185, 186, 188, 189, 199, 224, 283; Вишњи 64, 65, 68, 147, 304; Небески 65, 66, 69, 71; Нови 70, 135, 141, 160, 174; Гроб Господњи 191, 194, 195, 197
- Јефимија, монахиња, v. Јелена, кћерка кесара Војихне
- Јефрем Сирин, Свети 65, 206, 207
- Јефрем, српски патријарх 212, 226, 332, 335, 347, 350; *Житије патријарха Јефрема Марка Пећког* 335; *Служба светијом патријарху Јефрему Марка Пећког* 335
- Јоаким Осоговски, Свети 208, 309
- Јоаникије I, српски архиепископ 179, 290, 297, 324, 327, 347; *Житије архиепископа Јоаникија I* 290
- Јоаникије Девички, Свети 212, 335, 350
- Јован II, српски патријарх 355
- Јован III Ватац, никејски цар 36, 74, 141, 142, 144, 167, 190, 230
- Јован Богослов (Теолог), јеванђелиста, Свети 66, 72, 73, 194, 259; *Откривење Јованово, Айокалийса* 64, 65, 66, 71, 147
- Јован Владимир, владар Дукље, Свети 138, 166, 313
- Јован Георгијевић, српски митрополит 359
- Јован Дамаскин, Свети 165, 242
- Јован Златоусти, Свети 140, 206
- Јован Исихаста, Свети 210
- Јован Касијан, Свети 207
- Јован Претеча и Крститељ, Свети 9, 15–53, 75, 77, 78, 79, 84, 85, 86, 146, 148, 149, 158, 163, 168, 169, 170, 182, 192
- Јован, солунски архиепископ 234
- Јован, топлички митрополит 158
- Јовановић, Анастас 358
- Јовановић, Ђорђе 359, 362
- Јовановић, Паја 363
- Јордан, река 16, 38
- Јосиф I, аустријски цар 100, 128
- Јудејска пустиња 224
- Јустинијан I, византијски цар 239
- Калвин, Јован 133
- Каниц, Ф. 223, 225
- Каплан, М. (Karlan, M.) 11
- Карађорђевићи, српска владарска династија 287, 361
- Караџић, В. Стефановић 163, 361
- Карловачка митрополија 217, 218, 355–356, 357, 359, 362
- Карловачки родослов* 308



- Кенџерберијске њриче Ц. Чосера 133
Кирил Јерусалимски, Свети 134
Кирил Скитополски, монах и писац 210, 304
Кирхвегер, Ф. (Kirchweger, F.) 123
Клајн, Х. (Klein, H.) 9, 10, 99
Климент Александријски, Свети 65
Климент, папа римски, Свети 208;
*Служба Преносу мошћију њаје
Климентија Римског* 208
Козјак, планина 308
Комнини, византијска владарска династија 107, 230
Константин VII Порфирогенит, византијски цар 15
Константин XI, византијски цар 48, 84
Константин Велики, византијски цар, Свети 75, 104, 113, 116, 127, 131, 134, 136, 138, 144, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 160, 163, 174; Нови 112, 113, 116, 151, 153; Свети Константин и Јелена, празник 174
Константин Даласен, другарије лађа Алексија I Комнина 98
Константин Јеврејин, Свети 238, 259, 260
Константин Костенечки, Филозоф, писац 160, 174
Константин Михаиловић из Островице, писац 353
Конти, С. 42
Коња 263
Кориша, Коришка гора код Призрена 301, 302, 304, 311, 324, 326, 348; v. Свети Петар Коришки, манастир
Корсињано (Corsignano) 85; v. Пијенца
Косово и Метохија 47, 78, 158, 162, 334, 335, 337–364
Косово поље 334, 352
Косовска битка, бој 214, 352–353, 360, 361, 362
Косовски циклус 162, 353, 361
Котрулица, испосница Пеђе патријаршије 295
Краљева црква у Студеници, v. Студеница
Крајко жићије светиој Саве 241, 267
Краусе, К. (Krause, K.) 98
Крст дечанског архимандрита Серафима Ристића 163
Крсташки рат 48, 86, 149
Крстић, Ђорђе 361, 363
Крушевац 160, 359, 362; Споменик косовским јунацима 359, 362
Крушедол, манастир 358
Крушедолска митрополија 217; v. Карловачка митрополија
Куенка 175
Кукуљевић Сакцински, И. 91
Кумани 78
Лазар Бранковић, српски деспот 48, 85, 87, 149
Лазар из Галесиона, Свети 195
Лазар, кнез 130, 156, 158, 159, 178, 181, 182, 215, 332, 333, 334, 351–352, 353, 354, 356, 357, 359, 360, 361, 362; Кефалофор 351; *Жићије кнеза Лазара* 156, 158, 215; *Похвала, Похвално слово кнезу Лазару* 156, 215; *Служба кнезу Лазару* 215; *Обређење ѡлаве кнеза Лазара* Ђ. Крстића 361
Лазар Мусић, v. Мусићи, браћа
Лазарев крст, ставротека 158, 175
Лазаревићи, српска владарска династија 78, 156, 159, 174
Лекционар из манастира Пантелејмона (cod. 2) 83
Леополд I, аустријски цар 100, 128
Лейојис ѡја Дукљанина, Барски родослов 138, 166, 313
Лидов, А. 10
Лијеж 72
Ликија 259
Липљанска епископија 113, 153, 299
litaničkos stavros 83
Лоза Јесејева 330
Лоза Немањића 325, 330, 331, 332

- Луј IX Свети, француски краљ 141
- Лука из Стириси, Млађи, Свети 238, 259, 260, 266; *Жиџије светиої Луке из Стириси* 204
- Лука, јеванђелиста, Свети, 132, 151, 161, 175, 180, 182, 183, 216; *Јеванђеље њо Луки* 247; *Повесїи о ѡреносу мошїију светиої Луке у Смедерево* 216; *Служба Преносу мошїију* 216
- Љубостиња, манастир 215, 220, 333
- Макарије Соколовић, српски патријарх 353
- Максим Бранковић, српски деспот и архиепископ 217
- Мала Азија 238, 259
- Манда, раба Божја, надгробни натпис 221
- Мандилион 72
- Мара Бранковић, кћерка деспота Ђурђа 161, 175, 182
- Марија, византијска царица (ставротетка царице Марије) 98, 126
- Марија Терезија, аустријска царица 123, 126, 127
- Маријенграден (Mariengraden) 27
- Марина Витослава, властелинка, надгробни натпис 221
- Марица, река 350
- Марјановић-Душанић, С. 8, 11, 289, 296, 310
- Марко Краљевић 362
- Марко Пећки, епископ и писац 214, 335; *Жиџије ѡиѡријарха Јефрема* 335; *Служба светиом ѡиѡријарху Јефрему* 335
- Матеич, манастир 330, 332
- Матија Властар, византијски правник 300
- Мачва, област 117, 150
- Медитеран 258
- Менолої Василија II* (Vat. gr. 1613) 83
- mikrodōria* 108
- Милан Обреновић, краљ Србије 363
- Милвијски мост код Рима 134
- Милешева, манастир 100, 159, 161, 175, 179, 253, 256, 275, 286, 318, 319, 320, 338
- Милош Обилић 353, 362
- Мина, Свети 194
- Мира у Ликији 238, 243, 259; црква Светог Николе 244, 259, 263, 270
- Михаило I Анђео, епирски цар 236
- Михаило, арханђео 144, 345
- Михаило, син Петра Чака 117, 118, 119
- Млечани 98
- Мојсије, ава 207
- Морача, манастир 320, 322
- Мореја 48, 84, 85
- Москва, Палата оружја 72
- Мурат, Марко 363
- Мусићи, браћа 130, 157, 158–159, 175; Стефан и Лазар 158
- Наполеон Бонапарта, француски војсковођа и цар 164
- Немањићи, српска владарска династија 31, 34, 74, 76, 78, 111, 112, 115, 116, 129, 139, 144, 150, 151, 153, 160, 166, 168, 172, 177, 192, 217, 218, 249, 272, 284, 318, 320, 321, 326, 330, 334, 338, 341, 344, 345; „Царство Немањића“ 345
- Никеја, Никејско царство 142, 144, 230, 277
- Никодим, српски архиепископ 202, 203, 212, 214, 219, 226, 335, 347
- Никола, Свети 238, 329
- Никон Метаноит, Свети 238, 259, 260
- Нимфеј 142
- Нинива 207
- Нићифор II Фока, византијски цар 314
- Нова Павлица, манастир 159
- Нови Пазар 100, 221, 222



- Нови Сион 75, 144
Ново Брдо 338
Норовљев њролої 308
- Обреновићи, српска владарска династија 287, 361
Обрстиєње љаве кнеза Лазара Ђ. Крстића 361
- Олимп витинијски 238, 259
О љаїријарсима земље срїске 81
Опсикион 238, 259
Орден звезданог крста 127, 128
Ориген, богослов и филозоф 65
Орфелин, Захарија 360
Освалд, краљ Нортамбрије 26
Османлије 48, 85, 86, 96, 149, 341
Оснабрик (Osnabrück) 27
ostensio моштију 67, 73, 137
Оїкривење Јованово, Аїокалийса 64, 65, 66, 71, 147
Отоманско царство 355
- Павле Комљеновић, кнез, надгробни натпис 96
Пајсеј Јањевац, српски патријарх 216, 217, 287, 353; *Служба светїом Симону* 216–217; *Служба светїом цару Урошу* 217
Палеолози, византијска владарска династија 72, 73, 79, 106, 110, 114, 294, 310, 325
Палестина 196, 278
Пантелејмон, манастир на Светој Гори 83
Париз 363; Лувр 134, 197; Света капела 141; Светска изложба (1900) 363
parrhesia (*дрзновеније*) 37, 210, 248, 319
Паїтерик Велике Ремейе 185
Патрас 48
Паулин из Ноле, епископ, Свети 140, 186
Пејачевић, Ф. К. (Pejacsevich, F. X.) 120–122, 123
- peregrinatio* 189
Песма наг љесмама 205
Петар, апостол, Свети 196
Петар Атроски, Свети 238, 259, 260, 266
Петар Коришки, Свети 177, 182, 212, 300, 301–307, 323, 348–349; *Жиїије светїої Пеїтра Коришкої* Теодосијево 302–306, 323; *Служба светїом Пеїтру Коришком*, старија 302; *Служба светїом Пеїтру Коришком* Теодосијева 302, 303, 306, 323
Петар Чак, великаш 117
Петка, Света 160, 174, 180
Пећ 47, 78, 80, 82, 87, 148, 177, 222, 285, 290, 299, 311, 321, 326, 329, 330, 338, 342, 346, 354; Пећка архиепископија 346; Пећка патријаршија 80, 81, 87, 147, 202, 203, 213, 216, 219, 291, 292, 294, 295, 317, 324, 329, 331, 336, 346–348, 350, 353, 354, 355, 358; црква Богородице Одигитрије 219, 329, 347, 348; црква Светих апостола 48, 219, 222, 290, 291, 292, 294, 295, 299, 321, 322, 324, 327, 346, 347, 355; црква Светог Димитрија 202, 203, 213, 219, 317, 330, 335, 347; Дом Спасов 290; Мајка цркава 78, 82, 290, 296, 346
Pietas Austriaca 101, 126, 127
Пије II, римски папа (Енеја Силвио Пиколомини) 17, 18, 19, 20, 21, 23, 29, 30, 42, 48–50, 51, 84, 85, 86, 87, 149, 168, 170
Пијенца 9, 36, 49, 55, 56, 58, 59, 61, 62, 63, 64, 66, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 79, 82, 83, 84, 85, 87, 103, 118, 124, 130, 146, 147, 148, 149, 155, 170; Музеј дијецезе 36, 56, 58, 59, 170
Писмо иїуману Сїиригону Саве Српског 185–199
Пјаченца 195
Повесїи о љреносу мошїициу светїої Луке у Смедерево 216
Погром (на Косову и Метохији 2004) 350, 364
Подгорица, Народна банка 164
Подунавље 354

- Покрајац Оливеровић, кнез, надгробни натпис 96
- Поповић, М. 10, 19, 56, 249, 251, 255, 257, 266
- Последњи суд 225
- Похвала, Похвално слово кнезу Лазару* 156, 215
- Похвала светјом Симеону и светјом Сави Теодосијева* 213
- Праксајосијол* (седма деценија XIV века) 108
- Прва њосланица Коринћанима* 196
- Први светски рат 350
- Превлака, полуострво у Боки Которској 224
- Привилегије цара Леополда I* 355
- Призрен 301, 302, 305, 308, 341, 344, 345, 348, 349, 350
- Приштина 341
- Прохор Пчињски, Свети 307–309, 324, 329; *Служба светјом Прохору* 308
- Њустинђа* 207, 209, 224, 301, 304, 306, 308, 309, 335, 350
- Пчиња 311, 324, 326; v. Свети Прохор Пчињски, манастир
- Раваница, манастир 156, 178, 334
- Равена 64
- Радојчић, С. 56, 60
- Рајић, Ј. 360
- Рас 79, 89, 91, 94, 95, 97, 99, 101, 104, 107, 109, 113, 114, 124, 152, 171, 172; Стари 221
- Рим 27, 49, 64, 85, 134, 149
- Римокатоличка црква 48, 86, 120
- Роби, А. (Rhoby, A.) 10, 110
- Рогос 183
- Ромејско царство 112, 141, 192, 313
- Рудолф I Хабзбуршки, немачки краљ 126
- Русија 72, 73, 84, 177, 314; Кијевска 235
- Руски царски лејојис* 142, 191, 193, 237, 243, 269, 279, 281
- Сава Српски, архиепископ, Свети 9, 21, 29, 30, 31, 32–38, 41, 47, 49, 60, 73–74, 76, 77, 78, 79–81, 82, 83, 86, 87, 111–112, 115, 118, 124, 130, 140, 141–144, 146, 147–148, 149, 155, 166–167, 169, 170, 171, 177, 178, 179, 180, 183, 185–199, 208, 209, 210, 211, 213, 218, 224, 226, 230, 232, 233, 235, 239, 240, 241, 244, 246, 248, 254, 260, 266, 269, 271, 274, 276, 277, 278–279, 280, 282–283, 284, 286, 292, 293, 296, 297, 298, 306, 314, 317, 318–320, 322, 327, 333, 342, 346, 354; *Беседа о ѡравој вери* 34, 38, 143; *Жијије светјој Симеона* 230, 232, 241, 266; *Служба светјом Симеону* 208–209, 232, 235, 246, 247, 248; *Жијије светјој Саве Доментјаново* 319; *Жијије светјој Саве Теодосијево* 296, 322; *Крајко жијије светјој Саве* 241, 267; *Похвала светјом Симеону и светјом Сави Теодосијева* 213; *Служба Преносу мошћију светјој Саве* 211; *Служба Уснућу светјој Саве* 211; v. и Света, Свештена двојица
- Сава II, српски архиепископ 219, 292, 332
- Сава III, српски архиепископ 308
- Сава Освећени, Свети 210
- Сава, река 217
- Савово код Студенице 221
- Салцбург (Salzburg) 27
- Сан Ђовани Еванђелиста (*San Giovanni Evangelista*), млетачка бра-товштина 99
- Сан Ђовани ин Латерано (San Giovanni in Laterano), катедрала у Риму 27
- Сант Аполинаре ин Класе, црква у Равени 64
- Санта Марија дела Карита (*Santa Maria della Carità*), млетачка бра-товштина 99
- Санта Пуденцијана, црква у Риму 64
- Санто Стефано Ротондо, црква у Риму 64
- Сапонар, Филип, барон 100, 128



- S. Bartolomeo degli Armeni, црква у
Ђенови 72
свѣта ѿора 304, 324, 350
Света Гора, Атос 38, 72, 75, 138, 144,
147, 159, 168, 188, 189, 209, 224, 233,
297, 300, 301, 310, 314, 337, 340, 341
Света земља 27, 32, 35, 38, 39, 115,
134, 135, 141, 146, 165, 168, 185,
186, 187, 188, 189, 192, 196, 197,
198, 199, 278, 282, 283, 297, 313,
318, 337, 341
Света капела у Паризу 141
Света Катарина, манастир на Синају
105
Света круна (*Corona sacra, Szent Ko-
rona*), угарска регалија 25
Света Марија, фрањевачки самостан
на Трсату 176
Света, Свештена двојица 286, 310,
320, 322, 334, 354; v. и Сава Српски
и Стефан Немања
Света Софија, црква у Цариграду 39,
83, 134, 135, 177
Света Троица 72, 73, 122, 150, 176
Свети арханђели, манастир код При-
зрена 349
Свети арханђели, манастир на Пре-
влади 224
Свети Василије на мору, хиландар-
ски пирг 108
Свети Василије Острошки, мана-
стир 164
Свети Доминик, самостан у Дубро-
внику (доминикански самостан)
89, 94, 95, 100, 129, 152, 171, 172
Свети Дух 37, 245, 246, 247, 248, 262,
263, 264, 265, 269, 271, 346; Силазак
Светог Духа на апостоле 206
Свети Игнације, црква у Дубровнику
159, 161, 175
Свети Јован Крститељ, капела сијен-
ске катедрале 18, 52, 168
Свети Марко, црква у Венецији 27,
98, 126
Свети Никола, пећински храм код
Призрена 349
Свети Никола, манастир код Бање у
Дабру 55
Свети Никола, црква у Мири 244, 259,
263, 270
Свети Павле, катедрала у Лијежу 72
Свети Павле, манастир на Светој Гори
130, 172
Свети Петар и Павле, црква у Расу 79,
89, 91, 94, 95, 97, 99, 101, 104, 105, 107,
109, 113, 114, 124, 152, 171, 172, 222,
338
Свети Петар Коришки, манастир код
Призрена 305, 307; v. Кориша
Свети Петар, црква у Риму 49, 85, 149
Свети Прохор Пчињски, манастир 307,
308; v. Пчиња
*Свѣтосавски номоканон (Рашка крм-
чија)* 106, 108
Секешфехервар (*Székesfehérvár*) 25
Серафим Ристић, дечански архиман-
дрит 163
Сијена 9, 15, 17, 18, 20, 22, 23, 42, 43, 44,
45, 49, 50, 51, 52, 78, 85, 86, 146, 148,
149, 168, 169, 182; Музеј катедрале
(*Museo dell'Opera del Duomo*) 42, 43,
44, 45, 51
Силазак Светог Духа на апостоле 206
Символ вере 38
Симеон Немања, Свети, v. Стефан
Немања
Симеон Нови Теолог, Свети 277
Симеон Столпник, Свети 194
Симић, В. 127
Симонида, српска краљица, жена краља
Милутина 180
Синај 105
Синкевич, И. 162
Синопа 133
Синѣаіма Матије Властара 300
Сирија 196
Сито (*Cîteaux*) 17
Скопље 113, 152, 153, 299
Служба архиепископу Арсенију 348
Служба десјојици Анјелини 218

- Служба десјошу Јовану Бранковићу 218
Служба десјошу Сјефану Бранковићу 217
Служба кнезу Лазару 215
Служба Преносу мошћију њаје Климен-
џа Римској 208
Служба Преносу мошћију светиој Луке 216
Служба Преносу мошћију светиој Саве 211
Служба светиом архиејискоју Јевсја-
џију Данила II 202–203, 296
Служба светиом краљу Милушину Да-
нила III 211, 212, 341
Служба светиом њајријарху Јефрему
Марка Пећког 335
Служба светиом Пејру Коришком, ста-
рија 302
Служба светиом Пејру Коришком Теодо-
сијева 302, 303, 306, 323
Служба светиом Прохору 308
Служба светиом Симеону Саве Срјској
208–209, 232, 235, 246, 247, 248
Служба светиом Симеону Теодосијева
210
Служба светиом Симону Пајсеја Јањевца
216–217
Служба светиом цару Урошу Пајсеја Ја-
њевца 217
Служба Сјефану Дечанском Григорија
Џамблака 334
Служба Уснућу светиој Саве 211
Смедерево 174, 216
Солун, Солуњани 72, 234, 235, 237, 239,
240, 243, 265, 266, 341; Музеј визан-
тијске цивилизације 133–134
Сопоњани, манастир 79, 101, 117, 121,
122, 124, 129, 150, 172, 231, 253, 256,
286, 287, 320, 321, 322, 323, 330, 338
Софија 178, 342; Археолошки музеј 263
Спиридон, српски патријарх 82
Спиридон, студенички игуман 185, 192,
194, 196, 197, 198, 199; v. *Писмо ијуману*
Спиридону
Споменик косовским јунацима у
Крушевцу 359, 362
Србија, Срби, Српство 8, 11, 31, 41,
42, 47, 79, 84, 100, 101, 103, 111,
113, 115, 120, 128, 131, 132, 138,
141, 144, 146, 151, 166, 167, 168,
172, 173, 174, 175, 177, 179, 180,
183, 192, 193, 201, 217, 241, 244,
267, 274, 280, 283, 284, 300, 306,
313, 327, 332, 334, 336, 337, 344,
354, 355, 356, 358, 359, 360, 362;
Моравска Србија 334, 335; Стара
Србија 359, 363
Србљак, литургијски зборник 356
Српска црква 18, 78, 80, 82, 87, 104,
113, 114, 147, 153, 170, 171, 201,
211, 292, 296, 297, 299, 318, 320, 321,
323, 327, 335, 337, 346, 354; Српска
архиепископија 76, 177; Српска
патријаршија 87, 177; Свети синод
СПЦ 18, 78
Старо Нагоричино, манастир 113,
152, 309, 330
Сјемајџографија Христофора
Јефаровића 356, 357
Степан Родоповић, надгробни наг-
пис 96
Стефан Владислав, српски краљ 112,
130, 149, 171–172, 253, 286, 318, 326
Стефан Драгутин, српски краљ (мо-
нах Теоктист) 224, 326; *Жићије*
краља Драгуйина Данила II 326
Стефан Душан, српски краљ и цар
79, 154–155, 309, 327, 344–345, 348,
353, 356, 360, 362, 363; *Законик*
цара Душана 154
Стефан Лазаревић, српски кнез и
деспот 160, 174, 332, 352
Стефан Мусић, v. Мусићи, браћа
Стефан Немања (Симеон Немања,
Свети Симеон Мироточиви),
српски велики жупан 10, 74, 111,
115, 116, 138–139, 140, 166, 177,
198, 208, 209, 210, 211, 213, 220,
229–248, 249–272, 274, 277, 278,
280, 282, 283, 286, 314–318, 319,



- 320, 322, 323, 327, 330, 333, 338, 340, 354; *Житије святой Симеона Доментијаново* 320; *Житије святой Симеона Саве Српског* 230, 232, 241, 266; *Житије святой Симеона Стефана Првовенчаног* 209, 232–233, 241, 246, 247, 266; *Похвала святому Симеону и святому Сави Теодосијева* 213; *Служба святому Симеону Саве Српског* 208–209, 232, 235, 246, 247, 248; *Служба святому Симеону Теодосијева* 210; *Хиландарски запис о смрти святой Симеона* 241, 267; v. и Света, Свештена двојица
- Стефан, праунук Немањин, син Уроша I, надгробни натпис 250
- Стефан Првовенчани, српски велики жупан и краљ 34, 41, 74, 75, 112, 116, 138, 143–144, 146, 149, 163, 166, 168, 171, 178, 208, 209, 232, 233, 234, 236, 241, 242, 244, 246, 247, 248, 250, 254, 264, 266, 268, 271, 273–287, 314, 318, 338; *Житије святой Симеона* 209, 232–233, 241, 246, 247, 266
- Стефан Првомученик, Свети 41
- Стефан Радослав, српски краљ (монах Јован) 34, 75, 146, 168, 256, 278, 286, 318, 326
- Стефан Урош I, српски краљ 9, 79, 91, 101, 103, 107, 112, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 129, 131, 132, 150, 151, 172, 179, 250, 253, 285, 286, 318, 320, 326
- Стефан Урош II Милутин, српски краљ 9, 11, 47, 79, 89, 90–91, 92, 97, 99, 100, 103, 106, 107, 108, 110, 111, 112, 113, 114, 116, 125, 128, 131, 139, 151, 152, 153, 172, 178, 180, 211, 212, 286, 289, 290, 295, 298, 299, 300, 303, 306, 307, 308, 309, 310, 322, 324, 325, 326, 329, 330, 338, 340–342, 345, 346, 348, 356, 357, 358; *Житије краља Милутиина Данила II* 113, 326; *Служба святому краљу Милутиину Данила III* 211, 212, 341
- Стефан Урош III Дечански, српски краљ 153–154, 155, 178, 179, 180, 212, 214, 309, 327–329, 334, 342–344, 353, 354, 356, 357; *Житије Стефана Дечанског* Григорија Цамблака 334; *Служба Стефану Дечанском* Григорија Цамблака 334
- Стефан Урош, српски цар 217, 354, 356, 357, 362; *Служба святому цару Урошу Пајсеја Јањевца* 217
- Стирис 238, 259
- Страсна седмица 76
- Стрез, великаш 236, 247
- Студеница, манастир 10, 34, 74, 113, 115, 139, 143, 144, 152, 163, 167, 177, 178, 185, 192, 220, 221, 233, 241, 242, 243, 244, 249, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 264, 266, 267, 270, 272, 274, 276, 277, 278, 281, 282, 283, 284, 286, 311, 314, 315, 318, 319, 320, 322, 326, 330, 338, 358; Богородичина црква, Богородица Студеничка 249, 250, 251, 252, 254, 256, 340; Краљева црква 113, 152, 319, 330; Радослављева припрага 221, 320, 322
- Студитски манастир у Цариграду 16, 20
- Сулпиције Север, ранохришћански писац 140
- Табернакл 108
- Талбот А.-М. (Talbot, A.-M.) 11
- Тарс 238, 259
- Теодора из Арте, Света 230
- Теодора Солунска, Света 239, 240, 242, 243, 244, 259, 261, 262, 263, 265, 270, 316; *Житије свете Теодоре Солунске* 240, 243, 244, 261, 262, 263, 264, 265, 268, 270
- Теодосија, монахиња, v. Драгана, мајка Стефана и Лазара Мусића
- Теодосије Хиландарац, монах и писац 38, 143, 180, 190, 191, 198, 210, 212–213, 214, 241, 242, 244, 246, 248, 265, 267, 269, 270, 276, 277, 278, 280, 282, 289, 296, 301, 302, 303, 304, 305, 306,

- 310, 320, 322, 323, 324, 348, 349; *Жийије свейої Пеїтра Коришкої* 302–306, 323; *Жийије свейої Саве* 296, 322; *Похвала свейом Симеону и свейом Сави* 213; *Служба свейом Пеїтру Коришком* 302, 303, 306, 323; *Служба свейом Симеону* 210
- Теоктист Студитски, монах и писац 207
- Теофано, Света 160, 174
- Тимотеј, монах, преписивач *Пракса-йосїола* (XIV век) 108
- Тодић, Б. 10, 11
- Тома Палеолог, деспот Мореје 48, 50, 84, 85, 86, 87, 149, 168, 170
- Тома Прельубовић, јањински деспот 175
- Томовић, Г. 93, 96, 106
- translatio* моштију 50, 177, 274, 314, 318; *translatio Hierosolytae* 35, 146, 168; *imperii* 35, 146, 168
- Трговиште код Новог Пазара 221
- Трепча 342
- Трийиџ Сїавелойї* (*Stavelot Triptychon*) 27
- Трново 34, 143, 160, 167, 192, 286, 318
- Трсат код Ријеке 176
- Трсатски реликвијар 93
- Турци 48, 85, 100, 121, 128, 160, 161, 335, 350, 360
- The Jerusalem Stone*, фирма 197
- Угарска, Угри 117, 119, 121, 144, 150, 172, 355
- Урошевац 338
- Фаторини, Г. (Fattorini, G.) 56, 61
- Фердинанд I Хабзбуршки, аустријски цар 122
- Фердинанд II, аустријски цар 126, 127
- Филотеј, Свети 238, 259
- Фиренца 42
- Франц Стефан, Франц I, аустријски цар 127
- Франческо д'Антонио (Francesco d'Antonio), сијенски златар 51
- Фрањо Гундулић, дубровачки властелин и кнез 100
- Фрицлар (Fritzlar) 27
- Фролов, А. 10
- furta sacra* 182
- Хабзбурговци 101, 126, 127
- Хабзбуршко царство 355
- Хайнрихов крст (Heinrichkreuz) 27
- Хан, С. (Hahn, C.) 9, 10
- Хенрих Фландријски, латински цар 236
- Хиландар, манастир на Светој Гори 34, 74, 75, 115, 144, 145, 167, 224, 233, 241, 244, 253, 264, 266, 282, 311, 325, 330, 358
- Хиландарски зайис о смрти свейої Симеона* 241, 267
- Хилдесхајм (Hildesheim) 26
- Historia Serviae* Ф. К. Пејачевића 120
- Хоренднер, В. (Hörandner, W.) 110
- Цар Лазар и царица Милица*, песма 162
- Цариград 15, 16, 20, 31, 35, 36, 76, 134, 135, 140, 141, 165, 167, 182, 190, 230, 235, 283, 314, 341; Нови 141, 160, 174
- Цариградска црква 80, 87, 147, 171
- Цветковић, Б. 10, 90, 93
- Цетиње 17
- Цетињски манастир 162, 164
- Цријевић, Серафин 100, 109, 128, 129
- Црна река, манастир 222
- Црно море 133
- crux gemina* 63, 102
- crux gemmata* 64, 67, 70, 71, 104, 131
- Часни крст, Часно дрво, Крсно дрво 9, 10, 34, 36, 55, 56, 57, 62, 63, 66, 67, 69, 71, 74, 75–76, 78, 79, 82, 83, 86–87, 89, 90–92, 99, 100–101, 102,



103, 104, 110, 111, 112, 115–116, 118,
119, 120, 122, 123, 124, 125, 126–127,
128, 129, 130, 131, 132, 133–164, 166–
167, 168, 170, 171, 172, 173, 175, 190,
195, 197, 277; Уздизање, Воздвижење
Часног крста 64, 76, 83, 103, 135; Свети
Крст, празник 100
Часни крсти, песма 163

Четвртиа књиџа Мојсијева 210
Чосер, Џ. 133
Чрнча, метох манастира Жиче 292

Шакота, М. 55
Шагоден (Châteaudun) 17, 42
Шпадијер, И. 11, 29, 60

Белешка о претходним издањима радова у овој књизи

- *The Siena relic of John the Baptist's right arm*, Зограф 41 (2017) 77–94.
- *A staurotheke of Serbian provenance in Pienza*, Зограф 36 (2012) 157–168.
- *The staurotheke of the church of Sts Peter and Paul in Ras. A contribution to research*, Зограф 42 (2018), у штампани.
- *Реликвије Часној крстој у средњовековној Србији*, in: *Константин Велики у византијској и српској традицији*, ed. Љ. Максимовић, Београд 2014, 99–121.
- „*Одуховљена телесна пребивалишта Божја*“ – реликвије и реликвијари у средњовековној Србији, in: *Византијско наслеђе и српска уметност II. Сакрална уметност српских земаља у средњем веку*, ed. Д. Војводић, Д. Поповић, Београд 2016, 133–143.
- *Eulogiae Terrae Sanctae of St Sava of Serbia*, *Balkanica* 45 (2014) 55–69.
- *Цвејна симболика и културна реликвија у средњовековној Србији*, Зограф 32 (2008) 69–79.
- *Чуда светој Симеона*, in: *Стефан Немања – пребродни Симеон Мировојочиви. Зборник радова*, ed. М. Радујко, Београд 2016, 497–507.
- *Мировојочиви проб светој Симеона у Студеници – нови поглед*, ЗРВИ 52 (2015) 237–257 (са М. Поповићем).
- *Када је краљ Стефан Провенчани уврштен у светиште? Прилој проучавању владарске „канонизације“ у средњовековној Србији*, ЗРВИ 50/2 (2013), *Mélanges Ljubomir Maksimović*, ed. Б. Крсмановић, С. Пирватрић, 573–583.
- *Свод српских светиња у доба краља Милутина: културни архиваријат и иконографија*, in: *Манастир Студеница – 700 година Краљеве цркве*, ed. Љ. Максимовић, В. Вукашиновић, Београд 2016, 81–97.
- *Национални пантеон – светињски културни уметности српске државности и црквености*, in: *Византијско наслеђе и српска уметност II. Сакрална уметност српских земаља у средњем веку*, ed. Д. Војводић, Д. Поповић, Београд 2016, 119–131.
- *Светиње и свети на Косову и Метохији у културном сећању и националној свести Срба*, in: *Уметничко наслеђе српског народа на Косову и Метохији. Историја, идентитет, уједињеност, заштита*, ed. Д. Војводић, М. Марковић, Београд 2017, 81–97.

CIP - Каталогизација у публикацији -
Народна библиотека Србије, Београд

CIP - Каталогизација у публикацији -
Народна библиотека Србије, Београд

271.2-36(497.11)»04/14»
271.222(497.11)-526.7

ПОПОВИЋ, Даница, 1951-

Ризница спасења : култ реликвија и српских светих у средњовековној Србији / Даница Поповић. - Београд: Балканолошки институт САНУ; Нови Сад: Матица српска, Одељење за ликовне уметности, 2018 (Нови Сад: Сајнос). - 477 стр.: илустр.; 23 см. - (Посебна издања / Српска академија наука и уметности, Балканолошки Институт; 140)

На спор. насл. стр.: The Treasury of Salvation. - „Монографија Ризница спасења представља део резултата рада на пројекту Балканолошког института САНУ Средњовековно наслеђе Балкана: институције и култура, No 177003 ...”--> колофон. - Тираж 500. - Summaries. - Напомене и библиографске референце уз текст. - Библиографија: стр. 413-464. - Регистар.

ISBN 978-86-7179-104-5

а) Српска православна црква - Реликвије б) Култ светаца - Србија - Средњи век

COBISS.SR-ID 270200588