

# ГЛАСОВИ И СЛИКЕ

ОБЛИЦИ КОМУНИКАЦИЈЕ  
НА СРЕДЊОВЕКОВНОМ БАЛКАНУ  
(IV–XVI ВЕК)

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

MONOGRAPHS

№ 48

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

Edited by

Stanoje Bojanin, Ljubomir Milanović, Miloš Cvetković

Editor in chief

**Ljubomir Maksimović**

Director of the Institute for Byzantine Studies of the SASA

BELGRADE

2020

ВИЗАНТОЛОШКИ ИНСТИТУТ  
СРПСКЕ АКАДЕМИЈЕ НАУКА И УМЕТНОСТИ

ПОСЕБНА ИЗДАЊА  
КЊИГА 48

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

Уредници

Станоје Бојанин, Љубомир Милановић, Милош Цветковић

Одговорни уредник

Љубомир Максимовић

директор Византолошког института САНУ

БЕОГРАД  
2020

Рецензенти

Георги Николов  
Михаило Ст. Поповић  
Срђан Рудић

Илустрације на корицама:

Минхенски псалтир, крај XIV века

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

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

Bayerische Staatsbibliothek München, Cod. slav. 4

Баварска државна библиотека, Минхен

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

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

# САДРЖАЈ – CONTENTS

9 Предговор – Foreword

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

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

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

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

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

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

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

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

Сликe, представe и друштво – Images, Representations and Society

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

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

Рукописна књига и њени гласови – The Manuscript and its Voices

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

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

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

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

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

- 573 Списак аутора – List of Contributors





## ПРЕДГОВОР

Књига је настала као плод сарадње истраживача Византолошког института САНУ из Београда и Балканолошког института са Центром за тракологију БАН из Софије. Сарадња је остварена у оквиру међународног пројекта Српске академије наука и уметности и Бугарске академије наука под руководством академика Љубомира Максимовића, директора Византолошког института САНУ, и проф. др Лилиане Симеонове из Балканолошког института са Центром за тракологију БАН. Трогодишњи појектни циклус „Гласови и слике средњовековног Балкана (IV – XVI век)” (јануар 2017 – децембар 2019. г.) омогућио је вишеструка истраживања сарадника наша два института у више научних установа, архива и библиотека у Београду и Софији. Знатан допринос настанку ове књиге пружиле су својим истраживањима и колеге из других научних установа, из Балканолошког института САНУ и Музиколошког института САНУ у Београду, Института за књижевност БАН и Института за историјска истраживања БАН у Софији, као и са Филозофског факултета Универзитета у Београду, Софијског универзитета „Св. Кирило и Методије” и Ајова државног универзитета у САД. Деветнаест радова објављених у овој књизи представљају студије и истраживања двадесет аутора (један рад је коауторски) из различитих области историје средњовековних друштава и култура у Југоисточној Европи.

Аутори истраживања су сагледали појаве и догађаје у одређеном политичком, верском, друштвеном и културном контексту који до сада није детаљније разматран. У истраживањима је такође указано и на разноврсност комуникацијских односа унутар социјално разуђених феудалних друштава. У више извора препознат је њихов значај као преносилаца посебних знања, ставова и погледа на свет у процесу размене културних добара у најширем значењу те речи међу различитим друштвеним слојевима и заједницама средњовековног Балкана.

Радови су организовани у три целине: *Историја: ризница гласова прошлости, Слике, представе и друштво* и *Рукописна књига и њени гласови*. Први део је са тематског становишта најобухватнији и најхетерогенији. У њему је указано на старе писце који су своја дела наменили генерацијама које долазе, да би записане гласове своје садашњице учинили трајним, садржавајући неретко писана сведочанства својих неистомишљеника или поражених и потчињених. Истраживачку пажњу привукла је и документарна грађа, повеље, писма и тестаменти којима су решавани конкретни државни, јавни и приватни послови, чије су поруке формулисане и упућене превасходно савременицима. За разлику од прве целине, у којој је представљено деловање људи ради решавања земаљских послова и обликовања међуљудских односа, друге две целине обједињује тема комуникације са светим, у оквирима које је пружала званична Црква са својим обредима. Ликовне представе су различито истраживане, било као сведочанство визуелне интерпретације писаног текста или као иконографски обрасци који се смењују да би они старији постали изнова актуелни. Посебна пажња је усмерена на улогу одређених архитектонских облика приликом формирања светог простора цркве. Разматрана је конкретна употреба и практичан значај ликовних форми и њима прилагођеног писаног текста у јавним и приватним извођењима и обредима појединаца и група (вотивни дарови, реликвијари, пренос и сл.). Последња целина књиге обухвата истраживања словенских богослужбених и верских текстова, њихових редакција, словенских превода и техника превођења, као и појачке вештине. Испитивани садржај углавном је састављен од молитви, молепствија, светачких житија и служби, стиховних календара и исповедних поука и упитника, речју, текстова и разноврсних писаних образаца намењених пракси усменог извођења.

Овом приликом желимо да упутимо нашу захвалност ауторима који су веровали у значај заједничког пројекта и својим радовима допринели његовој реализацији, као и колегама, сарадницима и пријатељима Византолошког института САНУ из Београда и Софије који су појединачним рецензијама радова, саветима и другом врстом

подршке помогли приликом израде ове књиге. Посебну захвалност дугујемо уваженим колегама Георги Николову, Михаилу Поповићу и Срђану Рудићу на непроцењивим сугестијама које су пружили као рецензенти књиге. Захвалност дугујемо Баварској државној библиотеци у Минхену која нам је уступила права да објавимо минијатуре из Српског (Минхенског) псалтира с краја XIV века. Не мању захвалност исказујемо Министарству просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије на финансијској подршци која је омогућила објављивање ове књиге.

*Уредници*



## FOREWARD

This book is the result of a cooperative effort between researchers at the Institute for Byzantine Studies of the Serbian Academy of Sciences and Arts, Belgrade and the Institute of Balkan Studies and Center of Thracology of the Bulgarian Academy of Sciences, Sofia. It was produced as part of an international project implemented by the Serbian Academy of Sciences and Arts and the Bulgarian Academy of Sciences and led by academician Ljubomir Maksimović, director of the Institute for Byzantine Studies of SASA, and Prof. Liliana Simeonova of the Institute of Balkan Studies and Center of Thracology at BAS. The three-year project *Voices and Images of the Medieval Balkans (4th to 16th Centuries)* (January 2017 – December 2019) allowed scholars belonging to both institutes to conduct multi-faceted research in multiple academic institutions, archives and libraries in Belgrade and Sofia. Our colleagues from other academic institutions – the Institute for Balkan Studies and the Institute of Musicology of the Serbian Academy of Sciences and Arts, Belgrade; the Institute for Historical Studies and the Institute for Literature (Department of Old Bulgarian Literature) of the Bulgarian Academy of Sciences, Sofia; the Faculty of Philosophy, University of Belgrade; Sofia University St. Kliment Ohridski; and Iowa State University, USA – have also provided important contributions. The nineteen papers that comprise this volume are studies and research findings offered by twenty authors (with one paper being co-authored) in various fields within the history of medieval societies and cultures in Southeastern Europe.

These contributions describe historical phenomena and events in their specific political, religious, social and cultural contexts, highlighting the dynamics of the differing modes of communication found socially diversified feudal communities, circumstances that have not previously received such detailed analyses. Many sources have been identified as important transmitters of specialized knowledge, attitudes and worldviews in the process of cultural exchange between different social strata and communities of the medieval Balkans.

The research papers are grouped into three sections: *History: A Treasury of Bygone Voices*; *Images, Representations and Society*; *The Manuscript Book and Its Voices*. The first section is thematically the most comprehensive and the most diverse. It highlights ancient authors who intended their works to be read by posterity to immortalize the voices of their time, often including written testimonies of those who did not necessarily share the same views or those had been defeated and subjugated. Some of these studies focus on documentary evidence – charters, letters, and wills – written to resolve very specific state, public or private affairs, with their messages formulated and addressed primarily to contemporaries. Unlike the first section, which portrays actions taken to settle various earthly matters or to shape interpersonal relationships, the other two sections of this volume concern the communication with the sacred within the framework delineated by the official Church and its rituals. Visual depictions are analyzed either as testimonies of visual interpretations of the written word, or as iconographical models that often repeat older models. Special attention is given to the role of specific architectural models and forms in the creation of sacred space within ecclesiastical contexts. This part also offers analyses of the use, and practical importance of specific visual forms that originated from written texts, which were used in public and private rituals and performed by individuals or groups (votive offerings, reliquaries, translation of relics, etc.) The last section includes studies of Slavic liturgical and religious texts, their redactions, Slavonic translations and translation techniques, and chanting. The material explored here largely consists of prayers, supplications, *vitae* and services, calendars in verse and confessional instructions and questionnaires – in a word, various written texts and formulas meant to be performed orally.

We would like to extend our sincere gratitude and appreciation to the contributors who believed in this joint project and whose papers made its implementation possible, as well as to our colleagues, co-workers and friends of the Institute for Byzantine Studies in Belgrade and Sofia, whose peer reviews, suggestions and other forms of support have helped in bringing it to fruition. We are especially indebted to

our esteemed colleagues Georgi Nikolov, Mihailo Popović and Srđan Rudić for the invaluable suggestions they provided as the book's peer reviewers. We would like to thank the Bavarian State Library in Munich for kindly waiving its copyrights and allowing us to publish the miniatures from the late 14th century Serbian (Munich) Psalter. We are no less indebted to the Ministry of Education, Science and Technological Development of the Republic of Serbia for its financial support which has facilitated the publication of this book.

*The Editors*





Први део – Part One

Историја: ризница гласова прошлости  
History: The Treasury of Bygone Voices



## ПАЛАДИЙ ОТ РАЦИАРИЯ – АРИАНСКИЯТ ГЛАС ОТ БАЛКАНИТЕ

Equidem per occidentales partes duobis in  
angulis tandum hoc est in latere Daciae Ripensi  
ac Moesiae fidei obstrepi videbatur.

На Запад само в две отдалечени части,  
Крайбрежна Дакия и Мизия,  
надигат глас срещу вярата.

Амбросий Медиолански<sup>1</sup>

В началото на IV в. император Константин Велики (306–337) обявява християнството за законна религия, с което поставя края на гоненията над християнските общности. Борбата за разпространението и налагането на християнството в римския свят обаче тепърва започва. Един от основните фактори, оказали влияние върху процесите на формиране на християнската доктрина и на създаването на църковната структура, е борбата между епископите от така наречените никейска и арианска партии<sup>2</sup>. Целият четвърти век е белязан от доминирането на едната или на другата партия, като водачите и от двете страни успяват да увлекат в този религиозно-политически конфликт представители на управляващия градски елит и дори императорите и техните семейства.

---

1 Epistulae extra collectionem, 6. 3; английско издание *Ambrose of Milan, Political Letters*, 235.

2 Обобщаващи изследвания на проблема с подробна литература са *Hanson, Search for the Christian Doctrines* и *Brennecke, Introduction*, 1–19. Конкретно за отношението към арианството на различните епископии, принадлежащи към Западната Църква вж. *Arianism: Roman Heresy; Meslin, Ariens*.

На повече от двадесет събора са осъдени и прогонени от църквите им епископи от едната или другата партия<sup>3</sup>.

Настоящата статия е посветена на Паладий, епископ на Рациария, познат ни като един от последните влиятелни ариани от балканските римски провинции, осъден от западните епископи през 381 г. на събора в Аквилея и прогонен от катедрата, която заема. Въпреки трагичния край на историята му, Паладий е от малкото епископи на провинциални градове, които дръзват да влязат в двубой с представители на църковния и административен елит на империята, какъвто е Амбросий, епископ на Медиолан. Паладий излизат победен от двубоя с Амбросий, но готовността му да защитава религиозните си позиции ни дава възможност да се запознаем с един християнски религиозен водач, който има авторитета и позицията, не само да се изправи срещу един от най-влиятелните епископи на своето време, но и да всее страх в опонентите си.

Знанията ни за живота и делото на Паладий са твърде оскъдни. Самият Паладий в своята „Апология“ описва, че по време на събора в Аквилея е епископ от 35 години, като 11 години преди това е бил презвитер<sup>4</sup>. В средата на IV в. едно от изискванията за ръкополагане на презвитер и епископ е кандидатът да е навършил тридесет години. Това означава, че през 381 г. би трябвало епископът на Рациария да е приблизително на 76 години<sup>5</sup>. Ако информацията е вярна, Паладий е един от малкото все още активни християнски водачи, които са се присъединили към църковния клира още по времето на император Константин.

От Иларий от Поатие<sup>6</sup> научаваме, че през 366 или 367 г. Паладий е сред епископите, които получават писмо от Германия, епис-

3 Сред важните събори може да споменем тези в Никея 325 г., Антиохия 341 и 352 г., Сердика и Филипопол 343 г., Медиолан 345 г., Сирмиум 358 г., Римини 359 г., Константинопол 360 г. Кратко описание на историята на съборите, засягащи арианството вж. у *Chadwick, Orthodoxy and Heresy*, 561–582.

4 *Scolies Ariennes*, 34–37.

5 Допълнителни анализи за кариерата на Паладий вж. *Scolies Ariennes*, 81–83.

6 *Hilarius Pictaviensis*, *Collectione antiariana Parisina*, V. VI; Писмото е изпратено до Руфин, Паладий, Северин, Ника, Хемодор, Ромул и Лукиан. *Sancti Hilarii Pictaviensis episcopi, De trinitate*, PL 10. 719B-724A/ fragm. XV. *Williams, Ambrose of Milan*, 149.

коп на Сирмиум. В писмото си Германия официално представя „еволюцията“ в догматичните си разбирания, които го доближават до Никейския символ и го отдалечават от арианството. Не знаем какво и дали изобщо Паладий е отговорил на писмото, но е факт, че не е последвал епископа на Сирмиум в догматичната му еволюция<sup>7</sup>. Поставянето му на втора позиция измежду адресатите на писмото ни показва важното положение, което Паладий заема сред епископите на Дунавските римски провинции.

Знаем, че Паладий е арианин или поне богословското му тълкуване на отношенията Отец и Син е интерпретирано от съвременниците му като такива. Знаем, че образованието и влиянието, които има, са му позволили да пише текстове, които да са на нивото на най-добрите от това време. Знаем, че е имал личен достъп до император Грациан (375–383). И това е всичко, което можем да кажем за Паладий.

Позицията му на епископ на Рациария го поставя в добро йерархично положение в Църквата, но едва ли е била достатъчна, за да му осигури и необходимото влияние в двора на императора. Рациария е военна структура, която постепенно прераства в град *Colonia Ulpia Ratiaria*. Още преди реформата на Диоклециан (284–305) е обявена за столица на Крайбрежна Дакия, поради което в града резидират военният и административният управители на провинцията<sup>8</sup>. По всяка вероятност в Рациария има християнска община още от началото на IV в. – знаем имената на трима от епископите на града – Паулин (340 г.), Силвестър (340–346)<sup>9</sup> и Паладий (346–381)<sup>10</sup>, а в последните години се наложи твърдението, че св. Хермес става мъченик именно там<sup>11</sup>.

7 Zeiller, *Activité littéraire*, 172.

8 Подробно за Рациария вж. *Velkov*, *Ratiaria*, 155–175; *Динчев*, Рациария, 13–28 и цит. там литература; сборниците *Ratiariensia*, vol. 1–4.

9 Епископ Силвестър участва в Сердикийския събор през 343 г.

10 *Динчев*, Рациария, 15; *Марков*, Духовен живот в българските земи, 28–30, 36–37. За съжаление археологическите разкопки на града не са допринесли особено за разкриване на християнския живот в него.

11 За спора относно мястото на мъченичеството на Хермес – в Рациария или в Бонония вж. *Атанасов*, 345 раннохристиянски светци-мъченици, 30–31.

На какво Паладий дължи религиозните и политическите си позиции, можем само да предполагаме<sup>12</sup>. Със сигурност обаче знаем, че още през 379 г. влиянието му като „ариански“<sup>13</sup> епископ е било толкова голямо, че Амбросий го споменава наравно с Демофил и Ауксенций в Книга първа на *De fide* (I. 5.45): „Поради което [арианите] се разпаднаха на няколко секти. Някои следват Евномий или Аеций, други Паладий или Демофил и Ауксенций, или наследниците на тази форма на неверие“<sup>14</sup>.

Още същата година Паладий се запознава с трактата на епископа на Медиолан и веднага пише отговор, с което е поставено началото на един религиозен сблъсък, който ще окаже влияние върху съдбата на църквите по Долния Дунав.

На следващите страници ще се опитам да представя действията и богословските виждания на Паладий и Амбросий и да ги поставя в политическия и религиозния контекст на случващото се в Римската империя в периода 379–381 г.

През 381 г. са проведени два важни за съдбата на Църквата събора – през месец май в Константинопол и през септември в Аквилея. Значението на събора в Константинопол е признато с обявяването му за Втори вселенски събор<sup>15</sup>, докато съборът в Аквилея

12 Зеие предполага, че основната причина за авторитета на Паладий са личните му качества. *Zeiller, Activité littéraire*, 173, докато Чадуик директно го свързва с готите и тяхното влияние върху арианските църкви на Балканите: *Chadwick, Orthodoxy and Heresy*, 581.

13 След средата на IV в. вече е трудно да се твърди, че всички, обвинени в изповядването на арианската ерес, припознават себе си като последователи на Арий. Самият Паладий отрича пред епископите, събрали се в Аквилея през 381 г., че признава учението на Арий. Повече вж. в *Williams, Ambrose of Milan*, 29–30.

14 Нито един изследовател не оспорва, че този Паладий е именно епископът на Рациария.

15 Самостоятелните изследвания за Втория вселенски събор не са много. За повече информация и литература вж. *Ritter, Konzil von Konstantinopel und seine Symbol*; повече за връзката на събора в Константинопол през 381 г. с арианството и другите ереси от втората половина на IV в. вж. главата „Schism at Antioch: The Council of Constantinople (381)“ в книгата на *Chadwick, Church in Ancient Society*, 415–432.

лея<sup>16</sup>, който по начален замисъл е трябвало да бъде свикан като вселенски, остава в историята на Църквата като един от многото събори от IV в., на който са осъдени последователите на арианската ерес. В Константинопол са взети решения, които предопределят съдбата на новата столица като център на християнската власт в римския свят. В Аквилея за първи път от близо 30 години са осъдени и отстранени от катедрите им обвинени в изповядване на арианската ерес епископи<sup>17</sup>.

Значението и на двата събора е важно за формирането на Църквата през следващото столетие. Влиянието на Константинополския събор е по-видимо и тясно свързано със съдбата, значението и ролята на Константинопол като столица на Източната Римска империя. В Аквилея са взети решения, които на пръв поглед касаят местни проблеми и отделни личности, представляващи Западната църква. Последиците от събора обаче имат не помалко значение от Константинополския. Осъждането на двамата епископи от Илирик и отстраняването им от техните катедри засилва съществуващите вече тенденции за присъединяване на епископиите по Долния Дунав и Западните Балкани към източните църкви и последвалото им отделяне от Западната Църква.

Ако разгледаме запазените писмени свидетелства (без епиграфските такива) за историята на църквите в провинциите по Долния Дунав, можем без колебание да кажем, че от трудовете на Паладий е запазено повече, отколкото от другите църковни автори от региона<sup>18</sup>. До нас са достигнали фрагменти от поне два текста на Паладий – единият предхожда събора в Аквилея, а другият е пряк резултат от случилото се там.

През 1899 г. Кауфман публикува приписките към един от преписите на труда на Амбросий *De fide* I-II под името *Dissertatio*

16 За събора в Аквилея вж. *Duval*, Aquilée et Sirmium, 331–379; *Gottlich*, Konzil von Aquileia, 287–306.

17 Свидетелства за това откриваме още у *Sozomenus*, *Historia Ecclesiastica* 6.23.7–15; *Philostorgius*, *Historia Ecclesiastica* 9.8; *Theodoret*, *Historia Ecclesiastica* 2.22; *Williams*, *Ambrose of Milan*, 71–73.

18 Произведения на Паладий от времето преди спора му с Амбросий не са запазени и не разполагаме със сведения дали е имало такива.

*Maximini contra Ambrosium*<sup>19</sup>. Колекцията от различни текстове, включващи протоколите то събора в Аквилея, лични писма, описание на живота и смъртта на Улфила и др., допълнени от коментарите на самия Максимин<sup>20</sup>, е събрана около 395 г.<sup>21</sup>

Деветдесет години по-късно Грисон публикува ново издание на Парижкия ръкопис<sup>22</sup>, в което доказва, че третата част от труда на Максимин е текст на самия Паладий – апологията, която той пише веднага след края на събора в Аквилея. Освен този поцялостен текст, Грисон определя като дело на Паладий коментари към първите две книги на *De fide*, които предполага, че са пасажи от негов по-ранен труд. В публикацията на Кауфман не е направено разграничение на двамата автори и всички авторски текстове са представени като дело на Максимин.

Грисон прави изключително точно разграничаване на текстовете на Паладий от тези на Максимин, показвайки стиловите разлики при отделните фрагменти<sup>23</sup>. В пространния предговор към изданието си той доказва, че „Апологията“ на Паладий е написана след събора в Аквилея, за разлика от коментарите му към текста на Амбросий, които са написани в по-ранен период. Въпреки субективния характер на извора, Грисон е категоричен, че Паладий не е третиран правомерно от присъствалите на събора епископи и се оказва безсилен пред тактиките и откритата агресивност на Амбросий. Според Максимин Паладий става жертва на едно ново

19 MS lat. 8907 от Националната библиотека в Париж е колекция от текстове свързани с арианския конфликт, събрана през първата половина на V в.: *Kauffmann*, *Aus der Schule de Wulfila*; *Zeller*, *Activité littéraire*, 174.

20 Максимин е ариански епископ, който в края на IV – началото на V в. (427/428 г.) влиза в открит дебат с епископа на Ипон, Августин.

21 *McLynn*, „Apology”, 53.

22 *Scolies Ariennes*.

23 Делението, което прави, е следното: Част 1 – М1. Коментари към събора в Аквилея от епископ Маскимин; А. Писмо на Ауксенций от Дуросторум за живота на Улфила; И. Символът на Улфила; М2. Коментари върху А. и И. на Максенций; Част 2 – F. Две извадки от *De fide* на Амбросий, всяка с коментари от Паладий от Рациария; P. Апологията на Паладий върху събора в Аквилея; М3. Бележки на Максимин. Повече за това деление вж. у *Williams*, *Ambrose of Milan*, 170–172; *McLynn*, „Apology”, 53–55 и цитираната в тях литература.



поколение епископи, което се конфронтира със своите колеги от по-старото поколение, продължаващи да се придържат към „богословския традиционализъм“ и „политическия наивитет“<sup>24</sup>.

Двата коментара на Паладий към фрагментите от *De fide* предхождат събора в Аквилея и по всяка вероятност последният е свикан във връзка именно с тях. Запазените фрагменти се отнасят до *De fide* I.5.41-42 и I.6.43-47<sup>25</sup>. Изследователите са категорични, че този текст е написан от Паладий, а не от Максимин и че представлява самостоятелен по-ранен труд от „Апологията“.

Вероятно през 378 г. Амбросий публикува първия си голям трактат *De fide* („За православната вяра“), съставен от две книги<sup>26</sup> и вероятно още същата година получава възможност да го представи лично на император Грациан<sup>27</sup>. Изследователите предполагат, че именно Грациан предоставя копие от този трактат на епископа на Рациария. Веднага след като се запознава с текста на Амбросий Паладий подготвя отговор, в който го обвинява в еретични уклони<sup>28</sup> и отправя искане за свикването на събор, на който да бъдат преценена вярата на епископа на Медиолан. Доколко Паладий е причина за написването и на трета, четвърта и пета книга на *De fide*, както и за свикването на събора в Аквилея, все още е спорно.

Според Нотен<sup>29</sup> Амбросий е принуден да защити религиозната си позиция по отношение на про или анти-арианската си принадлежност, след като е нападнат от епископите от Илирик и в ча-

24 *McLynn*, „Apology“, 53.

25 Фрагменти от *De fide* – 336г.45-336в.42 и коментари на Паладий – 336в.42-337г.49. Още за фрагментите у *Hammond-Bammel*, *From the School of Maximinus*, 394–395.

26 Относно годината на публикуване на *De fide* вж. *Scolies Ariennes*, 134; *Williams*, *Polemics and Policy*, 519.

27 Срещата на Амбросий с Грациан е тема на значителен брой изследвания. За запознаване с основните теории вж. *Williams*, *Ambrose of Milan*, 151–162; *Gottlieb*, *Ambrosius von Mailand*; *Glaesener*, *Empereur Gratien*, 466–488. Следвайки доказателствата на Барнс, Маклин застъпва тезата, че срещата се е състояла през 379 г. *Barnes*, *Ambrose and Gratian*, 165–174; *McLynn*, *Ambrose of Mirlan*, 101.

28 *Williams*, *Ambrose of Milan*, 154–155; *Gottlieb*, *Ambrosius von Mailand*, 44–46.

29 *Nautin*, *Premières Relations d'Ambroise*, 142; *Williams*, *Ambrose of Milan*, 40; *Meslin*, *Ariens d'Occident*, 46.

стност от Паладий. За катедрата в Медиолан не е новост да се защитава от обвиненията на външни епископи. Предшественикът на Амбросий, Ауксенций, също е бил обект на нападки заради еретичните си пристрастия и му се налагало агресивно да отстоява правата и авторитета си<sup>30</sup>. Тук трябва да отбележим, че Амбросий си осигурява епископската катедра в Медиолан с обещанието за толерантност и стремеж за единна църква<sup>31</sup> – обещание, което се оказва трудно за изпълнение, предвид появата и претенциите на група ариани, дошли в Медиолан от Илирик<sup>32</sup>.

Уилямс не приема мнението на Нотен<sup>33</sup>. Според него последният силно преувеличава значението на Паладий и останалите епископи от Илирик. Без да изясни причината за написването на *De fide*, Уилямс изтъква, че творбата на Амбросий няма характера на апология, тъй като липсват индикации текстът да е отговор на нападите на отделна личност. Според Уилямс, Амбросий пише трактата си с пълното съзнание, че ще бъде четен и използван от проариански настроените епископи, но причината за съставянето му не е директно свързана с Паладий.

Доколко Паладий е повлиял за написването на *De fide* е въпрос на личната преценка на изследователите. Сигурно е обаче, че не може да пренебрегнем споменаването на Паладий в Първа книга<sup>34</sup>. Запазените коментари на Паладий към *De fide* I.5.41-42 и I.6.43-47 са чисто богословски. Според тълкуванието на Паладий, Амбросий признава, че Синът е Единороден и по това се отличава от Отца. Проблемът на Паладий с херменевтиката на Амбросий е, че никакво онтологично разпознаване не може да съществува

30 *Hilarius Pictaviensis*, *Collectione antiariana Parisina*, С. Aux. 13, 15, повече по въпроса вж. *Williams*, *Politics of Heresy*, III–III2.

31 *Williams*, *Politics of Heresy*, III5.

32 Между 376 и 378 г. в Медиолан пристига Юлий Валенс, епископ на Поество, който организира дейността на арианите в града и започва да създава проблеми на Амбросий. *Williams*, *Ambrose of Milan*, 137; *Williams*, *Polemics and Politics*, 521–523.

33 *Williams*, *Ambrose of Milan*, 142–143.

34 За друга вероятна причина за написването на *De fide* вж. *Williams*, *Ambrose of Milan*, 143.

между Син и Отец<sup>35</sup>. Това е проблем и за повечето от западните, антиариански автори.

Във втория си коментар Паладий обвинява „доктрината за *homosius*“ в отстраняване на личните качества на Отца и Сина, което според него водело до отричането и на двамата, тъй като характерните за Отец и Син свойства са унищожени и изгубени. Според Паладий подобно определена води до нарушаване на единството в отношенията Отец-Син. Ако Синът е доволен да е подчинен на Отца във всичко, защо Амбросий настоява, че Отецът трябва да го е създал като равнопоставен. За това си „богохулство“ Амбросий е призван да се моли на Господ „*срещу когото ти съгреши, нечестиво отричайки и двамата, тъй като не признаваш нито Отца, нито Сина*“<sup>36</sup>. Именно този втори фрагмент ще послужи като основа за обвиненията на Паладий срещу Амбросий.

Резултатите от критиките на Паладий към първите две книги на *De fide*, са два – император Грациан свиква вселенски събор, а Амбросий пише още три книги към своето *De fide*.

Общоприетото мнение е, че съборът в Аквилея е свикан по искане на Паладий<sup>37</sup>, отправено лично към император Грациан още през 378 г. (веднага след като епископът на Рациария се запознава с труда на Амбросий). През същата година Грациан е в Сирмиум, където приема делегация от представители на арианите от Илирик, водена от епископа на Рациария. Сведенията, с които разполагаме за тази среща, произхождат от произведенията на самия Паладий и от протоколите на събора в Аквилея<sup>38</sup> (*Gestae* 8, 10). Още Зеие предлага тезата, че посещението на Паладий и останалите епископи от Илирик има за цел да убеди императора да свика събор срещу Амбросий<sup>39</sup>.

35 *Williams*, Ambrose of Milan, 149–150.

36 *Scolies Arrienes*, 48b-49.

37 *Chadwick*, Orthodoxy and Heresy, 581.

38 Протоколът на събора в Аквилея е запазен сред писмата на Амбросий. *Gesta*, 313–368.

39 *Zeiller*, Origines chrétiennes, 324; *Palanque*, Saint Ambroise, 78–79. За коментари към посочените мнения вж. *Williams*, Ambrose of Milan, 162–163.

От своя страна Грисон предлага оскъдната информация, с която разполагаме, да бъде интерпретирана като изцяло императорско решение за свикването на събора, още преди епископите на Илирик да стигнат до Сирмиум<sup>40</sup>. Според него арианските епископи са се срещнали с императора, за да се убедят, че бъдещият събор ще бъде проведен според правилата и това не е опит те да бъдат подмамани и осъдени. Пак според Грисон Паладий от Рациария и другите епископи от Илирик са поискали гаранция от страна на Грациан, че съборът ще е бъде свикан като вселенски, т. е. ще включва участници и от Източните църкви. Ако приемем тази трактовка на Грисон, остава неизяснен въпросът кой е поискал свикването на събор. Можем да сме сигурни, че това не е Амбросий, който използва цялото си влияние, за да ограничи размерите на събитието<sup>41</sup>. От друга страна, разполагаме с вметка на Паладий, че той сам е поискал Амбросий да бъде подложен на обсъждане заради някои от неговите текстове в *De fide*.

Какво са обсъждали на срещата с императора не можем да знаем със сигурност, но е ясно, че Паладий остава доволен. В протокола от събора от 381 г. няколко пъти епископът на Рациария изтъква, че Грациан го е уверил, че ще свика вселенски събор, на който ще присъстват и източните епископи.

За Паладий е неприемливо провеждането на събор, в който не участват източни епископи и единственият начин да получи такъв е свикването на вселенски събор. Като епископ на Рациария Паладий е църковно подчинен на Рим. През 378 г. Рациария е административно част от префектурата Илирик, а от 379 г. е прехвърлена към Източната империя. Църковно градът остава под юрисдикцията на Рим, въпреки засилващото се влияние на Константинопол. Принадлежността на Рациария към Западната Римска империя означава, че религиозните въпроси се разрешават от западните епископи и влиянието на Източните църкви е твърде слабо. По всяка вероятност през 378 г. Грациан обещава на Паладий и останалите епископи от Илирик да свика вселенски събор,

40 *Scolies Arrienes*, 129.

41 *Williams*, *Ambrose of Milan*, 163.

но заради започналите военни действия срещу готите забавя предприемането на съответните стъпки за свикването му. Религиозната ситуация в империята също е твърде динамична. Между двамата императори, Грациан на Запад и Теодосий на Изток, започва „надпревара“ по отношение на религиозната им дейност. Дватама един след друг издават закони, благоприятстващи християнската религия, опитвайки се да се установят като основен покровител на Църквата<sup>42</sup>. Теодосий вижда в това възможност да издигне религиозното положение на Константинопол до архиепископска катедра и да постигне единство на Източните църкви. Знаейки, че Грациан е свикал вселенски събор през септември 381 г., той свиква в Константинопол местен събор на всички епископи на Изтока. Претекстът е изборът на епископ на Константинопол, но на практика е взето решение Константинопол да бъде издигнат до позицията на Александрия, Антиохия, Ерусалим и Рим. Последница от свикването на събора е невявяването на източните епископи в Аквилея и провалът на вселенския събор на Грациан.

Не по-слабо се оказва въздействието на текста на Паладий върху самия Амбросий, който веднага започва да подготвя отговор на отправените обвинения. От 379 до 381 г. Амбросий пише още три книги към *De fide*. Установилото се през годините мнение е, че епископът на Медиолан съставя тези нови книги по искане на император Грациан, който лично му възложил допълнително разработване на темата, по възможност с включването и на по-обширна част за Светия Дух. Съдържанието на трите допълнителни книги обаче е твърде далече от исканото на императора – Амбросий продължава в абсолютно същия стил и със същите аргументи, като дори не споменава Светия Дух. Нещо повече, искането на Грациан е отбелязано чак в началото на Петата книга на *De fide*, където епископът на Медиолан обещава да напише отделна книга за Светия Дух<sup>43</sup>.

42 За религиозната политика на Теодосий I вж. *Freeman*, AD 381; *Errington*, *Christian Accounts*, 398–443; *King*, *Religious Policy of Theodosius*; *Williams – Gerard*, *Theodosius: The Empire at Bay*; политиката на Грациан е засегната в цитираната за Теодосий литература, вж. още *McEvoy*, *Child Emperor*.

43 *Williams*, *Ambrose of Milan*, 151.

Съборът в Аквиеля е проведен на 3 септември 381 г. под официалното председателство на Валериан, епископа на града. Присъстват 34 епископи<sup>44</sup>, представители на църквите на западните части на Римската империя. Не присъства нито един източен епископ. Единствената точка, която трябвало да бъде обсъдена, е арианската принадлежност на Паладий, епископ на Рациария и Секундиан, епископ на Сингидунум.

В края на август 381 г. Паладий и Секундиан пристигат в Медиолан все още в пълно невидение, че на събора не само няма да присъстват представители на Източните църкви, но и че те са основната тема, която ще бъде обсъждана.

Паладий е едновременно изненадан и възмутен от случващото се. Явно той не е знаел за събора в Константинопол или поне е очаквал, че след приключването му през юли 381 г. епископите ще тръгнат на запад. Епископът на Рациария съзнава, че дори и да доминира дискусиата, в която трябва да влезе с Амбросий, няма как да постигне гласуване в своя полза ако присъстват само западни епископи. Според изследователите Паладий отива добре подготвен за богословски дебат с епископа на Медиолан. Запознат е с всички книги на *De fide* и се е постарал да подбере собствените си изказвания прецизно.

Амбросий, от своя страна, прави всичко възможно, за да лиши Паладий от тактическо превъзходство. Съборът в Константинопол поставя император Грациан в неблагоприятна за него позиция – да не може да проведе Вселенския събор, който вече е свикал, поради невъзможността на източните епископи да присъстват. Това се оказва добра възможност за Амбросий. От една страна, да помогне на императора – за да спести унижението на Грациан, той предлага източните епископи да бъдат поканени да участват в събора, но предвид местния характер на проблема, който ще бъде обсъждан, присъствието им да не е задължително. От друга страна, да лиши Паладий от сигурността, че той самият няма да бъде осъден като еретик и да го постави от позицията му на обвинител в тази на обвиняем.

44 Точният брой на епископите на може да бъде уточнен със сигурност, вж. Gestae I и 74; *Williams, Ambrose of Milan*, 174–175.

Както вече споменах по-горе, съборът е проведен под формалното председателство на епископа на Аквилея, но фактически заседанията са ръководени от Амбросий. От текстовете на Паладий и протокола от събора научаваме в каква ситуация се оказват те двамата с Секундиан, епископа на Сингидунум.

В първите три дни след пристигането на епископите от Илирик, Паладий се опитва да увлече в богословска дискусия западните епископи, дошли за събора. Поне така представя ситуацията Амбросий. От писмата, които са изпратени след края на събора става ясно, че първите няколко дена е имало неофициално обсъждане на религиозните разбирания на Паладий и Секундиан относно Отеца и Сина (*Gesta* 2). Тези обсъждания не са били записвани и нямат характер на официална част от събора. Едва на третия или четвъртия ден, 3 септември, е поставено началото на самия събор.

Няколко са особеностите, които отчитаме при разглеждането на събора в Аквилея. Първо, Паладий и Секундиан не са уведомени, че форматът на събора е променен от вселенски на местен. Бихме могли да отдадем този пропуск на отдалечеността на двете катедри от Медиолан, но пътуването на епископите е организирано от префекта на Италия (*Gesta* 7), до когото е издаден рескрипта на Грациан за ограничаване на участниците в събора до епископите на Западните църкви.

Друга особеност на този събор е самият начин на провеждането му. Въпреки, че е организиран като събор на Западните църкви, на практика присъстват епископи основно от Галия и Северна Италия, като липсват представители от Испания и Британия, както и делегати от самия Рим<sup>45</sup>.

Разполагаме с протокол единствено от случилото се на 3 септември – денят, в който съборът е официално открит и в който приключва с осъждането на двамата епископи от Илирик<sup>46</sup>. Както бе споменато по-горе, поне три дни епископите се събират и обсъждат отделни въпроси неофициално и без да е воден протокол. От самия Паладий разбираме, че предмет на обсъжданията през

45 *Williams, Ambrose of Milan, 174–175*

46 *Ibid., 176.*

всичките тези дни е било обвинението към епископите от Илирик, заедно с презвитер Атал, в изповядване на арианската вяра.

На какво можем да отдадем това нарушаване на практиката и провеждането на официалните и неофициалните заседания на събора?

На много места в протокола от 3 септември Паладий отказва да признае законността на събора и го определя като предварително обсъждане без реално значение. По всяка вероятност това е изказването, което Паладий е направил още първия ден на неофициалното обсъждане, в момента, в който със Секундиан са установили в каква ситуация се намират. Има вероятност, за да не допуснат епископите от Илирик веднага да напуснат събора, Амбросий и поддръжниците му да са представили събирането като възможност за предварително обсъждане, което да послужи за основа на бъдещ вселенски събор. Целта им трябва да е била въвличането на Паладий и Секундиан в достатъчно дълго обсъждане, та двамата епископи да направят изказвания, които после да послужат за официалното им осъждане като еретици. В подкрепа на това предположение може да приведем думите на Амбросий в началото на протокола от 3 септември: *„Занимаваме се с проблема от известно време, без да водим протокол и сега, след като ушите ни са обсипани с подобни богохулства от страна на Паладий и Секундиан, трудно е да повярваме, че така открито богохулстват, и да не могат оттук нататък да имат възможност да се отрекат от думите си...“* (*Gesta* 2).

Изказаното по-горе предположение се основава на поведението на двамата основни опоненти на събора, Амбросий и Паладий. Паладий многократно повтаря, че не признава този събор за законен и вселенски и дълго време отказва да отговаря на целенасочено зададените му въпроси (*Gesta* 6). Друг протест на епископа на Рациария е срещу хората, които водят протоколите. Това навежда на мисълта, че той е очаквал да се случи нещо, което има вероятност, ако не бъде записано с точните думи, да бъде интерпретирано в негов ущърб. Богословските трактовки на Божествената същност са такъв проблем – погрешното записване на един термин можело да доведе до обвинение в ерес.



Всички изследователи са единодушни, че Паладий тръгва за събора в Аквилея подготвен за дискусия. От протокола виждаме, че е поставен на кръстосан разпит и много внимателно формулира изреченията си. След първоначалната изненада, че съборът не е това, което е очаквал, на 3 септември Паладий вече има поведението на човек, който е наясно в каква ситуация е попаднал и се опитва да излезе от нея с възможно най-малко поражения. Оттук следва и предположението, че неофициалната част на събора е била организирана, за да бъдат събрани достатъчно „доказателства“ за поставянето на Паладий и Секундиан в позицията на обвиняеми.

Амбросий трябва да е бил силно изплашен от предстоящата дискусия с Паладий, защото организира целия събор така, че да избегне на всяка цена богословски дебат и да създаде у епископите от Илирик усещането, че те са губещата страна. След като отстранява източните епископи, Амбросий успява да се освободи и от дискусията с обвиняемите, превръщайки събора в съдебна процедура. Вместо да обсъждат тези части от *De fide*, в които към епископите на Илирик са отправени обвинения, е прочетено писмото на Арий до Александър Александрийски (*Gesta* 5). От Паладий е поискано да се съгласи или да отрече написаното в писмото, като не се очаква да го коментира. Прочитът на писмото не е придружен от конкретни обвинения срещу Паладий, нито от мотивирана защита на Никейската вяра от някой от присъстващите епископи. Известно време съборът продължава по същата схема – задава се въпрос или се чете твърдение, с което обвиняемият трябва да се съгласи или да го отрече (*Gesta* 9).

Подобна форма на църковен събор не е непозната. Зийбен категоризира съборите в три основни групи, според начина им на провеждане<sup>47</sup>: 1/ дискусии по определен въпрос между няколко човека, което води до осъждането на една от страните; 2/ т.тар. „парламентарен“ тип събор, при който всички участници вземат отношение по поставените въпроси, наподобявайки обсъжданията в римския сенат<sup>48</sup>; 3/ последният тип събори е определен от Зийбен

47 *Sieben*, Konzilsidee der Alten Kirche, 482–492.

48 *Graumann*, Council Proceedings, 102; *Gaudemet*, Église dans l'Empire romain; *Girairded*, Kaisergericht und Bischofgericht.

като *kaiserlicher Kognitionsprozess*, т.е. събор по подобие на римски императорски съдебен процес. Самият Зийбен дава като пример за последния вид събор този в Аквилея от 381 г., където Амбросий е ролите на прокурор и на съдия едновременно. Важно допълнение към представената вече информация за епископа на Медиолан е, че в ранния етап от кариерата си, преди да заеме поста на префект, Амбросий е бил адвокат и съдия. Паладий не е бил подготвен за подобно развитие на събитията.

Паладий е силно изненадан, че на 3 септември заседанието не се е провело в базиликата, а в малко помещение, долепено за нея. Според Уилямс залата е организирана подобно на съдебен процес с единствената цел – да бъде засилен ефекта на доминиращото присъствие на Амбросий. За Валериан, епископа на Аквилея и за Амбросий са поставени специални столове, които ги позиционират в издигнато положение спрямо останалите в помещението.

Ето как протича официалната част от събора. По искане на Амбросий дякон Сабиниан изчита писмото на император Грациан, с което последният свиква събора (*Gestae* 3–4). От писмото разбираме, че наистина е направена промяна и съборът ще се състои единствено от епископи от Италия. Според тази част от протокола предложението за промяната на вселенския събор в местен е направено от Амбросий. След писмото на императора, Амбросий иска да бъде прочетено писмо на Арий и вместо да се пристъпи към така очаквания от Паладий богословски дебат, епископът на Медиолан поставя началото на разпита на обвиняемите. Позовавайки се на прочетеното в писмото на Грациан и на участието на Амбросий в промяната на формата на събора, Паладий изтъква интригантството му и отказва да отговори на зададените въпроси в отсъствието на източните епископи (*Gesta* 8). Задаването на конкретни въпроси от страна на Амбросий, свързани с признаването или не на единородието на Сина, продължават известно време, като Паладий упорито отказва да отговори. Паладий се опитва да постави за обсъждане отсъствието на източните епископи и от отговора на презвитер Евагрий разбираме, че предварителното обсъждане, на което не е воден протокол, е било време за изчакване на източните епископи да се появят

(*Gesta* 8). След това кратко отклонение Амбросий отново започва да притиска Паладий да признае еретичните си вярвания. Всичко се повтаря от начало Паладий отрича, че е имал отношения с Арий и да не признава авторитета на събора. Изказванията на епископа на Рациария са твърде малко (три) и изключително кратки. Междувременно говорят епископите представители на Галия – Евсевий, Констанций и Юстин, както и Феликс и Арсений. С времето Паладий изменя на позицията си да не взема участие в дискусиите и да отхвърля авторитета на събора и се включва с обяснения относно личните си богословски разбирания. Ангажирането на Паладий в дискусия дава възможност на Амбросий и поддръжниците му да доведат разговора до изказване на Паладий, което да им даде възможност да го обвинят и осъдят за ерес (*Gestae* 18–32).

След известно обсъждане Паладий отново се връща към позицията си, че съборът не е вселенски (*Gesta* 32), но вече е твърде късно. Притискането на Паладий продължава и заедно с отричане на авторитета на събора, той започва да отрича и авторитета и правото на Амбросий да се държи като съдия.

След като на Паладий му става ясно, че осъждането им е неизбежно, той изоставя опитите си за постигане на компромис. Това е повратният момент, чакан от Амбросий и колегите му. Паладий отрича христологията на опонента си, като установява радикално разграничаване между човешката и Божествената същност в превъплъщението на Божия Син.

Ситуацията силно се разгорещява и Паладий очевидно губи самообладание. Първо, Паладий започва да отправя лични нападки към Амбросий, отхвърляйки правото му да го съди, след като лично го е обвинил „в безбожие“ и е поискал свикването на събора от императора за разглеждане на вярата му. Второ, той отбелязва процедурни нарушения при провеждането на събора, най-важното от които е оплакването, че изказванията му не са записвани, въпреки присъствието на толкова писари (*Gesta* 43). Накрая Паладий иска да бъдат извикани арбитри, които да оценят законността на случващото се (*Gestae* 37, 47, 51). Последните очевидно са светски лица, които имат право да упражняват юридическото право на арби-

траж. С това си искане Паладий открито признава, че приема присъствието си на събора като подсъдим по дело, на което съдия е Амбросий.

Осъзнаването му е твърде късно. Амбросий не се опитва да поддържа заблудата по-дълго време и признава, че съборът е форма на съдебна процедура, която отговаря на правилата на Църквата – епископ да бъде съден от други епископи, а не от светски лица. С това е поставен край на обсъждането и епископите преминават към осъждането на Паладий като еретик.

След това е престъпено към осъждане на Секундиан, на когото са задавани същите въпроси. Протоколът, който е запазен в писмата на Амбросий, не съдържа цялата полемика с епископа на Сингидунум.

Отстраняването на епископите Паладий и Секундиан от катедрите им е важен момент за Западните църкви, тъй като през 60-те и 70-те години на IV в. няма запазени случаи на отстраняване на други епископи, обвинени в арианство. Още през 360 г. на събор в *Lutetia Parisiorum* (дн. Париж) са осъдени илирийските епископи Валенс от Мурса и Урзаций от Сингидунум. Същите са осъдени като ариани и от синоди, проведени в Галия и Италия, както и на един събор под председателството на папа Дамас в Рим. Въпреки това, Валенс остава епископ на Мурса до края на управлението на император Валент, а Урзаций – до смъртта си през 366 г. След смъртта на Урзаций катедрата му е заета от същия този Секундиан, обвинен заедно с Паладий в арианство. Арианските епископи запазват не само катедрите, но и влиянието си<sup>49</sup>.

Значението на труда на Паладий не трябва да бъде подценявано. Западните *homoians* не са оставили почти никакво литературно наследство, което да е достигнало до нас. В полемичната книжнина няма друг, по-ранен пример от текстовете на Паладий не разполагаме с друг пример от полемичната литература. *Conta*

---

49 Знаем, че Домниъ, епископ на Марацанополи, посредничи между Евномий и император Теодосий (*Philostorgius, Historia Ecclesiastica* 9.8); *Williams, Ambrose of Milan*, 71–72.

*Ambrosium* съдържа стилово и богословски издържани нападки срещу текста на Амбросий, които имат качествата на богословска платформа за атака на *homousian*. Заедно с това текстът на Паладий успешно представя и защитава особеностите на постарианското богословие. Доказателство за това е, че през V в. *Contra Ambrosium* е използвано в *homoian* кръгове до такава степен, че епископът на Тапс Вигилий изпитал нуждата да напише опровержение<sup>50</sup>.

Паладий от Рациария е безспорно значим и влиятелен епископ от втората половина на IV в. Въпреки малкото внимание, което му е отделено в църковните изследвания, приносят му за запазването на аринството като основно християнско учение в църквите от Долния Дунав не може да бъде пренебрегнат. Паладий допринася за утвърждаването на Амбросий Медиолански като един от Отци на Църквата – първият значим богословски труд на Амбросий е резултат от обвиненията на Паладий и конфликтът, който произтича от това. Въпреки, че до нас не са достигнали повече от трудовете на Паладий, ефектът от дейността му като епископ на Рациария продължават да вълнуват неговите последователи и опоненти столетия след смъртта му.

## БИБЛИОГРАФИЯ – BIBLIOGRAPHY

### Извори – Primary Sources

*Ambrose of Milan*, Political Letters and Speeches, ed. J. H. W. G. Liebeschuetz, Translated Texts for Historians 43, Liverpool 2005.

De fide – *Ambrosius*, De fide ad Gratianum Augustum, ed. O. Faller, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 78, Wien 1962.

Epistulae extra collectionem, ed. M. Zelzer, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 82.3, Wien 1982, 145–311.

Gesta concilii Aquileiensis, ed. M. Zelzer, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 82.3, Wien 1982, 313–368.

*Hilarius Pictaviensis*, Collectione antiariana Parisina, ed. A. Feder, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 65, Wien – Leipzig 1916.

---

50 *Vigilius Tapsensis*, Contra Arianos, 487–492.

*Kauffmann F.*, Aus der Schule de Wulfila, Texte und Untersuchungen zur altegermanidchen Religiousgeschichte. Texte 1, Strasburg 1899.

*Philostorgius*, Kirchengeschichte, edd. *J. Bidez – F. Winkelmann*, Die Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, neue Folge 21, Berlin 1981.

*Sancti Hilarii Pictaviensis episcopi*, De trinitate libri duodecim, ed. *J.-P. Migne*, Patrologiae Cursus Completus: Series Latina 10, Paris 1845.

Scolies Ariennes sur le concile d'Aquilée, ed. *R. Gryson*, Sources chrétiennes 267, Paris 1980.

*Sozomenus*, Kirchengeschichte, ed. *G. C. Hansen*, Die Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, neue Folge 4, Berlin 1995.

*Theodoret*, Kirchengeschichte, edd. *L. Parmentier, F. Scheindweiler, G. C. Hansen*, Die Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, neue Folge 19, Berlin 1998.

*Vigilus Tapsensis*, Contra Arianos Dialogus, ed. *J.-P. Migne*, Patrologiae Cursus Completus: Series Latina 62, Paris 1848.

## Изследвания – Secondary Works

*Атанасов Г.*, 345 раннохристиянски светци-мъченици от българските земи (I–IV в.), София 2011.

*Димчев В.*, Рациария, изд. *Р. Иванов*, Римски и ранновизантийски градове в България 1, София 2002, 13–28.

*Марков К.*, Духовен живот в българските земи през Късната античност, София 1995.

Arianism: Roman Heresy and Barbarian Creed, edd. *G. M. Berndt – R. Steinacher*, London – New York 2014.

*Barnes T.*, Ambrose and Gratian, *Antiquité Tardive* 7 (1999) 165–174.

*Brennecke H. C.*, Introduction: Framing Historical and Theological Problems, edd. *G. M. Berndt – R. Steinacher*, Arianism: Roman Heresy and Barbarian Creed, London – New York 2014, 1–19.

*Chadwick H.*, The Church in Ancient Society: From Galilee to Gregory the Great, Oxford 2001.

*Chadwick H.*, Orthodoxy and Heresy for the Death of Constantine to the Eve of the First Council of Ephesus, edd. *A. Cameron – P. Garnsey*, Cambridge Ancient History 13: The Later Empire, AD 337–425, Cambridge 1998, 561–582.

*Duval Y.-M.*, Aquilée et Sirmium Durant la crise Arienne (325–400), *Antichità Altoadriatiche* 26 (1985) 2: 331–379.

*Errington R. M.*, Christian Accounts of the Religious Legislation of Theodosius I, *Klio* 79:2 (1997) 398–443.

*Freeman C.*, AD 381: Heretics, Pagans and the Dawn of the Monotheistic State, New York 2009.

*Gaudemet J.*, L'Église dans l'Empire romain : IVe – Ve siècle, Histoire du doric et des institutions de l'Église en Occident 3, Paris 1989.

*Girairded K.*, Kaisergericht und Bischofgericht: Studien zur den Anfängen des Donatisten Streites (313–315) und zum Prozeß des Athanasius von Alexandrien (328–346), *Antiquites Reihe* 1.21, Bonn 1971

*Glaesener H.*, L'empereur Gratien et saint Ambrosie, *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 52 (1957) 466–488.

*Gottlieb G.*, Ambrosius von Mailand und Kaiser Gratian, Göttingen 1973.

*Gottlich G.*, Das Konzil von Aquileia (381), *Annuario Historiae Conciliorum* II (1979) 287–306.

*Graumann T.*, Council Proceedings and Juridical Process: The Cases of Aquileia (AD 381) and Ephesus (AD 431), *Studies in Church History* 43 (2007) 100–113.

*Hammond-Bammel C. P.*, From the School of Maximinus: The Arian Material in Paris MS lat. 8907, *The Journal of Theological Studies* 31 (1980) 394–395.

*Hanson R. P. C.*, The Search for the Christian Doctrines of God. The Arian Controversy, 318–381, Edinburg 1988.

*King N.*, Religious Policy of Theodosius the Great, 379–395 AD, Nottingham 1954.

*McEvoy M.*, Child Emperor Rule in the Roman West, AD 367–456, Oxford 2013.

*McLynn N. B.*, 'The Apology of Palladius: Nature and Purpose', *The Journal of Theological Studies* 42 (1991) 52–76.

*McLynn N. B.*, Ambrose of Milan, Church and Court in a Christian Capital, Berkeley, Los Angeles, London 1994.

*Meslin M.*, Les Ariens l'Occident, 335–430, Paris 1967.

*Nautin P.*, Les Premières Relations d'Ambroise avec l'empereur Gratien: Le De fide (livres I et II), ed. *Y.-M. Duval*, Ambroise de Milan: XVIe centenaire de son election épiscopale, Paris 1975, 229–244.

*Palanque J.-R.*, Saint Ambroise et l'empire romain, Paris 1933.

Ratiariensia, vol. 1–4, Bologna 1980–1987.

*Ritter A.M.*, Das Konzil von Konstantinople und seine Symbol: Studien zur Geschichte und Theologie des II. Ökumenischen Konzils, Göttingen 1965.

*Sieben H. J.*, Die Konzilsidee der Alten Kirche, Konziliengeschichte series B: Untersuchungen, Paderborn 1979.

*Velkov V.*, Ratiaria (eine römische Stadt in Bulgarien), Eirene V (1966) 155–175.

*Williams D. H.*, Ambrose of Milan and the End of the Arian-Nicene Conflict, Oxford 1995.

*Williams D. H.*, Polemics and Politics in Ambrose of Milan's De Fide, The Journal of Theological Studies 46/2 (1995) 519–531.

*Williams M.*, The Politics of Heresy in Ambrose of Milan: Community and Consensus in Late-Antique Christianity, Cambridge University Press, 2017

*Williams S. – Gerard, F.*, Theodosius: The Empire at Bay, London 1994.

*Zeiller J.*, L'activité littéraire d'un évêque arien de la région danubienne : Palladius de Ratiaria, Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 62e année, N°2 (1918) 172–177.

*Zeiller J.*, Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'empire romain, Paris 1918.



## PALLADIUS OF RATIARIA – THE ARIAN VOICE FROM THE BALKANS

Being one of the few bishops of the Balkan Roman provinces to have ever influenced the development of the Church hierarchy and Christian dogma, Palladius of Ratiaria was accused of Arianism. This article focuses on the theological debates between Palladius and his main opponent, Ambrose of Milan, which took place before, during and after the council of Aquilea (381). What remains of Palladius's works are but a few fragments preserved as either addenda or marginal notes of other theological texts. Palladius refused to admit the legitimacy of the Proceedings of the Council of Aquilea, held in September 3rd, 381. The other bishops unanimously pronounced anathema on all counts, and the matter was settled. Palladius's *Apologia*, written one or two years after the council of Aquilea, is preserved in fragments: as a reply to Ambrose's writings against Arianism. The clash between Palladius and Ambrose is presented in its political, religious and theological context.



## „ОТГОВОРИТЕ НА ПАПА НИКОЛАЙ I НА ЗАПИТВАНИЯТА НА БЪЛГАРИТЕ“: ОЩЕ ЗА ТЯХНАТА СЪЩНОСТ И РАЗПРОСТРАНЕНИЕ

През XVI в. конфликтът между привържениците и противниците на Реформацията довел и до повторната поява на европейската историческа сцена на двама някогашни съперници в Църквата – римския папа Николай I (858–867) и константинополския патриарх Фотий (858–867; 877–886). Макар във Византия или Западна Европа тези двама изтъкнати църковници от IX в. никога да не били изпадали в забвение, през вековете техните идеи бивали обсъждани само в тесния кръг на богослови и канонисти, и то по конкретни поводи.<sup>1</sup> Шестнадесетото столетие променило нещата, поне що се отнася до духовния климат в латинския Запад. За реформистите Фотий се превърнал в символ на борбата им срещу официален Рим, а за идеолозите на Контрареформацията папа Николай I станал знаме в борбата им с реформистите.

В известна степен нарасналата си популярност през XVI в. двамата видни дейци на Църквата от деветото столетие, папа Николай I и патриарх Фотий, дължели на публикуването на два многотомни труда, отразяващи интерпретацията на църковната история от реформистите и от техните противници в Рим. Т.нар. *Магдебургски Центурии* (‘Столетия’), или „История на Христовата Църква“ (‘Historia Ecclesiae Christi’) – труд в 13 тома, издаден в Ба-

---

<sup>1</sup> *Dvornik*, Photian Schism, 331–353: за Фотий в западната християнска литература; *Ibid.*, 420–427: за Фотий в контекста на полемиката, разразила се във Византия във връзка с Флорентинската уния (1439 г.). За идеите на Николай I за папската супремация и универсализъм вж. *Ullmann*, Growth of Papal Government, 199–201.

зел в периода от 1559 до 1574 г., като всеки том е посветен на историята на Църквата в рамките на едно столетие, от нейното раждане до 1298 г. – бил дело на група немски богослови-лютерани от Магдебург, които работели под ръководството на известния богослов от далматински произход Матиас Флациус (или Матиа Влачич †1575).<sup>2</sup> Отговорът на Католическата църква не закъснял: това е дванайсеттомният труд на Цезар Бароний, озаглавен „Църковни анали от Рождество Христово до 1198 г.“ (*Annales ecclesiastici a Christo nato ad annum 1198*), който е публикуван в периода от 1588 до 1607 г., като последният том излязъл малко след смъртта на своя автор.<sup>3</sup>

Споровете между реформистите и контрареформистите обаче се фокусирали не само или не толкова върху интерпретацията на църковната история, колкото около въпроса за правомощията на Папството и тезата за непогрешимостта на папата. В тази връзка на преден план излезли писмата на папа Николай I до редица негови съвременници – както духовни лица, така и светски владетели, в много от които той обосновавал идеите за папската супремация и универсализъм.<sup>4</sup> Именно тогава отново придобили известност и т.нар. *Отговори на папа Николай I до княз Борис*.<sup>5</sup> И четирите известни на науката преписа на „Отговорите“ – два с пълния текст

2 Пълното заглавие на поредицата е дълго: *Ecclesiastica historia, integram ecclesiae Christi ideam, quantum ad locum, propagationem, persecutionem, tranquillitatem, doctrinam, haereses, ceremonias, gubernationem, schismata, synodos, personas, miracula, martyria, religiones extra ecclesiam, & statum imperii politicum attinet, secundum singulas centurias, perspicuo ordine complectens: singulari diligentia & fide ex uetustissimis & optimis historicis, patribus, & aliis scriptoribus congesta: per aliquot studiosos & pios uiros in urbe Magdeburgica...*

3 *Caesar Baronius*. По тогавашен маниер в оригинала и това заглавие е дълго: *Annales ecclesiastici a Christo nato ad annum 1198. Una Cum Critica Historico-Chronologica P. Antonii Pagii...in qua rerum narratio defenditur, illustratur, suppletur, ordo temporum corrigitur, etc.*

4 Nicolai I. *Papae Epistolae*, 257–690. За папския универсализъм в писмата на папа Николай I вж. и *Simeonova*, *Diplomacy*, 157–175, с подбрана библиография.

5 Nicolai I. *Papae Epistolae*, Ep. 99, 568–600. Cf. *Fontes latini historiae bulgaricae* II, 65–125: паралелен латински текст по изданието на Е. Перелс и български превод на Д. Дечев.

на писмото и два кратки – датират именно от XVI в.<sup>6</sup> На единия от пълните преписи дори стои автографът на кардинал Антонио Карафа (†1591) – известен колекционер на древни текстове. Твърде вероятно е този препис да е направен по поръка на самия кардинал Карафа, който – подобно на другите църковни дейци от известната си фамилия – бил твърд поддръжник на Контрареформацията.

### Еклектичен характер на писмото

Няма да се спирам на съдържанието на това писмо на папа Николай I до българския владетел. То се радва на достатъчно широко внимание от страна на научната общност.<sup>7</sup> Ще отбележа само, че еклектичният му характер донякъде се дължи на разнообразието от въпроси, които българските пратеници са задали на папата от името на своя княз. Нередактираният вид на текста на писмото пък вероятно се дължи на твърде краткото време, в рамките на което то е трябвало да бъде изготвено – от късното лято до средата на есента на 866 г. (писмото носи дата 13 ноември). Краят на плавателния сезон (т.нар. *mare clausum*) приближавал и папските пратеници заедно с пратеничеството на българския княз вероятно са бързали да тръгнат за България, тъй като в противен случай би трябвало да изчакат откриването на следващия плавателен сезон през пролетта на 867 г. Причина за бързането може да е било и желанието на папата колкото се може по-скоро да изпрати мисионери в България, та папската мисия да пристигне в страната първа, т.е. преди да е дошла мисията, подготвяна по молба на княз Борис от източнофранкския крал Людовик Немски (840–876) и неговия епископат.<sup>8</sup>

За това, че съставителите на писмото не са имали време да го редактират, говорят и някои повторения в текста – един и същ казус понякога се разглежда по два пъти, т.е. на две на различни места в изложението, като при обосновката му в единия и в другия

6 *Dečev*, Manuscripts des „*Responsa Nicolai Papae ad Consulta Bulgarorum*“, 322–340.

7 *Simeonova*, *Diplomacy*, 198–222, с цит. библиография.

8 *Annales Fuldenses*, a. 866, p. 65.

случай се дават различни примери. Това навежда на мисълта, че по съставянето на „Отговорите“ са се трудили поне два екипа от папски юристи, а накрая, както казахме, не е останало време цялостният текст на писмото да бъде изгладен, като се избегнат повторенията. Разбира се, в науката са изказани и други мнения за това на какво се дължи „разбъркания“ ред на папските отговори и повторенията в тях, а именно, че те следват реда, в който българите са задавали въпросите си.<sup>9</sup>

Някои от папските „Отговори“ се основават както на постулати на римското право (по-точно – на Юстиниановото законодателство), така и на прецедентното право, характерно за лангобардските закони, които по онова време вече са били възприети и от Каролингските владетели.<sup>10</sup> По богословските въпроси пък са използвани съчинения на Отците на Западната църква и писма и декрети на по-ранни папи.

В „Отговорите“ откриваме и паралели с някои идеи, заложили в т.нар. *Декреталии на Исидор Меркатор*, които са били доста разпространени по онова време, особено сред франките.<sup>11</sup> *Декреталиите*, известни и като Псевдо-Исидор, е сборник, съставен по всяка вероятност някъде из западнофранкските земи около средата на IX в. като колективен труд на няколко автора, обединени под общия псевдоним ‘Исидор Меркатор’.<sup>12</sup> Сборникът съдържа наред с другото и писма и декрети на 33 папи – от св. Климент Римски (88–97) до Григорий II (715–731), като някои от тези документи са автентични, но по-голямата част от тях са фалшификати. Чрез тези „папски писма и декрети“ трябвало да се даде канонична обосновка на правото на епископите да се противопоставят на решения на своите преки началници

9 *Dujčev*, *Responsa Papae Nicolai I ad Consulta Bulgarorum*, 125–148, вж. по-спец. с. 129.

10 *Leges Langobardorum*. Cf. *The Lombard Laws*.

11 *Fuhrmann*, *Einfluß und Verbreitung*, i–iii. *Декреталиите* на Псевдо-Исидор били изобличени като фалшификат още през XV в. от германския богослов Николай Кузански.

12 *Pseudo-Isidorian Decretals and Other Forgeries*, Vol. IX.

(митрополити или архиепископи), като предоставят спорните въпроси на арбитража на папата. *Декреталиите* съдържат и още един важен фалшификат – т.нар. *Константинов дар* (*Donatio Constantini*), възникнал вероятно още през Късната античност с цел да „докаже“, че император Константин Велики е поверил управлението на Западната Римска империя на римския папа.<sup>13</sup> Според изследователя на *Декреталиите* Хайнрих Шрьорс обаче папа Николай I не е бил лично запознат със съдържанието им, а е имал само общи познания за идеите, застъпвани от авторите на този сборник – познания, които той вероятно е придобил от писмата на франкски епископи. Затова и Николай I или по-точно неговите юристи не цитират конкретни пасажии от Псевдо-Исидор в писмата, изпращани от името на този папа, а се позовават само в по-общ смисъл на определени идеи от сборника.<sup>14</sup>

Все пак концепцията за първенстващата роля на папата в Църквата и универсалистките претенции на Папството, основаващи се наред с всичко друго и на *Константиновия дар*, ще да са импонирали на Николай I: затова в писмата му са използвани някои доводи, заимствани – макар и непряко – от Псевдо-Исидор. Същите идеи за правомощията на Папството явно са импонирали и на представителите на Контрареформацията през XVI в., поради което те пък възкресили и интереса към личността и писмата на папа Николай I.

Известно е, че българският княз поискал от папата само наставления за това как да се практикува християнството от новопокръстения му народ, а от своя съюзник Людовик Немски поискал мисионери, които да заменят гръцкото духовенство в България.<sup>15</sup> Но Николай I, който бил в непрекъснат конфликт с франкския епископат по какви ли не въпроси, вкл. и за това, че франките били откъснали големи територии от пряката духовна юрисдик-

<sup>13</sup> *Holze*, *False Decretals*, 282–283.

<sup>14</sup> *Schrörs*, *Papst Nikolaus I. und Pseudo-Isidor*, 1–33; *Idem*, *Pseudo-isidorische Exceptio spoliū bei Papst Nikolaus I.*, 275–298. Срв. и *Haller*, *Nikolaus I. und Pseudoisidor*.

<sup>15</sup> Вж. по-горе, бел. 8.

ция на Рим, побързал да изпрати свои мисионери сред българите. С други думи, папата се стремил да постави новопокръстената България под своята пряка юрисдикция и да не позволи на франките да изпратят свое духовенство сред българите. Задоволството си, че практически ще може да разшири сферата на духовната си власт и над българите, Николай I е изразил в писмо до Реймския архиепископ Хинкмар, в което му съобщава за пристигането на български пратеници в Рим:

*Те [т.е., византийските императори Михаил и Василий и патриарх Фотий] са вдъхновени от ненавист, понеже чува, че князът на българите, по име Михаил, след като прие заедно със своя народ християнската вяра, поиска от престола на блажения Петър наставници и изложение на вярата<sup>16</sup>. ...Когато отвсякъде се притеснявахме от тези грижи [причинени от Константинопол] и се измъчвахме от преголеми затруднения – ето неочаквано ни известяват, че са пристигнали пратеници на споменатия вече български княз. Затова кой е този, който може да каже с каква радост и с какво безкрайно ликуване се изпълнихме, когато узнахме за тяхното спасително покръстване поради щедростта на Божията благост и когато разбрахме, че те са подирили изложение на Христовото учение от блажения апостол Петър, т.е. от неговия престол: те, ако и да бяха далеч тялом, обаче ни останаха близки чрез вярата, но още и затова, че видяхме да се открива през техните земи лесен и по суша път за нашите пратеници до земята на гърците.<sup>17</sup>*

Вече споменахме еклектичния характер на писмото на папа Николай I до княза на българите и на какво до голяма степен се дължи той. Писмото започва така:

*На въпросите ви не трябва да се отговаря подробно, нито смятаме на всеки от тях да се спираме задълго, тъй като с Божия помощ ще изпратим до вашата страна и вашия славен крал – наш възлюблен син – не само книги с Божиите закони, но и подходящи*

<sup>16</sup> Nicolai I. Papae Epistolae, Ep. 100, 601.9-29. Cf. Fontes latini historiae bulgaricae II, 63.

<sup>17</sup> Nicolai I. Papae Epistolae, Ep. 100, 603.2–604.3. Cf. Fontes latini historiae bulgaricae II, 63–64.



наши пратеници, които да ви наставляват за отделните неща така, както повеляват времето и разумът [и] на които сме повели и книги, каквито предвидихме, че сега са им нужни.<sup>18</sup>

С други думи, в преамбюла на „Отговорите“ си папата заявява, че няма подробно да отговаря на всички въпроси, които чрез пратениците си му задава Борис, а вместо това ще изпроводи в България свои мисионери и книги – както богослужебни, така и всякакви други, които ще са нужни на папските проповедници, за да дават напътствия на новопокръстените там, на място. А пък мисията от източните франки, предвождана от епископа на Пасау Ерменрих, която пристигнала едва на следната пролет, като разбрала, че в България вече действат други мисионери, се завърнала у дома.<sup>19</sup>

Независимо от първоначално заявеното си намерение да не отговаря на Борисовите въпроси подробно, папата или по-скоро неговите юристи все пак са дали достатъчно подробни отговори на много от българските запитвания.<sup>20</sup> Това прави от папските „Отговори“ важен извор както за обичаите и нравите на българите по онова време, така и за българското обичайно право.<sup>21</sup> От друга страна, отговорите на въпросите на Борис дали са прави гърците, като твърдят дадено нещо или пък карат новопокръстените българи да правят или да не правят определени неща, ни показват приликите и разликите, които вече съществували в религиозните практики на византийското и латинското християнство.<sup>22</sup>

Не всичките 106 глави (*capitula*) в папското писмо обаче са отговори на въпроси, зададени на папата от Борисовите пратеници. Някои от главите са включени в писмото по преценка на

18 Nicolai I. *Papae Epistolae*, Ep. 9, 568.17-27. Преводът от латински е мой – Л. С.

19 *Annales Fuldenses*, a. 867, p. 65-66.

20 Вж. по-горе, бел. 9. Cf. *Дижев*, *Responsa di papa Nicolo I ai Bulgari neosconvertiti*, 143-174.

21 *Златарски*, *История*, 106-126; *Бешевлиев*, *Първобългарите*, 361-363. Вж. и *Гюзелев*, *Княз Борис I*.

22 За подробен анализ на „Отговорите“ вж. *Simeonova*, *Diplomacy*, 198-222: *The Papal Responsa ad Consulta Bulgarorum: Code of Life in a Christian Society*, вкл. цит. литература.

самия Николай I или неговите съветници. Това са преди всичко поясненията относно кръщението и духовното родство, годежа и брака, за забраната на насилствената кастрация и принудителното замонашване на вдовици, за епитимийните наказания, налагани за брачни прегрешения и пр. Всъщност, както личи от текста на писмото, някои от главите, отнасящи се по един или друг начин до брака, са били провокирани от въпросите на самия Борис. Такива са например въпросите, отнасящи се за двуженството или за зестрата, която мъж може да даде на своята невеста. От друга страна, в „Отговорите“ са включени допълнителни и доста подробни пояснения, които, както личи от останалата кореспонденция на Николай I, се вписват в цялостните усилия на този папа да наложи в европейските общества християнската концепция за брака като, разбира се, се позовава и на римското право. До голяма степен тези усилия на папата са били провокирани от споровете му с част от франкския епископат по повод най-вече на искането на краля на Лотарингия Лотар II (855–869) бракът му да бъде анулиран, но и на други подобни проблеми, за които ще споменем по-долу, или пък от „кралския обичай“ насилствено да се замонашва застаряващата съпруга, за да може кралят да си вземе по-млада жена. Да не говорим, че през IX в. дори и за владетелите в Европа още не било обичайно да се венчават в църква, какво оставало пък за техните поданици.<sup>23</sup>

Важността, която папата придава на проблема за повсеместното налагане на християнския брак, се вижда и от факта, че още първите три глави на „Отговорите“ са посветени както на въпросите за годежа и брака, така и на повторния брак, а също – и на забраната да се сключва брак между лица, които са свързани с духовно или кръвно родство.<sup>24</sup> Папските юристи отново се връщат на въпроса за кръвосмесителните бракове в гл. 39 на писмото,<sup>25</sup> а в гл. 49 се разглежда въпросът за имуществото, което съпруг може да даде на

23 *Христова*, Жените в Западна Европа, 197–203; за квази-брака у франките през VIII–IX в. в резултат от запазването на римския и германския конкубинат.

24 Nicolai I. *Papae Epistolae*, Ep. 9, caps. 1–3, 568–570.

25 *Ibid.*, cap. 39, 582.

жена си при сключването на брак.<sup>26</sup> Като прави ясно разграничение между това кои престъпления трябва да се разглеждат от светски съдилища и кои – от църковен съд, папата изтъква, че случаите на кръвосмесителен брак трябва да се гледат от църковния съд, а също и че Църквата има право да дава убежище (*asylum*) на прелюбодейци.<sup>27</sup> През Велики пости се забраняват годявките и сватбите, а също и работата на държавните институции. А дали да се разреши брачен секс по време на пости, това по собствена преценка решава местният епископ или свещеник за всеки конкретен случай.<sup>28</sup>

В папските „Отговори“ се разглеждат и други въпроси, свързани с брака: защо един мъж не бива да се съвокуплява с жена си в неделя или докато тя кърми; какво представлява мъжката и женската нечистота; за безбрачието при свещениците и имат ли те право да дават причастие, ако са хванати в прелюбодеяние; за това как се определя епитимията при едно или друго прегрешение, в т.ч. и налагането на въздържание от брачен секс; за недопустимостта от насилствено замонашване на вдовици; за това, че нито съпруга, нито роб могат да бъдат отхвърляни от господаря си, дори да са го предали.<sup>29</sup>

В по-ранни свои публикации съм анализирала главите в „Отговорите“ на папа Николай I, в които става дума за християнския брак, сравнявайки ги с идеите за брака и жените, застъпени в други документи от онази епоха: посланието от 114 глави на патриарх Фотий до княз Борис, Пространното житие на Методий, Славянската Еклога и т.нар. Закон за съдене на хората.<sup>30</sup>

Както отбелязахме, решението на Николай I да включи в писмото си до Борис разяснения по въпросите на брака произтича-

26 Ibid., cap. 49, 586.

27 Ibid., caps. 28–32, 580.

28 Ibid., caps. 4–12; 44–47, 570–575; 585–586.

29 По-подробно тези глави в „Отговорите“ са разгледани в: *Симеонова*, Казусът „Лотар II“, 137–150, вж. по-специално с. 139. От канонична гледна точка главите в „Отговорите“, отнасящи се за брака, са анализирани и в: *Sheehan*, Bishop of Rome, 188–199.

30 *Симеонова*, Християнизацията на България, 46–62; *Симеонова*, Правна защита на жените и децата, 117–126.

ло от разправиите на папата с франкския епископат както по повод на исканото от Лотар II анулиране на брака му с Теутберга,<sup>31</sup> така и във връзка с още няколко други случая на престъпване на брачните клетви от членове на видни фамилии в тогавашна Европа. Така например, папата бил принуден да се занимава с казуса на Ингилтруд – съпругата на тъста на Лотар II, графа на Тур Бозон Стари, която напуснала мъжа си заради любовник. Николай I разпоредил на епископите от западнофранкското кралство да я отлъчат от Църквата, ако тя не се подчини на тяхното решение да се върне при съпруга си, граф Бозон. След като обаче Ингилтруд продължила да упорства, тя била отлъчена на църковен събор в Милано през 860 г. Друг скандален брачен казус бил този с Юдита, дъщерята на западнофранкския владетел Карл Плешиви (840–877). След като била омъжена последователно за двама англосаксонски крале на Уесекс – първо за бащата и после за неговия син, тя пристанала на графа на Фландрия Балдуин I, с което предизвикала гнева на собствения си баща, желаещ да я затвори в манастир. В този случай обаче папата се застъпил за правото на Юдита, която била овдовяла и останала без деца и от двата си предишни брака, да сключи брак с Балдуин.<sup>32</sup>

Николай I бил принуден да решава тези проблеми *ad hoc*, тъй като в средата на IX в. латинското каноническо право още не разполагало с окончателно изяснени определения за това що е валиден брак. На практика съществували различни видове брачно съжителство, които позволявали на хора като лотарингския крал да маневрират в търсене на политическа изгода за себе си. Един от най-видните църковни дейци по онова време, архиепископът на Реймс и цяла Галия Хинкмар, дори твърдял, че бракът не е запазена територия на каноническото право, а е по-скоро част от естественото право. В посветен на Лотаровия казус трактат Хинкмар давал и предписания как може бракът да бъде разтрогнат, ако това се налага.<sup>33</sup>

31 *Epistolae ad divortium Lotharii II Regis pertinentes*, 210–212.

32 Симеонова, Казусът „Лотар II“, 139–140.

33 Хинкмар написал „Трактат за развода на крал Лотар и кралица Теутберга“ (*Opusculum de divortio Lotharii regis et Tetbergae reginae*), който е запазен само

Драмата около един от най-скандалните кралски разводи в европейската история се оказала ключов политически въпрос в света на Каролингите от 50-те и 60-те години на IX в.: в решаването му с течение на времето били въввлечени четирима крале, двама папи и немалък брой духовници и висши аристократи. С активната си кореспонденция с франкски епископи по Лотаровия казус Николай I допринесъл за бъдещите канонични разработки по въпросите на християнския брак. Освен това, папата дал ясно да се разбере, че духовната власт стои над светската и затова кралете трябва да се съобразяват с решенията на папите.

Защо писмото на папа Николай I до княз Борис е наречено *responsa* ('отговори'), щом в него са включени глави, които не изглежда да са отговори на въпроси, зададени от българските пратеници? Голяма част от текста действително е написана в традиционната форма на т.нар. *responsa*: в началото на „отговора“ се повтаря зададения въпрос, след което следва същинският отговор. Тази форма на даване на консултации по юридически казуси била практикувана в древния Рим по времето, когато римското законодателство още не било кодифицирано, а се състояло от голям брой декрети и устави, в които обикновеният гражданин трудно можел да се ориентира. Затова хора, живеещи в различни краища на империята, изпращали писмено своите въпроси по един или друг проблем до колегията на юристите в столицата; столичните юристи им отговаряли също в писмена форма, като тези отговори се наричали *responsa prudentium* ('отговори на учените'). Към края на III в. Римската държава изоставила тази практика, но скоро след това Латинската църква я възприела и продължила.<sup>34</sup>

В нито един от запазените си преписи обаче папското писмо не носи титула „*responsa ad consulta Bulgarorum*“: по всяка вероятност този титул е от по-късен произход – най-вероятно от XVI–XVII в. Така например, в многотомната църковна история на Цезар Бароний и по-точно в т. 10 (1602 г.) на неговите „Цър-

в един ръкопис (*Paris BnF. lat. 2866*). Вж. Hincmari Rhemensis Archiepiscopi Opera Omnia, 620–772. Cf. *Sdralek*, Hinkmars von Rheims Kanonistisches Gutachten über die Ehescheidung des Königs Lothar II.

34 *Freehof*, *Responsa Literature*, 20–22.

ковни анали“ четем, че папа Николай I отговорил на българите с писмо, което изпратил по своите легати: позовавайки се на папското писмо, Бароний употребява фразата „юб отговора на запитванията на българите“.<sup>35</sup>

Кои са приносителите на Борисовите въпроси до папата

Засега без отговор остава въпросът кои са били българските пратеници, донесли „въпросника“ на княз Борис в Рим през 866 г. и на какъв език са общували те с папата и неговите юристи. Относно езика на комуникация би могло с голяма степен на вероятност да се допусне, че това е бил гръцкият: разполагаме с немалък брой сведения, че българските аристократи от времето на Първата българска държава са говорили свободно гръцки и са общували с ромеите и лично с техния василевс без посредничеството на преводачи.<sup>36</sup> Гръцкият, от друга страна, е бил добре познат и в обкръжението на папа Николай I: достатъчно е да посочим за пример неговия близък сътрудник, високо образования Анастасий Библиотекар.<sup>37</sup> Някои учени предполагат, че оригиналният текст, съдържащ българските въпроси (*consulta*), е изгубен и за това какво са питали българите можем да съдим само по повторението на въпросите им в папските отговори.<sup>38</sup> По-вероятно е обаче българските пратеници да са предали устно въпросите на своя владетел: това е било широко разпространена практика сред владетелските пратеничества в Европа през Ранното средновековие.

По-трудно е да се намери отговор на въпроса кои са били Борисовите пратеници до папа Николай I през 866 г. От писмо на папа Йоан VIII (872–882), носещо дата 8 юни 879 г. и адресирано до княз Борис, научаваме имената на трима от тези пратеници: Петър, Йоан и Мартин. Увещавайки българския княз да върне стра-

35 *Caesar Baronius, Annales ecclesiastici*, Т. 10, 367.

36 *Симеонова, Езикът*, 25–33.

37 *Cò, Vescovi, re, imperatori: Anastasio Bibliotecario tra Occidente e Oriente*. Вж. и *Perels, Papst Nikolaus I. und Anastasius Bibliothecarius*.

38 *Nótári, Some Remarks on the Responsa Nicolai Papae I. ad Consulta Bulgarorum*, 47–63, вж. по-специално с. 53.

ната си под юрисдикцията на Папството, Йоан VIII казва: „*вие изпратихте по времето на нашия предшественик, преблжения папа Николай, вашите пратеници, именно Петър, ваш роднина, Йоан и Мартин, при катедрата на блажения първоапостол Петър, която е глава и учителка на всички Божии църкви...*“<sup>39</sup> Малко порано папата е изпратил писмо с дата от май 879 г., адресирано до Петър цербула (ичургубоила?), Сундика (Сондоке?) и другите първенци и съветници на Борис.<sup>40</sup> Заслужава да се отбележи, че Петър и Сондоке са две от имената, които се срещат в приписка с български имена в т.нар. Чивидалско евангелие.<sup>41</sup>

Всъщност приписките в това евангелие, в които се споменават българи, са две: едната съдържа имената на българския „крал Михахел“ и неговите близки (двама братя, съпруга, четирима сина и две дъщери)<sup>42</sup>, а другата – имената на група български пратеници, повечето от които са роднини помежду си и са били предвождани от Сондоке. В изследването си върху маргиналните бележки в Чивидалското евангелие Конрад Бетман отбелязва, че двете приписки, в които се споменават българи, са дело на една и съща ръка и се явяват на две последователни, огледално разположени страници, като по всяка вероятност не става дума за хора от едно и също българско пратеничество: по-напред в манастира пристигнала групата на Сондоке и затова нейните имена са записани на по-голямо пространство най-отгоре на втората страница, а групата на „кралю на българите“ дошла по-късно и затова нейните имена са вместени

39 Iohannis VIII. Papae Epistolae, Ep. 192, 153–154. Срв. българския превод в: *Fontes latini historiae bulgaricae II*, 165–166.

40 Iohannis VIII. Papae Epistolae, Ep. 67, 61. Cf. *Fontes latini historiae bulgaricae II*, 61.

41 *Bethmann*, *Evangelienhandschrift zu Cividale*, 120: *De bolgaria qui primus venit in isto monasterio. nomen eius sondoke et uxor eius anna. et pater eius johannes. et mater eius maria. et filius... mibael. et alius filius eius ueelecneo. et filia eius bogomilla. et alia kalia. et tertia mar... elena et quinta maria. et alia uxor eius sogesclaua. et alius homo bonus. petrus... et georgius.*

42 *Ibid.*, 119: *hic sunt nomine de bolgaria. inprimus rex illorum michabel et frater eius dox et alius frater gabriel et uxor eius maria et filius eius rasate. et alius gabriel. et tertius filius simeon. et quartus filius jacob. et filia eius dei ancilla praxi. et alia filia eius anna.*

в малкото свободно пространство в долния край на предишната страница и дори името „Михахел“ е изписано сбито и с по-дребни букви под друго, по-ранно записано име „Георгиус“<sup>43</sup> В нито една от двете приписки с имена на българи не се споменават дати, няма име на писаря, който е записал тези имена в евангелието, не са назовани и поръчителите на приписките.<sup>44</sup>

В науката са изказани ред хипотези за това кои са Петър и Сондоке – двама от хората, споменати в първата група, посетила манастира в Сан Канциано д'Изонцо.<sup>45</sup> За Петър се предполага, че е ходил поне на три мисии в Рим,<sup>46</sup> като за неговия титул се спори – дали той е бил комит, ичургубоил, кавхан и пр.<sup>47</sup> Сондоке също ще да е бил с висок сан (вероятно багатур),<sup>48</sup> като и неговото име е засвидетелствано в други извори от епохата.<sup>49</sup> Поради това, че в приписката няма дата, не може да се каже със сигурност дали хората, споменати в нея, са били българските пратеници, занесли въпросите на княз Борис в Рим през 866 г. или тук става дума за някое по-късно българско пратеничество.

Интерес представлява и другата приписка в Чивидалското евангелие, която съдържа имената на „българския крал“ Михаил, семейството му и двамата му братя. Вероятно тя е по-късна от тази с имената на Петър и Сондоке, както изтъква К. Бетман. И за тази маргинална бележка не може да се каже кога е написана и по чия заръка. Едва ли обаче самият Борис и неговите близки лично са ходили в Рим. За такова пътуване не откриваме сведения в писмата на нито един папа – бил той Николай I или някой от наследниците

43 Ibid., 117.

44 Симеонова, Пътят на младия Симеон, 155–163, вж. по-спец. с. 156.

45 Иванов, Българските имена в Чивидалското евангелие, 626–638.

46 Божилков – Гюзелев, История, 183 сл.

47 *Veševliev*, Protobulgarische Periode der bulgarischen Geschichte, 349; *Гюзелев*, Кавханите и ичиргу боилите, 144; *Чолова*, За съуправителя на владетеля в Първата българска държава II, 209–214.

48 *Славова*, Титулите багаин и багатур, 115–133, вж. по-спец. с. 127.

49 *Попконстантинов*, Българските имена в Liber Confraternitatum Vetusior, 123–133.



му на Апостолическата катедра. Единствено Андрей от Бергамо – италиански хронист от късния IX в. – пише, че Борис лично е ходил в Рим през 867 г., поднесъл дарове в църквата „Св. Петър“ и бил покръстен от папа Николай I, след което се завърнал у дома с наставници.<sup>50</sup> Според В. Гюзелев това е легендарно сведение – реминисценция за други български пратеничества в Рим.<sup>51</sup>

### Заклучение

Т.нар. „Отговори на папа Николай I на запитванията на българите“ е еkleктичен по състава си документ, в който се засягат теми от различен характер – богословски, правен и етичен. Обоснована е и папската претенция за универсализъм и супремация – главенството на Рим в християнския свят и върховенството на духовната власт над светската. Немалко от допълненията в папското писмо, които не изглеждат да са отговори на зададени от българите въпроси, са по темата за годежа и брака на християните. Вероятно папа Николай I е решил да включи в писмото си до Борис разяснения по тези въпроси, тъй като по същото време се е опитвал да наложи християнския брак в западноевропейските общества, а е бил въввлечен и в разправии с част от франкския епископат по повод на редица спорни брачни казуси във владетелските дворове по онова време. Допълненията в „Отговорите“, засягащи прерогативите на Папството и преди всичко – универсалистките претенции на Рим – пък имат връзка с усилията на Николай I да наложи върховенството на Папството над вироглавите франкски епископи, които имали обичая да свикват църковните си събори у дома под председателството на светските си владетели вместо в Рим под патронажа на папата и твърдели, че папата е само един епископ, равен на останалите епископи в Църквата, без особени права над тях. Папа Николай I несъмнено е бил провокиран да даде израз на универсалистките претенции на Рим и от конфликта си с патриарх

<sup>50</sup> *Andreas Bergomatis*, *Chronicon*, cap. 13, 222–230. Cf. *Fontes latini historiae bulgaricae* II, 281.

<sup>51</sup> *Гюзелев*, *Покръстване и християнизация на българите*, 39.

Фотий, който застъпвал идеята, че Константинопол (Новия Рим) има правото да играе първенстваща роля в християнския свят.

Трудно е да се определи какво е било разпространението на текста на „Отговорите“ през Средните векове: запазените преписи на писмото са от много по-късна епоха – от времето на Реформацията и Контрареформацията, когато интересът към Николай I се възобновил. Може би тогава или малко по-късно папското писмо до княз Борис от 866 г. се е сдобило и с титула „*responsa ad consulta Vulgarorum*“ – този титул се среща, както споменахме, в „Църковните анали“ на Цезар Бароний. В действителност папското писмо съдържа не само отговори на въпроси на българите, но и ред глави (*capitula*), които папата или неговите съветници са сметнали за нужно да включат в текста, без Борисовите пратеници изрично да са питали за тези неща. „Отговорите“ дават ясна представа и за това как папа Николай I си е представял живота в християнското общество.

За разлика от Фотиевото послание до новопокръстения княз Борис, което е било преведено на български, макар и едва към края на Втората българска държава,<sup>52</sup> папските „Отговори“ не изглежда да са се сдобили с български превод – било през IX в., било по-късно. Можем да допуснем, че те са послужили на папските мисионери като един вид ръководство по време на проповедническата им дейност в България, която обаче не продължила дълго. След завръщането на страната под юрисдикцията на Константинопол през 870 г. папските „Отговори“ вече не представлявали интерес за българите.

За съвременната наука обаче папските „Отговори“ са безценен исторически извор, тъй като дават информация за широк спектър от теми – за обичаите на езичниците българи, за съществуващите по онова време различия между източното и западното християнство в църковния ритуал и по някои богословски въпроси, както и за папските възгледи по редица въпроси, които щели да бъдат използвани в разработките на по-късни каноници на Латинската църква.

---

<sup>52</sup> *Simeonova, Diplomacy, 152–157.*

## БИБЛИОГРАФИЯ – BIBLIOGRAPHY

### Извори – Primary Sources

*Andreas Bergomatis*, Chronicon, ed. *G. Waitz*, Monumenta Germaniae historica, Scriptorum rerum langobardicarum et italicarum saec. VI–IX, Hannover 1878, 222–265. <<https://www.oeaw.ac.at/gema/bergamo.htm>> (достъп 1. II. 2018).

Annales Fuldenses sive Annales regni Francorum orientalis, ed. *F. Kurtze*, Monumenta Germaniae historica, Scriptorum rerum germanicarum in usum scholarum VII, Hannover 1891.

*Bethmann C. L.*, Die Evangelienhandschrift zu Cividale, Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde 2, Hannover 1877.

*Caesar Baronius*, Annales ecclesiastici a Christo nato ad annum 1198, 12 vols., Roma 1588–1607.

Epistolae ad divortium Lotharii II Regis pertinentes, ed. *E. Dümmler*, Monumenta Germaniae historica, Epistolae VI, Berlin 1895, 210–212.

Fontes latini historiae bulgaricae / Латински извори за българската история II, съст. – ред. *И. Дуйчев, М. Войнов, С. Лишев, Б. Примов*, София 1960.

Hincmari Rhemensis Archiepiscopi Opera Omnia, ed. *J. P. Migne*, Patrologia latina CXXXV, Paris 1852, 620–772.

*Holze H.*, False Decretals, edd. *E. Fahlbusch, G. W. Bromiley, D. B. Barrett, J. M. Lochman, J. Mbiti, L. Vischer, J. Pelikan, David P. Barrett*, Evangelisches Kirchenlexikon, Wm. B. Eerdmans Publishing 2003, 282–283.

Iohannis VIII. Papae Epistolae, ed. *E. Caspar*, Ep. 192, Monumenta Germaniae historica, Epistolae VII (= Epistolae Karolini aevi V), Berlin 1928, 153–154.

Leges Langobardorum, ed. *G. Pertz*, Monumenta Germaniae historica, Leges IV, Hannover 1868.

Nicolai I. Papae Epistolae, ed. *E. Perels*, Monumenta Germaniae historica, Epistolae VI (= Epistolae Karolini Aevi IV), Berolini 1925, 257–690.

Pseudo-Isidorian Decretals and Other Forgeries, ed. *Ph. Schaff*, New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge, Vol. IX. <<http://www.ccel.org/s/schaff/encyc/encyc09/htm/iv.v.lxxiv.htm>> (достъп 15. 10. 2018).

*Sdrulek M.*, Hinkmars von Rheims Kanonistisches Gutachten über die Ehescheidung des Königs Lothar II, Freiburg 1881.

The Lombard Laws, trans. – introd. *K. Fisher Drew*, Philadelphia 1973.

## Изследвания – Secondary Works

*Бешевлиев В.*, Първобългарите. История, бит и култура, Пловдив 2008.

*Божилков И. – Гюзелев В.*, История на средновековна България VII–XIV в., София 1999.

*Гюзелев В.*, Кавханите и ичиргу боилите на българското ханство-царство (VII–XI в.), Пловдив 2007.

*Гюзелев В.*, Княз Борис I. България през втората половина на IX в., София 1969.

*Гюзелев В.*, Покръстване и християнизация на българите, София 2006.

*Златарски В.*, История на българската държава през Средните векове I/ 2, София 19722.

*Иванов Й.*, Българските имена в Чивидалското евангелие, Сборник в чест на проф. Л. Милетич, София 1933, 626–638.

*Попконстантинов К.*, Българските имена в Liber Confraternitatum Venustior от манастира „Св. Петър“ в Залцбург, Годишник на Софийския университет – Център за славяно-византийски проучвания „Ив. Дуйчев“ 1 (1987) 123–133.

*Симеонова Л.*, Езикът като белег на етническа принадлежност в Константинопол (IX–XI век), съст. *А. Балчева*, Югоизточноевропейският град и съвременността на миналото. Сб. научни изследвания в чест на проф. Л. Кирова, София 2012, 25–33.

*Симеонова Л.*, Казусът „Лотар II“ и „Отговорите“ на папа Николай I до княз Борис, съст. – ред. *А. Джурова* и др., Международна научна конференция „Културният диалог между Изтока и Запада“, Годишник на Софийския университет – Център за славяно-византийски проучвания „Ив. Дуйчев“ т. 98 [17] (2013) 137–150.

*Симеонова Л.*, Правна защита на жените и децата в новопокръстеното българско общество (*Закон за съдене на хората, Еклога*), ред. – съст. *Л. Симеонова*, Щрихи към балканското Средновековие. Изследвания в памет на проф. Н. Кочев, *Studia balcanica* 27, София 2009, 117–126.

*Симеонова Л.*, Пътят на младия Симеон от „спокойната тишина на манастира“ до възкачването му на българския трон, съст. – ред. *А. Николов – Н. Кънев*, Симеонова България в историята на Европейския югоизток: 100 години от битката при Ахелой, София 2018, 155–163.

*Симеонова Л.*, Християнизацията на България и проблемът за мястото на жената и брака, ред. *А. Джурова, Г. Бакалов и др.*, Общото и специфичното в балканските култури до края на XIX век. Сборник в чест на 70-годишнината на проф. В. Тъпкова-Заимова, София 1997, 46–62.

*Славова Т.*, Титулите багаин и багатур в ранносредновековна България, *Enslavica Complutense* 9 (2009) 115–133.

*Христова Н.*, Жените в Западна Европа (V–IX в.), В. Търново 2004.

*Чолова Ц.*, За съуправителя на владетеля в Първата българска държава, ред. *Е. Бужашки, В. Велков и др.*, България 1300. Институции и държавна традиция София 1982, II, 209–214.

*Veševliev V.*, Die protobulgarische Periode der bulgarischen Geschichte, Amsterdam 1980.

*Cò G.*, Vescovi, re, imperatori: Anastasio Bibliotecario tra Occidente e Oriente. Tesi di dottorato, Trento 2015. <[http://eprints-phd.biblio.unitn.it/1577/1/testo\\_completo.pdf](http://eprints-phd.biblio.unitn.it/1577/1/testo_completo.pdf)> (достъп 10. 29. 2018).

*Dečev D.*, Les manuscrits des „Responsa Nicolai Papae ad Consulta Bulgarorum“, *Bulletin de l'Institut archéologique bulgare* 7 (1932/33) 322–340.

*Dujčev I.*, Die Responsa Papae Nicolai I ad Consulta Bulgarorum als Quellen für die bulgarische Geschichte, *Idem, Medioevo Bizantino-Slavo I*, Roma 1965, 125–148.

*Dujčev I.*, I Responsa di papa Nicolo I ai Bulgari neoconvertiti, *Idem, Medioevo bizantino-slavo III*, Roma 1971, 143–174.

*Dvornik F.*, The Photian Schism. History and Legend, Cambridge 1948.

*Freehof S. B.*, The Responsa Literature, Philadelphia 1955.

*Fuhrmann H.*, Einfluß und Verbreitung der pseudoisidorischen Fälschungen, *Schriften der Monumenta Germaniae Historica* 24 (1972–73).

*Haller J.*, Nikolaus I. und Pseudoisidor, Stuttgart 1936.

*Nótári T.*, Some Remarks on the Responsa Nicolai Papae I. ad Consulta Bulgarorum, *Acta Univ. Sapientiae, Legal Studies* 4/1 (2015) 47–63.

*Perels E.*, Papst Nikolaus I. und Anastasius Bibliothecarius. Ein Beitrag zur Geschichte des Papsttums im neunten Jahrhundert, Berlin 1920.

*Schrörs H.*, Die pseudo-isidorische Exceptio spoli bei Papst Nikolaus I., *Historisches Jahrbuch* 26 (1905) 275–298.

*Schrörs H.*, Papst Nikolaus I. und Pseudo-Isidor, Historisches Jahrbuch 25 (1904) 1–33.

*Sheehan M.*, The Bishop of Rome to a Barbarian King on the Rituals of Marriage, edd. *S. Bowman – B. E. Cody*, In Iure Veritas. Studies in Canon Law in Memory of Shafer Williams, Cincinnati 1991, 188–199.

*Simeonova L.*, Diplomacy of the Letter and the Cross. Photios, Bulgaria and the Papacy, 860s – 880s, Classical and Byzantine Monographs XLI, Amsterdam 1998.

*Ullmann W.*, The Growth of Papal Government in the Middle Ages: A Study in the Ideological Relation of Clerical to Lay Power, Routledge 1955.

*RESPONSA NICOLAI I. PAPAE AD CONSULTA  
BULGARORUM: SOME REMARKS ON THEIR  
CONTENTS AND CIRCULATION*

In the sixteenth century, adherents of the Reformist and Counter-Reformist movements revived interest in two outstanding ninth-century ecclesiastics, Patriarch Photios of Constantinople and Pope Nicholas I of Rome. Nicholas I was a proponent of the Roman doctrine of papal supremacy and universalism whereas Photios was opposed to that doctrine and defied Rome's claims to primacy in the Church. In sixteenth-century Rome, the revived interest in Nicholas I resulted in a renewed popularity of his writings, along with the copying and dissemination of his *Responsa ad Consulta Bulgarorum*. The present article aims at providing answers to a number of questions, which this voluminous letter (106 *capitula*) poses to the modern scholar: Why the text leaves the reader with the impression of its having been hastily prepared? Why did Pope Nicholas I and his councilors expound on a number of topics, which do not seem to have been part of Prince Boris's questionnaire? Who were the Bulgarian envoys that brought their ruler's questions to the pope? Was this papal letter ever translated into Bulgarian? At what point in time was it called '*responsa*'?





## ВИШИ И НИЖИ ОРГАНИ ВЛАСТИ У ТЕМАТСКОМ СИСТЕМУ: ПРИМЕРИ НАРУШАВАЊА ХИЈЕРАРХИЈСКОГ ПОРЕТКА\*

У оквиру повести о Мардаитима у 50. глави списа *De administrando imperio* Константин VII Порфирогенит (913–959) описује случај када се протоспатарије Евстатије, вршилац дужности (ἐκ προσώπου) стратега теме Кивиреота, жалио цару Лаву VI (886–912) због тога што је мардаитски катепан Ставракије Платис одбијао да се повинује његовим наређењима, и што је издавао наредбе на начин примерен старешини теме. Евстатије је тврдио да такво стање није одрживо, односно да није могуће да у теми Кивиреота постоје два стратега. Неспоразум двојице функционера је разрешен одлуком Лава VI да смени поменутог катепана и да мардаитску јединицу стави под непосредну команду кивиреотског стратега протоспатарија Евстатија.<sup>1</sup> Цитирани одељак представља једно од ретких места у свеукупној византијској историографији у којима се говори о односу између носилаца – условно речено – виших и нижих дужности у тематском систему. Темстаки функционери су иначе били део византијског бирократског апарата који је био постављен као хијерархијска лествица достојанственика на чијој се највишој степеници налазио ромејски цар као Христов намесник на земљи,<sup>2</sup> а

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

1 DAI I, с. 50, р. 240, 242.

2 Евесевје Цезарејски, један од утемељивача идеологије на којој је почивало хиљадугодишње Источно римско царство, био је састављач неколико списа посвећених Константину Великом, у којима је цара представио као слику Бога, односног божијег изабраника у управљању овоземаљским светом, *Радосевић*, Константин Велики, 9.

подно њега следио је стриктно дефинисани низ носилаца почасних достојанстава и вршилаца војних и административних функција.<sup>3</sup> Преносом овлашћења на дужноснике успостављен је вертикални командни ланац, којим је цар на посредан начин остваривао своју власт до најудаљенијег дела Царства. Комуникацијски однос између носилаца виших и нижих војно-управних дужности унутар тог ланца био је предмет истраживања чији су резултати изложени у наставку текста.

Своју власт у унутрашњости Царства, односно у темама, цареви су, почев од VII века, остваривали додељивањем војних и управних овлашћења тематским намесницима – стратезима – који су били носиоци највиших командних дужности у провинцији. Они су пак део својих намесничких надлежности преносили на турмархе, чије се место налазило на следећем степенику у ланцу командовања. Реч је о заповедницима турми – нижих војно-управних округа унутар тема. На крају тог хијерархијског низа у темама налазили су се комеси бандона – старешине утврђења.<sup>4</sup>

Имајући, међутим, у виду да због непрестане војне претње није било могуће спровести војно-административне реформе и успоставити тематско уређење у пуном обиму на свим територијама које је Цариград контролисао, у појединим областима прибегло се организовању власти кроз специфичне прелазне облике војно-управне организације, који су претходили успостављању тема. На рубном делу територијалног језгра Византије, дакле, реч је о малоазијској и балканској граници, и егејском басену – у областима које су биле изложене учесталим нападима спољних непријатеља – успостављен је посебан војни режим дефанзивног карактера, састављен од клисура у континенталном делу и јединица са друнгаријима на челу у острвским подручјима.<sup>5</sup> У крајевима одсеченим од терито-

3 Најбољи увид у спискове дужносника који су се налазили на поменутој хијерархијској лествици пружају четири сачувана тактикона (вид. нап. 13 у овом раду).

4 Речена командна вертикала је детаљно описана у поглављу *Ниже јединице унутар тема – Турме*, које представља део необјављене докторске дисертације *Цвешковић*, *Ниже јединице*, 28–94.

5 Свеобухватан осврт на питање дефанзивног војног режима на континенталној и поморској граници Царства изложен је у раду *Цвешковић*, *Основе византијског пограничног војно-управног уређења*, 267–293.

ријалног језгра Византије, у којима због удаљености од центра Ромејске државе и постојања јаких локалних аутономних елемената није испрва било могуће приступити реорганизацији војно-управног уређења по моделу који је примењен у Малој Азији и деловима Балкана, функционисали су током наредних столећа *архонџије* и *дукаџи*.<sup>6</sup>

Окрузи којима су управљали клисураси, друнгарији, архонти и дуге налазили су се, дакле, изван оквира византијских тема. Сходно томе, њихове старешине нису биле непосредно подређене стратезима, нити су чиниле део њихових штабова, већ су били директно подређени цару, који им је додељивао овлашћења, звања и дужности, чиме је он посредним путем остваривао власт у реченим окрузима. Независност коју су поменути дужносници имали у односу на основну тематску управу даје за право да се о њима говори као о једној врсти бочне командне вертикале, на чијем се врху такође налазио цар. Побројани функционери су, међутим, на хијерархијској лествици достојанственика имали нижи положај од тематских стратега. У ванредним приликама, нпр. у великим војним експедицијама, поменуте старешине су стављане под непосредну команду тематских стратега. У таквим случајевима је успостављан привремени хијерархијски поредак, у коме је један од стратега великих ромејских тема, акумулирајући поред својих редовних и ванредно додељена војна овлашћења, ширио привремено надлежност и над јединицама које му у редовним условима нису биле непосредно потчињене. Стратези су, дакле, у посебним околностима били привремено спона у командној вертикали између цара и старешина војно-управних јединица изван тема.<sup>7</sup>

6 Детаљније вид. *Цвешковић*, Ниже јединице, 135 сл.

7 О сабирању различитих војних овлашћења у рукама тематских стратега писала је *Крсмановић*, О проблему акумулативне војне власти, 90–95. Посебно је илустративан случај Петроне, брата чувеног цезара Варде, ујака цара Михаила III (842–867), који је, обављајући превасходно дужност стратега Тракесијанаца, добио од цара улогу главнокомандујућег заповедника ромејске војске у бици код Посона 863. Њему су, следствено томе, поред других стратега, током поменуте битке, подређени били и носиоци власти на тзв. бочној командној вертикали, попут клисурарха Селевкије и Харсијанона, *Theoph. Cont. (Featherstone – Signes Codoñer)* 258. О феномену персоналног преноса врховне вој-

Коначно, изворни подаци показују да је унутар тема, паралелно са редовном тематском структуром, функционисао и систем неромејских етничких јединица чије су старешине такође биле подређене тематским стратезима. Реч је о племенима која су живела на територији Царства и постепено интегрисана у византијску државу и друштво. Старешинама тих скупина Цариград је додељивао почасна достојанства, легализујући тиме њихову власт над сународницима, укључујући их уједно у ромејски бирократски поредак. Линијом *цар – страшеї – племенске старешине* остваривана је специфична командна субординација која је функционисала упоредо са напред описаним редовним војно-административним апаратом унутар ромејских тема.<sup>8</sup>

У средишту истраживачке пажње је, сходно реченом, међусобни однос између виших и нижих структура власти успостављен на равни: 1) основне командне вертикале тематског система, која је текла од цара преко стратега, турмарха итд.; 2) бочног вертикалног командног ланца, са старешинама војно-управних јединица изван тема; 3) посебног командног поретка у темама, чији су део били племенски главари, подређени стратезима.

Први степеник у ланцу командовања је повезивао цара, који се налазио на врху вертикале, са стратезима – војним и цивилним управитељима тема, који су до средине IX века и образовања система централне команде били не само основни репрезенти царске власти у унутрашњости већ и најважнији војни заповедници целокупне византијске војске. Формални ранг стратега у службеној хијерархији зависио је од значаја који су њихове теме имале у војном систему Царства (основни параметри за утврђивање улоге и значаја тема били су њихов регрутни капацитет и геостратешки положај). Располажући значајним војним потенцијалом, стратези су били у прилици да утичу на важне политичке токове у Царству.

---

не власти, уз осврт на поменути пример из 863. године, вид. *Крسمановић*, Потенцијал функције, 412 сл.

8 Специфичности процеса интегрисања неромејских етничких заједница у тематски систем налазиле су у средишту истраживања чији резултат представља поглавље *Ниже неромејске етничке јединице* поменуте докторске дисертације *Цвейковић*, *Ниже јединице*, 190–248.

Њихова моћ је посебно долазила до изражаја у политички нестабилним временима – у грађанским ратовима и сменама на престолу.<sup>9</sup> С тим у вези треба нагласити да су поједини цареви пре устоличења обављали управо дужност тематских управитеља, користећи ту позицију за свој успон ка трону. Присуство у царевом окружењу и учешће у важним догађајима учинили су стратега посебно видљивим на политичкој мапи Царства. Сходно томе, њихов живот и дела, а посебно однос и начин комуникације са централном влашћу, ромејским двором и самим царем, привлачили су пажњу савремених византијских писаца; из пера византијских хроничара и историчара остали су забележени бројни редови посвећени тим питањима. У складу с тим, стратеги и њихов однос према властима у Цариграду добили су одговарајући простор у савременој византолошкој литератури.<sup>10</sup>

Насупрот томе, о комуникацијском односу између цара и стратега, на једној страни, и носилаца нижих командних функција, на другој, извори пружају много мање података. Нижи функционери су ретко кад улазили у видокруг ромејских хроничара и историчара, због чега им је тек понеки одељак византијске историографије посвећен. Штури описи ситуација на основу којих се поменути однос може реконструисати, условили су и знатно мањи број страница у литератури. Изнето запажање о оскудној научној посвећености тој проблематици садржи у себи и основни мотив за покретање истраживања, чији је циљ да се, у мери у којој извори то допуштају, реконструише однос између цара и стратега, с једне стране и носилаца нижих командних звања у византијској тематској организацији, са друге.

9 Желећи да ограничи моћ стратега, власт у Цариграду је током VIII и IX века отпочела са поделом најстаријих и највећих тема. Дељењем је наместо једног оснивано по два или више округа. Нове теме су биле мање не само територијално већ и на пољу регрутне снаге, чиме је војно-политичка моћ стратега, самим тим и могућност утицаја на политичке токове у престоници, видно умањена.

10 Један од последњих у низу радова који се бави том тематиком је монографија *Б. Крسمановић*, „Е, е, шта је то?“ Евнуси у војном врху Византијског царства (780–1025). Посвећена у основи положају евнуха у војном врху Царства, публикација уједно пружа свеобухватан приказ развоја византијске војне организације од краја VIII закључно са првим деценијама XI века.

Када је реч о истраживачком приступу, важно је напоменути да се проучавање односа између носилаца различитих степена власти унутар тематског система мора сагледати кроз феномен аристократизације византијског друштва. У питању је процес који се може пратити од VIII века: тада постаје све учесталије повезивање припадника више војничке класе путем *roga* (*γέρος*) – засновано на крвном сродству – и *икоса* (*οἶκος*) – успостављано путем бракова и на друге начине. Реченим повезивањем су носиоци врховне власти у темама доводили подређене официре у статус клијентеле, потчињавајући их својој личној вољи, која је превазилазила сферу јавне управе; тиме је заправо вршена приватизација појединих полуга власти унутар тематске командне хијерархије.<sup>11</sup>

Основни методолошки проблем који се у овом случају поставља пред истраживача јесте недостатак изворне грађе првог реда, односно садржаја архива тематских функционера. Нису сачувана писма, иако бројна сигилографска грађа сведочи да је свакако постојала прилично обимна преписка међу тематским функционерима. Очувани сигилографски материјал сведочи о разгранатој кореспонденцији, али сами печати не пружају увид у њену садржину.<sup>12</sup>

У проучавању тематског уређења истраживачи користе понајвише четири сачувана тактикона, хијерархијске листе византијских званичника из IX и X века,<sup>13</sup> као и поједине одељке из Порфирогенитове писане заоставштине – *Сјиса о шемама*,<sup>14</sup> *О управљању*

11 У низу публикација које се дотичу те појаве издваја се дело *L. Neville, Authority in Byzantine Provincial Society*, 950–1100, и једна од најновијих, поменута монографија *Крismanовић*, Евнуси.

12 О употреби печата у византијској администрацији вид. *Cheyne – Caseau, Sealing Practices*, 133–148.

13 У питању су: *Такшикон Успенској* (842–843), Филотејев *Клишоролоџион* (899), *Такшикон Бенешевича* (934–944) и *Ескоријалски* или *Такшикон Икономидиса* (971–975). Никос Икономидис је пре више од четири деценије приредио ново критичко издање три од раније позната тактикона, заједно са, до тада необјављеним, тзв. *Ескоријалским такшикономом*, у публикацији *Listes de préséance byzantines*.

14 Главни део Порфирогенитовог списка *De thematibus* чине обавештења о именима, границама и историји ромејских тема, али се у поменутом делу могу наћи и важни подаци о нижим провинцијским јединицама (клисуре и турме), вид. *De thematibus*.

*царсѣвом*<sup>15</sup> и *О церемонијама*<sup>16</sup>. Могућност упоредне анализе историчарима пружа садржај тзв. арабљанских листа ромејских тема.<sup>17</sup> Од значаја су и делови имунитетних повеља који садрже спискове тематских функционера.<sup>18</sup> Речени списи, узевши у обзир и све њихове недостатке, пружају прилику да се у основним цртама сагледа структура тематског система и реконструише хијерархијски поредак унутар њега. Садржај побројаних извора, међутим, оставља отвореним проблем функционисања командног ланца и међусобне комуникације његових припадника.

Војни приручници, с друге стране, у извесној мери могу осветлити начин саобраћаја између претпостављених и подређених званичника, барем у домену војних питања. Поред делова који се тичу стратегије и тактике, они садрже и практичне савете официрима

15 Спис *De administrando imperio* садржи, поред осталог, просопографске податке о личностима које су се налазиле на челу појединих тематских јединица, затим обавештења о компетенцијама чиновника у провинцијској администрацији, као и информације о начинима трансформисања војно-управних јединица у Царству, вид. DAI I.

16 Када је реч о *Књизи о церемонијама*, треба издвојити податке о византијским експедицијама на Сирију и Крит у првој половини X века, у којима су суделовали различити тематски функционери, чиме је употпуњена слика о провинцијском уређењу тога доба. Речене делове Порфирогенитовог списка објавио је са исцрпним коментаром *Haldon, Theory and Practice*, 201–352. Делови *Књиге о церемонијама* значајни за истраживање тематске структуре јесу и платни списак провинцијских функционера из епохе цара Лава VI (886–912), као и опис чина именовања тематских функционера, међу њима и оних који се могу окарактерисати као старешине нижих јединица, *De cerimoniis*, 696–697.

17 Реч је о списима који садрже трагове изгубљеног сведочанства арабљанског војника Ал-Ђармија. Он је као заробљеник провео неколико година у Византији у време цара Теофила (829–842), што му је омогућило да се упозна са структуром и начинима функционисања ромејске војске и тематске управе. Први у низу списка саставио је Ибн-Хордадбех, приближно у исто време када настаје и тзв. *Такшикон Усиенској*, вид. *Kitâb*. Ромејске теме су пописане и у делима Ибн-ал-Факиха Ал-Хамаданија, Ал-Масудија и Кудаме, током прве половине и средином X столећа, вид. *Brooks, Arabic Lists*, 72–77 (превод Ибн-ал-Факиховог састава на енглески); *Maçoudi; Kitâb*. Као и у *Спису о шемама*, у делима арабљанских и персијских географа су у средишту пажње теме, али се, такође, помињу клисурарси, турмарси, друнгарији и други нижи функционери.

18 Највећи истраживачки захват у погледу публиковања и анализе византијске дипломатичке грађе у новије време представља едиција *Archives de l'Atchos*.

у вези са организацијом војних јединица, припремама за борбу и другим стварима, које је у виду заповести виши официрски кадар упућивао нижем, што истраживачима даје могућност да у одређеној мери реконструишу опхођење међу званичницима унутар тематске управе.<sup>19</sup> Највећи значај међу наведеним изворима имају *Тактике* цара Лава VI (886–912), које представљају једну врсту приручника за савремено ратовање.<sup>20</sup> Треба, међутим, имати у виду да војне тактике средњовизантијског периода у извесној мери преписују одредбе из античких приручника, те су стога делом одраз старијег времена. У њима је углавном представљена теоријска схема идеалног хијерархијског поретка у војсци, што подстиче на постављање питања њеног практичног функционисања.

Имајући речено у виду, истраживачи су понајвише упућени на наративне изворе, где писци, углавном узгред и без намере да дубље зађу у питања надлежности провинцијских званичника, пружају врло значајне информације о карактеру власти функционера и њиховом међусобном односу.

Пажњу византијских аутора су углавном привлачиле ситуације у којима је хијерархијски поредак био нарушаван: реч је о случајевима када је долазило до спора између подређених и надређених званичника и када је тај сукоб превазилазио локални оквир утичући својим обимом на политичке процесе на највишем нивоу власти. Сукобљени функционери би тиме завредели цареву пажњу и нашли се у видокругу његовог политичког деловања, обезбедивши истовремено и своје место у редовима хроника и историја. Стога су се у средишту истраживања нашле превасходно побуне, односно догађаји који нарушавају идеално постављени хијерархијски поредак у тематској организацији.

Треба нагласити да је реч о ретким и углавном изолованим примерима, који као такви не пружају одговарајућу подлогу за реконструисање свеукупне слике и извођење експлицитнијих закључака. Неколико анализираних случајева чији опис следи треба посма-

19 Преглед списка који се баве тактиком и стратегијом у Византији пружа *Dain, Stratégists*, 317–392.

20 *Taktika of Leo VI*. Исцрпан критички коментар пружа *Haldon, Critical Commentary*.



трати као илустративне показатеље начина на који су решавани спорови између припадника различитих група и установа унутар тема.

\*

На почетку је начињен осврт на примере унутар основне хијерархијске вертикале тематског система, са тежиштем на односу између централне власти и стратега на једној, и турмарха као подређених официра на другој страни. Турмарси су, после стратега, били највиши официри у тематској војсци. Командовали су јединицама у чијем саставу је могло бити и по неколико хиљада људи, из чега је проистицала и њихова значајна моћ.<sup>21</sup> Користећи ту снагу, они су у појединим приликама одбијали заповести непосредно надређеним стратезима, а било је и случајева када су одрицали послушност царевима, предводећи побуне против централне власти.

Први у низу таквих подухвата везује се за почетак иконоборачке кризе у Царству. Године 726/7. становништво Хеладе и Киклада је устало против цара Лава III (717–741) због његове иконокластичке политике, и извикало за новог владара Ромејске државе извесног Козму. Поход и побуну против цара Лава III, у намери да на престо доведу поменутог Козму, предводили су хеладски турмарх Агалијан и извесни Стефан. Побуна је, међутим, окончана неуспешно. Завереници су поражени на мору пред Цариградом; Агалијан се утопио, а Козма и Стефан су убијени.<sup>22</sup> Хроничар Теофан

21 Број војника у турми се кретао, према расположивим изворним подацима, између 2000 и 6000 (подаци се односе на епоху IX и X столећа). Реч је, међутим, о укупном војном потенцијалу једне турме. У походима је, с друге стране, обично коришћен само део регрутних ресурса. Дешавало се, наиме, да турме у кампањама броје мање од 2000, а у појединим случајевима чак и свега неколико стотина људи. Број турми у једној теми кретао се, с друге стране, између две и четири. Разлика је била узрокована неједнаким регрутним потенцијалом ромејских тема. Веће теме (са око 10000 или више хиљада војника) дељене су на три или четири, док су оне мање обично биле састављене од две турме, *Цвешковић*, *Ниже јединице*, 34–38.

22 Тим догађајима је претходила велика вулканска ерупција у Егејском мору и појава новог острва, као последица изливања вулканске лаве и земљотреса. Цар Лав III је то протумачио као божју промисао, којом су људи опоменути због поштовања икона и идолопоклонстава и тиме се још више учврстио у замисли да борбу против икона спроведе до краја. Уследили су и први инциденти. Цареве војнике који су скинули икону Господа са Бронзане капије

Агалијану приписује чин турмарха, док га патријарх Нићифор означава одредницом архонт (заповедник/официр).<sup>23</sup> Свакако је реч о утицајној личности, којој је ауторитет, заснован на командовању значајним војним јединицама, омогућио да стане на чело устанка и организује поход на Цариград. Имајући у виду да поменути писци који су оставили белешке о побуни, не помињу учешће хеладског стратега у њој, остаје неразјашњено на који начин је у време завере текла комуникација између Агалијана и њему непосредно надређеног дужносника: да ли га је стратег Хеладе подржао или је пак покушао да спречи побуну?<sup>24</sup>

Наредни пример, у хронолошком следу, пружа нешто више детаља о нарушавању хијерархијског поретка унутар тема. У Теофановој *Хронографији* је забележено да су, почетком последње деценије VIII в., официри теме Арменијака предвођени турмарсима два пута у свега неколико година одбацивали послушност стратегима, које је на ту дужност именовала власт у Цариграду. Њихове поступке треба сагледати кроз призму општег незадовољства које је владало у источним темама због Ирине узорпације врховне власти у Царству. Потиснувши сина 790, царица Ирина је настојала да се обрачуна са противницима, те је, у циљу гушења отпора и добијања изјаве покорности тамошњих трупа, послала у тему Арменијака њиховог сународника Јерменина Алексија Муселе (Моселе/Мусуле), спатариија и првог посведоченог друнгарија вигле.<sup>25</sup> Завереници су, међутим, придобили Алексија на своју страну и прогласили га стратегом, збацивши претходно са те дужности патрикија

---

ромејског двора растргла је цариградска светиња, а због тога је уследила и царева одмазда, *Theophanes*, 404–405; *Nicephorus*, 128, 130; *Cedrenus I*, 796. О почецима иконоборачке епохе вид. *Осиројорски*, Историја, 168 сл.

23 *Theophanes*, 405; *Nicephorus*, 130; У изворима се помиње још и под именом Κωντοσκέλης, Πάτρια Κωνσταντινουπόλεως, 133, р. 257.

24 Постоји мишљење да у то доба темом није управљао стратег већ турмарх, *Chronicle of Theophanes (comm. Mango – Scott)*, 561 n. 6. То је ипак произвољна конструкција будући да нису сачувани подаци о сличним примерима у функционисању тематске управе. У одсуству стратега темом је могао управљати једино вршилац дужности познат као ек прозопу, cf. *Winkelmann*, *Byzantinische rang- und Ämterstruktur*, 94.

25 У питању је старешина једне од престоничких тагми која се помиње са називима – ὁ ἀριθμός/οἱ ἀριθμοί и ἡ βίγλα, ODB, 663 (*Kazhdan*).

Нићифора, којег су том приликом и заточили. Верни младом цару Константину VI (780–797), њихов поступак су следили и официри других тема, који су такође сменили своје стратеге. Суочивши се са снагом источних тема, Ирина је морала да се повуче, уступајући власт сину Константину, који је, између осталог, потврдио Алексија на позицији стратега Арменијака.<sup>26</sup> Недуго затим, млади цар је попустио пред мајчиним молбама, дозволивши јој да се врати на власт, због чега је дошло до нове побуне у Арменијачкој теми почетком 792. У намери да онемогући опозиционо деловање Ирининих противника, цар је ставио под надзор поједине функционере, међу којима је био и стратег Алексије.<sup>27</sup> С обзиром на то да је и поред предузетих мера предострожности уследила завера против царске власти, у корист царевог стрица Нићифора,<sup>28</sup> Константин VI је одлучио да се коначно обрачуна са противницима, у које је сврставао и поменутог Алексија Муселе, те је он ослепљен.<sup>29</sup> Из извора се, међутим, не може са сигурношћу утврдити одговорност бившег стратега Арменијака и његово евентуално учешће у завери. На челу теме је у међувремену постављен нови управитељ, присталица цара Константина VI, патрикије Теодор Камулијан. Као одговор на ту одлуку уследила је крајем лета 792. реакција официра и војника, који су одбили послушност стратегу. Официрски кадар, са турмарсима спатарием Андроником и Теофилом на челу, предводио је свргавање Теодора Камулијана. На то је, очекивано,

26 *Theophanes*, 465–466.

27 Алексије Муселе је позван у престоницу, где га је цар уздигао у ранг патрикија. Имајући, међутим, у виду да Алексије након тога није враћен у своју тему, већ је задржан у Цариграду, царев поступак треба тумачити као вид успостављања надзора над њим. Како су се у међувремену прочуле гласине и оптужбе да Алексије припрема узурпацију, Константин VI га је након тога постригао и утамничио у престонички затвор Преторион, *Theophanes*, 467.

28 Царев пораз у бици са Бугарима код тврђаве Маркеле и бекство у престоницу, изазвали су реакцију престоницких тагми које су се приклониле бившем цезару Нићифору, царевом стрицу и сину Константина V. Завера је, ипак, убрзо угушена а побуњеници сурово кажњени. Тада је ослепљен и Алексије Муселе, кога су Ирина и њени сарадници и сматрали потенцијално опасним за своју и власт Константина VI, *Theophanes*, 467–468.

29 *Theophanes*, 467–468. Детаљније о борби за власт између Ирине и Константина VI, вид. *Крسمановић*, Евнуси, 80 сл.

реаговала власт у Цариграду. Организована је војна експедиција коју су против побуњеника предводили протоспатарије Константин Артасир и ХрISOХИР, стратег оближње теме Вукеларија, командујући војском из источних тема. Поход је, међутим, био неуспешан а поменути заповедници ухваћени и ослепљени. Побуна официрског кадра у Арменијаку је потрајала до наредног пролећа, када је коначно сломљена уз царево лично учешће у походу. Хронограф Теофан, притом, пише да је слому устаника претходила издаја појединих Јермена.<sup>30</sup> Предводници побуне, поменути турмарси Андроник и Теофил, убијени су заједно са епископом Синопе Григоријем.<sup>31</sup> Побуњеницима је конфискована имовина, а више од хиљаду заробљених војника из теме Арменијака, са уписаним натписом на лицу „завереник из Арменијака” (*Ἀρμενιάκός ἐπίβουλος*) учествовало је у победоносној поворци која је у Цариграду организована јуна 793. Уследио је након тога њихов прогон на Сицилију и друга острва.<sup>32</sup>

Наредни пример који говори о одбијању послушности подређених тематских официра својим претпостављеним везује се за Сицилију и чувену епизоду са тамошњим турмархом Ефимијем. Из извора сазнајемо да је речени турмарх узео себи за жену монахињу из једног манастира, услед чега се манастирско братство жалбом обратило цару. Василевс Михаило II (820–829) наредио је да се случај испита и, уколико се кривично дело докаже, турмарх казни одсецањем носа.<sup>33</sup> Испитивање је поверено надлежном стратегу Константину Судису. Одбивши, међутим, да се повинује захтевима надређеног заповедника, Ефимије је отпочео побуну, у којој су, заједно са њим, учествовали и други турмарси и уз њих мноштво официра и војника. Ефимије је протерао стратега и успоставио своју власт, повезавши се са северноафричким Арабљанима, којима је,

30 Јермени о којима је реч нису заузврат добили одговарајућу сатисфакцију од цара, услед чега су Арабљанима предали тврђаву Камахон, *Theophanes*, 469.

31 *Theophanes*, 469.

32 *Theophanes*, 469.

33 Посебно је занимљиво да је Ефимије оптужен за дело које је учинио и сам цар Михаило II, чија је друга супруга такође била монахиња, вид. PmbZ, № 1705.

у нади да ће добити њихову војну подршку, понудио предају Сицилије и плаћање данка. Ефимијева побуна, коју је обележио и чин проглашења за цара, окончана је након две године уз учешће царске војске, а узурпатор је на крају убијен.<sup>34</sup>

У низу побуна против власти, у којима су суделовали носиоци нижих командних функција, супротстављајући се својим претпостављеним, треба поменути и заверу Лава Фоке против Романа Лакапина 919. године. У том подухвату су учествовали, поред осталих, и извесни турмарси Валентин и Ацмор. Повод за побуну било је то што је млади цар Константин VII Порфирогенит (913–959), након венчања са Јеленом Лакапином, поставио свог таста Романа за василеопатора<sup>35</sup>, дајући му на тај начин велику моћ и могућност да управља Ромејским царством. Лав Фока, представник једног од најмоћнијих аристократских родова у Царству и бивши доместик схола (главнокомандујући ромејске војске), побунио се против тога, истичући да штити права младог цара Константина. Као одговор на побуну, Роман Лакапин је издејствовао код младог цара слање писама војсци, са царским печатом, у којима је Фоку означио као одметника. То је утицало да део завереника, међу њима и Валентин и Ацмор, одрекну послушност Фоки. Одлазак Константина Вариса, старешине престоничке тагме хиканата, а онда и других официра, међу којима су били поменути турмарси, ослабио је капацитет устаника. Недуго затим побуна је била угушена.<sup>36</sup> Није, међутим, познато којој су теми припадали речени турмарси и да ли су у побуни учествовали и њима надређени стратежи.

34 О Еуфимију сведоче извори грчког, латинског и арабљанског порекла, *Theoph. Cont (Featherstone – Signes Codoñer)*, 46–47; *Zonaras III*, 351–352; *Chronicon Salernitanum*, с. 60, р. 59; *Iohannis Gesta episcop. Neapolitanorum*, 54, р. 429; *Riyād-al-Nufūs (Vasiliev, Byzance et les Arabes I, 340–342)*; *Ibn al-Atir (Ibid., 356–358)*; *Nuwairī (Ibid., 379–382)*. Детаљније о њему, вид. *Prigent, Carrière du tourmarque Euphémios*, 279–317.

35 Почасно достојанство василеопатора установио је крајем IX столећа цар Лав VI за Стилијана Зауцеса, оца царева изабранице Зоје, ODB, 263–264 (*Kazhdan*).

36 О побуни пишу: *Theoph. Cont (Bekker)*, 395–396, 730; *Scylitzes*, 209–210; *Leon Gramm.*, 303. О позадини устанка Лава Фоке, вид. *Ђурић*, Породица Фока, 243 сл.

Учесници у побунама против централне власти били су и но-сиоци звања на бочној командној вертикали. Познато је, наиме, неколико случајева када су старешине пограничних округа – континенталних и острвских – клисурарси и друнгарији, учествовали у догађајима који се могу тумачити као вид нарушавања хијерархијског поретка у Царству.

Први такав забележени случај односи се на побуну која је 695. године резултирала збацивањем са власти цара Јустинијана II (685–695, 705–711). Један од завереника у том чину био је Григорије Кападокијац (Γρηγόριος ὁ Καππαδόξ) – уз чије име се везује први помен дужности клисурарх у изворима – потоњи монах и игуман манастира Флорус.<sup>37</sup> О њему нису сачувани други подаци, али је оправдано претпоставити да је реч о управитељу кападокијске клисуре будући да о функцији клисурарха на подручју Кападокије (Καππαδοκία) у то доба сведочи и натпис, настао крајем VII или почетком VIII века, у Цркви Светог Никите у данашњем Кизил-Чукуру (Kizil Çukur) у Турској.<sup>38</sup>

Познато је име још једног клисурарха који је одрекао послушност цару. Реч је о Ваасакију, кога је цар Лав VI (886–912) у једном тренутку поставио на чело клисуре Лариса.<sup>39</sup> Ваасакије је претходно, заједно са извесним Мелијасом и Исмаилом, због учешћа у

37 *Theophanes*, 368; *Cedrenus I*, 775. Григорија помиње и патријарх Нићифор у *Историји*, али не наводи назив његове дужности, *Nicephorus*, 96; Надимак Кападокијац се односи на његово порекло, писао је патријарх, али би се могао можда довести у везу и са називом области којом је он као клисурарх управљао. У том случају Теофанов податак би се могао сматрати најранијим поменом кападокијске клисуре. Вид. *Head*, Justinian II, 93.

38 Натпис садржи помен Евстратија, клисурарха Зевгоса и Кладуса (Εὐστρατίου εὐκλειοῦς κλησουράρχου Ζεύγουσ και Κλάδουs), *Thierry*, *Enseignments historiques*, 507. Топоним Зевгос се можда односи на место Ζυγὸν Βασιλικόν, које се налазило источно од Цамандоса, око 110 км од Цезареје, вид. *Ibid.*, 508. О Евстратију и његовој функцији се, међутим, не могу изрећи конкретни закључци, јер је натпис уједно и једини траг о њему. О клисури на тлу Кападокије, вид. *Цвешковић*, *Ниже јединице*, 98 сл.

39 Лариса се налазила 20 км јужно од Mangulik-a, *Catalogue of Byzantine Seals*, p. 130. Вид. *Цвешковић*, *Ниже јединице*, 108.

побуни Андроника Дуке против истог цара 906. године, пребегао Арабљанима. Заједно са поменутиим саборцима он је, међутим, измолио милост од цара и вратио се у Царство, добивши на управу поменути клисуру. Због поновне издаје и учешћа у побуни Константина Дуке 913. године, био је ражалован и приморан да изнова бежи из Византије.<sup>40</sup>

На листи носилаца командних дужности на тзв. бочној вертикали који су се у једном моменту успротивили вољи врховне власти налази се и друнгарије Додеканеза<sup>41</sup> Теофилакт Рангабе, старешина војно-административног округа у Егеју, иначе отац потоњег цара Михаила I (811–813). Он је, наиме, према Теофановом сведочењу, био један од дужносника који су припремали заверу против царице Ирине 780. године. Иренино регентство у доба када је Константин VI имао свега 10 година, није наишло на потпуну подршку, услед чега су ковани планови о устоличењу за цара бившег цезара Нићифора. Избила је побуна у којој је једну од водећих улога имао тадашњи логотет дрома<sup>42</sup> Григорије. Завера се завршила неуспешно, а Теофилакт је са другим завереницима био заточен и прогнан.<sup>43</sup> О њему се, међутим, не може пуно тога рећи, будући да је Теофаново обавештење уједно и једини податак о њему.

40 DAI, с. 50, р. 238, 240; II, 191. О побунама породице Дука, вид. *Крсмановић*, *Евнуси*, 259 сл.

41 О постојању додеканеског округа сведочи и печат Христофора, царског веститора и анаграфевса из IX столећа, *Schlumberger*, *Sigillographie*, 194 № 3. Као територијална јединица провинцијске управе Додеканези се помињу и у *Привилегији цара Алексија III Анђела Млечанима* из 1198. године, *Tafel – Thomas*, *Urkunden*, 265. Вид. *Цвешковић*, *Ниже јединице*, 126 сл.

42 Дужност логотета дрома установљена је средином VIII века. У питању је једна од најзначајнијих функција у централној администрацији Царства, чији су носиоци у почетку руководили поштанским саобраћајем, да би се њихова овлашћења постепено ширила на сфере дипломатије и војске, ODB, 1247–1248 (*Kazhdan*).

43 *Theophanes*, 454. Међу завереницима се помињу још и Варда, бивши стратег теме Арменијака, као и спатариие Константин, син Викарија, доместик престониичке тагме екскубита. Уз цезара Нићифора био је и патрикије Елпидије, стратег Сицилије. О побуни вид. *Крсмановић*, *Евнуси*, 69 сл.

\*

Посебну пажњу завређују подаци који описују однос између централне власти и стратега, и, са друге стране, старешина племенских скупина у темама. На примерима који следе читава се флексибилност царске политике у односу према аутономним етничким скупинама и њиховим заповедницима.

Одбацивши начела хијерархијског поретка власти, Акамир, архонт Словена Велзитије (= Велегезита)<sup>44</sup> у теми Хелади (Ἀκάμηρος ὁ τῶν Σκλαβίνων τῆς Βελζητίας ἄρχων) повео је 799. године побуну чији је крајњи циљ био свргавање царице Ирине. У спреси са становништвом или војском хеладске теме<sup>45</sup> сковао је план да синови цара Константина V (741–775), буду ослобођени заточеништва у Атини, и један од њих буде проглашен за цара. Царица Ирина је, међутим, на побуну брзо и адекватно реаговала шаљући у Хеладу своје сроднике, који су заверенике ухватили и ослепили.<sup>46</sup> У Теофановој белешци у вези с тим помиње се учешће патрикија Константина Серандапиха, који је у то доба можда обављао дужност хеладског стратега. Хроничар, поред тога, казује да је Серандапихов син, спатарие Теофилакт, послат у Хеладу и њему приписује заслуге за гушење побуне и ослепљивање побуњеника.<sup>47</sup> Акамирова замисао

44 Претпоставља се да је реч о Велегезитима, ВИИИЈ I, 235 нап. 65 (*Рајковић*); *Живковић*, Јужни Словени, 234. С друге стране, аутори превода и коментара Теофанове хронике, *Chronicle of Theophanes* (comm. *Mango – Scott*), 652 п. 5, остављају отвореним питање да ли се иза Велзитије крије земља Велегезита или Верзита.

45 Назив Ἑλλαδικοί, који Теофан користи када говори о учесницима побуне, био је повод за извесне расправе у науци. Наиме, Џон Бјури је изнео тумачење према коме су тим термином називани становници теме Хеладе, *Bury*, *Helladikoi*, 80–81. Међу њима је могло бити и Словена у значајном броју, *Bury*, *History of the Later Roman Empire II*, 483. С друге стране, *Charanis*, *Termin Helladikoi*, 615–620, сматра да су тим именом називани становници Хеладе и Пелопонеза, полазећи од значења термина Хелада у античкој и позноримској епоси. Имајући у виду да Теофан тај израз користи и када помиње Агалијана, турмарха (теме) Хеладика (Ἑλλαδικοί) (*Theophanes*, 405), исправније је, чини се, Бјуријево тумачење по којем је реч о становништву теме.

46 *Theophanes*, 473–474. У питању је последња побуна у корист потомака цара Константина V. Више детаља о унутардинастичким сукобима чији део и побуна о којој је реч пружа *Крismanовић*, *Евнуси*, 74 сл.

47 *Chronicle of Theophanes* (comm. *Mango – Scott*), 652 п. 6.



се није остварила, али сама чињеница да архонт једног словенског племена узима учешће у породичним размирицама ромејске династије јасно говори о значају и активном суделовању неромејских етничких скупина у политичком животу Царства.

Удруживање племенских вођа са Ромејима у побунама против централне власти везује се и за архонта Влаха у Тесалији. Носиоца тог чина, Славоту Кармалакија ( $\Sigma\theta\lambda\alpha\beta\omega\tau\acute{\alpha}\varsigma \delta\ \text{Καρμαλάκης}$ ) помиње Кекавмен набрајајући учеснике побуне у Лариси 1066.<sup>48</sup> Славота је предводио Влахе који су заједно са Грцима из Ларисе подигли буну против повећаних пореских обавеза које је увела влада цара Константина X (1059–1067).<sup>49</sup> На чело побуњеника невољно је тада стао византијски аристократа Никулица Делфин, који се у почетку противио побуни и о њеним припремама обавестио цара. Уздржан став цара је, међутим, подстакао устанике на борбу. Никулица се цару обраћао наново и у време када се устанак проширио, молећи га да укине увећани порез уколико жели да се побуна смири. Тога пута цар је послао потврдан одговор, а Никулица је заузврат позвао устанике да се врате кућама. Славота Кармалакије је био један од оних који га нису послушали, због чега је њега, као и вођу лариских Грка Теодора Скривона Петаста, Никулица заточио. Побуна је након тога спласнула.<sup>50</sup>

Када је нарушавање уобичајених односа између стратега и племенског старешине проистицало из личног сукоба и није превазилазило оквир њихове матичне теме – следствено томе, није представљало опасност по централну власт – цар је, као носилац највише власти, решавао у таквим околностима спор без војне интервенције. То се види из наредног примера.

На почетку рада поменут је случај сукоба између кивиреотског старешине протоспатарија Евстатије и мардаитског катепана Ставракија Платиса. Мардаитски војници ( $\tau\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha \tau\acute{\omega}\nu \text{Μαρδαϊτῶν}$ )

48 *Кекавмен*, 280.

49 Повод за подизање буне били су повећани фискални намети, дакле економске побуде, те му не треба приписивати етнички „влашки” карактер, ВИИИЈ III, 215–216 нап. 72 (*Ферлуја*). О положају Влаха на тлу теме Хеладе, вид. *Цвешковић*, О статусу Влаха Хеладе, 45–64.

50 *Кекавмен*, 268 сл.

су иначе почев од VII века били значајан чинилац у византијско-арабљанским односима у пограничним областима на истоку. Арабаљани су, међутим, крајем тог столећа, кроз мировне уговоре са Цариградом, али и насилним путем, у великој мери успели у намери да побуњенике уклоне са пограничних подручја. Део Мардаита је тада пресељен са источне границе дубље у унутрашњост Ромејске државе. Неколико столећа након тога – крајем IX и у првој половини X века – они су представљали важан део ромејских поморских снага у Малој Азији и на Балкану.<sup>51</sup>

Поменути сукоб одиграо се око 909–910. године.<sup>52</sup> Цар Лав VI је тада одлучио да рашчини мардаитског заповедника подређујући истовремено одред Мардаита кивиреотском старешини Евстатију. У време цара Александра (912–913), Лавовог брата и наследника, на положај стратега Кивиреота постављен је патрикије Никита, који је, позивајући се на старо пријатељство, од цара затражио да на позицију мардаитског катепана постави његовог сина, спатарокандидата Аверикија. Цар Александар је на Никитину молбу потврдно одговорио, па су се Мардаити убрзо нашли под Аверикијевим заповедништвом.<sup>53</sup> Речено неспорно потврђује приватизацију власти и поделу дужности унутар истог рода. Као и друге војне функционере сличног ранга, старешину Мардаита постављао је цар, на посебној церемонији у цариградском Христотриклинијуму. Порфирогенит говори о Мардаитима у време владавине Лава VI, јасно, међутим, истичући да је таква пракса постојала и раније.<sup>54</sup> Можда већ од краја VII века, када је по слову византијско-арабљанског уговора део Мардаита био измештен са источне границе.<sup>55</sup>

51 Обимној литератури о Мардаитима у новије време је придружен чланак *Cvetković, Settlement of the Mardaites*, 65–85, у коме је приказана еволуција њиховог положаја у Царству, уз осврт на старија гледишта у науци.

52 DAI II, 192. Претпоставља се да је Порфирогенитов Евстратије заправо иста личност са истоименим протоспатаријем стратегом Кивиреота, чији су печат (датиран у последњу четвртину IX или прву четвртину X века) публиковали *Wassiliou – Seibt, Bleisiegel II*, № 317.

53 DAI I, c. 50, p. 242.

54 DAI I, c. 50, p. 242.

55 *Cvetković, Settlement of the Mardaites*, 67.

Забележен је пак и случај када је цар преиначио стратегову одлуку која се тичала потчињених етничких скупина, удовољивши њиховим захтевима. Речено се односи на случај словенских племена Милинга и Језерита, који су били подређени пелопонеском стратегу.<sup>56</sup> Византијска власт је над већим делом тог полуострва обновљена крајем VIII или почетком IX века, услед чега је ту дошло до оснивања засебне теме.<sup>57</sup> То је био предуслов да преостала непокорена словенска племена, настањена на Тајгету – Милинзи и Језерити – легализују током прве половине IX века свој статус у ромејској управној организацији. Реч је о скупинама које су у IX и X веку, од времена Теоктистовог похода 843. године, плаћале Цариграду годишњи данак – пактон – у износу од 60, односно 300 номизми, на нивоу заједнице.<sup>58</sup> Једно столеће након тога дошло је до побуне двају племена, о чему је тадашњи стратег Пелопонеза Јован Протевон известио цара Романа I (919–944). У међувремену је на чело теме постављен нови управитељ Кринит Аротрас, који је успео да се обрачуна са побуњеницима приморавши их на послушност, одлучивши уједно да им износ данка увећа на по 600 номизми. Он је, међутим, убрзо премештен у Хеладу, а нови стратег на Пелопонезу је постао Варда Платипод. Из страха да одлука о повећаном данку не изазове нове немире међу пелопонеским Словенима, као и бојазни да се они не удруже са другим „Склависијанима” (Σκλαβησιάνοι), цар је потврдно одговорио на молбу Милин-

56 Архонти, првенствено словенски, били су непосредно потчињени тематским стратезима. Две основне обавезе већине етничких архонтија према Цариграду биле су пружање помоћних војних одреда и плаћање пореских намета. Детаљнији осврт на речену проблематику пружа чланак *Цвейковић*, Принципи интеграције, 75–96.

57 У науци постоје извесна неслагања о питању времена настанка теме Пелопонез. Ц. Бјури је сматрао да је за оснивање речене теме заслужан цар Нићифор I, имајући у виду његову широку политичку и црквену активност на Пелопонезу, вид. *Bury*, *History of the Eastern Roman Empire*, 378. С друге стране, *Остројорски*, *Постанак*, 73, сматрао је да је тема настала после 783. године, као последица Ставракијевог похода. *Živković*, *Date*, 153, оснивање датира у период између 784–788. године, посматрајући тај чин као део активне политике царице Ирине према западу.

58 DAI I, с. 50, р. 232, 234.

га и Језерита да им буде враћен стари износ данка.<sup>59</sup> У питању је, свакако, изузетак и, условно речено, ванредна ситуација, пошто је централна власт била условљена спољним фактором који ју је натерао на попуштање. У случајевима када су им руке биле одрешене, цар и ромејски двор су се сурово обрачунавали са завереницима.

\*

У корпусу различитих ромејских извора и оних друге провенијенције, чија се садржина везује за средњовизантијску епоху, односно време функционисања тематског уређења, сачуван је невелик број података који у одређеној мери пружа могућност сагледавања односа између виших и нижих тематских функционера, посебно у време побуна, када је хијерархијски поредак међу њима био нарушен. Примери изложени на претходним страницама садрже описе догађаја који су расути на широкој хронолошкој равни између краја VII и X века. Реч је о појединачним, међусобно неповезаним случајевима на различитим странама Ромејске државе, од тема Арменијака, Кивиреота и других округа на крајњем истоку, преко јужног дела Балканског полуострва – теме Хеладе и Егеја – све до византијских посела на Сицилији. Анализирани подаци који описују појединачне и међусобно неповезане догађаје током више векова, пружају ипак, у извесној мери, могућност поређења и следствено томе прилику за уочавање извесних општих обележја.

Мотиви који су водили нарушавању уобичајеног односа између носилаца виших и нижих командних функција у тематском систему, и сходно томе нарушавању устаљеног хијерархијског поретка власти, разнородни су.

Најчешћи мотив и непосредни повод за одбијање послушности надређеним старешинама било је учешће нижих функционера у ширим друштвено-политичким догађајима чији је циљ било свргавање ромејских владара. У том контексту треба посматрати побуне арменијачких турмарха с краја VIII века, као и покрет који је предводио турмарх Хеладе Агалијан у првој половини истог сто-

---

<sup>59</sup> DAI I, с. 50, р. 232, 234. Опширније о Словенима на Пелопонезу, вид. *Живковић*, *Јужни Словени*, 137 сл.

лећа. Реч је о догађајима који се везују за политичко-верска превирања у доба иконоклазма; у оба случаја завереници су у основи имали за циљ свргавање владара чију су власт одбијали да прихвате управо због супротстављених верских становишта – иконоборачких и иконофилских. Последње две деценије VIII века обележене су и унутардинастичким борбама – њих, такође, треба посматрати кроз призму верског сукоба који је потресао Царство. Одбацујући послушност надређеним официрима у тим покретима, своје место су имали и поменути словенски архонт Велзителије у Хелади Акамир, као и друнгарије Додеканеза Теофилакт Рангабе. По окончању иконоборачке кризе, најчешћи узроци рђавих друштвено-политичких прилика у Царству били су пак сукоби аристократских родова који су водили међусобне борбе за превласт, што је утицало и на хијерархију власти у провинцијама. У њима су учествовали клисурарх Ваасакије, као припадник клана Дука, и турмарси Валентин и Ацмор, присталице Фока. Носиоци нижих командних звања унутар тема били су, дакле, судеоници, у појединим случајевима предводници побуне, па чак и узурпатори царске власти, попут сицилијанског турмарха Ефимија.

Као посебан повод за нарушавање уобичајеног хијерархијског поретка унутар тематског војно-управног система издвајају се побуне различитих друштвених и етничких група и њихових старешина у циљу одбране угрожених права. Такве побуне нису имале за циљ свргавање владара, већ одбрану права заједница и најчешће су биле локалног карактера. У том контексту треба посматрати поменуто деловање пелопонеских Милинга и Језерита и њихово обраћање цару Роману I у вези са износом годишњег данка, као и покрет Влаха Тесалије, који су, удружени са Ромејима из Ларисе, устали против фискалних намета које је увела влада цара Константина X.

У појединим пак ретким приликама официри су одбијали послушност својим надређенима, вођени личним мотивима, како показује пример сицилијанског турмарха Ефимија. Лични односи, суревњивост и нетрпељивост били су, на другој страни, повод и за сукоб између кивиреотског управитеља и мардаитског катепана, који је одбио да извршава његове заповести.

Побуне и узурпације које су непосредно угрожавале царску власт захтевале су брз и адекватан одговор Цариграда: слање војних експедиција против побуњеника, конфискацију имовине и хапшење завереника, затим прогон и телесно сакаћење, а у појединим случајевима и смртну казну за предводнике побуна и узурпаторе, међу којима је било и побројаних носилаца нижих командних функција у тематском систему. Власт се, по правилу, сурово обрачунавала са устаницима, осим у приликама када је због окупираности другим питањима, или из страха да побуна не добије размере које се не би могле контролисати, била приморана на уступке, какав је био случај са Милинзима и Језеритима на Пелопонезу: вођен страхом да се немири на Пелопонезу не прошире, цар Роман I је потврдно одговорио на обраћање побуњеника у вези са смањењем годишњег данка.

Сукоб кивиреотског старешине и њему подређеног катепана Мардаита једини је, међу описаним примерима, који је решен без војне интервенције, царевом пресудом. Реч је, међутим, о сукобу који није излазио изван равни личног односа двојице функционера, није имао дубљу друштвено-политичку димензију, нити је утицао на положај мардаитске скупине. Као што је речено, нису нам познати сви детаљи спора и његовог решавања, али је јасно да се цар определио за подршку вишем официру штитећи устаљени хијерархијски поредак на тематској командној вертикали. То открива да су постојали механизми који би сачували постојеће односе и поред тренутних криза.

Може се претпоставити да је било много сличних случајева који су, међутим, остали изван видокруга савремених писаца, незабележени, али и оних чији су описи нестали са изгубљеним деловима византијске књижевности и историографије. Истраживачи, услед тога, данас не располажу изворном грађом која би била довољна за сагледавање потпуније слике о комуникацији, везама или односу између виших и нижих функционера унутар тематске командне хијерархије. Аутору чланка стога остаје нада да је начинио макар један корак ка стварању шире слике у вези са поменутом тематиком, која ће можда послужити као инспирација будућим истраживачима.

## БИБЛИОГРАФИЈА – BIBLIOGRAPHY

## Извори – Primary Sources

ВИИНЈ I – Византијски извори за историју народа Југославије I, пр. Ф. Баришић, М. Рајковић, Б. Крекић, Л. Томић, Београд 1955.

ВИИНЈ III – Византијски извори за историју народа Југославије III, пр. Ј. Ферлуја, Б. Ферјанчић, Р. Кашичић, Б. Крекић, Б. Рагојчић, Београд 1966.

Кекавмен, Советы и рассказы, Поучение византийского полководца IX века, пр. Г. Г. Литаврин, Санкт-Петербург 2003.

Brooks E. W., Arabic Lists of the Byzantine Themes, The Journal of Hellenic Studies 21 (1901) 67–77.

Cedrenus I – *Georgius Cedrenus*, Ioannis Scylitzae ope I, ed. I. Bekker, Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae 8, Bonnae 1838.

Chronicle of Theophanes (comm. Mango – Scott) – The Chronicle of Theophanes Confessor, trans. and comm. C. Mango, R. Scott, Oxford 1997.

Chronicon Salernitanum, ed. U. Westerbergh, Studia Latina Stockholmiensia III, Stockholm – Lund 1956.

DAI I – *Constantine Porphyrogenitus*, De administrando imperio, vol. I, edd. Gy. Moravcsik – R. J. H. Jenkins (New, Revised Edition), Corpus Fontium Historiae Byzantinae 1, Washington, D. C. 1967.

De cerimoniis – Constantini Porphyrogeniti imperatoris De cerimoniis aulae Byzantinae I, ed. J. J. Reiske, Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae 16, Bonnae 1829.

De thematibus – *Constantino Porfirogenito*, De thematibus, ed. A. Pertusi, Studi e Testi 160, Città del Vaticano 1952.

Haldon J., Theory and Practice in Tenth-Century Military Administration: Chapters II, 44 and 45 of the *Book of Ceremonies*, Travaux et Mémoires 13, Paris 2000, 201–352.

Iohannis Gesta episcoporum Neapolitanorum, Monumenta Germaniae Historica, Scriptores, Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum saec. VI–IX, ed. G. Waitz, Hannoverae 1878.

Kitâb al-masâlik wa'l mamâlik, ed. M. J. de Goeje, Bibliotheca Geographorum Ara-bicorum VI, Lugduni Batavorum (Leiden) 1889.

Leon Gramm. – Leonis Grammatici Chronographia, ed. I. Bekker, Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae 31, Bonnae 1842.

Listes de préséance byzantines – Les des IX<sup>e</sup> et X<sup>e</sup> siècles, ed. *N. Oikonomidès*, Paris 1972.

*Maçoudi*, Le livre de l'avertissement et de la revision, trad. *B. Carra de Vaux*, Paris 1896.

*Nicephorus* – Nicephori Patriarchae Constantinopolitani Breviarium historicum, ed. *C. Mango*, Corpus Fontium Historiae Byzantinae 13, Washington, D. C. 1990.

*Schlumberger G.*, Sigillographie de l'Empire byzantin, Paris 1884.

*Scylitzes* – Ioannis Synopsis Historiarum, ed. *I. Thurn*, Corpus Fontium Historiae Byzantinae 5, Berlin – New York 1973.

*Tafel G. L. Fr. – Thomas G. M.*, Urkunden zur älteren Handels- und Staatsgeschichte der Republik Venedig I, Wien 1856.

Taktika od Leo VI – The Taktika of Leo VI (Revised Edition), ed. *G. Dennis*, Corpus Fontium Historiae Byzantinae 49, Washington, D. C. 2014.

*Theoph. Cont. (Bekker)* – Theophanes Continuatus, Ioannes Cameniata, Symeon Magister, Georgius Monachus, ed. *I. Bekker*, Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae 45, Bonnae 1838.

*Theoph. Cont. (Featherstone – Signes Codoñer)* – Theophanis Continuati Libri I–IV, edd. *M. Featherstone – J. Signes Codoñer*, Corpus Fontium Historiae Byzantinae 53, Boston – Berlin 2015.

*Theophanes* – Theophanis Chronographia I, ed. *C. De Boor*, Lipsiae 1883.

*Thierry N.*, Les enseignements historiques de l'archéologie cappadocienne, Travaux et Mémoires 8, Paris 1981, 501–519.

*Vasiliev A. A.*, Byzance et les Arabes I, Bruxelles 1935.

*Wassiliou A.-K. – Seibt W.*, Die byzantinischen Bleisiegel in Österreich II, Wien 2004.

Zonaras III – *Ionannis* Epitomae historiarum III, ed. *M. Pinder*, Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae 49, Bonnae 1897.

Πάτρια Κωνσταντινουπόλεως, Scriptores originum Constantinopolitanarum III, ed. *T. Preger*, Leipzig 1907.

## Литература – Secondary Works

*Ђурић И.*, Породица Фока, Зборник радова Византолошког института 17 (1976) 189–296.



*Живковић Т.*, Јужни Словени под византијском влашћу (600–1025), Београд 2002.

*Крсмановић Б.*, „Е, е, шта је то?“ Евнуси у војном врху Византијског царства (780–1025), Београд 2018.

*Крсмановић Б.*, О проблему акумулативне војне власти стратега, моностратега и стратега автократора, Зборник радова Византолошког института 44/1 (2007) 87–117.

*Крсмановић Б.*, Потенцијал функције доместика схола (VIII–X век), Зборник радова Византолошког института 43 (2006) 393–436.

*Остројорски Г.*, Историја Византије, Београд 1959.

*Остројорски Г.*, Постанак тема Хелада и Пелопонез, Зборник радова Византолошког института 1 (1952) 64–77.

*Радошевић Н.*, Константин Велики у византијским царским говорима, Зборник радова Византолошког института 33 (1994) 7–19.

*Цвешковић М. Ж.*, Ниже јединице тематског уређења у Византији (9–11. век), Филозофски факултет Универзитета у Београду (необјављена докторска дисертација), Београд 2017.

*Цвешковић М.*, О статусу Влаха Хеладе у тематском систему, Зборник радова Византолошког института 55 (2018) 45–64.

*Цвешковић М.*, Основе византијског пограничног војно-управног уређења од VII до X века, ур. *Д. Мировић*, Зборник радова Право у функцији развоја друштва I, Косовска Митровица 2019, 267–293.

*Цвешковић М.*, Принципи интеграције неромејских етничких скупина у тематски систем на Балкану, ур. *М. Ракоција*, Ниш и Византија XVII, Ниш 2019, 75–96.

*Цвешковић М.*, Реформа византијског војно-територијалног уређења у доба Јустинијана II, Зборник радова Византолошког института 53 (2016) 17–46.

*Bury J. B.*, A History of the Eastern Roman Empire from the Fall of Irene to Accession of Basil I (A. D. 802–867), London 1912.

*Bury J. B.*, A History of the Later Roman Empire from Arcadius to Irene (395 A.D. to 800 A.D.) II, London 1889.

*Bury J. B.*, The Helladikoi, English Historical Review 7/25 (1892) 80–81.

Catalogue of Byzantine Seals at Dumbarton Oaks and in the Fogg Museum of Art IV, edd. *E. McGeer, J. Nesbitt, N. Oikonomides*, Washington, D. C. 2001.

*Charanis P.*, The Term Helladikoi in Byzantine texts of the Sixth, Seventh and Eighth Centuries, *Επετηρίς Εταιρείας Βυζαντινών Σπουδών* 23 (1953) 615–620.

*Cheyne J.-Cl. – Caseau B.*, Sealing Practices in the Byzantine Administration, edd. *I. Regulski, K. Duistermaat, P. Verkinderen*, Seals and Sealing Practices in the Near East. Developments in Administration and Magic from Prehistory to the Islamic Period, Proceedings of an International Workshop at the Netherlands-Flemish Institute in Cairo on December 2-3, 2009, Leuven – Paris – Walpole, MA 2012, 133–148.

*Cvetković M.*, The Settlement of the Mardaites and their Military-Administrative Position in the Themata of the West: a Chronology, *Зборник радова Византолошког института* 54 (2017) 65–85.

DAI II – Constantine Porphyrogenitus, *De administrando imperio*, vol. II, Commentary by *F. Dvornik, R. J. H. Jenkins, B. Lewis, Gy. Moravcsik, D. Obolensky, S. Runciman*, London 1962.

*Dain A.*, Les stratégistes byzantines, *Travaux et Mémoires* 2, Paris 1967, 317–392.

*Haldon J.*, A Critical Commentary on The *Taktika* of Leo VI, *Dumbarton Oaks Studies* 44, Washington, D. C. 2014.

*Head C.*, Justinian II of Byzantium, Madison, Milwaukee, London 1972.

*Neville L.*, Authority in Byzantine Provincial Society, 950–1100, Cambridge University Press 2004.

ODB – The Oxford Dictionary of Byzantium I–III, edd. *A. Kazhdan et al.*, New York – Oxford 1991.

PmbZ – *Prosopographie der mittel-byzantinischen Zeit (641–867)*, edd. *R.-J. Lilie et al.*, Berlin – New York 1999–2002.

*Prigent V.*, La carrière du tourmarque Euphémios, basileus des Romains, edd. *A. Jacob, J.-M. Martin, Gh. Noyé*, Histoire et culture dans l'Italie byzantine: Acquis et nouvelles recherches, Rome 2006, 279–317.

*Winkelmann F.*, Byzantinische rang- und Ämterstruktur im 8. und 9. Jahrhundert, *Berliner byzantinische Arbeiten* 53, Berlin 1985.

*Živković T.*, The Date of the Creation of the Theme of Peloponnese, *Σύμμεικτα* 13 (1999) 141–155.

## HIGHER AND LOWER RANKS IN THE THEME SYSTEM: EXAMPLES OF DISRUPTION OF THE HIERARCHICAL ORDER

The text presents research resulting from the study of the relationship between higher and lower ranks in the military command structure of the theme system – the Byzantine emperor and strategos on one side and the bearers of lower ranks on the other. Starting from the fact that the bearers of lower-ranking commanding offices mostly attracted the attention of Byzantine authors when they refused to obey their superiors, the research focuses on rebellions that led to disruptions in the existing hierarchical structure. Almost as a rule, these conflicts outgrew local settings and, due to their scope, had an impact on the political processes at the top level of government in the Empire.



ΤΟΥΤΟ ΜΟΙ ΤΕΛΕΣΟΝ –  
“TAKE CARE OF THIS FOR ME”  
OFFICIAL AND PRIVATE COMMUNICATION  
IN THE LETTERS OF THEOPHYLACT  
OF OHRID\*

Τοῦτό μοι τέλεσον καὶ πᾶν ἀπέχω τὸ ὀφειλόμενον – “Take care of this for me, and I will release you from any debt.” With these final words in a letter to his former pupil Niketas the deacon, the nephew of metropolitan Leo of Chalcedon,<sup>1</sup> Theophylact of Ohrid concludes his list of instructions about a sensitive operation of intercession with a high-ranking official of the Komnenian court. The mission was conceived as a complex, carefully orchestrated system of chain-transmitting a piece of sensitive information – a multistage process that would involve no less than two intermediaries and another two covering letters. Rather surprisingly, the entire process, whose main agent was to be the deacon Niketas, was presented as an insignificant favour, “bereft of any difficulty, as becomes a father who truly spares his child’s strength”.<sup>2</sup> It would be the least that a former student could do for his spiritual father to pay back a debt that could, admittedly, never be paid in full. It is hard to believe, however, that for a young Niketas this complex and demanding mission could have been merely a dutiful “favour bereft of any difficulty”.

---

\* Research was supported by the Ministry of Education, Science, and Technological Development of the Republic of Serbia.

1 See *Gautier* II, N° 84, p. 443.27–28. For more details and the context of the letter to Niketas the deacon (of whom little specific information is known), see n. 92.

2 Ὅρας τὸ τῆς διακονίας ἐπίταγμα πάσης ἀπηλλαγμένον βαρύτητος καὶ πατρὶ προσῆκον ὄντως φειδομένῳ παιδὸς δυνάμειως (Ibid.).

## A letter as the mouth

Theophylact's letter to the deacon Niketas – whose key words are highlighted in the title of this paper – provides a characteristic example of the mechanism of written and oral communication in the Byzantine Empire of the early Komnenian period. In fact, written correspondence – praised elsewhere by Theophylact as “a gift from God” (Θεοῦ φιλοτίμημα) that allows us to “talk to our friends like friends and to address our lords like servants from afar... [using] a letter as the mouth”<sup>3</sup> – for the learned Byzantine epistolographer and his no less erudite correspondents represents both less and more than the spoken word. More, because a letter of this kind is, presumably, almost always a highly self-aware and responsible representative of its genre, to which it owes the entire traditional arsenal of expressive devices, *topoi* and *linguo-stylistic* tools. It is a literary piece par excellence, often written with the expectation of being read publicly in front of a suitable auditorium (the so-called *theatron*)<sup>4</sup> and exposed to the praises and criticisms of colleagues and the academic public, as well as of being closely read under the magnifying glass of philological analysis, and often of being published in an epistolographical anthology – if not even blessed with the posthumous fame of the canonical text intended for future students of rhetoric schools.<sup>5</sup> Due to all these concerns, Byzantine literary missives are at the same time less than the spoken word, or even a letter in the usual sense of the word, which would be closer to the understanding and taste of the modern reader.<sup>6</sup> It is, above all, a text

3 *Gautier* II, N° 10, p. 161.1–6: Εὐλογητὸς ὁ Θεὸς ὁ δοῦς ἡμῖν τὰ τε ἄλλα τῆς αὐτοῦ ἀγαθοχυσίας φιλοτιμήματα καὶ δὴ καὶ τὰ γράμματα, δι' ὧν καὶ φίλοι φίλους προσαγορεύομεν καὶ δοῦλοι δεσπótαις διὰ μακροῦ προσφθεγγόμεθα... ἐγὼ στόματι τῶ γράμματι κέχρημαι... (from a letter to John Komnenos, the *doux* of Dyrrachion and son of *sebastokrator* Isaac Komnenos).

4 *Hunger*, *Reich der Neuen Mitte*, 341; *Mullett*, *Aristocracy and Patronage*, 173–201.

5 *Mullett*, *Theophylact*, 37–43; see also *Eadem*, *Classical Tradition*, 75–93; *Eadem*, *Writing in early mediaeval Byzantium*, 156–185 at 173.

6 The existence of this kind of correspondence – as a literary genre *sui generis* – should not obscure the fact that by far the greatest part of routine correspondence on all levels of the Byzantine society, including its elite, was stylized in the un-

that is difficult to read, interlaced with learned rebuses in the form of countless direct and indirect allusions to classical mythology,<sup>7</sup> ancient Greek authors, and the Bible. Its language is a more or less ostentatious form of the Attic dialect of the 5th and 4th centuries BC (which Theophylact admittedly uses with superb skill and agility). So how to navigate the Scylla and Charybdis of style and circumvent the traps of the genre? Or how, by bold and ironical toying with its own inherent limitations, to reduce correspondence – since it often represents a casual exchange between friends or close associates – to the measure of original, oral communication between two people? How could the literary, archaized shell, inevitably burdened by the classic, exemplary and monumental (that is “memorial”, intended to last eternally) transmit a fugitive, quick and urgent message or simply a genuine, human one, free from any formal concerns? Theophylact of Ohrid proves himself a master of using this traditional medium of “address from afar”, which in his hands manages to become a truly original substitute for the “mouth” or spoken word – either as a greeting, courteous welcome, verbal deference to a secular ruler or spiritual brother, or as an encouragement, reprimand, innocent chit-chat, an expression of genuine joy or sorrow or, finally, as a request for intercession with influential court officials – “taking care” of one pressing problem or another.

With its multi-layered language, style and content, Theophylact’s correspondence can be used to illustrate various phenomena in the Byzantine society, which are not necessarily tied to the Komnenian era. One of these phenomena is the formation of private partnerships between individuals or families with the aim of achieving various social influences and positions.

---

pretentious, middlebrow register of everyday vernacular, with no other intention than to convey a specific and ephemeral message, see *Hunger*, *Literatur I*, 221–222.

7 Thus, the letter to the deacon Niketas begins by evoking the myth of Antilochus, a Homeric hero who sacrificed his life to save his elderly father Nestor, King of Pylos (cf. *Od.* IV, 188 sqq.; *Pindar*, *Pyth.* VI, 28–42). “I, your father”, Theophylact continues, “however, do not call upon you to face danger, but to do me a harmless favour” (Ἐγὼ δέ σε οὐ πρὸς κινδύνου ὁ σὸς καλῶ πατήρ, ἀλλὰ πρὸς διακονίαν ἀκίνδυνον, loc. cit. p. 441.1–5). Cf. the same mythological exemplum used in the letter *Gautier II*, N° 99 (to Michael Pantechnes, another eternally “indebted” former disciple).

One of the better-known forms of private partnership with the aim of public engagement is reflected in the institution of the *oikos*, which is to a considerable degree attested in the sources, leading to this institution's increased visibility.<sup>8</sup> However, private partnership with the aim of not only securing individual rise on the social ladder but also of safeguarding achieved positions was a phenomenon that encompassed all segments of life in the Byzantine Empire. It was equally manifested on all levels of military, political and church organization. This phenomenon was based on the fact that the life of an individual in the Byzantine society did not depend solely on his/her background and familial ties to the more prominent representatives of Byzantine noble houses, viz. the members of the ruling elite: the sources provide enough evidence to conclude that the inclusion of individuals of different social standings – high as well as low – into certain interest groups rested on the widespread practice of *recommending someone for something*. This practice was certainly only one of the results of the fact that neither honorary dignities (titles) nor offices were hereditary in the Byzantine Empire, which not only made the formation of aristocracy difficult but also made the position and future of an individual and their family uncertain. Hence, it was personal connections – those based on friendship no less than those rooted in kinship – that allowed an individual to climb the social ladder, be promoted in a certain profession and keep the achieved social and professional positions; personal connections could also save an individual from the ruler's ire or help remove obstacles that an official might face while doing his job.

The phenomenon of private partnership is well-documented in the letters of Theophylact of Ohrid.<sup>9</sup> With a few exceptions, these letters date from the second period of Theophylact's public activity, which is tied to his work as the head of the Archbishopric of Ohrid. The two most important phases in Theophylact's professional career – the Constantinopolitan and the Ohrid stage – are separated by a

---

8 *Magdalino*, Byzantine aristocratic *oikos*, 92–111. In its general meaning, *oikos* should be understood as a household that includes blood relations and clients, servants, immovable assets etc.

9 On his network of correspondents, see *Mullett*, Theophylact, 163 sqq.



clear line, usually dated to the early 1090s.<sup>10</sup> However, these two periods defy a more accurate chronological-prosopographical analysis, in some details resulting in an often vague, although generally rounded and consistent, picture of Theophylact’s public activity as a teacher of rhetoric, tutor of the emperor’s son, court panegyrist and finally high-ranking church dignitary.

### Between the Doukai and the Komnenoi

The last third of the 11th century was marked by the rise of a number of aristocratic families of older or more recent lineage, which had, in the decades of the serious internal and external crisis, managed to climb their way to the top of the Empire’s administrative and military pyramid, founding relatively stable dynastic families along the way. Owing to their political ability and ambition to rule, two houses became particularly prominent: the Doukai and the Komnenoi. Ever since their first joint appearance on the historical stage at the end of the sixth decade of the 11th century, their complex relations were characterized by a paradoxical blend of fervent rivalry and pragmatic openness to compromise and cooperation in their common interest.<sup>11</sup>

Theophylact’s youth and schooling were spent during the reign of Michael VII (1071–1078), the second emperor from the Doukas dynasty. Born in Euboea to a family wealthy enough to provide its sons with an education in the capital, Theophylact Hephaistos (c. 1050–after 1107, or after 1126) came to the City, where he, as a student of an unknown educational institution under the auspices of the Patriarchate (but certainly non-theological), studied the trivium (grammar, rhetoric and dialectics).<sup>12</sup> This was the same higher-education institution where he would go on to work as a teacher of rhetoric,<sup>13</sup> following in

<sup>10</sup> See n. 31.

<sup>11</sup> For more details, see *Todorović*, Teofilakt Ohridski, 447–464.

<sup>12</sup> *Gautier* I, 22.

<sup>13</sup> The title *μαῖστωρ τῶν ῥητόρων* (“master of rhetoricians”) appears to relate to the management of the literary chair at the school of rhetoric, *Gautier* I, 24. On somewhat different understanding of the notion, see *Mullett*, *Disgrace*, 209 n. 48; *Eadem*, *Imperial Vocabulary*, 364; *Eadem*, *Theophylact*, 233 and n. 50.

the footsteps of Michael Psellos (1018–c. 1078 or after 1081), his most influential teacher, to whose memory he would remain faithful even in his later years.<sup>14</sup> Psellos, friend and confidant of the first and tutor of the second emperor of the ruling dynasty, seems to have been the person that introduced the talented provincial into the circle of aristocratic patrons at the Doukas court, recommending him to his own imperial benefactors.<sup>15</sup> In all probability, this was also the period when Theophylact met Maria of Alania (c. 1050–after 1103), the beautiful and well-educated wife of Michael VII. The imperial patronage of a person of similar sensibility and intellectual affinity would prove fateful for the future court career of the young teacher of rhetoric. In the years when the influence of the aged Psellos must have faded due to his fall from grace in the final years of Michael's reign, Maria of Alania remained a loyal protector and benefactor of young Theophylact, whose appointment as the deacon of Hagia Sophia bears evidence to his steady advancement on the social ladder.<sup>16</sup> There is no doubt that his career continued its uninterrupted upward path during the reign of Nikephoros III Botaneiates (1078–1081), usurper of the imperial throne and the second husband of Maria of Alania.<sup>17</sup> The new marriage initially placated the empress's fears for the fate of Constantine Doukas (c. 1074–1095/1097), her four-year-old son from her marriage to Michael VII.<sup>18</sup> However, the purple-born prince was soon deprived of imperial insignia and his hereditary rights were denied in favour of one of Botaneiates' relatives.<sup>19</sup> Fearing for her son's fate in the precarious environment of court intrigues and dynastic upheavals, the empress

---

14 Cf. *Gautier* II, N<sup>o</sup> 27, p. 219.4–6; see also N<sup>o</sup> 132, an affectionate consolation of Psellos' brother (anonymous and otherwise unknown), occasioned by the death of his great sibling (in 1078, according to *Gautier*; yet see *Mullett*, Theophylact, 48 n. 196).

15 *Polemis*, Doukai, N<sup>o</sup> 12, pp. 29–30, 33; N<sup>o</sup> 14, pp. 43–45.

16 *Gautier* I, 23.

17 *Skylitzes Continuatus*, 181–182; *Bryennios* III 25, pp. 253–255; *Alexias* III 2, 3, pp. 90–91; *Zonaras* XVIII 19, p. 722; *Constantinus Manasses*, p. 356.6568–6571; *Ephraem Aeniensis*, p. 128.3454–3455. See *Leib*, Nicéphore III Botaniatès, 129–140.

18 *Polemis*, Doukai, N<sup>o</sup> 23, pp. 60–63.

19 *Alexias* II 2, 1, p. 57.

entered secret negotiations with the two most prominent members of the Komnenoi – Isaac (c. 1050–1102/1104) and Alexios,<sup>20</sup> both celebrated generals who had served under multiple emperors, including Botaneiates himself. Using Isaac’s familial ties with Maria (one of her Alan relatives was married to the older Komnenos),<sup>21</sup> the brothers made a secret pact with the empress, which would soon lead to Alexios’ adoption,<sup>22</sup> an energetic military offensive of the two brothers and,<sup>23</sup> finally, the toppling of Botaneiates and the enthronement of a new basileus from the house of Komnenos – Alexios I (1081–1118). For Maria of Albania, this turnaround meant, above all else, the defence and re-establishment of the dynastic rights of Constantine Doukas, who was (in line with the covert agreement) raised to the rank of Alexios’ co-ruler. The ruling alliance of the two families was thus formally sanctioned at the highest level, giving the Komnenian usurper a much-needed veil of legitimate succession and the young Doukas claimant a no less important pretence of equal participation in supreme power. It is difficult to doubt that the ex-basilissa could have also harboured some more intimate ambitions about a possible third imperial marriage (these hopes would have been encouraged by her rather certain extramarital affair with the younger Komnenos brother).<sup>24</sup> Any such plans – if they indeed existed – had to be abandoned in the higher interest of inter-familial consensus, which meant that Alexios’ legitimate wife from the Doukas lineage, Eirene Doukaina (c. 1066–1123/33), a great-niece of the first emperor of the dynasty,<sup>25</sup> was to be immediately crowned

20 *Mullett*, *Disgrace*, 210.

21 *Bryennios* II 1, p. 143.10–13; *Alexias* II 1, 4, p. 56.

22 *Alexias* II 1, 5, p. 56. *Bryennios* (IV 2, p. 259.16–18), less convincingly, moves the adoption at the beginning of the reign of Botaneiates, synchronizing it with Alexios’ appointment to the Domesticatate of the West (1078).

23 *Alexias* II 4, pp. 61–65.

24 *Gautier* I, 63–64. According to Polemis (*Doukai*, 70), Eirene’s position was initially threatened by the “highly suspicious attachment of her husband to the ex-empress Maria”. See *Hill*, *Alexios Komnenos*, 44; *Eadem*, *Actions Speak Louder Than Words*, 55 (“certainly betrayed wife”). See *Alexias* III 1, 2, pp. 87–88. On Anna Dalassena’s attempts to instrumentalize Maria in undermining Doukas connections, see *Runciman*, *End of Anna Dalassena*, 517–524.

25 *Bryennios*, *Praef.* 9, p. 67.12–18; III 6, pp. 219–223; III 13, p. 235.27–30. See *Cha-*

augousta and thereby made equal in ruling rights with her Komnenos husband.<sup>26</sup> The Komnenos-Doukas dynastic pact was thus doubly ensured. Maria of Alania was forced to withdraw from the public stage, taking the vow at some point<sup>27</sup> but nonetheless keeping her contacts with the court as well as the favour of the emperor, who entrusted the education of his firstborn daughter Anna (betrothed to Constantine on her birth)<sup>28</sup> to no other than the ex-basilissa.<sup>29</sup>

Thus, the reign of Alexios I Komnenos began with a hard-fought compromise between the two most powerful families of the day. Many conflicting interests were aligned through the merging of the most vital elements of both family traditions and their functional blending and incorporation into the political organism of the new regime. Not even the stubborn and relentless resistance of Anna Dalassene (c. 1025–1100/1102), the influential “mother of the Komnenoi”, which was based on the narrow interests of the Komnenian clan, or the occasional plots of one family fraction or another within the alliance could meaningfully shake or disrupt this stable trend of partner cooperation and balanced participation in power, which at least partially satisfied the political ambitions of both sides.<sup>30</sup>

---

*landon*, Alexis Comnène, 33; *Polemis*, Notes, 68–69; *Idem*, Doukai, N° 26, p. 70; *Barzos*, Γενεαλογία, N° 15, p. 88.

26 *Bryennios* III 6, p. 221; *Alexias* III 2, 7, p. 92–93; *Zonaras* XVIII 21, p. 733.4–6.

27 Having previously obtained a written confirmation providing not only safety for her son and herself, but also a co-emperorship for Constantine, see *Alexias* III 2, 3, p. 90; III 4, 6–7, p. 97; *Zonaras*, XVIII 21, p. 733.14–19; *Skylitzes Continuatus*, 182.12–13. See *Gautier* I, 56, 64–65. In keeping with her chief thesis on the disgrace of the ex-basilissa as a “gradual” (multiyear) process, Mullett (*Disgrace*, 205, 207, 211) has reservations about the full-status monachization that would ensue immediately after Maria’s withdrawal from the court. According to *Zonaras* (XVIII 21, p. 733.19–21), Constantine would have fallen into disgrace at the same time his mother took the veil; but a twelfth-century historian surely telescopes two distinct events separated in time – Constantine’s demotion could only have taken place after 1087.

28 *Alexias* VI 8, 3, pp. 184–185; *Zonaras* XVIII 22, p. 738.12–15. See *Buckler*, *Anna Comnena*, 40–41.

29 *Alexias* III 1, 4 (46–48), p. 88.

30 *Chalandon*, Alexis Comnène, 33.

As an intellectual adoptee of the empress from the ruling house of Doukas and a part of her “royal appurtenance”, Theophylact had no trouble adapting to the new environment of the Komnenian court. In any case, his public activity in the first Komnenian decade, which preceded the ecclesiastical part of his career (up to c. 1088–1092),<sup>31</sup> unfolded in two distinctive milieus: academia and the court. There is no doubt that he never left his post as teacher of rhetoric at his school. Teaching remained his main calling throughout the secular part of his public activity. His engagement at the court was a natural result of his close ties to the ex-basilissa, who at some point (in the mid-1080s) decided to entrust the education of the young prince, heir presumptive and future son-in-law to the emperor, to her learned protégé. Thus Theophylact, not unlike his teacher Psellos at the peak of his own career, found himself in the privileged role of imperial tutor, which would allow him to – in addition to his old connections to the ruling house of Doukas – establish and consolidate a number of new links with the most prominent members of the Komnenian nobility.

Almost everything we know about Theophylact’s public activity in the 1080s, during the prosperous years of social recognition and stable advancement under the patronage of the court, is based on indirect evidence collected from two court orations given in front of an elite audience from the ranks of the Doukai and the Komnenoi. The content, tone and peculiar role assigned by the speaker to himself provide an eloquent testimony of the author’s twofold client position, as well as of the general situation at the Komnenian court, where both families long enjoyed equal status and influence.

Delivered c. 1085/1086 in front of the highest representatives of the house of Doukas, the *Address to Constantine Porphyrogenitus*, traditionally known as *Paideia basilike* (“Imperial Institution”), a blend of panegyric and princely mirror dedicated to his imperial student Constantine Doukas (with a lengthy praise in honour of his

---

31 No consensus has been reached on the beginning of Theophylact’s mandate as the Archbishop of Ohrid. The dating of the beginning of his service ranges from 1088 to 1092, see *Gautier*, *Épiscopat*, 165: “soit en 1088, soit en 1089”; cf. also *Gautier* I, 33–35; *Harvey*, *Land*, 144: “some time between 1088 and early 1092”; *Mullett*, *Theophylact*, 43: “some time around 1090.”

mother Maria of Alania), reveals Theophylact in the role of a grateful subject and confident mentor, who measures his words of praise with unparalleled tactfulness, carefully combining them with the truisms of pedagogical preaching.<sup>32</sup>

A major turnaround of far-reaching consequences both for the situation at the court and for the general relations between the two co-ruling families – and indirectly for Theophylact’s fate – was the birth of Alexios’ son John on 13 September 1087. This event brought a deep shift and fundamentally undermined the delicate balance in the relationship between the Doukai and the Komnenoi. The birth of a legitimate heir of the Komnenian bloodline altered the position of the incumbent claimant to the throne.<sup>33</sup> Constantine’s hereditary prerogatives soon passed on to Alexios’ biological heir, and Theophylact’s *Address to Alexios Komnenos*, a *basilikos logos* in praise of Alexios the basileus, most likely delivered on 6 January 1088 on the Feast of the Epiphany,<sup>34</sup> slightly less than four months after John’s birth – this time in front of a Komnenian audience – clearly shows that the shift must have had a fundamental impact on the court career of the orator, which hitherto rested mainly on his close connections with the top-ranking members of the house of Doukas. Like the *Address to Constantine Doukas* which, reminding the prince of his duty as a ruler, never mentions the name of Constantine’s co-emperor Alexios (or the prince’s fiancée, Anna), in his encomium to Alexios the author simply ignores Constantine and the Doukas family, instead glorifying the ruling and diplomatic credentials of the Komnenian peacemaker and then – in an almost abrupt rhetorical apostrophe – suddenly calls upon him to raise little John to the rank of co-ruler and not to delay the in-

32 *Gautier* I, or. 4, pp. 177–211 (review of the earlier releases on pp. 48–49). See the standard report in *Leib*, Παιδεία βασιλική, 197–204.

33 Alexias VI 8, 4–5, pp. 185–186; *Zonaras* XVIII 22, p. 739.3–6. In any case, Constantine remained a fiancé of Anna Komnene until his death (c. 1095/96), see *Zonaras* XVIII 22, p. 738.15.

34 *Gautier* I, or. 5, pp. 213–243. The *Address to Alexios Komnenos* was previously published separately in *Gautier*, Discours, 93–130 (the arguments in favour of the proposed date of the speech’s delivery are considered in the commentary on pp. 93–108). See *Anastasi*, Sul logos basilikos di Teofilatto, 358–362.

fant’s imperial investiture.<sup>35</sup> The final part of the oration is a praise of Anna Dalassene, the real co-participant in supreme power,<sup>36</sup> which is difficult to interpret in any different light than as an astute rhetorical turn meant to underline the natural continuity of three generations of the ruling house, sanctioning its old dynastic aspirations in line with the old plan of the “mother of the Komnenoi”.

The external circumstances of Theophylact’s life and professional career and the possible novelties imposed by the changed situation at the court can only be speculated about based on indirect indications, mostly drawing on his two imperial panegyrics and their general character. First of all, these two speeches testify that Theophylact’s position as a respected and sought-after court orator had been secured and unchallenged at least since the mid-1080s and probably even longer. On the other hand, as the person to whom the Doukai had entrusted such an important pedagogical task in the mid-1080s (at the time when their youngest member was still seen as a serious pretender to the throne), Theophylact proved capable of adapting to the new dynastic trends at the Komnenian court, turning to the “victorious” side. And this side would, in turn, know how to put his talents to good use in the following years.

Despite not dedicating a single word to Maria of Alania and her son in his panegyric to Alexios (their presence in the audience should not be automatically discarded), Theophylact’s relationship with the former empress-consort essentially remained unchanged and, like before, marked by a deep closeness and understanding. Maria, who was no stranger to the treacherous turns of fate, seems to have been understanding of the delicate position of her former protégé and the new commitments he would have had to face in the altered distribution of power. Their later contacts, dating from the period of Theophylact’s

35 Τί μὴ τὸν βασιλέα υἱὸν καὶ βασιλέα γνωρίζεις, ἀλλ’ ἀναδύῃ τὴν ποθομένην ἀνάρρησιν; (“Why dost thou not recognize thy emperor son as an emperor, but delayst the desired proclamation?” *Gautier* I, or. 5, p. 235.10–11).

36 Theophylact likens Alexios and his mother to “two great lights fixed in the firmament of the empire” (*Gautier* I, or. 5, p. 241.3–4), developing a highly contrived image of a “second and new Creation” (with a verbatim allusion to Gen 1:16–17). See *Hill*, *Alexios Komnenos*, 50–51; *Eadem*, *Imperial Women*, 90.

ecclesiastical service, clearly bear evidence to a lasting and untarnished mutual affection. At least one cordially written letter to the ex-basilissa confirms this.<sup>37</sup> Theophylact's Commentaries on the Gospels and the Minor Prophets were written at the urging of Maria of Alania, although the creation of this work is difficult to date accurately, as it could have been written both before and after his arrival in Ohrid.<sup>38</sup>

### Archbishop under Alexios Komnenos

It is difficult to conclusively infer the reasons that could have led Alexios Komnenos to entrust governance of an important and sensitive ecclesiastical see to the eminent teacher of rhetoric, a person who had never had a chance to prove himself a capable administrator at any responsible position in the state apparatus. In any case, it seems that the emperor's motives should not be judged from a simplified and one-sided perspective.

Since the birth of John Komnenos had removed the need for the services of a court tutor to young Constantine, Theophylact was discharged from the post that must have encouraged his hopes for a more serious court career – perhaps in the mould of Psellos' role at

---

37 *Gautier* II, N<sup>o</sup> 4. Here we learn of Maria's stay on the Princes' Islands, where the ex-basilissa had an estate (according to a sentence in the *Address to Constantine Doukas*, *Gautier* I, or. 4, p. 191.4 sq.). Theophylact tried to visit her during his return journey to Constantinople from Nicomedia (where he had gone for unknown reasons and at an unknown time), but the boat could not dock due to a storm (see n. 73). In another letter (*Gautier* II, N<sup>o</sup> 107) Theophylact warmly thanks the despoina – most likely Maria of Alania (although she could also be Eirene Doukaina or Anna Dalassene), *Mullett*, *Disgrace*, 202 n. 7, 207; also *Eadem*, *Theophylact*, 188; *Gautier* I, 66) – for having visited him while he was seriously ill (in Ohrid?). *Mullett* warns that a certain pragmatic aspect to these ties should not be neglected either (“Yet in maintaining links with Maria, he was no less politic”, *Mullett*, *Disgrace*, 210; see *Eadem*, *Byzantium*, 13, 21).

38 The Commentaries on Mark and Luke from the Vindob. theol. gr. 90 (ff. 1<sup>r</sup>–502<sup>r</sup>, 2nd half of the 13th c.) are preceded by a four-line iambic lemma (f. 157<sup>r</sup>; not necessarily authored by Theophylact): Τῆς βασιλίσσης ἐννόημα Μαρίας | ψυχῆς ἀληθῶς ἔργον εὐγενεστάτης | ὁ δὲ τρυγῆσας τοὺς μελιρρύτους λόγους | Θεοφύλακτος ποιμενάρχης Βουλγάρων (“The invention is one of the empress Maria, | a design of the truly noblest spirit; | whilst he who has collected these honey-flowing discourses | is Theophylact, the archpastor of the Bulgarians”). Cf. *Hunger – Kresten*, *Katalog*, 165.



the Doukas court.<sup>39</sup> Theophylact’s old links with the Doukai were not the best of recommendations in the new distribution of power and so his panegyric in honour of Alexios should also be seen in light of the author’s need to remove any existing doubts about his loyalty to the Komnenian court.

The wise Alexios, aware that his autocracy had yet to be fully consolidated, did not grant the orator’s appeal to immediately promote his purple-born son into an equal co-ruler, but he did allow the court panegyrist to be the first to announce a new, revised agenda of the Komnenian dynastic policy.<sup>40</sup> In any case, the basileus knew how to best

---

39 According to his wise piece of didactic advice offered in the *Address to Constantine Doukas*, a good basileus “will invite to his court those more quick-witted than him, and dust off many of those who in muted voices lecture brats” (πάντα τὸν ἑαυτοῦ συνετώτερον εἰσκαλέσει πρὸς τὰ βασιλεία καὶ πολλοὺς ἐκ τῆς γωνίας ἀνασπάσει πρὸς τὰ μειράκια ψιθυρίζοντας, *Gautier* I, or. 4, p. 203.27–29). One of these remarkable people would have of course been the orator himself, whose talents – until they were put to a worthy use at the imperial court – lay dormant in the shadowy corners of a schoolroom: “They are the friends to whom [a basileus] will entrust governance of cities, of course only after having convinced himself that they would govern them well” (Τούτους μέντοι τοὺς φίλους ἐπιστήσει ταῖς τῶν πόλεων διοικήσεσι, πάντως πειρᾶν [sic] λαβῶν αὐτῶν ὅτι καλῶς ἐπιστήσονται, *Ibid.*, 203.30–32). Alexios was perceptive enough to pick up on this last piece of advice, interpreting it, of course, in his own original way.

40 John Komnenos was crowned as his father’s co-ruler at some point between 1 September and 15 November 1092 (probably on 1 or 13 September, his birthday), at the age of five; *termini post* and *ante quem* were determined based on documents in Regii Neapolitani Archivi, Monumenta edita ac illustrata V, esp. 146 N<sup>o</sup> 457 (15 November) and 174 N<sup>o</sup> 467 (1 September), cf. *Barzos*, *Γενεαλογία*, N<sup>o</sup> 34, p. 204 (the author opts for 1 September, the beginning of the official year). There is no doubt that the ground for John’s coronation was prepared through a series of military-political successes, which ultimately consolidated Alexios’ reputation as the god-given rescuer of the Rhomaic state – this is particularly true of his triumph against the Pechenegs on 29 April 1091 and the re-conquest of the coast of Asia Minor, along with the major islands, executed by John Doukas and Constantine Dalassenos in 1092/1093, *Gautier*, *Défection*, 215–227; *Frankopan*, *Challenges to Imperial Authority in Byzantium*, 400–401. However, the founding of the Komnenian dynasty led to a series of conspiracies over the following years. The most serious among them was the one led by Nikephoros Diogenes in 1094, which was particularly sensitive due to the tacit involvement of the ex-basilissa and her son, Alexias IX 8, 2, p. 275; *Leib*, *Basileus ignoré*, 356–359; *Idem*, *Complots*, 256; *Mullett*, *Disgrace*, 205–206; *Frankopan*, *Challenges to Imperial Authority in the Reign of Alexios I Komnenos*, 259.

award his somewhat fickle subject for doing him a valuable intellectual favour. Alexios Komnenos understood better than anyone else that the considerable talents of his courtier deserved to be put to more serious use than composing occasional declamations in praise of one court clique or another or intellectual tutorship of disinherited pretenders to the throne. An act of imperial largesse was to follow soon thereafter. An illustrative example of Alexios Komnenos' diplomatic skills, it could also be understood as a carefully measured combination of award and warning. Governance of the Archbishopric of Ohrid demanded, due to its special historical and strategic importance, a much higher degree of responsibility than any other ecclesiastical district of the time.<sup>41</sup> Faced with this double-edged honour – honourable exile, as he personally saw it – Theophylact turned to his influential friends, the eminent addressees of his first “ex Ponto” epistles, filled with deep anguish and disappointment with the “barbarian” milieu where he had found himself, pleading with them – “with extraordinary naïveté”, to borrow P. Gautier’s phrase<sup>42</sup> – to do whatever they could to intercede on his behalf and try to arrange his return to the Queen of Cities.<sup>43</sup> Of course, all of these pleas would remain unheeded. Over the ensuing years, the refined intellectual and courtier would be gradually transformed into a pragmatic church operative and field agent willing to put his talents in the service of the specific needs of pastorship.<sup>44</sup> Despite incessant complaints, laments and grumbles, Theophylact’s diligent service as the head of the Archbishopric of Ohrid shows that

---

41 *Angold*, Church and Society, 160. It should be borne in mind that only the archbishoprics of Ohrid and Cyprus enjoyed autocephaly and were under the direct jurisdiction of the basileus, which made their status special and privileged, *Ibid.*, 158, 168, 174, 519; *Gautier* II, N° 82, p. 437.33–34.

42 “par une singulière naïveté”, *Gautier* I, 28.

43 *Gautier* II, N° 5, 6, 7. Mullett rightly warns that the general tone of the three “arrival-in-the-see-letters” was equally shaped by genuine feelings and the concerns of genre and style: “Nothing can be learned from them about actual conditions in Ochrid or Theophylact’s actual reactions to what he found; his reactions were determined before he reached Ochrid, and the need to establish his credentials as unchanged is clear” (*Mullett*, Theophylact, 146).

44 *Angold*, Church and Society, 160 sq.

in time he acclimatized to the local population and this, in the cultural sense, underdeveloped provincial environment.<sup>45</sup>

### My lord and protector

Whatever motives might have guided Alexios Komnenos when he appointed Theophylact as the head of the Ohrid church – certainly the most important Byzantine institution in the Balkans – it is difficult to interpret this appointment as anything else but that Theophylact had successfully ingratiated himself to the Komnenoi. In order to improve his new professional position and fulfil the duties it imposed, he could now employ his personal connections with both the Doukai and the Komnenoi, as well as with the members of their respective clans. He also contacted his close friends and allies who had not been born into the Empire’s political and social elite, but were close to it on account of the offices they held. His letters show that the language and style which he used to address his correspondents depended on the degree of personal closeness, as well as on the addressee’s social rank. When addressing high officials, who usually had familial ties with the dynasty, his tone was more formal and markedly servile, and his style affected and full of allusions and metaphors that make it difficult for the modern reader to decipher the content of a letter. In contrast, a more genuine tone conveying specific contents can be observed in letters addressed to his intimate friends. Theophylact addresses high-ranking correspondents by using polite and subservient phrases such as “my holy lord”, “my most excellent lord and protector”, “my gracious lord” etc.<sup>46</sup> in an effort to get them interested in the difficulties he was fac-

---

45 See e.g. *Gautier* II, N<sup>o</sup> 5. Of course, Theophylact’s laments should also be understood as an expression of the snobbery of a City’s intellectual who was neither able nor willing to identify with the provincial milieu where he would spend the rest of his life. For a definition of Byzantine snobbery and several examples, see *Magdalino*, *Byzantine Snobbery*, 58 sq.

46 δέσποτά μου ἅγιε, *Gautier* II, N<sup>o</sup> 4, 9, 13, 54, 64, 66, 73, 124; ἅγιε πάτερ καὶ δέσποτα, N<sup>o</sup> 83, 90; ἅγιέ μου αὐθέντα, N<sup>o</sup> 5, 89; ἅγιέ μου αὐθέντα καὶ ἀντιλήπτορ, N<sup>o</sup> 12; πανσέβαστέ μου αὐθέντα, N<sup>o</sup> 18, 126; πανσέβαστέ μου ἀντιλήπτορ, N<sup>o</sup> 8, 10, 24, 61; πανσέβαστέ μου αὐθέντα καὶ ἀντιλήπτορ, N<sup>o</sup> 11, 12; πανσέβαστέ μου αὐθέντα καὶ μέγιστε ἀντιλήπτορ, N<sup>o</sup> 118, 119; πανσέβαστε παμμέγιστέ μοι ἀντιλήπτορ, N<sup>o</sup> 79;

ing and secure their protection or intervention. His pleas are mostly concerned with the protection of the archbishopric's revenue, which meant that he was asking well-positioned officials for protection from tax collectors (*praktores*). Except generalized expressions of discontent due to the environment in which he was forced to live, in these *official* letters Theophylact does not usually include more private details about himself. Using metaphors and showing his excellent knowledge of classical antiquity, Theophylact appeals to eminent dignitaries in a bid to get these holders of political (either military or administrative) power or the emperor's kinsmen to use their influence and help him to solve a specific problem he has encountered in running the Church of Ohrid. The fact that his surviving correspondence includes letters sent to both the Doukai and the Komnenoi, as well as to other prominent members of their clans, indicates that Theophylact had become sufficiently close to the ruling elite even before he took up the important position of the archbishop of Ohrid, and that he tried to use these connections – with more or less success – when facing challenges brought by his position in the Ohrid diocese. Although most of his official letters were addressed to those distinguished persons who, owing to their offices, could act on behalf of the archbishop, they evidently included some to whom Theophylact was attached by a more genuine affection. One of these was, for instance, the Grand Domestic Adrian Komnenos, Emperor Alexios' younger brother.

Adrian is the person who would, after the withdrawal of Maria of Alania,<sup>47</sup> take over the role of Theophylact's most influential patron at the court. The reasons why it was this Komnenian figure that became Theophylact's main protector at the top of the Komnenian court are impossible to uncover. The beginnings of their relationship are also

---

παμμέγιστέ μου αὐθέντα καὶ ἀντιλήπτορ, № 22, 23; μεγαλεπιφανέστατέ μοι (ἐν Κυρίῳ υἱέ καὶ) αὐθέντα, № 16, 20, 43, 81, 86, 92, etc. Cf. *Mullett*, Theophylact, 169–170. On the usual forms of address in letters, see *Grünbart*, Formen der Anrede im byzantinischen Brief vom 6. bis zum 12. Jahrhundert.

47 The ex-basilissa's withdrawal was a gradual process that took several years (after *Mullett*, see n. 26) and was finally completed by 1088, the year of Theophylact's encomium to Alexios and the unofficial promulgation of the new dynastic agenda marked by the decisive domination of the Komnenian bloodline.

unknown. The controversial episode of the intrafamilial row of 1094 between the Komnenos brothers was instigated by a letter from the archbishop of Ohrid – who at that time could have been only Theophylact. According to Anna Komnene,<sup>48</sup> this contentious missive accusing the young son of sebastokrator Isaac, John Komnenos (1073–?),<sup>49</sup> the *doux* of Dyrrachion, of conspiring against his uncle Alexios led to Isaac’s bitter attack against Adrian: the older brother seems to have blamed the younger for having maliciously manipulated the inexperienced John.<sup>50</sup> Although the details of the conflict remain unknown (the quarrel was immediately appeased owing to Alexios’ conciliatory response), it seems plausible to assume that Adrian’s plaidoyer – whatever its specific content might have been – must have included an implicit or explicit justification of the archbishop’s act that had directly led to the unfortunate dispute: in any case, Adrian and Theophylact must have ended up on the same side and, as “allies”, equally borne the brunt of Isaac’s allegations. This indirectly bears evidence to the close relationship and coordinated actions of the Ohrid archbishop and his Komnenian patron.<sup>51</sup>

Adrian Komnenos is the addressee of Theophylact’s letter roughly dated to 1088/1089 which he wrote shortly after taking up office in Ohrid.<sup>52</sup> Despite hiding behind metaphors and using an extensive comparison with Heracles and his servitude with Omphale, the queen of Lydia, the tone and content of his letter to the Grand Domestic

48 Alexias VIII 7, 3 – 8, 4, pp. 252–255.

49 Alexias VIII 7, 3 (20–21), p. 252 (μειράκιον ἦν ὁ Ἰωάννης).

50 *Gautier* I, 35–36; *Mullett*, Theophylact, 7, 75, 86 n. 37; *Frankopan*, Imperial Governors, 92 sqq.; *Idem*, Kinship, 15 sqq.

51 *Mullett*, Theophylact, 213–214.

52 *Gautier* II, N<sup>o</sup> 5. From 1086 to 1091 the sources mention that Adrian Komnenos was focused on the Balkans in his activities as the Grand Domestic – the territories that were either part of or in the neighbourhood of the Archbishopric of Ohrid. Hence, Theophylact could have had a twofold reason to write to Adrian Komnenos shortly after his appointment as the archbishop of Ohrid: he was both a member of the imperial family with whom he had a closer relationship and an official that happened to be tied by his military function to the area under Theophylact’s jurisdiction. On Adrian Komnenos, see *Skoulatos*, Personages, N<sup>o</sup> 3, pp. 5–8; *Barzos*, Γενεαλογία, N<sup>o</sup> 16, pp. 114–117.

clearly show that Theophylact had a more honest and open relationship with this member of the imperial dynasty. Although Adrian was around ten years younger than Theophylact, at the beginning of his letter the archbishop subserviently shows deference to the esteemed addressee: “My holy lord, if your highness has forgotten my humble person and does not wish to know how we are, then that is another of my woes”; and then: “But if you still hold me in your memory and ask of my situation, hear me out a bit, and when you have learned the news, infer what I have left unsaid.” Having informed him of his misfortune of having been appointed the archbishop of Ohrid and removed from the capital, Theophylact ends his letter with a dramatic plea: “Free me from this humiliating enslavement, you who are able to do so, or I will die on you before the hour that the Lord has given me, of bitterness, I, the son who has done nothing worthy of the father. That would be unedifying for me and shameful for those who allow it.”<sup>53</sup> Of course, Adrian could not help him in this, but Theophylact certainly trusted him and saw him as his protector. For this reason he appealed to Adrian on other occasions,<sup>54</sup> asking him to intervene in favour of the Archbishopric of Ohrid, openly and clearly explaining the difficulties he was facing.<sup>55</sup> Their friendship meant that, in a later letter, Theophylact felt at liberty to openly ask Adrian Komnenos to intercede on his behalf with his brother, Emperor Alexios.<sup>56</sup>

Judging by the number of surviving letters, one of Theophylact’s more important correspondents from the Komnenos family seems to have been the abovementioned John Komnenos, the son of the sebastokrator Isaac, Emperor Alexios’ elder brother. To this member of the dynasty Theophylact sent at least nine letters, which are roughly dated by P. Gautier to the period 1092–1093.<sup>57</sup> These were the years

53 *Gautier* II, N° 5. pp. 143.1–4, 6–8; 145.38–41.

54 These letters cannot be accurately dated, but the publisher proposes the time-frame of 1097–1104, *Gautier* II, N° 79, 85, 89, 98.

55 *Gautier* II, N° 85, 98.

56 *Gautier* II, N° 89. The publisher has not offered a more precise dating of the letter, allowing the possibility that it was written in 1096–1104. This letter to Adrian Komnenos will be discussed below.

57 *Gautier* II, N° 10–12, 19, 22–24, 26, 61. On John Komnenos, see *Skoulatos*, *Personnages*, N° 87, pp. 135–138; *Barzos*, *Γενεαλογία*, N° 23, pp. 134–144.

when John Komnenos replaced his relative and namesake John Doukas as the *doux* of Dyrrachion.<sup>58</sup> Protecting the interests of the archbishopric, Theophylact naturally had official contacts with the holder of one of the most important military offices in the Balkans, whose competences often included those that stemmed from civilian duties.<sup>59</sup> His correspondence with John Komnenos did not go beyond the official framework and Theophylact persistently approached him with the following problems: troubles he encountered from *praktor* Iasites;<sup>60</sup> reducing tax levies for priests in Pologos;<sup>61</sup> the appointment of the bishop of Diabolis/Devol;<sup>62</sup> then on behalf of his protégé Michael Beses Lampenos, who was involved in a lawsuit;<sup>63</sup> and concerning the unforgiving recruitment of soldiers in the theme of Ohrid, reducing the number of church *paroikoi*;<sup>64</sup> regarding the village *Ekklesiai* (?) which had been taken away from his jurisdiction, as well as a house in Thessalonike, which the archbishop had used;<sup>65</sup> and finally regarding the slanders caused by Theophylact’s quarrels with tax officials about the archbishop’s right to use Lake Ohrid.<sup>66</sup> Theophylact’s letters illustrate his reliance on the *doux* of Dyrrachion and the emperor’s close kinsman, as well as his subjugation to this official. Hence, his letters

58 The period spent by John Komnenos at the position of *doux* of Dyrrachion is unclear. He is believed to have been appointed in the spring of 1092 and to have kept this position until 1096; the Iviron Act of 1103 (see n. 32) shows that John still held this office in 1103. For the main prosopographical information, see *Skoulatos*, *Personnages*, N° 87, pp. 135–138; *Barzos*, *Γενεαλογία*, N° 23, pp. 134–144; *Gautier* II, N° 48–53.

59 *Actes d’Iviron* II, N° 51 (1103); 52 (1104). The importance of the post of the *doux* of Dyrrachion is attested by the fact that Alexios I Komnenos repeatedly bestowed it on his close blood relatives – John Doukas, John Komnenos, and then John Komnenos’ brother Alexios, or his relatives through marital ties.

60 *Gautier* II, N° 11.

61 *Gautier* II, N° 12, 19.

62 *Gautier* II, N° 22.

63 *Gautier* II, N° 23.

64 *Gautier* II, N° 24.

65 *Gautier* II, N° 26. The publisher is unsure if this letter was addressed to John Komnenos; for more details, see *Ibid.*, p. 53.

66 *Gautier* II, N° 61. The publisher assumes that the addressee of this letter was John Komnenos.

have an official tone, full of respect and deference, and the appellations are reduced to variations of the phrases “my most excellent (lord and) protector”,<sup>67</sup> “my holy lord”,<sup>68</sup> “my holy lord and protector”<sup>69</sup> etc. We also learn that Theophylact’s sycophancy towards the eminent and powerful official could be accompanied by gifts: on one occasion, for instance, the archbishop tried to win his patron’s attention by sending a load of a hundred dried fish.<sup>70</sup> The authority of John Komnenos over the archbishop of Ohrid was indubitable, although Theophylact also tried to protect his own in his letters, allowing himself to patronizingly reprimand the much younger yet politically stronger correspondent: “Let me scold you a little, although that does take courage...”<sup>71</sup> However, Theophylact’s rare outpours of daring never went beyond the allowed limitations, as evidenced, among other things, by the friendly letter he sent to his benefactress Maria of Alania while she was staying at the Princes’ Islands. We learn that the archbishop needed to go to Nicomedia for some reason and that he was unable to visit her on his return to Constantinople due to unfavourable winds.<sup>72</sup> When somewhat later he tried to arrange this visit from the capital, it was not only the south wind that prevented him but also the “sebastos and praitor of Dyrrachion” (John Komnenos?) who was tasked with supervising him and who did not allow him to make the journey to the island and visit Maria of Alania. Unfortunately, the reasons for this veto remain unknown to us, but the letter itself suggests that they were very familiar to both Maria of Alania and Theophylact.<sup>73</sup>

67 *Gautier* II, N<sup>o</sup> 10, p. 161.7 (πανσέβαστέ μοι ἀντιλήπτορ); N<sup>o</sup> 12, p. 167.1 (πανσέβαστέ μου ἀθέντα καὶ ἀντιλήπτορ).

68 *Gautier* II, N<sup>o</sup> 11, p. 165.28 (ἀθέντης μου); p. 165.39 (ἁγιόν μου ἀθέντην).

69 *Gautier* II, N<sup>o</sup> 12, p. 167.9 (ἁγιέ μου ἀθέντα καὶ ἀντιλήπτορ). See n. 46.

70 *Gautier* II, N<sup>o</sup> 12, p. 169.33.

71 *Gautier* II, N<sup>o</sup> 12, p. 167.16–17. John Komnenos is believed to have been born in late 1073, *Barzos*, Γενεαλογία, N<sup>o</sup> 23, pp. 134–144.

72 See n. 37.

73 *Gautier* II, N<sup>o</sup> 4, p. 139.34–36. The letter opens several questions: first, there is no accurate dating as the editor, P. Gautier, leaves the date unspecified, while R. Katičić believes that it was written after 1095, *Vizantijski izvori* III, 270–271; second, the “sebastos and praitor of Dyrrachion” was probably the doux of Dyr-



And while it was only official correspondence that tied him to John Komnenos, Theophylact’s relationship with Komnenos’ namesake and predecessor at the position of the doux of Dyrrachion seems to have been closer. There are two extant letters sent by Theophylact to John Doukas, Empress Eirene’s brother, at the time when he served as the *megas doux* of the navy.<sup>74</sup> Full of flattery and Biblical quotations, the letter welcoming John’s appointment to this high military office gave Theophylact an opportunity to openly *recommend* his relatives in his native Euboea to the high official. Urging his close patron to continue doing good deeds in the future, the archbishop declares that the *megas doux* would make him most happy if he graced his relatives in Euboea by “advocating for them in all matters”. His close relationship with John Doukas allowed Theophylact to dispense with any coyness and openly ask him to show “those in Hellas” how highly he valued him.<sup>75</sup>

### All connections are valuable

A markedly open tone characterizes the letters that Theophylact sent to his friends – members of the same social class from which he

---

rachion John Komnenos, but it is unclear if he was appointed to this office only once or multiple times (although we do know that he took up the post in the spring of 1092 and that he held it in 1103; for more details, see *Gautier* II, 48–53); the reason for Theophylact’s journey to Nicomedia is also unclear, although information about his supervision in Constantinople and the veto of the visit to Maria of Alania suggest that the archbishop had, for some reason, fallen from grace or was treated as suspect. According to Angold, Theophylact was invited to the City to explain himself concerning the contentious missive associated with the alleged conspiracy of the doux of Dyrrachion (see n. 50). Although the archbishop supposedly managed to avoid being rebuked, the young Komnenos nonetheless prevented his visit to Maria (*Angold*, *Church and Society*, 164). Angold’s scenario, built on the liberal assumption of the long-standing and growing antagonism between the two men, does not have enough grounds in the contents and general tone of Theophylact’s correspondence with John Komnenos (which is in terms of volume surpassed only by that with Michael Pantechnes, the archbishop’s closest friend).

74 *Gautier* II, N° 8, 17. In the spring of 1091 or 1092 John Doukas was appointed a *megas doux* and deployed against Tzachas, the emir of Smyrna who had occupied the islands in the Aegean.

75 *Gautier* II, N° 8, p. 155.30–33.

had himself come. These are persons close to the court or the ruler, whose influence stemmed from their offices rather than birthright, which put them in close proximity to the emperor and his family members or high-ranking dignitaries. Many of them were Theophylact's former students: Nicholas Mermentoulos, the Grand droungarios of the Watch; Nicholas Anemas and John Opheomachos, both of whom held high governing positions in the Balkans (the former in the army and the latter in the administration);<sup>76</sup> Niketas the deacon, the nephew of the metropolitan of Chalcedon; John Attaleiates, the protonotarios and doux of Attaleia; and a series of other prominent and well-positioned persons from the church, military or bureaucratic establishment of the early Komnenian state. Two of them belong to the smallest circle of Theophylact's closest friends.<sup>77</sup> One is Gregory Kamateros, nobelissimos, protasekretes and secretary (hypogrammateuon) to Alexios Komnenos,<sup>78</sup> who was married to a highborn lady from the Doukas family, an ambitious and comparatively unscrupulous homo novus whose stellar career eventually brought him the titles of sebastos and logothete of the sekreta. The other is a figure which in many aspects stands out among the alumni of Theophylact's school of rhetoric: Michael Pantechnes, proximos, proedros and finally aktouarios, emperor's personal physician.<sup>79</sup> It was by no means an accident that the largest number of surviving letters from Theophylact's collection was addressed to Pantechnes. These mostly brief and brilliant compositions reveal a very intimate, almost fatherly tone, at times concerned

---

76 *Gautier* II, 39–40, 97.

77 “Personal cell”, after *Mullett*, Theophylact, 179–184.

78 In this capacity Kamateros interrogated Nikephoros Diogenes, the conspirator of 1094, Alexias IX 8, 1, p. 275.56–58. See n. 40.

79 About the profession of aktouarios, see *Grumel*, Profession médicale, 42–46 at 45. Among the literary compositions of Michael Italikos (d. before 1157), professor of rhetoric, philosophy and medicine (“didaskalos iatron” = aktouarios?) at the Patriarchal School, finally metropolitan of Philippopolis, there is a monody occasioned by the death of Michael Pantechnes, perhaps a predecessor in the same medical post. Two critical editions of the monody are released in the same year: *Crisuolo* (ed.), *Discorso*, 593–634, monody at 628–634; and *Gautier* (ed.), Michel Italikos, III.1–115.8. See *Mavroudis*, *Μιχαήλ Ἰταλικός*, 29–44.

and at times tinged with mock-reproach,<sup>80</sup> free of the formal constraints and rhetorical clichés that burden most of Theophylact’s correspondence – nonchalant and casual even in the rare occasions when the archbishop was focused on a serious request for intercession on his behalf at the highest level. There is yet another imperial physician who joined the circle of Theophylact’s closest correspondents: it is Nicholas Kallikles, mostly known for being, along with Pantechnes, one of the three palace doctors who, according to Anna Komnene, were by Alexios’ deathbed on 15 August 1118, exchanging professional opinions and suggestions in the long hours of the emperor’s agony (Kallikles’ proposal, although isolated and ultimately rejected, was seen by Anna as particularly medically astute).<sup>81</sup> A brilliant stylist, the author of many fine works of poetry (including the epitaph for Kamateros, whom he survived), perhaps even the famous pseudo-Lucianic dialogue *Timarion* (the authorship of which is admittedly unclear),<sup>82</sup> Kallikles – judging by a handful of surviving letters headed by his name – was a person with whom Theophylact shared the same sense of humour as well as some peculiar interests (in the fields of medicine and pharmacology), borrowing scholarly books from him and taking advantage of his influential connections at court when needed. Finally, it is impossible not to mention Demetrios (Hephaistos), Theophylact’s younger brother, the only member of his immediate family of whom we know a bit more, precisely owing to the information contained in their correspondence.<sup>83</sup> The beloved brother was a trusted and courageous mes-

---

80 The teacher often bemoans the student’s “negligence” and “forgetfulness”, which are reflected in the decreased frequency of their correspondence, wondering – with a routine reference to a Biblical or mythological exemplum – what he had “done wrong”, how he had “offended” his addressee to be punished by his long silence (cf. *Gautier* II, N<sup>o</sup> 93; cf. also N<sup>o</sup> 17 – this time the addressee is the sebastos John Doukas, Empress Eirene’s brother).

81 Alexias XV 11, 2–3, pp. 494.40–495.57.

82 *Mullett*, Theophylact, 77, 183. The thesis of Kallikles’ authorship was stated for the first time by R. Romano in the preface to his critical edition: *Pseudo-Luciano*, *Timarione*, 25–32. Romano is also the latest publisher of Kallikles’ poetic legacy: *Nicola Callicle*, Carmi. There is also an earlier edition by *L. Sternbach*, *Nicolai Calliclis carmina*, 315–392.

83 *Gautier* II, N<sup>o</sup> 133, 134 (Demetrios’ name is also mentioned passim in many oth-

senger and envoy who never faltered, not even when facing the Vardar River in flood, crossing it in a tiny dinghy in the midst of winter.<sup>84</sup> Educated in the City's schools and a student of Theophylact's friends and close correspondents Niketas, deacon and didaskalos of Hagia Sophia, and Theodore of Smyrna, "Consul of the Philosophers", Demetrios went on to have a successful career (although, admittedly, there is no specific information about it), making many friends and protectors among senators and prominent persons at the court. In one of Theophylact's letters to Maria of Alania we learn of the ex-basilissa's special affection for Demetrios: Theophylact reminds her of an unfulfilled promise that she had once given to his younger brother.<sup>85</sup> As long as his public career was tied to the capital and palace circles, Demetrios remained the most reliable and committed advocate of Theophylact's interests at the court – often, as we have seen, personally delivering his brother's missives and no doubt those sent to Ohrid by Constantinopolitan correspondents. Demetrios was also a respected member of an intellectual circle (possibly under the patronage of Maria of Alania, although this can only be speculated about), which must have also included some of the mentioned persons close to Theophylact. At some point (probably in the mid-1100s) Demetrios permanently settled near his brother, a decision that could have been the result of the first symptoms of a serious illness (tuberculosis): Theophylact's letters offer a distressing testimony to its galloping progress, unsuccessful attempts to treat it and the tragic finale (c. 1106/1107). The death of his beloved brother marked the beginning of one of the deepest personal crises in Theophylact's later years, otherwise full of tribulations and "waves of troubles".<sup>86</sup>

---

er letters). On Theophylact's hypothetical brother John (*Gautier* I, 15–16), whose existence Mullett rejects, see *Mullett*, Theophylact, 93.

84 *Gautier* II, N<sup>o</sup> 110, p. 531.19–22.

85 *Gautier* II, N<sup>o</sup> 4, p. 141.53–54.

86 *Gautier* I, or. 31, p. 233.16–17 (ἀλλεπάλληλα κύματα). Theophylact composed two monodies to mark Demetrios' death (*Gautier* I, carm. 14, 15, pp. 369–377; cf. also *Gautier* II, N<sup>o</sup> 121, 122). Was Demetrios the "eunuch brother" whom Theophylact defends from malicious slander in his dialogue-plaidoyer *In Defence of Eunuchs* (*Gautier* I, or. 7, pp. 287–331)? That depends on the interpretation of the

Theophylact’s correspondence bears evidence to the complex mechanisms of this privileged form of intellectual communication, which included the subtlest registers of linguo-rhetorical stylization, always firmly in the service of the given situation, person or social status of the addressee, as well as the specific purpose of the missive. A much smaller part of Theophylact’s collection consists of letters that were not driven by any other need but the pure, unselfish wish to nurture a friendship. They are usually stylized in the form of witty and ingenious stylistic exercises composed with the sole aim of making the addressee – usually one of his former students – nostalgically reminisce of the carefree days spent together at intellectual symposia in Theophylact’s school of rhetoric. There is little doubt that his correspondents, the archbishop’s spiritual children, happily exchanged these innocuous texts as a kind of “coded mail” understood only by the select few initiated into the secrets of the art of oration. For the sensitive and hypochondriac Theophylact, whose self-confidence had been shaken over the long years of his intellectual exile to a “barbarian” and non-Grecophone environment, this kind of erudite correspondence represented a great solace and confirmation of his own intellectual vitality. The bulk of his correspondence, however, consists of letters written with the direct purpose of solving a practical, urgent problem in Theophylact’s daily life. The archbishop seems to have deftly manipulated the complex network of his correspondents, interweaving many diverse threads, always handling them tactfully, in measured moves, cautiously setting in motion and animating one influential addressee after another and, in some particularly difficult situations, even several at once.

One of the most troublesome and essentially insoluble problems that would permanently mark the service of the Ohrid archbishop was his relationship with tax officials, a certain Iasites being particularly

---

word “brother”, which could have certainly had a metaphorical meaning and referred to one of Theophylact’s spiritual brothers – for instance one of the contemporaneous bishop-eunuchs (such as the bishop of Kitros mentioned in the *Defence*, *Gautier* I, or. 7, p. 297.5), who could be Theophylact’s addressee in *Gautier* II, N° 14, 52, 113, 121. Cf. *Mullett*, *Theophylact*, 197; *Messis*, *Public hautement affiché et public réellement visé*, 62; *Krsmanović – Todorović*, *O Teofilaktovoj Odbra-ni evnuštva*, 96.

noteworthy among them. Admittedly, it would be unwise to make any hasty judgments about the activities and true motives of this rather vague and tendentiously portrayed person, who in Theophylact's letters almost emerges as an archetypal evil spirit. Recent research<sup>87</sup> has shed more light on the specific circumstances of the long economic and fiscal crisis that marked the last decades of the 11th century. The defeat at Manzikert (1071) led to the permanent loss of large territories in Asia Minor, which had always provided the foundation of the Empire's economic stability. Pecheneg invasions and conflicts with the Normans and Serbs in the 1090s and early 1100s put a new, unplanned burden on the state purse. Alexios' internal policy, which had concentrated the Empire's entire economic and financial power in the hands of a small aristocratic class recruited from the ranks of the privileged ruling families, led to the gradual impoverishment of the state purse, resulting in increasingly drastic fiscal measures. Viewed in this context, the actions of local tax collectors (regardless of the ever-present possibility of abuse) essentially only followed the instructions of the highest state organs, whose stringent tax policy could not be avoided by wealthy church estates either.<sup>88</sup> Theophylact's struggle with the field officials who directly implemented these unpopular state-wide measures, forced by the wider foreign-policy and economic crisis – one of these imperial officials was the notorious Iasites – therefore has all the characteristics of a Quixotic fight against the inescapable inevitability of historical developments. At the first glance, the ornate Biblical rhetoric of Theophylact's letters does not seem to leave room for Iasites and his assistants to be seen as anything else but the incarnation of primeval evil.<sup>89</sup> An unbiased reading, however, demands a cautious critical approach in order to avoid a simplified, romanticized picture of a heroic struggle between a lone champion of the righteous cause – a

87 *Harvey*, Land, 139–154. The old doctoral thesis by D. Xanlatos still retains its seminal significance: *Xanlatos*, Beiträge zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte Makedoniens im Mittelalter; see also *Idem*, Θεοφύλακτος ὁ Βουλγαρίας, 228–240.

88 *Kazhdan – Epstein*, Change in Byzantine culture, 59.

89 *Mullett*, Theophylact, 131 n. 239. Cf. *Gautier II*, N° 79, p. 419.8 sq. Theophylact's opinion of local tax collectors is aptly illustrated by the bitterly ironic pun δῆμοσιος δῆμιος (“tax collector-executioner”), *Gautier II*, N° 94, p. 479.8.

spiritual shepherd and defender of his wretched flock – and his Manichaean enemies, “wolves” and heartless tormentors on the opposite side. The fact that the huge energy and authority of an archbishop and a whole army of his influential patrons yielded no more than modest and short-term results – as well as the unusual fact that the author of the letters (regardless of the conventional formulas of modesty) always resorts to the humiliating act of imploring, almost never acting as an independent lord or judge, a maker of sovereign decisions, which would have befitted the competences of the head of an important and affluent diocese – suggests that Theophylact’s efforts to resist the tyranny of the tax system, embodied in the praktor Iasites and his entourage, were predestined to fail. His appeals were directed to the address that, by default, was least capable of hearing and heeding them.

The letters offer only a fragmentary insight into some (chronologically confusing) stages of Theophylact’s struggle against local tax collectors. The most relevant among them is certainly the episode with the village of Ekklesiai in the Vardar valley, the church estate that had provided the archbishop with a refuge in times of grave trials and tribulations or creative solitude. Ekklesiai was also the last residence of the ailing Demetrios, whom his caring brother had moved to the banks of the Vardar to avoid the unhealthy climate of Ohrid. Iasites’ efforts to update the list of church assets with the aim of removing the village from the administration of the church would spark a sweeping campaign of the Ohrid archbishop, leading him to activate some of his most influential connections.<sup>90</sup> This example reveals some of the typical features of Theophylact’s strategy, whose roundabout trajectory and transmission of the initial impulse into multiple directions – like a chain start of several billiard balls in one go – aimed to mobilize as many potential associates as possible.

---

90 The Ekklesiai case had a precedent in the episode with an anonymous eunuch (nicknamed “Scylla or Charybdis”), Iasites’ predecessor in the attempt to usurp the same church property (*Gautier* II, № 31, p. 233.17–18; perhaps the same person as the licentious eunuch of the iambic invective *Gautier* I, carm. 13, pp. 367–369). V. Zlatarski once believed – with little grounds – that the said eunuch is in fact “no one but Iasites himself”, *Zlatarski, Istoriia na bŭlgarskata dŭrzhava*, 285.

Driven by these troubles, the archbishop appealed to John, the secretary of the *sebastos* George Palaiologos, informing him of the current situation and the dishonourable intentions of Iasites the taxman and entreating him to intercede on his behalf with his superior. In addition, Theophylact tells the secretary that he had already written of the matter to the *sebastos* and protostrator Michael Doukas (whom he describes as “our shared lord”), because his son Constantine Doukas had been appointed the governor of the Vardar region,<sup>91</sup> which meant that the control over the *praktores* who encroached on the interests of the archbishopric belonged to Constantine’s official duties. So, Theophylact first wrote a now lost letter informing the new governor’s father, his own patron, pleading with him to *recommend* him to his son in this matter and even explaining how he could practically help him: by not sending officials to make the land survey. We can but assume that the father forwarded the plea to his son and backed Theophylact and so Constantine Doukas arranged the matter to suit the archbishop rather than the state purse. For his part, the secretary of George Palaiologos also lent his support to Theophylact, as evidenced by the archbishop’s letter addressed personally to Palaiologos, in which he warmly thanks him for the (at least temporary) resolution of the issue of the village in favour of the church.<sup>92</sup>

91 The function of Constantine Doukas is unspecified, since Theophylact only states: τῷ τοῦ πανσεβάστου ἀθέντου ἡμῶν υἱῷ ἢ περὶ τὸν Βαρδάριον ἀρχὴν νῦν ἀνετέθη (*Gautier* II, N<sup>o</sup> 88, p. 461.18–19).

92 *Gautier* II, N<sup>o</sup> 126. Another characteristic example of his roundabout strategy involving multiple actors and the complex mechanism of a “chain reaction” is found in the quoted letter *Gautier* II, N<sup>o</sup> 84, addressed to his former student Niketas, the nephew of metropolitan Leo of Chalcedon (see the beginning of this paper). Here Theophylact informs the protostrator Michael Doukas, Empress Eirene’s brother, that he had violated one of the church canons (the specific nature of the violation remains unknown). Niketas received detailed instructions about this sensitive operation: of the two enclosed letters (neither has survived), one needs to be delivered to Michael’s mother Maria of Bulgaria, who had already taken the vow and was expected to protect the canons and warn her son not to violate them; the other letter was addressed to Michael himself – Niketas was instructed to also give this letter to the protostrator’s mother, who would then personally deliver it to her son. Finally, the former student was not to forget that he was long indebted to his teacher: this small favour (despite his teacher’s warm assurances, the task must have been an uncomfortable one for the young Niketas) was an opportunity to pay back the student’s old debt to the teacher. Theophylact



Like on many similar occasions, Constantine Doukas’ appointment to his new office was followed by an “adventus” letter, deviating from the usual genre conventions only in an unexpected and somewhat inappropriate reference to the Ekklesiai case followed by a blunt plea in this regard – clear indicators of the archbishop’s impatience after the exhausting struggle that had, until then, remained futile.<sup>93</sup> Like John Komnenos before him, Constantine Doukas was also presented with “a token package of fish unworthy of [his] highness”.<sup>94</sup>

The arrival of Constantine Doukas to the Vardar area is also referenced in the interesting and unusually lengthy letter to Theophylact’s former student Gregory Kamateros.<sup>95</sup> Veiling this cheerful and ironic epistle behind the mask of a quasi-rhetorical play on various mythological topics, Theophylact – by no means accidentally – attunes his lyre to suit the taste of his addressee, an alumnus of his school of rhetoric, now a prosperous careerist Kamateros. The latter’s appointment to the rank of nobelissimos and protoasekretes was an opportunity for the former mentor to offer a multitude of honey-mouthed blessings (which, of course, would not fail to include the emperor’s name as well). In any case, there is a fairly conspicuous absence of the issue that preoccupied Theophylact at the time. Rather surprisingly, the increasingly influential Kamateros was on this occasion spared any instructions about the pressing Ekklesiai case and the usual appeals were replaced by a multitude of compliments, congratulations and harmless “coded tittle-tattle”, humorously disguised in mythological allusions. What could have been the reason for this change? The answer to the riddle lies in a slightly earlier letter sent to the same person but written in a very different tone.<sup>96</sup> It reveals Theophylact in a defensive role, as his correspondent seems to have reacted more sharply to the teacher’s urging: the ambitious and wary Kamateros is likely to have seen it as

---

was often rather direct and persistent in reminding his former students of “debts” to their old mentor, cf. *Gautier* II, N<sup>o</sup> 99 (to Michael Pantechnes); 104 (to John Attaleiates).

93 *Gautier* II, N<sup>o</sup> 118; *Mullett*, Theophylact, 212.

94 *Gautier* II, N<sup>o</sup> 119, p. 551.1–2.

95 *Gautier* II, N<sup>o</sup> 127.

96 *Gautier* II, N<sup>o</sup> 38.

pressure to act *in violation of the law*.<sup>97</sup> Theophylact had, no doubt, again insisted on averting the land survey and asked for another, more energetic round of intercession at the highest level, counting on the growing reputation of his former pupil (and maybe even overestimating his influence), which – as intimated between the lines of Theophylact’s second, markedly mollifying letter to Kamateros – seems to have exhausted the student’s goodwill and gone beyond his unconditional readiness to return the old “debt” to his teacher. The failure to convince Kamateros could perhaps explain the simultaneous appeal to George Palaiologos and the circle of Constantine Doukas.

Theophylact’s correspondence also reveals that tax officials could sometimes recruit members of his Slavic flock, especially those who had once been chastised by the archbishop for their immoral ways (such as the debaucherous hieromonk mentioned in the letter to John Komnenos),<sup>98</sup> or for embracing heretical views (probably local Bogomilism).<sup>99</sup> One of these malcontents was the Ohrid paroikos Lazaros, who had managed to free himself of the yoke of serfdom by joining forces with the local praktores after they bribed him with gifts of clothing and food,<sup>100</sup> thereby acquiring a local ally in their struggle against the archbishop of Ohrid. Theophylact’s long and detailed letter to the panhypersebastos Nikephoros Bryennios, the husband of Anna Komnene, bears evidence to his growing distress due to the joint campaign of the praktores, probably Iasites and his clique, and paroikos Lazaros, their most loyal ally among the local population. The praktor’s intention was to make the archbishop cede a church asset (most likely again the village of Ekklesiai) in Lazaros’ favour. To this end they resorted even to the most preposterous of slanders, which unfortunately even reached the emperor’s ears. Would the basileus believe the absurd al-

97 Ibid., p. 261.27–29.

98 *Gautier* II, N° II, p. 163.8 sq.

99 *Mullett*, Theophylact, 59 n. 251; 127 n. 225. *Obolensky*, Bogomils, still occupies a seminal place in the vast bibliography on the Balkan Bogomilism. Among the other key monographs, the following are also to be mentioned: *Runciman*, Medieval Manichee; *Ivanov*, Bogomilski knigi i legendi; *Angelov*, Der Bogomilismus; *Idem*, Bogomilstvoto v Bŭlgaria; *Paraskevopoulou*, Some Aspects.

100 *Gautier* II, N° 89, 96 (to Nikephoros Bryennios); 98 (to Adrian Komnenos).

legation that the Ohrid archbishop had personally committed an act of arson, deliberately setting the paroikos' house on fire? Or the claim that he had amassed vast wealth and was swimming in luxury, like the satraps of Persia?<sup>101</sup> Theophylact pinned all his hopes on the panhypersebastos's goodwill to intercede on his behalf and clear his name to the emperor, who would certainly not allow ancient imperial charters that had long vouched church ownership over the contentious estate to be violated that easily.<sup>102</sup> The gravity of Lazaros case and the archbishop's distress caused by this flood of defamation is also illustrated by the fact that, this time, it was not enough to alert only one high-ranking court dignitary close to the basileus. The same cause would lead Theophylact to appeal to his strongest connection at the very top of the Komnenian pyramid of power: Adrian, the emperor's brother.<sup>103</sup> The letter to the younger Komnenos is another detailed report about his Ohrid troubles and the false allegations of paroikos Lazaros, the purported victim of the arson. The praktor (Iasites?) was intending to send to the City a delegation of several bribed villagers from the church estate (Ekklesiai?) led by Lazaros and instructed to win the emperor's favour by slandering Theophylact and thus finagle the suspension of decrees concerning the said estate. The archbishop trusted that the basileus would not believe these lies and convict one of his subjects before hearing his defence, and ultimately refuse to annul old imperial decisions based on a libellous dispatch.<sup>104</sup>

101 *Gautier* II, N° 96, pp. 485.46–47, 487.64 sq.

102 These are a treaty on exchange (ἀνταλλαγῆς ἔγγραφα), a chrysobull and imperial charter (βασιλικὸν σημείωμα), mentioned in the letter to Adrian Komnenos, *Gautier* II, N° 85, p. 447.32–36.

103 *Gautier* II, N° 98. In a slightly earlier letter, *Gautier* II, N° 89, Theophylact had already complained to Adrian of the machinations of two unnamed Bulgars – one of whom could have been the paroikos Lazaros. This time he again entreats his patron to intervene with his brother and defend him from malicious libels. On the archbishop's quarrel with paroikos Lazaros, see also *Filiposki*, *Dispute*, 97–106.

104 *Gautier* II, N° 98, p. 505.84–91. Problems with malicious rumours concerning the same or a similar case are the subject of an earlier letter to the same addressee, the Grand Domestic Adrian Komnenos (it is hard to tell if the unnamed estate is again the Vardar village of Ekklesiai or a church plot in Ohrid, the seat of the archbishopric). Theophylact's enemies (Iasites? Lazaros?) had grown bold and in-

All connections are valuable. Kamateros' example shows that, if need be, Theophylact would not hesitate to remind his former students again and again of their old and presumably unpayable debts to their teacher and spiritual father – sometimes admittedly overestimating their true powers at a given point in time. The fact that there is nothing unexpected in his appeals to the emperor's brother or brother-in-law – persons whose close daily contacts with the emperor would have provided ample opportunity for a candid exchange of information, suggestions and requests, including those related to extra-institutional interventions at the monarch's discretion – makes all the more interesting Theophylact's requests of similar favours (or those concerning the same issues) from court officials – his former students – whose professional work at the court specifically limited their contacts with the holders of supreme power. Their communication with the basileus must have, by the very nature of their offices, had a fundamentally different character than the kind of conversations that only the emperor's close relatives could have allowed themselves. Court etiquette and irreconcilable class differences could have, in such cases, become a serious obstacle for any open or unaffected kind of communication, even for the mere flow of information. How do we, for example, picture a situation in which the emperor's physician – whom the slipper-shod and crownless monarch had kindly graced with a few moments of informal conversation after a routine examination or treatment – manages to divert a suitable chat about the emperor's painful joints or indigestion to the archbishop of Ohrid and his troubles with tax officials? What again would have been the reaction of the shrewd and witty Alexios, whose manner, according to his daughter Anna, was always characterized by wise reticence and

---

creasingly brazen. And although the basileus has already rejected their request, they have no regard for the imperial will. Not even in his most difficult moments does the author forget to include grand metaphors from his usual arsenal of classical myth: the emperor's decisions are like Penelope's web – what is woven during the day is at night unravelled by deceit and lies; the archbishop's enemies are multiplying like the heads of the Lernaean Hydra, another Iolaus is needed to help cauterize her severed necks; therefore Theophylact leaves his fate to God, the basileus and his high protector, the only person who can bolster him in his weakness, *Gautier II*, N° 85.

tactfulness interlaced with a refined irony and succinct comments?<sup>105</sup> Judging by the vague and ineffective responses of high-ranking court officials, Alexios seems to have always ultimately left his archbishop to fend for himself and single-handedly solve his never-ending problems, although he certainly never unnecessarily added to his troubles (choosing to disregard the absurd allegations of Theophylact’s enemies), but also never doing anything to truly mitigate or remove them.

Having in mind the peculiar position of a court physician, Theophylact is especially interested in corresponding with two of his former students whose calling allowed them daily access to the basileus’s bedchamber and bedside. It would, however, be unfair to Theophylact to see his letters to Nicholas Kallikles and Michael Pantechnes,<sup>106</sup> personal physicians to Emperor Alexios, solely in the service of a limited, pragmatic purpose. They are above all sincere and non-hypocritical outpours of affectionate friendship. However, their main tone – although fundamentally different to that of official missives to high-ranking patrons from the ruling family – is inevitably dictated by the same, well-known requests for help and intercession, the bothersome companions of Theophylact’s everyday life in Ohrid. The appeals are now only more direct, explicit and firmer, because they are addressed to trusted correspondents, unconditionally willing to support their teacher’s cause, even when circumstances refuse to go in their favour.<sup>107</sup>

In a letter to Nicholas Kallikles,<sup>108</sup> written while the defamation affair was at its peak, the old teacher of rhetoric does not fail to depict his ongoing troubles in vivid phrases, using the usual form of a myth-

105 Cf. e.g. Alexias X II, 2, p. 317.28–29 (ἀστειζόμενος ὁ βασιλεύς); also XII 9, 7, p. 383.39–41. Alexios’ irony could sometimes reach theatrical, spectacular-macabre proportions, like in his “harmless joke” with the mock Scythians, *Ibid.*, VIII 2, 3, p. 239.10–15 (ἦπιος γέλως φόβῳ συμμεμιγμένος).

106 For a full prosopographical account, see PBW: Nikolaos 109 and PBW: Michael 135.

107 *Obolensky*, *Six Byzantine Portraits*, 55–56.

108 *Gautier* II, N° 94. The letter is titled “To the same” and follows a letter addressed to Nicholas Kallikles. According to *Gautier* II, 478 n. 1, there is “no doubt” that the addressee was Michael Pantechnes. Mullett sees no reason to interpret it like this, *Mullett*, *Theophylact*, 330.

ological riddle which the well-educated addressee would have had no trouble deciphering (like the mythological Alcmaeon, Theophylact is also forced to wander from one place to another: tax collectors-executioners<sup>109</sup> are driving him out of Ohrid to Pelagonia... so may Kallikles' kindness wash over him like the life-saving waters of the river Achelous, which finally allowed Alcmaeon to rest...).<sup>110</sup> As for specific instructions, however, Kallikles would receive them from the letter deliverer, Theophylact's brother (Demetrios?). The exact nature of these instructions unfortunately remains unknown, but it is easy to imagine. And just like this brief missive ends with an emphatic rhetorical call to the former student to become the teacher's Paeon (Παιήων), the divine healer of the Homeric epic,<sup>111</sup> another letter to the same addressee likens Kallikles to Asclepius himself, since only he, the palace physician, could find a cure for Theophylact's troubles.<sup>112</sup> And these were multiplying at an alarming pace: besides the Ekklesiai, a threat now loomed over another church property, the archbishop's "houselet" in Thessalonike.<sup>113</sup> In all likelihood, this letter was written in Ekklesiai, beside Demetrios' bedside, as its last sentence – poignant and painfully sincere despite all its mannerist stylization – reads: "My brother sends his regards, but from Taenarus, descending through it to Hades accompanied by consumption..."<sup>114</sup>

Demetrios' illness was probably the reason behind Theophylact's increased interest in medical literature, as evidenced by a short and informal request to Kallikles to borrow a few medical books of the Galenic and Hippocratic corpus.<sup>115</sup> This letter, which should be dated to

109 See n. 89.

110 Theophylact could have had Apollodorus, *Bibl.* III, 7, 5 for his source of the myth of Alcmaeon.

111 *Loc. cit.* p. 479.15; cf. *Gautier* II, N° 48, p. 295.12 (to Michael Pantechnes); also *Gautier* II, N° 76, p. 10. Paeon is mentioned in *Il.* V, 401 and 899–900.

112 *Gautier* II, N° III, p. 535.7.

113 οἰκίδιον, *Ibid.*, p. 535.11.

114 Ὁ ἀδελφός μου προσαγορεύει σε, ἀλλ' ἐκ τοῦ Ταινάρου, δι' οὗ πρὸς τὸν ἕδην κατάγεται τῇ φθίσει χειραγωγούμενος, *Ibid.*, p. 535.23–24.

115 The letter opens with expressions of gratitude for Kallikles' involvement in the matters of Ekklesiai and the house in Thessalonike. The poem 3 thanks an un-

the same period (1106/1107), is also interesting because its last sentence contains a recommendation for the deliverer, an unknown relative of Theodore of Smyrna (Theophylact’s old colleague and Psellos’ successor as “Consul of the Philosophers”). The practice of recommending someone was, of course, hardly unusual in societies such as the Byzantine, where climbing all levels of the social pyramid depended to a great extent on familial or friendship ties among more or less influential officials. For example, in a letter to Gregory Kamateros (1093?), Theophylact acts as the patron of Psellos’ grandson, recommending his reportedly “unfortunate” protégé<sup>116</sup> (who also delivered the letter) for some lucrative position, probably in court administration. Of essential importance here is the fact that the advocate of Theophylact’s interests is an influential court official. The decisive factor in the selection of associates was the physical proximity to the imperial retinue and the basileus himself, while professional status per se was relevant only insofar as it allowed closer and more intimate contact with the emperor. Therefore, there is nothing surprising in the recruitment of yet another palace doctor in the matter concerning the relative of Theodore of Smyrna: Michael Pantechnes, the most frequent and, after his brother Demetrios, closest correspondent of the archbishop of Ohrid. Like in many other situations, Theophylact mobilized more than one connection at once, on this occasion also counting on Pantechnes’ help.<sup>117</sup> However, the letter to Michael Pantechnes is a curious missive in many respects.

---

known addressee (no doubt Kallikles) for having sent him medical books, *Gautier* I, *carm.* 3, p. 351. On Theophylact’s medical interests, see *Kazhdan*, *Image*, 43–51 at 44; *Leroy-Molinghen*, *Médecins*, 483–492; cf. *Timplallexi*, *Medizinisches*, 51, 55, 69, 96, 202. On the impact of Galenism in the Byzantine world, see *Nutton*, *Galen in Byzantium*, 171–176 at 176.

116 *Gautier* II, N<sup>o</sup> 27 (πικρᾶς δὲ πειραθείς τῆς τύχης, συμφορᾶ κέχρηται, p. 219.9–10).

117 *Gautier* II, N<sup>o</sup> 114. The same person – the relative of Theodore of Smyrna – delivered both letters. In all probability, both were sent on the same occasion as part of the same “mail package” (cf. *Mullett*, *Theophylact*, 138, 338–339).

### Between goodwill and capability

The close relationship of the correspondents, unparalleled in the rest of the corpus, this time results in a completely unexpected effect, which could be described as an ironic subversion of the very genre of *systatike* – letter of recommendation.<sup>118</sup> Whether driven by purely stylistic motives or reasons of a different, non-literary kind, this immanent self-destruction of the genre seems unusually modern – if not postmodern – and certainly much closer to the sensibility of the contemporary reader than the majority of letters from Theophylact’s collection. “You are the reason for my troubles” – this unexpected turn replaces customary greetings at the beginning of Theophylact’s “paradoxical” letter to Pantechnes; yet any doubts about the author’s good intentions and cordial feelings are immediately dispelled, revealing that it was a simple rhetorical joke hiding behind the alleged reprimand: “Since it has not gone unnoticed that an all-round fine and noble man such as yourself is unreservedly loyal to me, some continue to knock on the gates of my idleness<sup>119</sup> hoping to awaken it so that it may lead them to you. In my habitual indolence and deep conviction that you cannot do as much as most of them think you can, at first I hesitate to indulge them. But, since they keep pressing me with all they’ve got, I yield and promise that I will, on their behalf, write to your illustrious self. One of these is he who delivers this letter penned by my humble hand and who professes to be a relative of the most wisdom-loving and most sapient Smyrnaios. If you can help him in any way, glory to Him who has given you power to be useful; if not – glory to Him in any case. As for yourself, you bear no culpability, because you wish well on everyone, but your goodwill cannot keep up with your capabilities.”

The letter is a veritable tour de force of ironically distorting the very foundations of its own genre and even the elementary purpose of a letter of recommendation as such, systemically undermining and deconstructing all of its pillars. The cynically exaggerated self-portrait of

<sup>118</sup> Mullett, Theophylact, 136–137.

<sup>119</sup> ἀπραγμοσύνη, more specifically: “affinity to an apolitical life”, “inactivity”.



the author of the letter presents him as a person essentially uninterested in playing the role of recommender and character witness, which he takes up with unconcealed spiritual reluctance. All those petty acts of kindness are nothing but tiresome disruptions of his idleness (which – as an “institution” – itself does not escape ridicule). For his part, the unidentified protégé is portrayed as an annoying and importunate person whom Theophylact would prefer to avoid, if only he were not too indolent and weak to resist his entreaties. A particularly sophisticated ambiguity lies in the carefully stylized turn: “... who professes to be a relative...” with the ironical note of mock-doubt in the authenticity of the credentials of the person who claims to be a relative of Theodore of Smyrna. The aspirant is, thus, just one of many who ostensibly bother the archbishop every day, citing their real or purported kinship with one public figure or another close to Theophylact. One may wonder what the chances of the deliverer of such a “bellerophon letter” were. The ironic use of ceremonious titles, which sound comical in the low “gossipy” register of this epistolary joke, serves the purpose of deliberately ridiculing protocol etiquette, for instance: *lamprotes*, which humorously alludes to Pantechnes’ social rise, in a rhetorical opposition with *tapeinotes* – an auto-ironical antithesis to the previous, meant to underscore the author’s forced social isolation rather than his monastic humility (a similar purpose is shared by the grand epithets *philosophotatos* and *pandexios* used to describe Theodore of Smyrna). Eventually, the letter’s finale is nothing but a bitter ridicule of the addressee’s power and real influence.

We could be tempted to read Theophylact’s anti-letter to Pantechnes – a moment of unaffected sincerity and freedom<sup>120</sup> – as a kind of implicit vengeance against the genre, and through it the entire network of correspondents in which the author was fatefully entangled,

---

120 Cf. *Gautier* II, N° 102, where Theophylact expresses twofold feelings – joy and deep concern – about Pantechnes’ appointment as a court physician. With the usual irony characteristic of his exchanges with this correspondent, this letter of congratulations is in itself a kind of implicit subversion of its own genre: a paradoxical congratulation which is also an “expression of condolences”. His own experience allowed the Ohrid archbishop to sincerely sympathize with the fate of his younger colleague, who had the same controversial privilege of being a trusted associate of Emperor Alexios Komnenos.

both caught in it and depending on it in his daily life. The letter to Pantechnes casts a shadow on the seriousness and plausibility of the archbishop's rhetorical laments in his official letters. Evidently, the contents of many of Theophylact's epistles revolve around the same, rather limited number of topics: Ekklesiai, Iasites, paroikos Lazaros, the house in Thessalonike. The author tirelessly reiterates them by varying them in the high registers of literary-linguistic stylization and, as is his custom, disproportionately loads them with heroic analogies from the Biblical and classical repertoire. His psychological focus on a few obsessive topics – their relative, partially private and ephemeral, importance no doubt exaggerated by rhetorical means – calls for a more cautious approach to Theophylact's epistolary opus as a highly peculiar source of historical and prosopographical material. The documentary value of the letters of the archbishop of Ohrid (like most Byzantine epistolographers) can be measured only by carefully dismantling their literary medium and constantly having in mind their subjective, all too human perspective.

Therefore, it is reasonable to question the extent to which Theophylact's letters were an expression of the real troubles he was facing or rather a wish to draw attention to himself in his written communication with powerful dignitaries. The content of his letters, fraught with the problems he was struggling with, leads the modern reader to believe that the position of the archbishop of Ohrid was at least uncomfortable, if not worse. This impression, however, could not be entirely realistic, as this post certainly secured Theophylact's existence in the ruling – and hence in many respects privileged – class of the Empire. Was the archbishop, in his appeals to high-ranking officials and persistent lamentations, often exaggerated and veiled in rhetorical and intellectual displays of virtuosity, building and defending his authority, tirelessly underscoring the importance of his official position? He must have been aware of the fact that Alexios Komnenos had reduced him to a loyal subject whose governance of the Ohrid church could not hamper the general interests of the Empire. Thus deprived of a true initiative, Theophylact of Ohrid had no choice but to occasionally – yet only in letters to close friends, who belonged to the same social

class where he could be more open and did not need to flatter others – ridicule the unpleasant fact that he and his friends were, despite the seeming prominence of their positions, mere underling officials in the Empire of the Komnenoi and the Doukai.

## BIBLIOGRAPHY – БИБЛИОГРАФИЈА

### Primary Sources – Извори

Actes d’Iviron II, Du milieu du XI<sup>e</sup> siècle à 1204, Archives de l’Athos XVI, edd. *J. Lefort, N. Oikonomidès, D. Papachryssanthou*, avec coll. de *V. Kravari* et d’*H. Métréveli*, Paris 1990.

Alexias – Annae Comnenae Alexias, edd. *D. R. Reinsch – A. Kambylis*, Corpus Fontium Historiae Byzantinae XL/1, Berlin – New York 2001.

Bibl. – Mythographi graeci. Vol. I, Apollodori Bibliotheca. Pediasimi Libellus de duodecim Herculis laboribus, ed. *R. Wagner*, Lipsiae 1894, 1996<sup>4</sup> (ed. stereot.).

*Bryennios* – Nicephori Bryennii historiarum libri quattuor, ed. *P. Gautier*, Corpus Fontium Historiae Byzantinae IX, Bruxellis 1975.

*Constantinus Manasses* – Constantini Manassis Breviarium Chronicum, ed. *O. Lampsidis*, Corpus Fontium Historiae Byzantinae XXXVI/1, Athenis 1996.

*Criscuolo U.* (ed.), Un discorso e una monodia inediti di Michele Italico, Atti dell’Accademia delle Scienze di Torino, II, Classe di scienze morali, storiche e filologiche 106 (1972) 593–634.

*Ephraem Aenius* – Ephraem Aenii Historia Chronica, ed. *O. Lampsidis*, Corpus Fontium Historiae Byzantinae XXVII, Athenis 1990.

*Gautier I* – Theophylacti Achridensis Orationes, Tractatus, Carmina, ed. *P. Gautier*, Corpus Fontium Historiae Byzantinae XVI/1, Thessalonicae 1980.

*Gautier II* – Theophylacti Achridensis Epistulae, ed. *P. Gautier*, Corpus Fontium Historiae Byzantinae XVI/2, Thessalonicae 1986.

*Gautier P.* (ed.), Michel Italikos, lettres et discours, Archives de l’Orient chretien 14, Paris 1979.

*Gautier P.*, Le discours de Théophylacte de Bulgarie à l’autocrator Alexis Ier Comnène (6 janvier 1088), Revue des études byzantines 20 (1961) 93–130.

*Hunger H. – Kresten O.*, Katalog der griechischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek, Teil 3/1: Codices theologici 1–100, Wien 1976.

Il. – Homeri Ilias I–II, ed. *M. L. West*, Stuttgart, Leipzig, München 1998–2000.

*Nicola Callicle*, Carmi, testo critico, introduzione, traduzione, commentario e lessico a cura di *R. Romano*, Napoli 1980.

Nicolai Calliclis carmina, ed. *L. Sternbach*, Rozprawy Akademii Umiejętności w Krakowie. Wydział Filologiczny. Serya II, Kraków 1903, 315–392.

Od. – Homeri Odyssea, ed. *H. v. Thiel*, Hildesheim – New York 1991.

*Pindar*, Pyth. – Pindari Carmina cum fragmentis I, Epinicia, edd. *B. Snell – H. Maehler*, Leipzig 1987<sup>8</sup>.

*Pseudo-Luciano*, Timarione, testo critico, introduzione, traduzione, commentario e lessico a cura di *R. Romano*, Napoli 1974.

Regii Neapolitani Archivi, Monumenta edita ac illustrata V, Neapoli 1857.

*Skylitzes Continuatus* – Ἡ Συνέχεια τῆς χρονολογίας τοῦ Ἰωάννου Σκυλίτζη (Ioannes Skylitzes Continuatus), ed. *E. Th. Tsolakis*, Thessalonike 1968.

Vizantijski izvori za istoriju naroda Jugoslavije [Byzantine Sources for the History of the Peoples of Yugoslavia] III, ur. *G. Ostrogorki – F. Barišić*, Beograd 1966 (repr. 2007).

*Zonaras* – Ioannis Zonarae Epitome historiarum, libri XIII–XVIII, ed. *Th. Büttner-Wobst*, Bonnae 1897.

### Secondary Works – Литература

*Anastasi R.*, Sul logos basilikos di Teofilatto per Alessio Comneno, Orpheus 3 (1982) 358–362.

*Angelov D.*, Bogomilstvoto v Bŭlgariia [Bogomilism in Bulgaria], Sofia 1947.

*Angelov D.*, Der Bogomilismus auf dem Gebiete des byzantinischen Reiches. Ursprung, Wesen und Geschichte I–II, Sofia 1948–1950.

*Angold M.*, Church and Society in Byzantium under the Comneni, 1081–1261, Cambridge 1995.

*Barzos K.*, Ἡ γενεαλογία τῶν Κομνηνῶν [Hē genealogia tōn Komnēnōn] I, Βυζαντινὰ Κείμενα καὶ Μελέται [Byzantina Keimena kai Meletai] 20, Thessalonike 1984.

*Buckler G.*, Anna Comnena: A study, Oxford 1929.

*Chalandon F.*, *Les Comnène. Études sur l’empire byzantin aux XIe et XIIe siècles, I: Essai sur le règne d’Alexis Ier Comnène (1081–1118)*, Paris 1900.

*Filiposki T.*, The dispute between Theophylact, the archbishop of Ohrid, and the paroikos Lazarus: an example of “state interventionism” during Byzantine emperor Alexios I Komnenos’s reign (1081–1118), *Zbornik radova Vizantološkog instituta* 55 (2018) 97–106.

*Frankopan P.*, Challenges to Imperial Authority in Byzantium: Revolts on Crete and Cyprus at the End of the 11th Century, *Byzantion* 74 (2004) 382–402.

*Frankopan P.*, Challenges to Imperial Authority in the Reign of Alexios I Komnenos: the Conspiracy of Nikephoros Diogenes, *Byzantinoslavica* 64 (2006) 257–274.

*Frankopan P.*, Kinship and the Distribution of Power in Komnenian Byzantium, *English Historical Review* 122/495 (2007) 1–34.

*Frankopan P.*, The Imperial Governors of Dyrrakhion in the Reign of Alexios I Komnenos, *Byzantine and Modern Greek Studies* 26 (2002) 65–103.

*Gautier P.*, Défection et soumission de la Crète sous Alexis Ier Comnène, *Revue des études byzantines* 35 (1977) 215–227.

*Gautier P.*, L’épiscopat de Théophylacte Héphaistos, archevêque de Bulgarie, *Revue des études byzantines* 21 (1963) 159–178.

*Grumel V.*, La profession médicale à Byzance à l’époque des Comnènes, *Revue des études byzantines* 7 (1949) 42–46.

*Grünbart M.*, *Formen der Anrede im byzantinischen Brief vom 6. bis zum 12. Jahrhundert*, Wien 2005.

*Harvey A.*, The land and taxation in the reign of Alexios I Komnenos: the evidence of Theophylakt of Ochrid, *Revue des études byzantines* 51 (1993) 139–154.

*Hill B.*, Actions Speak Louder Than Words: Anna Komnene’s Attempted Usurpation, ed. *Th. Gouma-Peterson*, *Anna Komnene and Her Times*, New York – London 2000, 45–62.

*Hill B.*, Alexios I Komnenos and the Imperial Women, edd. *M. Mullett – D. Smythe*, *Alexios I Komnenos*, *Belfast Byzantine Texts and Translations* 4/1, Belfast 1996, 37–54.

*Hill B.*, Imperial Women and the Ideology of Womanhood in the Eleventh and Twelfth Centuries, ed. *L. James*, *Women, Men and Eunuchs: Gender in Byzantium*, London – New York 1997, 76–99.

*Hunger H.*, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner I–II*, München 1978.

*Hunger H.*, Reich der Neuen Mitte. Der christliche Geist der byzantinischen Kultur, Graz, Wien, Köln 1965.

*Ivanov Yo.*, Bogomilski knigi i legendi [Bogomil Books and Legends], Sofia 1925.

*Kazhdan A. P. – A. W. Epstein*, Change in Byzantine culture in the eleventh and twelfth centuries, Berkeley, Los Angeles, London 1985.

*Kazhdan A.*, The image of the medical doctor in Byzantine literature in the tenth to twelfth Centuries, *Dumbarton Oaks Papers* 38 (1984) 43–51.

*Krsmanović B. – D. Todorović*, O Teofilaktovoj *Odbrani evnuštva* [On Theophylact's *In Defence of Eunuchs*], *Zbornik radova Vizantološkog instituta* 52 (2015) 91–133.

*Leib B.*, Complots à Byzance contre Alexis Ier Comnène, *Byzantinoslavica* 23 (1962) 250–275.

*Leib B.*, La Παιδεία βασιλική de Théophylacte, archevêque de Bulgarie, et sa contribution à l'histoire de la fin du XI<sup>e</sup> siècle, *Revue des études byzantines* 11 (1953) 197–204.

*Leib B.*, Nicéphore III Botaniatès (1078–1081) et Marie d'Alanie, *Actes du VI<sup>e</sup> Congrès international d'études byzantines* (Paris, 27 juillet–2 août 1948) I, Paris 1950, 129–140.

*Leib B.*, Un basileus ignoré: Constantin Doukas (v. 1074–1094), *Byzantinoslavica* 17 (1956) 341–359.

*Leroy-Molinghen A.*, Médecins, maladies et remèdes dans les *Lettres* de Théophylacte de Bulgarie, *Byzantion* 55 (1985) 483–492.

*Magdalino P.*, Byzantine Snobbery, ed. *M. Angold*, *The Byzantine Aristocracy IX to XIII Centuries*, Oxford 1984, 58–78.

*Magdalino P.*, The Byzantine aristocratic *oikos*, ed. *M. Angold*, *The Byzantine Aristocracy IX to XIII Centuries*, Oxford 1984, 92–111.

*Mavroudis Ai.*, Ὁ Μιχαήλ Ἰταλικὸς καὶ ὁ Γαληνός (*Μονοῦδια ἐπὶ τῷ ἀκτουαρίῳ τῷ Παντεχνῆι*) [Ho Michaēl Italikos kai ho Galēnos (*Monōidia epi tōi aktouariōi tōi Pantechnēi*)], *Hellenica* 43/1 (1993) 29–44.

*Messis Ch.*, Public hautement affiché et public réellement visé: Le cas de l'*Apologie de l'eunuchisme* de Théophylacte d'Achrida, ed. *P. Odorico*, *La face cachée de la littérature byzantine. Le texte et tant que message immédiat*, *Dossiers byzantins* 11, Paris 2012, 41–85.

*Mullett M.*, *Aristocracy and Patronage in the literary circles of Comnenian Constantinople*, ed. *M. Angold*, *The Byzantine Aristocracy IX to XIII Centuries*, Oxford 1984, 173–201.

*Mullett M.*, *Byzantium: A Friendly Society? Past & Present* 118/1 (1988) 3–24.

*Mullett M.*, *The “Disgrace” of the Ex-Basilissa Maria*, *Byzantinoslavica* 45 (1984) 202–210.

*Mullett M.*, *The Classical Tradition in the Byzantine Letter*, edd. *M. Mullett – R. Scott*, *Byzantium and the Classical Tradition*, Birmingham 1981, 75–93.

*Mullett M.*, *The Imperial Vocabulary of Alexios I Komnenos*, edd. *M. Mullett – D. Smythe*, *Alexios I Komnenos*, *Belfast Byzantine Texts and Translations* 4/1, Belfast 1996, 359–397.

*Mullett M.*, *Theophylact of Ochrid: Reading the Letters of a Byzantine Archbishop*, Birmingham 1997.

*Mullett M.*, *Writing in early mediaeval Byzantium*, ed. *R. McKitterick*, *The Uses of Literacy in Early Mediaeval Europe*, Cambridge 1990, 156–185.

*Nutton V.*, *Galen in Byzantium*, edd. *M. Grünbart et al.*, *Material Culture and Well-being in Byzantium (400–1453)*, Wien 2007, 171–176.

*Obolensky D.*, *Six Byzantine Portraits*, Oxford 1988.

*Obolensky D.*, *The Bogomils: A Study in Balkan Neo-Manichaeism*, Cambridge 1948.

*Paraskevopoulou V.*, *Some Aspects of the Phenomenon of Heresy in the Byzantine Empire and in the West, During the 11th and 12th Centuries*, Ann Arbor 1976.

PBW – *Prosopography of the Byzantine World*, edd. *M. Jeffreys et al.*, King’s College, 2011 <<http://pbw.kcl.ac.uk>>.

*Polemis D.*, *Notes on Eleventh-Century Chronology (1059–1081)*, *Byzantinische Zeitschrift* 58 (1965) 60–76.

*Polemis D.*, *The Doukai: A Contribution to Byzantine Prosopography*, *University of London Historical Studies* 22, London 1968.

*Runciman S.*, *The End of Anna Dalassena*, *Annuaire de l’Institut de philologie et d’histoire orientales et slaves* 9 (1949) *Mélanges Henri Grégoire*, 517–524.

*Runciman S.*, *The Medieval Manichee: A Study of the Christian Dualist Heresy*, Cambridge 1947.

*Skoulatos B.*, Les personnages byzantins de l'Alexiade: Analyse prosopographique et synthèse, Louvain 1980.

*Timplalaxi P.*, Medizinisches in der byzantinischen Epistolographie (1100–1453), Frankfurt am Main 2002.

*Todorović D.*, Teofilakt Ohridski, dvorski panegiričar i crkveni poslanik [Theophylact of Ohrid, court panegyrist and church minister], Niš i Vizantija XVII, Niš 2019, 447–464.

*Xanalatos D.*, Beiträge zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte Makedoniens im Mittelalter, hauptsächlich auf Grund der Briefe des Erzbischofs Theophylakts von Achrida, München 1937.

*Xanalatos D.*, Θεοφύλακτος ὁ Βουλγαρίας καὶ ἡ δράσις του ἐν Ἀχρίδι [Theophylaktos ho Boulgarias kai hē drasis tou en Achridi], Theologia 15 (1937) 228–240.

*Zlatarski V. N.*, Istoriiia na bŭlgarskata dŭrzhava prez srednite vekove [History of the Bulgarian State in the Middle Ages] II, Sofia 1934.



## ТОУТО МОΙ ΤΕΛΕΣΟΝ – „СРЕДИ МИ ТО” СЛУЖБЕНА И ПРИВАТНА КОМУНИКАЦИЈА У ПИСМИМА ТЕОФИЛАКТА ОХРИДСКОГ

Писма Теофилакта Охридског су оставила значајна сведочанства за илустрацију феномена приватног удруживања појединаца и породица. Реч је о појави која показује да деловање појединца у византијском друштву није зависило само од његовог порекла или родбинске повезаности са угледнијим представницима византијских аристократских породица, односно са припадницима владајуће елите: извори су оставили довољно сведочанстава која показују да је укључивање појединаца различитог социјалног статуса – било угледног, било ниског – у одређене интересне групе почивало на широко упражњаваном обичају препоручивања некога за нешто. Тај обичај је несумњиво био само једна од последица чињенице да се ни почасна достојанства (титуле) ни положаји у Византији нису наслеђивали, што није само отежавало образовање аристократије него је неизвесним чинило положај и будућност како појединца, тако и његове породице. Отуд су личне везе – у једнакој мери оне засноване на пријатељству, а не само на орођавању – омогућавале појединцу успон у друштву, напредовање у оквиру одређене професије, очување стечене друштвене и професионалне позиције.

Кореспонденција охридског архиепископа на више начина илуструје феномен приватног удруживања и употребу личних веза у службеној комуникацији. У раду су анализирана писма која показују на који начин је Теофилакт Охридски језик и стил својих писама прилагођавао кореспондентима, водећи рачуна о њиховом друштвеном рангу, политичком утицају, рођачким

везама са царем и другим члановима породица Комнина и Дука. Анализирана су и писма која је Теофилакт размењивао са својим присним пријатељима, неретко бившим ученицима, од којих је у више наврата тражио да искористе своје положаје и интервенишу у корист охридске архиепископије. Посебно је истакнуто једно писмо које је Теофилакт упутио свом пријатељу Михаилу Пантехнису (*Gautier* II, № 114), које баца посебно светло на целокупну службену кореспонденцију охридског архиепископа.

## КИКЛОП У ЧОВЈЕКУ: ОДЈЕЦИ И САЗВУЧЈА У ТУМАЧЕЊУ ХОМЕРСКЕ СЛИКЕ\*

Алегоријска тумачења *Одисеје* махом су везана за појединачне епизоде, с тим да не обухватају епизоду у цјелини, него поједине контуре збивања. То су оне контуре које тумачу сугеришу дубљи смисао приказаног догађаја. Предмет тумачења је, дакле, својеврсна иконична представа епског догађаја, која у свијести слушалаца и читалаца заступа пуноћу епизоде. У случају епизоде с Киклопом, у алегорези коју налазимо у Коментару Св. Евстатија, архиепископа Солунског,<sup>1</sup> то су звјерске карактеристике и поријекло Полифема, његово једно око и осљепљење. Поријекло наизглед не припада визуелном домену као остали побројани елементи, али тај статус задобија у рецепцији кроз схватање о сликовитости имена. Независно од начелног става о именима и именовању, тумачење имена као упризорења суштине именованог било је веома заступљено у тумачењу митских и пјесничких имена.<sup>2</sup>

### Хомерска слика

Киклоп Полифем за родитеље има Посејдона и нимфу Тоосу. Најјачи од свих Киклопа зачет је у пећини и у пећини станује.

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

1 Опште особине дјела представљене су у уводу започетог критичког издања, *Eustathios of Thessalonike, Commentary on Homer's Odyssey*, ed. Cullhed, 1–33\*. За општи карактер алегорезе у Коментару вид. *Шијаковић, О поимању хомерских алегорија*.

2 Таква етимолошка тумачења била су стандардни дио школског програма кроз који је ученике проводио граматик, вид. нпр. *Дионисије Трачанин, Ars grammatica*, 1.6.2 (*Grammatici Graeci*, 1.1).

Описан је у *Одисеји* као чудовишни човјек, чудо горостасних размјера, дивљак.<sup>3</sup> Осим застрашујућих димензија његовог лика и дубоког гласа, Полифемова свирепа дјела су та која понајприје распирују страх.<sup>4</sup> Он показује потпуни немар за друге, било да су људи, богови или киклопи. Изричит је да се у поступцима води искључиво оним што му заповиједи његов *θυμός* (а).<sup>5</sup> Људе прождире као планински лав.<sup>6</sup> Његова појама је несношљива.<sup>7</sup> Несрећна дружина заробљеника у пећини успијева да једино око дивљана ослијепи ужареним маслиновим коцем. За такав расплет одговоран је Одисејев *θυμός* (б). У њему се прво јавља замисао<sup>8</sup> да неотесаног грдосију усмрти, но како је пећина била затворена огромним каменом који је једино Киклоп могао да подигне, убиство Киклопа значило би и Одисејев крај. Одисеј сам у епу описује унутрашњи преокрет захваљујући коме је увидио погубност такве замисли: „Други ме је *θυμός* (в) обуздао.”<sup>9</sup>

Семантичка ширина хомерске ријечи *θυμός* обухвата исходиште и поприште читаве свијести. Она може да означи не само дух или душу као потку свијести, па и живот сам као њен физички одраз, него и безмало све радње и стања везана за унутрашњи живот човјека – од хировитог јара до брижљивог резоновања – укључујући и осјећања и мисли које из њега извиру.<sup>10</sup> У првом

3 Od. ἀνὴρ πελώριος, 9.187; θαῦμα πελώριον, 9.190; ἄγριον ἄνδρα, 9.494. С тим да је ἀνὴρ овдје понајприје одредница за мушки род бића, чији изглед одговара људском ако се изузме (једноокоост и) огроман стас несвојствен људском роду, будући да Киклоп није људског рода (ἄνθρωπος).

4 Od. φθόγγον βαρύν, 9.257; σχέτλια ἔργα, 9.265.

5 Od. 9.273–278.

6 Od. λέων ὀρεσίτροφος, 9.292.

7 Od. μαίνεαι οὐκέτ’ ἀνεκτῶς, 9.350.

8 Od. 9.299: τὸν μὲν ἐγὼ βούλευσα κατὰ μεγάλητορα θυμόν.

9 Od. 9.302: ἕτερος δέ με θυμός ἐρυκεν. Уп. поменути „самопортрет” Киклопа (9.277–278): οὐδ’ ἂν ἐγὼ Διὸς ἔχθος ἀλευάμενος πεφιδόιμην / οὔτε σεῦ οὔθ’ ἐτάρων εἰ μὴ θυμός με κελεύοι.

10 Вид. *Böhme, Seele und das Ich; Jahn, Zum Wortfeld "Seele-Geist"* (особито 225–232); *Caswell, Study of Thumos* (у уводу су систематизовани контексти у којима се *θυμός* јавља: 1) губитак свијести, смрт; 2) спознајна или мисаона функција; 3) емоционална функција; 4) делиберативна функција; 5) мотивациона фу-

наведеном случају *θυμός* упућује на жариште Киклопових хтјења (*θυμός* а) које њиме руководи. Одисеј суочен с призором звјерског комадања својих сабораца, кује замисао о освети у том унутрашњем жаришту (*θυμός* б). Но наједном га зауздава другачија помисао (*θυμός* в), кроз коју се указује неваљаност првобитне замисли. То преумљење, које је омогућило јунаку да дође до спасоносног и промишљеног рјешења, имало је велики значај за одјек ове хомерске слике у каснијој рецепцији.

### Алегореза у Евстатијевом Коментару уз *Одисеју*<sup>11</sup>

Пећина у којој се Тооса спојила са Посејдоном алегоријски одговара срчаној комори (*ἡ τῆς καρδίας κοιλότης*) у којој се рађа *θυμός*. Тај Киклоп у човјеку представља заправо кључање крви у предјелу срца (*ζέσις ὠν τοῦ περὶ καρδίαν αἵματος*).<sup>12</sup> Кроз родитеље се пројављују одређујућа својства њиховог порода. Бог мора је Киклопов отац зато што се море лако ускомеша и разбјесни и зато што Посејдон заступа течну материју, а Киклоп представља врење крвне течности. Потврду за везу између мора и унутрашњег превирања тумач налази у Хомеру.<sup>13</sup> Наиме, згрожен гнијевом (*χόλος*) који је обузео Ахила и који не јењава ни када доводи до пропасти сабораца, Патрокло закључује да Ахила није родила

нкција); *Clarke*, *Flesh and Spirit; Pelliccia*, 'Thumos', 876 („најдјелатнија компонента хомерске психологије”). Cf. *Claus*, *Toward the Soul*, 15 (основна значења хомерских речи које се доводе у везу с појмом душе разврстава у три групе: 1) мисао, 2) животна сила, 3) персонификација првог или другог), 37–42 (хомерска места гдје се *θυμός* уклапа у једну од наведених група и друга која чине одвојену групу). У хомерској употреби не постоји јасна разлика између *θυμός*-а као субјекта, инструмента или мјеста радње, ни раздвојеност између тјелесних и апстрактних конотација вид. *Clarke*, *Flesh and Spirit*, 73.

11 *Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis Commentarii ad Homeri Odysseam* (ed. *Stallbaum*), 1.21.44–22.11, 1. 332.21–33.

12 Навод одговара физиолошкој дефиницији бијеса (*ὄργη*) забиљеженој код Аристотела (*Aristoteles*, *De anima* [ed. *Ross*], 403a31), која се уз *ὄργη* или *θυμός* често јавља и код каснијих писаца, а налази се и у појашњењима срдитости у различитим хомерским схолијама. Уп. појашњење *шимоса* као кључања душе у предјелу срца код Платона у нап. 30.

13 П. 16.34.

Тетида него сиње море. Име Киклопове мајке (Θόωσα) изводи се из придјева θοός, који се односи на оно што је оштро (τὸ ὀξύ), а од кога потиче и глагол θοῶσαι<sup>14</sup> у значењу *заоштриши* (ἀποξύναι). То одговара *шimosу* (срдитости, јарости), стога се каже да су *оштри* (ὄξεις) за оне који су срдити (θυμικοί) и каже се *наоштриши* (παροξύναι) у смислу „подбости” за изазивање срдитости (τὸ εἰς θυμὸν κινήσαι). С друге стране, може се рећи да *шimosу* одговара θοός у другом смислу, као опис за оно што је брзо (τὸ ταχύ), будући да расрђени (οἱ θυμούμενοι) пренагљују у поступцима и одбијају да застану и промисле. У складу са уобичајеним етимолошким приступом којим се из имена изводи исказ о означеном, претпоставка тумача гласи да име Тоосиног оца, Форкин (Φόρκυς, Φόρκυνος), означава неког који се понаша попут пса (φέρεισθαι κυνηδόν). Такво понашање је карактеристично за оног који се веома наоштрио (τὸν ἄγαν παροξυνθέντα), који је веома узбуђен. Потврда опет долази од пјесника, који прибјегава псећим атрибутима κυνῶπης и κύνεος кад описује разјарену особу (θυμούμενον).<sup>15</sup>

У часу обрачуна Одисеја са Киклопом, није у питању било какав *шimos* него управо звјерски (θυμὸς θηριώδης), који под силином унутрашњег превирања постаје крвожедан. Отуда једноокост, јер разјарен човјек (θυμούμενος) не двоји и не разматра алтернативе, већ се устремљује само на једно: на остваривање сопствене воље (τὴν τοῦ οἰκείου θελήματος ἄνυσιν). Будући да тродијелност душе, чији је један дио *шimos*, није могуће разорити, Одисеј није у потпуности уништио свог унутрашњег Киклопа, него је учинио звјерске и убилачке нагоне у њему недјелотворним тиме што га је ослијепио. Ослијепити Киклопа у себи (τὸν ἐν ἑαυτῷ Κύκλωπα) заправо значи зажмити на чулне ствари које Киклопа подстичу на звјерство (ἐπιμύειν τοῖς αἰσθητοῖς πράγμασιν ἅπερ εἰς θηριωδίαν προκαλοῦνται

14 Cf. Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis Commentarii ad Homeri Odysseam (ed. *Stallbaum*), 1.345.7; 2.100.7; Hesychii Alexandrini lexicon, 675: θοῶσαι· ὀξύναι· λαμπρύναι· ποιῆσαι· πυρῶσαι.

15 Мисли се на Агамемнона, II. 1.159 и 9.373, оба пута у контексту потеза којим је Агамемнон, озлојеђен што се унижава његов углед пред другима (тиме што му се узима ратни плијен), нарушио Ахилов углед (преотевши му плијен).

αὐτόν). У дијелу тумачења, које дјелује као упутство за реторску употребу слике, стоји:<sup>16</sup>

τὸ μὲν γὰρ ἀσκόπως ἡμᾶς ἐπεντρανίζειν τοῖς κατ' αἰσθησιν ὄξυωπέστατον ποιεῖ τὸν ἐν ἡμῖν τοιοῦτον Κύκλωπα. ὁ δὲ συστέλλων ἐλλόγως τὴν τοιαύτην θεάν, ἐκ τοῦ ἐναντίου ἐκτυφλοῦν ἄν ἐκεῖνον λέγοιτο.

„Наиме, наше несмотрено пиљење у оно што дражи чула чини таквог Киклопа у нама нарочито оштровидим. Онај пак који се разборито суздржава од таквог гледања, за њега би се, напротив, рекло да је ослијепио [Киклопа].”

Ријеч је дакле о звијери у нама коју сами побуђујемо или сузбијамо у зависности од тога на шта усмјеравамо око. У овом сагледавању хомерске слике инсистира се на улози чула вида, које може бити одговорно за насилничке пориве у нама. Главне елементе киклопске парадигме ὀφθαλμός („око”) и ἐκτυφλοῦν („ослијепити”) прате ἀφορᾶν („управити поглед ка нечему”), ἐπιμύειν („зажмирити”), ἐπεντρανίζειν („пиљити”), θεά („призор”).

Дато тумачење би се могло разложити на следеће елементе: (1) идентификација Киклопа као звјерског тимоса у човјеку, (2) физиолошки аспект *шимоса*, (3) генеалошка тумачења која Киклопа доводе у везу са *шимосом*, (4) психолошки аспект *шимоса* као дијела тродијелне душе, (5) првенство сопствене воље као израз подивљалог *шимоса*, (6) чуло вида као кључно за обрачун са Киклопом у нама. Већина тих елемената, како се и очекује од овакве врсте Коментара, преноси античку рецепцију хомерске слике. Но поред античких гласова, могуће је у њима разазнати и одјеке сродних размишљања каснијег периода, као и преплитање са сликама којима је солунски архиепископ пастирски опомињао своје савременике. При томе ваља имати на уму да исти појмови у различитим контекстима не призивају нужно подударне примарне конотације. Преплет асоцијативних мисаоних нити нарочито је важан ако се

16 Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis Commentarii ad Homeri Odysseam (ed. *Stallbaum*), 1.332.28–30. Манир је чест у Коментару, који је и замишљен као збирка извода из тад већ несагледиве литературе о Хомеру, која треба да олакша читаоцима коришћење хомерске грађе при састављању говора. Управо се у тим дијеловима који садрже смјернице за реторску обраду или примјену хомерског материјала препознаје лични печат аутора и његов оригинални допринос, вид. *Nünlist*, Homer as a Blueprint.

има у виду да је упознавање с Хомером служило прије свега обогаћивању сопствених стваралачких снага. Подробније ћемо се вратити на сваки од шест наведених елемената у последњем одјелјку чланка, пошто размотримо релевантна античка свједочанства.

### Одјеци хомерске слике у антици

Рецепција појединих епских и трагичких „*θυμός* сцена” битно је обиљежена каснијим психолошким промишљањима, у оквиру којих су те пјесничке сцене фигурисале као парадигма.<sup>17</sup> Пјесништво је упризоравало људско искуство и у том смислу сабирало је погодну грађу за сагледавање душевног живота. У расправама које су имале утицаја на тумачење Одисејевог обрачуна с Киклопом као унутрашњег сукоба у човјеку, *θυμός* нема хомерски опсег значења, него се везује за афективност о којој се говорило са два доминантна становишта.<sup>18</sup> По првом (платонистичком), посреди је вид душевног дејства које је одвојено од разумног, те се са разумним може сукобљавати или сарађивати, а по другом (стоичком), у питању је вид исквареног разумног стања. У први план избија разматрање о три дијела душе у Платоновој *Држави*: разумни (*λογιστικόν*), срчани<sup>19</sup> (*θυμοειδές*) и пожудни (*ἐπιθυμητικόν*) дио. За разлику од пожудног дијела, који се првенствено тиче задовољења тјелесних потреба, *θυμός* стоји у вези са силом у човјеку која се покреће као одговор на оно што га погађа на дубљем нивоу – на оном који одређује његову слику о себи и мјесто у друштву. Разликовање ова два аспекта људске психе и могућност њиховог сукобљавања показује се на примјеру реакције извјесног

17 *Buffière*, *Mythes d’Homère*, 257–278; cf. *Gill*, *Did Chrysippus understand Medea*, за рецепцију Медејиног унутрашњег сукоба (*Eurytion*, Медеја, 1078–1080), који се узима за антипод Одисејевом.

18 Схватање *θυμός* унутар различитих философских система могуће је пратити у приказима *Harris*, *Restraining Rage* и *Kalimtzis*, *Taming Anger*.

19 Уобичајени превод на српски, неријетко и „вољни”, затим „раздражајни”, „афективни”. Тако се у преводима говори о „разумном” или „словесном” дијелу, односно о „пожудном”, „желатељном”, „прохтјевном” или „апетативном” дијелу.



Леонтија,<sup>20</sup> који је поклекао у борби против сопствене силне жеље да гледа лешеве поред којих је пролазио. С том жељом ратује бијес (τὴν ὀργὴν πολεμεῖν). Каже се да је Леонтије „савладан пожудом” широм отворио очи, проклињући их (ὦ κακοδαίμονες) да се насите „лијепим призором” (τοῦ καλοῦ θεάματος). Жеље које присиљавају човјека да учини нешто противно разуму, описују се као насилник у њему самом коме се у Леонтијевом случају θυμός и λόγος супротстављају као саборци. Како свједочи и наведени примјер, срчаност коју подразумијева θυμός није без примјеса срдитости и у њу се лако претаче, те се *шимос* као својство душе може означити и као јарост или горљивост.<sup>21</sup> За примјер када се поменута два природна саборца, разумност (λογισμός) и јарост (θυμός), могу наћи на супротним странама, упућује се на стихове у којима Одисеј кори своје срце.<sup>22</sup> Ти стихови припадају најдужој и најсложенијој хомерској сцени премишљања (20.1-57).<sup>23</sup> Одисеј лежи у улазном дијелу свог дома и мисао о освети га не пушта да утоне у сан. У часу када кикотаве служавке излазе из главне просторије да би ноћ провеле с просцима, Одисеј се разјари. Преврели *шимос*<sup>24</sup> га наводи на помисао да истог часа јурне на блуднице и побије их. И док срце у њему *лаје* (κραδίη ὑλάκτει), као кучка забринута за штенце на незнанца, јунак се удари (πλήσσω) по грудима и опомиње своје срце да је и већу бестидност<sup>25</sup> претрпјело код Киклопа, чекајући тренутак

20 Platonis Respublica, 439e-440a.

21 У физиолошком опису *шимоса* на другом мјесту (Platonis opera, Timaeus, 70c) стоји да до такве врсте узбуђења (τῆ τοῦ θυμοῦ ἐγέρσει), која се збива у регији срца, долази посредством ватре, а плућа су смјештена у близини да би омогућила да се ужарено срце стиша расхлађивањем, удисањем ваздуха. Уп. и описе цитиране у наставку главног текста, који говоре о превирању и кључању душе.

22 Od. 20. 17-18. Уп. приказ тог унутрашњег сукоба у другом дијалогу, Platonis opera, Phaedrus, 94d-e.

23 De Jong, Narratological Commentary, 484.

24 Od. 20. 9: τοῦ δ' ὠρίνετο θυμός ἐνὶ στήθεσσι φίλοισι. Ђурић: „зато њему срце у грудима кипети стане”.

25 Мисли се на то што је гледао Киклопа како му прождире другове, тај гори случај бестидности описан је заправо компаративом придјева „пасји” (κύντερον).

у коме је било могуће узвратити по прорачунатом плану. Код Платона се Одисеј који ријечима умирује лавеж у својим грудима уводи у разговор након што су λογισμός и θυμός представљени као пастир и његов пас. Коментар уз стихове гласи: ... „Хомер је ту јасно приказао, као засебне, оно једно што је промислило о бољем и горем како приговара оном другом које се без промишљања разјарује.“<sup>26</sup> Душевна трвења се затим анализирају кроз другу слику душе (εἰκόνα τῆς ψυχῆς), надахнуту митским композитним бићима, попут Скиле, Химере или Кербера. Душа се „осликава“ као укрштај човјека, лава и многолике звијери (παντοδαπὸν θηρίον; многоглаве животиње πολυκέφαλον θρέμμα), који су срасли, при чему човјек у човјеку настоји да се обрачуна са многоглавом животињом (у човјеку) и придобије лава на своју страну.<sup>27</sup> Како произилази из *Тимаја*, тај лав<sup>28</sup> има станиште у предјелу срца.<sup>29</sup> По природи је савезник разуму у глави, осим ако није покварен лошим одгојем. За његову снагу се каже да кључа (ζέσειεν τὸ τοῦ θυμοῦ μένος), а θυμός се, другом приликом, етимолошки повезује са бјешњењем (θύσις) и кључањем душе.<sup>30</sup>

Платонистичко схватање људске душе дијели и Гален, лијечник и философ из II в. по Хр., који нас извјештава да је Хрисип,

26 Platonis Respublica, 441b-c: ἐνταῦθα γὰρ δὴ σαφῶς ὡς ἕτερον ἐτέρῳ ἐπιπλήττον πεποίηκεν Ὀμηρος τὸ ἀναλογισάμενον περὶ τοῦ βελτιόνος τε καὶ χείρονος τῷ ἀλογίστως θυμουμένῳ.

27 Ibid., 588b-d.

28 О другим животињским сликама које у Платоновим дијалозима описују *шимос*, а у вези су са хомерским осликавањем хероја вид. Arruzza, Lion and the Wolf, 49.

29 Platonis opera, Timaeus, 70a-c. Многоглава пак звијер вреба у регији испод појаса, а човјек столује у глави.

30 Platonis opera, Cratylus, 419e: ‘θυμός’ δὲ ἀπὸ τῆς θύσεως καὶ ζέσεως τῆς ψυχῆς ἔχοι ἂν τοῦτο τὸ ὄνομα. Cf. Beekes, Etymological Dictionary, 564 (грчка ријеч етимолошки одговара староиндијској dhūmá, латинској fūmus и старословенској дымъ, српској дим). Основно значење ријечи θυμός, из кога производи разноврсна хомерска употреба, везује се за удахнути ваздух, дах. На основу епске употребе ријечи из исте породице, Кларк (Clarke, Flesh and Spirit, 79–83) сматра да је посредни представа о ваздуху који се по жустром удисају сјурјује у плућа, гдје се мијеша са крвљу и другим ускомешаним течностима, при чему долази до ширења грудног коша.

стоик из III в. пр. Хр., унутрашњи сукоб који илуструју исти стихови из *Одисеје* разумио на другачији начин.<sup>31</sup> Јарост и пожуда нису последица ирационалног у човјеку, него грешке у резонувању, а све функције душе имају исходиште у срцу. По Хрисиповом гледишту, како га појашњава Гил, унутрашња тензија настаје услед супротстављености између разума и нагона, при чему то није сукоб платоновског типа, „сукоб два туђина, разумног и неразумног, човјека и звијери, у нама”, јер су нагони такође рационални (условљени неким судом).<sup>32</sup> Међутим, кад човјек не расуђује добро, увећава се несклад између разума и нагона, не као између две стране човјека које се боре, него као акт одметништва од разума, у коме (сав) човјек у том моменту одступа од онаквог себе какав би могао бити.<sup>33</sup> Но сачувани стихови Клеанта, стоика старије генерације,<sup>34</sup> свједоче да је и у мисаоном оквиру у коме λογισμός и θυμός нису два засебна дијела или аспекта душе могућ дијалог између њих. Указано је на чињеницу да то само по себи не значи да те учеснике у дијалогу треба схватити у Платоновом кључу, како то сугеришу каснији извори који их преносе, него управо супротно, као урушавање концепта тродијелности будући да оба учесника у дијалогу (λογισμός и θυμός) заступају своје становиште као рационално, а *шумос* говори о ономе за чим жуди (ἐπιθυμῶ).<sup>35</sup> У начелу, стоичко учење подразумијева опредјељење за живот у складу с разумом, а то опредјељење укључује само(пре)испитивање попут

31 *Galenus*, De placitis Hippocratis et Platonis (ed. *De Lacy*), III 3.

32 *Gill*, Did Chrysippus understand Medea, 140.

33 *Gill*, op. cit. Cf. *Tieleman*, Chrysippus' on Affections, 170–178.

34 *Galenus*, De placitis Hippocratis et Platonis (ed. *De Lacy*), V 6.35:

— „Τί ποτ' ἔσθ' ὁ βούλει, θυμέ; τοῦτό μοι φράσον.

— Ἐγώ, λογισμέ; πᾶν ὁ βούλομαι ποιεῖν.

— (Νή) βασιλικόν γε· πλὴν ὁμῶς εἶπον πάλιν.

— Ὡς ἂν ἐπιθυμῶ, ταῦθ' ὅπως γενήσεται.“

35 Вид. анализу алузија које производе из избора ријечи у *Tieleman*, Chrysippus' on Affections, 270–273. Cf. *Tieleman*, Galen and Chrysippus on the Soul, 236–244, о интересовању стоика за *шумос* као гнијев, али и о њиховом занимању за хомерски *шумос* у ширем смислу, у оном у којем се везивао за живот сам, као дах, а у контексту учења о души коју прожима пнеума.

оног које описује Сенека у свом спису *О гнијеву*.<sup>36</sup> Ту се препоручује да човјек свако вече захтијева од себе да положи сам себи рачуне о томе шта је тога дана урадио. Дат је примјер унутрашњег дијалога у коме постоји један протагониста који је најприје сам свој ислѣдник, а затим уједно и осумњичени и судија, и вребач и цензор. Приказ између осталог садржи слику човјека који разговара са својом душом (*anima*) и свој гнијев изводи пред себе као пред судију. Ако је гнијев принуђен на такво сучељавање свакодневно, тврди се да ће он устукнути и постати умјеренији. На другом мјесту<sup>37</sup> Сенека слично савјетује пријатеља о потреби самопреиспитивања осликавајући тај чин на следећи начин: „Стога, колико си у стању, оптужи сам себе, прикупи доказе против себе; преузми најприје улогу тужиоца, затим судије и најзад замоли за милост. Понекад и удари на себе.”

У таквом контексту самообрачуна, блиском непоштедном то-ну самопреиспитивања код Сенеке, налазимо и најранију сачувану идентификацију одисејског Киклопа као дивљег *шимоса* (*ἄγριος θυμός*) у човјеку, који подрива моћ разума (*λογισμός*). Чин обрачуна с Киклопом, односно осљепљења, протумачен је као приказ опомињућих ријечи упућених *шимосу* које имају учинак упоредив са ужареним жељезом (*ὡσπερ εἰ καυτηρίῳ τῇ παραίνεσει*)<sup>38</sup>. Дјело је у цјелини посвећено хомерским алегоријама и настало је вјероватно око 100. г. по Хр. О састављачу, осим имена Хераклит, није сачувано више података.<sup>39</sup> Процијењује се да је из истог пе-

36 *Seneca*, *De Ira*, 3.36.

37 *Seneca*. *Ad Lucilium Epistulae Morales*, 28.9: *Ideo quantum potes, te ipse coargue, inquire in te; accusatoris primum partibus fungere, deinde iudicis, novissime deprecatoris. Aliquando te offende. Vale.*

38 *Heraclitus*, *Quaestiones Homericæ* (ed. *Buffière*), 70.4–5: *τὸν δ' ἄγριον ἐκάστου θυμὸν ὡσπερ εἰ καυτηρίῳ τῇ παραίνεσει τῶν λόγων ἐπήρωσε. Κύκλωψ δὲ οὗτος ὠνόμασται, ὁ τοὺς λογισμοὺς ὑποκλωπῶν.*

39 Дјело представља спој жанрова који су обрађивали проблеме и питања код Хомера (*Pontani*, *Eraclito*, 21). Аутор, по свој прилици граматик, саставља одбрану пјесника од оптужби за непоштовање богова, постулирајући да се пјесник намјерно користи алегоријским изразом на начин упоредив са другим раним пјесницима и философима прије њега. У излагању се ослања првенствено на реторско умијеће (вид. *Russell*, *Rhetoric of the Homeric Prob-*

риода (крај I или почетк II в. по Хр.) и збирка објашњења невјероватних митских прича (Περὶ ἀπίστων) Хераклита Парадоксографа, која такође садржи осврт на Киклопа.<sup>40</sup> Смисао тог осврта лежи у разјашњењу невјероватног својства једноокости. Киклоп није заправо имао једно око него само *један* начин опажања (μία αἴσθησις) – *вид* (ὄρασις). С тог разлога није био у стању да ишта предвиди разумом (λογισμῶ μηδὲν προβλέποντα) за разлику од свог противника Одисеја. Философски термини и апстрактне именице попут наведених нису иначе карактеристични за свођење мита на његов претпостављени историјски извор, типичан за збирку.<sup>41</sup> То сугерише да ова конкретна деконструкција мита вуче коријене из философске расправе у коју се уплела киклопска парадигма, или из грубе рецепције такве расправе код филологâ и учитеља поезије (grammatici). О таквој врсти рецепције обавјештава нас Сенека, чија је критика уједно и свједочанство о широкој заступљености таквог приступа код граматика.<sup>42</sup> Ријечи које описују Киклопа у датом објашњењу одзвањају као изврнута препорука из Платоновог *Федона*<sup>43</sup> о истинском промишљању које не укључује вид (ὄψις) и ниједан други начин опажања (ἄλλη αἴσθησις μηδεμία) осим поимања разумом (μετὰ τοῦ λογισμοῦ). С обзиром на то да је у круговима платоничара позног периода, који се ослањају на рецепцију Хомера код питагорејаца и платоничара средњег периода, Киклоп заступао чулни живот,<sup>44</sup> могуће је да је у оригиналном контексту,

---

lems), а учења која проналази у стиховима преузима из различитих извора (Pontani, Eraclito, 22–26) и не уклапа их у један философски систем.

40 *Heraclitus Paradoxographus*, De incredibilibus, II (Mythographi Graeci, 3.2): Περὶ Κύκλωπος. Τοῦτον ἂν τις ὑπολάβοι διαιτώμενον ἐπ' ἐρημίᾳ νόμων ἄπειρον εἶναι, πεποιθέναι δὲ τῇ βίᾳ, μίαν αἴσθησιν ἔχοντα τὴν ἀπὸ τῆς ὀράσεως, λογισμῶ δὲ μηδὲν προβλέποντα. ὃν ὁ σοφὸς Ὀδυσσεὺς κατεπόνησε.

41 *Stern*, Heraclitus the Paradoxographer, 71.

42 *Seneca*. Ad Lucilium Epistulae Morales, 88.3–5. Уп. примјере везане за *шимос* у дјелу непознатог граматика, које је приписивано Плутарху (вјероватно крај II в.), [Plutarchi] De Homero, 1406–1520.

43 *Platonis opera*, Phaedo, 65e–66a.

44 *Porphyrus*, De antro nympharum (ed. *Seminar Classics 609*), 35; *Шујаковић*, Пјесништво и древне загонетке, 556–557.

који је инспирисао објашњење за настанак мита, хомерски Киклоп одиста коментарисан с аспекта супротстављености виђења очима и сагледавања разумом.<sup>45</sup> Но објашњење и игра ријечима код Хераклита Парадоксографа у првом реду циљају на практичну мудрост односно њено одсуство код Киклопа, који је способан да види само оно што му је тренутно пред очима, не и оно што иза тога слиједи, а што је пословична одлика умних људи.<sup>46</sup> Блиско том опису Киклопа звучи и Аристотелов портрет звјерских људи (θηριώδεις). То је сој који није разборит, који је по природи непромишљен и живи ослањајући се само на опажање, попут неких варвара који насељавају удаљене крајеве.<sup>47</sup>

### Сазвучни гласови у Коментару

Алегореза код солунског архиепископа, који је познавао дјела оба Хераклита,<sup>48</sup> садржи (1) идентификацију Киклопа као звјерског *шиммоса* (θυμὸς θηριώδης), која одговара дивљем *шимосу* код

45 Cf. Platonis opera, Phaedrus 250d (нарочито: ὄψις γὰρ ἡμῖν δευτάτη τῶν διὰ τοῦ σώματος ἔρχεται αἰσθήσεων, ἢ φρόνησις οὐχ ὁράται) и објашњење Хомеровог сљевила као израза посвећености натчулној, божанској љепоти (τὸ θεῖον κάλλος) код Прокла, који се позива на тај Платонов пасус, Procli Diadochi In Platonis Rem Publicam commentarii I 175.3–11; 176.2–13. Уп. затим у стослову Св. Максима Исповједника, *Maximus Confessor*. Capita theologica et oecumenica (sive Capita gnostica) 2.9, мотив „позитивног” сљевила за све ниже од Бога код оних чији ум тајна љубави уздиже изнад свега створеног; таквим слијепима Господ даје мудрост откривајући им вишње сфере (μόνους γὰρ τοὺς τυφλοὺς πρὸς πάντα τὰ μετὰ Θεὸν γεγενημένους ὁ Κύριος σοφίζει δεικνὺς τὰ θεϊότερα..).

46 За разлику од мудрог Одисеја, који је у том сусрету увијек пар корака испред, као и у случају код Кирке, гдје његов *шимос* види зло које се спрема (κακά δ' ὄσσετο θυμὸς, 10. 374). Дистинкција између τὰ παρόντα и τὰ μέλλοντα, као и између сагледавања очима и разумним дијелом душе, јавља се као битна тема и на физичком и на метафизичком плану.

47 Aristotelis Ethica Nicomachea, 1149a 9–10: καὶ τῶν ἀφρόνων οἱ μὲν ἐκ φύσεως ἀλόγιστοι καὶ μόνον τῇ αἰσθήσει ζῶντες θηριώδεις, ὥσπερ ἕνια γένη τῶν πόρρω βαρβάρων. Истом соју припадају и они који једу људско месо или тиранин Фаларис (1148b 19–24). Киклоп се у продуктивној рецепцији обрађује и као слика тиранина, на коју је битно утицала Еурипидова сатирска драма Киклоп, cf. *O'Sullivan*, Of Sophists, tyrants and Polyphemos.

48 Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis commentarii ad Homeri Iliadem, ed. *van der Valk*, CX–CXI.

Хераклита тумача хомерских алегоричних синтагма  $\alpha\gamma\rho\iota\omicron\varsigma$   $\theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$  из Хераклитовог тумачења има хомерски призив. Јавља се у опису Ахиловог душевног стања у *Илијади*,<sup>50</sup> у часу када Ахил одбија последњи Ајантов позив да превазиђе срдитост и покаже самилост у име пријатељства које га веже за саборце, од којих су многи и најрођеније изгубили, па су ипак некако зауздали свој *ψιμμος*. Ахил на то одговара да му се срце надме од гнијева<sup>51</sup> када се сјети понижења које је претрпио. Паралела између Киклопа-*ψιμμο*са и стања у којем се налази Ахил постоји и у поређењу са лавом који прождире људе.<sup>52</sup> Та слика из *Илијаде* појављује се у контексту Ахиловог свирепог иживљавања над тијелом мртвог Хектора. Аполон на том мјесту позива богове да предузму нешто да би се стало украј срџби грчкога јунака, коме су свирепости ( $\alpha\gamma\rho\iota\alpha$ ) својствене као лаву и који је у стању сам себе да обузда толико колико и лав своју жељу да се засити. Како је наведено раније, Киклоп је у *Одисеји* описан и као  $\alpha\gamma\rho\iota\omicron\varsigma$  и као крволок лаву сличан. Тако је и киклопски  $\theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$ , како га тумачи виде, везан за негативну и агресивну страну душевне напетости: срџбу, гнијев, јар, бијес; за дивље кључање у грудима. Он узрокује необузданост, стање у коме човјек не преже ни од чега у поступању по диктату узавреле крви, у коме нема слуха ни за друге ни за казивања сопственог разума. Синонимна синтагма у Евстатијевом тумачењу  $\theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$   $\theta\eta\rho\iota\omega\delta\eta\varsigma$  среће се у античким описима разјареног борбеног духа карактеристичног за јуриш, било да је ријеч о онима који иду у сусрет погибији<sup>53</sup> или виновницима покоља.<sup>54</sup> У тим ситуацијама промишљање више не игра улогу. Са утицајним хришћанским писцима рановизантијског периода израз губи патину херојске трагике и носи изразито негативан призив. Такво стање унезвијерености приписује се прого-

49 Даље у тексту Хераклит.

50 II. 9.629.

51 II. 9.646: οἰδάνεται κραδίη χόλω.

52 II. 24.41–43.

53 Plutarchi Vitae parallelae, Aemilius Paullus, 20.4: κατ' οὐδένα λογισμὸν, ἀλλὰ θυμῷ θηριώδει.

54 Septuaginta, Machabaeorum II, 10.35.4.

нитељима хришћана у часу када изричу или спроводе најсуровије казне.<sup>55</sup> Звјерска својства која исходе из *шимоса* срозавају човјека суштински на звијер и поред наизгледне људоликости.<sup>56</sup> Од хришћана се стога очекује да гасе сопствени *шимос* и избаце бестијалност из себе и онда када су суочени са неправдом или злочинитељима,<sup>57</sup> јер не доликује да они, којима је Бог отац, праве звијер (ἐκθηριοῦσθαι) од себе.<sup>58</sup> Са хришћанским учењем у стару хеленску слику обуздавања унутрашњег јара који се распирује у односу човјека са другим људима улази нови чинилац – смиреноумље (ταπεινοφροσύνη),<sup>59</sup> као настројење које човјек треба да одгоји код себе.<sup>60</sup> Оно подразумијева самопоимање које одриче било какву важност почастима овога свијета и одбацује их као тежњу, па стога не оставља простора да понашање другог изазове надимање срца и преображај у звијер. Полифем, дакле, у оба случаја, и у тумачењу што га доноси Хераклит и у ономе код Св. Евстатија, упризорава дивљи *шимос* у човјеку, чија погубност заокупља пажњу од комерског до хришћанског периода.

55 *Basiliius Caesariensis*. In *quadraginta martyres Sebastenses*, 31.512.

56 *Joannes Chrysostomus*. De Lazaro, 48. 1034: εἰ δὲ θυμῷ θηριώδης ἐστὶ, λέων ἐστὶν· εἰ δὲ ἄρπαξ ἐστὶ, λύκος ἐστὶν· εἰ δὲ ὑπουλός ἐστι, ἀσπίς ἐστὶ. Καὶ εἶπέ· Ἐγὼ ἄνθρωπον ζητῶ, τί μοι ἔδειξας θηρίον ἀντὶ ἀνθρώπου; Најранијим сликама из тог корпуса припада опис Господа Исуса Христа који припитомљује људе, па и људелавове тј. разјарене односно *шимос*-људе (τοὺς θυμικούς), у дјелу Климента Александријског, *Clément d'Alexandrie*. *Protrepticus* (ed. *Mondésert*), 1.4.1, гдје писац новог „Хероја” осликава кроз познате митске мотиве. Cf. *Gregorius Nyssenius*. *Orationes de beatitudinibus*, II (96), 1216.44–51: Ἐπειδὴν γὰρ λόγος, ἢ πράξις τις, ἢ ὑπόνοια τῶν ἀηδεστέρων τὴν τοιαύτην ἀνακινήσει νόσον, καὶ περιζέσει τῇ καρδίᾳ τὸ αἶμα, καὶ διαναστῆ πρὸς ἄμυναν ἢ ψυχῆ· καθάπερ οἱ μῦθοι διὰ φαρμακοποσίας τινὸς εἰς ἀλόγων μορφᾶς ἀλλοιοῦσι τὴν φύσιν· οὕτως ἔστιν ἐξαίφνης ἰδεῖν σὺν, ἢ κύνα, ἢ πάρδαλιν, ἢ ἄλλο τι τοιοῦτον θηρίον ἐκ τοῦ θυμοῦ τὸν ἄνδρα γενόμενον. Слични примјери су свеприсутни.

57 *Joannes Chrysostomus*. In *Matthaeum*, 57.281.40–46 (...τὸ ἐν σοὶ θηριώδες ἐκβάλλων, καὶ τὸν θυμὸν σβεννύς...).

58 *Ibid.*, 57.283.5–10.

59 О односу према другоме који *ταπεινοφροσύνη* подразумијева као одступање од хеленског етичког обрасца вид. *Zeller*, *Pauline Paraenesis*, 81–82.

60 Уп. нпр. *Gregorius Nyssenius*. *Orationes de beatitudinibus*, II (97), 1217.13–50.



(2) Физиолошки аспект *шимоса*, као врења крви у предјелу срца, иде безмало у корпус општих представа и навод у Коментару сасвим одговара широко посвједоченој дефиницији физиолошког процеса који прати раздражено стање. Етимолошка разјашњења која Киклопову (3) генеалогiju претварају у опис разјарености прате идентификацију Киклопа и нису раније посвједочена у том облику.<sup>61</sup> Хераклитово тумачење је знатно краће и етимолошки се осврће само на име Киклопа.<sup>62</sup> Разрађене семантичке паралеле на плану оштрине и љутитости, односно брзине и непромишљености (Тооса), те хомерска мјеста која повезују „пасје” понашање са разјареношћу (Форкин) представљају тумачења имена. У случају Посејдона, не даје се етимолошко тумачење имена,<sup>63</sup> него се алегорijски тумачи родитељство бога мора.<sup>64</sup> Та интерпретација почива на крајње занимљивој паралели из *Илијаде*, кроз коју се спрега између унутрашњих превирања и узбурканог мора, односно сурових последица унутрашњих и спољних бура, указује као хомерско ткање.

(4) Психолошки аспект по коме *шимос* учествује у тродијелној души исходи из античких схватања о унутрашњем животу човјека, при чему се хомерска *шимос*-парадигма, која често испливава у расправама, само посредно дотицала Киклопа. На одабраним одлом-

61 Уп. напомене приређивача, *Eustathios of Thessalonike*, Commentary on Homer's Odyssey, ed. Cullhed, 98–99. Форкин се везивао за кретање небеских тијела (φορά, вид. Procli Diadochi In Platonis Timaeum commentaria, 3.187.18–23) и у Коментару се наводи та етимологија уз астролошко тумачење Киклопа (Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis Commentarii ad Homeri Odysseam [ed. Stallbaum], 1.22.11–16).

62 *Heraclitus*, Quaestiones Homericae (ed. Buffière), 70.5, нејасно мјесто, у већини рукописа ὑπολωπῶν, исправља се у ὑποκλωπῶν (emend. Hase). Евстатијев Коментар преноси старо разумијевање имена као ознаку за округло око, Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis Commentarii ad Homeri Odysseam (ed. Stallbaum), 1.21.29–33, cf. *Hesiodus*, Theogonia (ed. West), 144–145.

63 Име се коментарише на другом мјесту, невезано за алегорезу, Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis Commentarii ad Homeri Odysseam (ed. Stallbaum), 1.12.34–39.

64 Ту се дакле алегорijски тумачи Посејдон, као отац Киклопа. На другом мјесту (Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis Commentarii ad Homeri Odysseam [ed. Stallbaum], 1.12.34–39) предмет таквог тумачења је бијес (ὄργη) Посејдона који представља злу срећу Одисеја на мору.

цима из те расправе показано је да обрачун са горопадним *шимосом* постоји и у стоичком и платонистичком концепту унутрашњег живота. Чињеница да тумачење у Коментару солунског архиепископа приказује *шимос* као један од три дијела душе упућује на платонистичку нарав таквог тумачења слике Одисејевог обрачуна са Киклопом. Но ту нарав ваља схватити врло условно. Наиме, с једне стране имамо Хераклитово тумачење обрачуна са *шимос*-Киклопом, које не помиње душу и блиско је стоичким примјерима обуздавања сопственог *шимоса* кроз разговор. С друге пак стране имамо сачувано платонистичко тумачење, које у Киклопу не види *шимос*. Могуће је стога да је Киклоп-*шимос* у каснијој рецепцији „спонтано” укрштен с тродијелним устројством душе, када у филолошке приручнике упливава питагорејско-платонистичка алегореза, која у Одисеју види душу, а које код Хераклита још нема. Том укрштају свакако погодује и продорност самог концепта тродијелне душе, који се среће и у хришћанском схватању човјека, што је морало утицати на начин на који је одзвањала ријеч *тимос*. У хришћанској рецепцији концепт није супротстављен цјеловитости и јединствености душе, односно не подразумијева дословне *дијелове* душе нити има апсолутно (метафизичко или онтолошко) значење, а често се користи напоредо са другачијом систематизацијом душевног устројства.<sup>65</sup> Те систематизације настоје да објасне функције, аспекте, силе или способности душе из различитих углова. Поимање *шимоса* у хришћанском контексту лијепо илуструје један примјер<sup>66</sup> из егзегетског дјела Св. Максима Исповједника. По његовом мишљењу, звјериње из Дјела светих апостола, 10.12, одговара људима чији се *шимос* налази у стању превирања које би по смислу одговарало киклопском *шимосу* из хомерске егзегезе. Такав *шимос* води међусобном уништењу људи, но његово преображење кроз ријеч Божију људе чини благим и човјекољубивим. Коментаришући тај и друге примјере код истог писца, Тунберг закључује да су дијелови душе схваћени као одраз односа човјека према нижој природи (пожудни дио, τὸ

65 Тунберг, Микрокосмос и посредник, 250–296.

66 Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium, 27. 100–112.

ἐπιθυμητικόν), према другим људима (срчани дио, τὸ θυμικόν) и према Богу (разумни дио, τὸ λογικόν).<sup>67</sup> С истог аспекта о поретку душе пише и солунски архиепископ у дјелу посвећеном монаштву.<sup>68</sup> Неукроћен *шимос* ту слови за најдрскију звијер у човјеку (τὸ θρασύτατον ἐν ἀνθρώπῳ θηρίον). Братољубља (и *исихије*) не може бити код онога ко не удари (πατάσσω) на свој *шимос* и не доведе га у ред.<sup>69</sup> Појмове и схватања античке старине, који су, више или мање измијењени, наставили живот у хришћанском периоду, читаоци Евстатијевог коментара познају прије свега као живе појмове и важећа схватања. То је нарочито важно имати на уму с обзиром на чињеницу да читалац коме се Коментар обраћа не тражи (једно, „право“) разјашњење хомерске слике, него настоји да сагледа све њене потенцијалне димензије да би нашао погодан начин да том сликом надогради сопствени језички израз.<sup>70</sup> Стога треба разликовати свијест публике о старини тумачења (чији изворни аутори нису били хришћани) и доминантне асоцијације побуђене тумачењем (а које су природно испреплетене са хришћанским погледом на свијет).

О значају таквог разликовања свједочи и сегмент у коме се подивљали *шимос* доводи у везу са (5) превасходством властите воље. Синтагма τὸ οἰκεῖον θέλημα одступа од античког појмовног регистра и носи изразито хришћански предзнак.<sup>71</sup> Воља (θέλημα) као људско

67 *Тунберг*, *Микрокосмос и посредник*, 280.

68 Eustathii Thessalonicensis De emendanda vita monachica, 52–53. Уп., за позновизантијски период, мјесто из бесједи Св. Григорија Паламе о страстима и врлинама, која се убраја у популарну литературу, Γρηγορίου του Παλαμιά Συγγράμματα (Orationes asceticae), 3.29.

69 Eustathii Thessalonicensis De emendanda vita monachica, 68.

70 Уп. *Шијаковић*, *О поимању*, 152.

71 Схватање воље код класичних хеленских мислилаца разматрано је кроз појмове βούλησις и προαίρεσις и њихово разликовање, вид. *Dible*, *Theory of Will and Frede*, *Free Will*. У Септуагинти и Новом Завјету за изразе воље користе се (ἐ)θέλω и одговарајуће именице с већом учесталошћу него што је то случај са βούλομαι – уобичајеним термином како за ранији период тако и за списе из тог периода (о семантичким разилажењима и преклапањима сходно периоду, и стилској предрасуди која је ишла у корист другог вид. *Dible*, *Theory of Will*, 145–149). Тако и код хришћанских писаца у први план избијају θέλημα и θέλησις

хтјење повезивала се са срцем (καρδία),<sup>72</sup> као и *шимос*. Насупрот надутости срца које подразумемијева подивљали тимос, хришћански идеал заступају скрушена (συντετριμμένη)<sup>73</sup> душа и скрушено и укроћено (τεταπεινωμένη) срце. Трајни труд на одбацивању (ἀποκτάομαι), одрицању (ἀρνεόμαι/ἄρνησις), умртвљивању (νεκρώω) или избијању (ἐκκόπτω/ἐκκοπή)<sup>74</sup> сопствене воље (οἰκεῖον / ἴδιον θέλημα; τὸ ἑαυτοῦ θέλημα) представља свеprisутни мотив у борби човјека са самим собом у аскетској литератури.<sup>75</sup> Смиреноумље, које онемогућава разјареност и које је претпоставка за духовно напредовање и досезање човјековог истинског назначења, налаже такав обрачун са властитом вољом, односно обрачун са самим собом.<sup>76</sup> Описи те борбе који су дати код Св. Јована Лествичника одјекују и у сродним хришћанским списима свих каснијих вијекова.<sup>77</sup> Тако он објашњава

(*Sorabji*, *Emotion and Peace of Mind*, 320), при чему θέλησις добија нарочито на значају са Св. Максимом Исповједником и расправама о двијема вољама у Христу, вид. *Piret*, *Christ et la Trinité*, 305–329; *Тунберг*, *Микрокосмос и посредник*, 297–327 (ту се говори и о претходницима који су разматрали θέλησις у том смислу, али наводи дефиниција код старијих писаца доведени су у сумњу у студији *Madden*, *Authenticity*).

72 Cf. *Septuaginta*, *Jeremias*, 23.26; *Saint Basile*, *Epistulae* (ed. *Courtonne*), 92. 2.21–22; Св. Теодор Студит (наводи Св. Јована Лествичника), *Theodoros Studites*, *Μεγάλη κατήχησις*, 73.505 (...εἰ μὴ ὡς ἐν μαχαίρᾳ ἐκτέμης ριζόθεν ἐκ τῆς καρδίας τὸ οἰκεῖόν σου θέλημα...) итд.

73 Од συντρίβω „разбити, смрскати, смождити, скрушити”. Cf. *Septuaginta*, *Psalmi*, 50.19 (θυσία τῷ θεῷ πνεῦμα συντετριμμένον, καρδίαν συντετριμμένην καὶ τεταπεινωμένην ὁ θεὸς οὐκ ἐξουθενώσει. По тексту који прати превод Ћ. Даничића то је Псалм 51.17).

74 Интересантно је да се θέλημα „избија” истим глаголом којим се „избија” око у често употребљаваној синтагми τὸν ὀφθαλμὸν ἐκκόπτειν.

75 При чему се често упућује на мјесто из Јеванђеља по Матеју, *Novum Testamentum, Evangelium secundum Matthaenum*, 16.24: Εἴ τις θέλει ὀπίσω μου ἔλθειν, ἀπαρνησάσθω ἑαυτὸν καὶ ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκολουθείτω μοι, вид. *Zecher*, *Role of Death*, 60.

76 *Joannes Climacus*. *Scala paradisi*, 15.901.27–30: Τίς σώμα ἐνίκησεν; Ὅστις καρδίαν συνέτριψεν. Τίς δὲ καρδίαν συνέτριψεν; Ὁς ἑαυτὸν ἠρνήσατο. Πῶς γὰρ οὐ συνετρίβη, ὃς θελήματι τέθηκεν; суровост и одлучност коју та борба човјека са самим собом захтијева упечатљиво су описани у раније наведеном примјеру, 4.700.17–701.5. Уп. сродне примјере из других дјела у *Zecher*, *Role of Death*, 128–135; 167–175.

77 О неприкосновеном угледу Лествице током византијског периода свједочи

да је на човјеку да се ослободи од своје воље, презревши је као узрок лутања и заблуде,<sup>78</sup> да би био у стању да исправно расуђује, да појми вољу Божију „у сваком тренутку, месту и ствари”.<sup>79</sup> То поимање подразумијева ум „обнажен од сопствене воље” (*γυμνὸν τὸν ἑαυτὸν νοῦν οἰκείου θελήματος*),<sup>80</sup> односно стање које омогућава да човјек учи непосредно од Бога, тј. од Божијег „усељења, озарења и делања” у човјеку.<sup>81</sup> Покиклопљење које у Евстатијевом објашњењу одговара искључивој усмјерености на испуњење сопствене воље (*τὴν τοῦ οἰκείου θελήματος ἄνυσιν*) звучи као супротност преображају који се очекује од хришћанина. Тиме је античка слика неосјетно осјенчена савременијим тоновима.

Занимљиво је, међутим, тумачење обрачуна са Киклопом. Коментар не преноси Хераклитов приказ самообрачуна кроз опомињући говор, већ обрађује мотив осљепљења као уздржавање од призора који драже Киклопа у нама. Да је и (6) чуло вида као важан мотив у тумачењу киклопске сцене привлачило пажњу античких коментатора сугерише рационалистичка обрада мита код Хераклита Парадоксографа, о којој је било ријечи. Но чини се да је разрада спреге између чула вида и насилника у нама поглавито надахнута осмишљавањем хомерске слике за могућу употребу при састављању говора. Као што је истакнуто уз цитирани одломак из Коментара,<sup>82</sup> аутор поопштава читање епизоде и објашњава за кога би се могло рећи да чини Киклопа у себи оштровидим, а за кога

---

богато рукописно наслеђе и огроман корпус схолија (*Бојдановић*, Јован Лествичник, 25–28), бројни директни помени и цитати код каснијих аутора, те њен неугасли утицај и мјесто у каснијој аскетској традицији и књижевности (*Бојдановић*, Јован Лествичник, 147–174; *Zecher*, *Role of Death*, 5–7).

78 *Joannes Climacus*. *Scala paradisi*, 25.1000.24: ὁ ταπεινόνους πάντοτε τὸ ἑαυτοῦ θέλημα ὡς πλάνον βδελύττεται; cf. *Joannes Climacus*. *Liber ad pastorem*, 14.1201.15–17.

79 *Joannes Climacus*. *Scala paradisi*, 26.1013.3–14. Цитати из Лествице наводе се у преводу Д. Богдановића.

80 *Ibid.*, 26.1037.46.

81 *Ibid.*, 25.988.31–989.10. Уп. Јеванђеље по Матеју, *Novum Testamentum, Evangelium secundum Matthaeum*, II.29.

82 Вид. горе, нап. 16.

да му одузима вид. Први несмотрено пиљи у оно што припада чулном свијету, а други се разборито суздржава од таквих призора. Те смјернице стоје у сагласју са схватањем вида изложеним у Евстатијевој петој бесједи из циклуса о Великом посту.<sup>83</sup> Једна од важних тема те проповиједи је и то да оно што човјек бира да гледа утиче на његову душу. У том смислу аутор апострофира да нам нису дате само очи, него и могућност да их затворимо.<sup>84</sup> Гледање стога подразумијева расуђивање (διάκρισις). Капци су као капије које штите душу од могућности да се каква разбојничка мисао кришом ушуња и поткрада богомдано благо душе. Човјек пак може свјесно изабрати да те капије отвори за такве мисли тиме што чулом вида неразборито управља и без разлике упија све што га окружује. На то се надовезује мотив суздржавања (συστέλλω) погледа, као израза дисциплине потребне за натчулне увиде,<sup>85</sup> насупрот мотиву оштрења вида на призорима, који човјека подстичу на насиље према другом. Тај други мотив служи као аргумент за тврдњу да је људска природа највише подложна кварењу управо кроз чуло вида.<sup>86</sup> Оно може толико да нас извитопери да другог човјека нељудски гонимо и „растргнемо”. Код такве злоупотребе

83 *Eustathius Thessalonicensis, Sermones* (ed. Schönauer), 5. Шенауер налази да је говор вјероватно из 1185. г. (*Eustathios von Thessalonike. Reden auf die Große Quadragesima*, ed. Schönauer, 73\*). Прва верзија Коментара уз Одисеју циркулише око деценију прије, но она је дорађивана и сматра се да је финална верзија настала негдје између 1186 и 1195. г. (*Eustathios of Thessalonike, Commentary on Homer's Odyssey*, ed. Cullhed, 9\*).

84 *Eustathius Thessalonicensis, Sermones* (ed. Schönauer), 5.319–376. Одјељак почиње у следећем тону: „Дат ти је пар очију; гледај дакле несметано (βλέπε οὖν ἀκωλύτως), али не гледај попреко (μὴ παράβλεπε), а на многе ствари зажмири (κάμνε).”

85 У призор који не призива само дивљење него и угодне надражаје (εὐπάθεια) не треба пиљити наоштривши вид (παροξύνας τὸ ὀπτικόν), него управо супротно. Суздржавајући се од знатижељног погледа, треба га распршити и њиме обухватити шире поље. Уопште би било препоручљиво управити поглед (ἀφοράτω) на значајно дјело (само по себи поштовања вриједно или на други начин живота вриједно) и уздржавати се од свих осталих призора, да би се на тај начин око научило да гледа само оно што је цјелисходно (ῥυθμιζοιτ' ἂν ὁ ὀφθαλμὸς εἰς τὰ δεόντα). То је пут којим човјек изграђује способност да уистину сагледава ствари, пут ка сазрцатељној врлини (τὴν θεωρητικὴν ἀρετὴν).

86 *Eustathius Thessalonicensis, Sermones* (ed. Schönauer), 5.510–532.

очију која усмјерава поглед на оно што није цјелисходно, вид је оштрији (ὀξύτερον) него код митских бића чувених по наднаравној моћи вида. Архиепископ појашњава да при том не говори о „посматрању љепоте и о другим врстама знатижеље очију” (на које је претходно упозоравао), него о мотрењу на туђе прилике, које води отимачини и насиљу – неправдама за које су одговорне очи. Кад у тој бесједи каже да „чинимо себе оштровидим за оно што је предмет наше жеље”,<sup>87</sup> то сасвим одговара душевној дијагнози коју у Коментару повезује са тумачењем Киклопа који пребива у нама.

## БИБЛИОГРАФИЈА – BIBLIOGRAPHY

### Извори – Primary Sources

Aristotelis de arte poetica liber, ed. *R. Kassel*, Oxford 1965.

Aristotelis ethica Nicomachea, ed. *I. Bywater*, Oxford 1894.

*Aristotle*, De anima, ed. *W. D. Ross*, Oxford 1961.

*Basilus Caesariensis*. In quadraginta martyres Sebastenses, ed. *J.-P. Migne*, Patrologia Graeca 31, Paris 1857–1866.

*Clément d'Alexandrie*. Le protreptique, ed. *C. Mondésert*, Sources chrétiennes 2, Paris 1949.

Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis Commentarii ad Homeri Iliadem pertinentes, 1–4, ed. *M. van der Valk*, Leiden 1971; 1976; 1979; 1987.

Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis Commentarii ad Homeri Odysseam, 1–2, ed. *G. Stallbaum*, Leipzig 1825; 1826.

Eustathii Thessalonicensis De emendanda vita monachica, ed. *K. Metzler*, Berlin 2006.

*Eustathios of Thessalonike*, Commentary on Homer's Odyssey, Volume 1: On Rhapsodies α–β, ed. *E. Cullhed*, Uppsala 2016.

*Eustathios von Thessalonike*. Reden auf die Große Quadragesima, ed. *S. Schönauer*, Frankfurt am Main 2006.

---

87 Ibid., 5.519: ... δξυωπέστατοι ποιούμεθα ἐπὶ τοῖς ἐφετοῖς ἡμῖν... Cf. Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis Commentarii ad Homeri Odysseam (ed. *Stallbaum*), 1.332.21 ... δξυωπέστατον ποιεῖ τὸν ἐν ἡμῖν τοιοῦτον Κύκλωπα.

*Galen.* On the doctrines of Hippocrates and Plato, ed. *P. H. De Lacy*, Berlin 1978.

*Grammatici Graeci*, 1.1, ed. *G. Uhlig*, Leipzig 1883.

*Gregorius Nyssenus.* Orationes de beatitudinibus, ed. *J.-P. Migne*, Patrologia Graeca 44, Paris 1857–1866.

*Héraclite.* Allégories d'Homère, ed. *F. Buffière*, Paris 1962.

*Hesiod.* Theogony, ed. *M. L. West*, Oxford 1966.

*Hesychii Alexandrini lexicon*, 2, ed. *K. Latte*, Copenhagen 1966.

Il. – *Homeri Ilias*, ed. *T. W. Allen*, Oxford 1931.

*Joannes Chrysostomus.* De Lazaro, ed. *J.-P. Migne*, Patrologia Graeca 48, Paris 1857–1866.

*Joannes Chrysostomus.* In Matthaëum, ed. *J.-P. Migne*, Patrologia Graeca 57, Paris 1857–1866.

*Joannes Climacus.* Scala paradisi. Liber ad pastorem, ed. *J.-P. Migne*, Patrologia Graeca 88, Paris 1857–1866.

*Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium*, 1, ed. *C. Laga – C. Steel*, Turnhout 1980.

*Maximus Confessor.* Capita theologica et oeconomica. Zwei Centurien über die Gotteserkenntnis, edd. *K. Hajdú – A. Wollbold*, Freiburg, Basel, Vienna 2017.

*Mythographi Graeci*, 3.2, ed. *N. Festa*, Leipzig 1902.

*Novum Testamentum Graece*, edd. *E. Nestle, B. Aland, K. Aland, J. Karavidopoulos, C.M. Martini, B.M. Metzger*, Stuttgart 2012.

Od. – *Homeri Odyssea*, ed. *P. von der Mühl*, Basel 1962.

*Platonis opera*, 1–4, ed. *J. Burnet*, Oxford 1900–1903.

*Platonis Respublica*, ed. *S. R. Slings*, Oxford 2003.

[*Plutarchi*] *De Homero*, ed. *J. F. Kindstrand*, Leipzig 1990.

*Plutarchi Vitae parallelae*, 2.1 (*Aemilius Paullus*), ed. *K. Ziegler*, Leipzig 1964.

*Porphyry.* The cave of the nymphs in the Odyssey, ed. *Seminar Classics 609*, Buffalo 1969.

*Procli Diadochi In Platonis Rem Publicam commentarii*, 1, ed. *W. Kroll*, Teubner 1899.

*Procli Diadochi In Platonis Timaeum commentaria*, 3, ed. *E. Diehl*, Leipzig 1903.



*Saint Basile*. Lettres, 1–3, ed. *Y. Courtonne*, Paris 1957; 1961; 1966.

*Seneca*. Ad Lucilium Epistulae Morales, 1–3, *R. M. Gummere*, Cambridge – London 1917–1925.

*Seneca*. Moral Essays: volume 1 (De Ira), *J. W. Basore*, London – New York 1928.

Septuaginta, ed. *A. Rahlfs*, Stuttgart 1935.

*Theodoros Studites*, Μεγάλη κατήχησις, ed. *A. Papadopoulos-Kerameus*, St. Petersburg 1904.

Γρηγορίου του Παλαμά Συγγράμματα, 5, ed. *P. K. Chrestou*, Thessalonica 1992.

### Литература – Secondary Works

*Бојдановић Д.*, Јован Лествичник у византијској и старој српској књижевности, Београд 1968.

*Бојдановић Д.*, Свети Јован Лествичник. Лествица (превод и напомене), Хиландар 1997.

*Ђурић М.*, Хомер. Одисеја (превод), Нови Сад 1985.

*Тунберг Л.*, Микрокосмос и посредник. Теолошка антропологија светог Максима Исповедника (прев. *Н. Б. Колунџић*), Београд – Шибеник 2008.

*Шијаковић Ј.*, О поимању хомерских алегорија у XII вијеку, Зборник радова Византолошког института 53 (2016) 141–159.

*Шијаковић Ј.*, Пјесништво и древне загонетке: Порфиријев оглед о пећини нимфи у *Одисеји*, Зборник Матице Српске за књижевност и језик 65/2 (2017) 547–572.

*Arruzza C.*, The Lion and the Wolf: The Tyrant's Spirit in Plato's Republic, Ancient Philosophy 38 (2018) 47–67.

*Beekes R.*, Etymological Dictionary of Greek, Leiden 2009.

*Böhme J.*, Die Seele und das Ich im Homerischen Epos, Leipzig 1929.

*Buffière F.*, Les mythes d'Homère et la pensée grecque, Paris 1956.

*Caswell C. P.*, A Study of Thumos in Early Greek Epic, Leiden 1990.

*Clarke M.*, Flesh and Spirit in the Songs of Homer: A Study of Words and Myths, Oxford 1999.

*Claus D. B.*, Toward the Soul: An Inquiry into the Meaning of Ψυχή Before Plato, New Haven – London 1981.

*De Jong I.*, A Narratological Commentary on the Odyssey, Cambridge 2001.

- Dihle A.*, *The Theory of Will in Classical Antiquity*, Berkeley 1982.
- Frede M.*, *A Free Will. Origins of the Notion in Ancient Thought*, Berkeley 2011.
- Gill C.*, *Did Chrysippus Understand Medea?*, *Phronesis*, 28/2 (1983) 136–149.
- Harris W. V.*, *Restraining Rage. The Ideology of Anger Control in Classical Antiquity*, Cambridge – London 2001.
- Jahn T.*, *Zum Wortfeld "Seele-Geist" in der Sprache Homers*, München 1987.
- Kalimtzis K.*, *Taming Anger. The Hellenic Approach to the Limitations of Reason*, London 2012.
- Madden J. D.*, *The Authenticity of Early Definitions of Will (thelēsis)*, edd. *F. Heinzer – C. Schönborn*, *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, Fribourg 1982.
- Nünlist R.*, *Homer as a Blueprint for Speechwriters: Eustathius' Commentaries and Rhetoric*, *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 52 (2012) 493–509.
- O'Sullivan P.*, *Of Sophists, Tyrants, and Polyphemos: The Nature of the Beast in Euripides' Cyclops*, ed. *G. W. M. Harrison*, *Satyr Drama: Tragedy at Play*, Swansea 2005.
- Pelliccia H.*, 'Thumos', ed. *M. Finkelberg*, *The Homer Encyclopedia III*, Chichester – Malden 2011.
- Piret P.*, *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur*, Paris 1983.
- Pontani F.*, *Eraclito. Questioni omeriche sulle allegorie di Omero in merito agli dèi*, Pisa 2005.
- Russell D.*, *The Rhetoric of the Homeric Problem*, ed. *G. R. Boys-Stones*, *Metaphor, Allegory, and the Classical Tradition*, Oxford 2003.
- Sorabji R.*, *Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation*, Oxford 2000.
- Stern J.*, *Heraclitus the Paradoxographer: Περί Ἀπίστων*, *On Unbelievable Tales*, *Transactions of the American Philological Association*, 133/1 (2003) 51–97.
- Tieleman T.*, *Chrysippus' On Affections*, Leiden 2003.
- Tieleman T.*, *Galen and Chrysippus on the Soul. Argument and Refutation in the De Placitis Books II–III*, Leiden 1996.
- Zecher J.L.*, *The Role of Death in the Ladder of Divine Ascent and the Greek Ascetic Tradition*, Oxford 2015.
- Zeller D.*, *Pauline Paraenesis in Romans 12 and Greek Gnostic Wisdom*, edd. *D. E. Aune – F.E. Brenk*, *Greco-Roman Culture and the New Testament*, Leiden – Boston 2012.

THE INNER CYCLOPS: ECHOES AND  
INTERWOVEN VOICES IN THE INTERPRETATION  
OF HOMERIC IMAGERY

The paper focuses on the Cyclops allegoresis in Eustathios' Commentary on the *Odyssey*. It reviews the ancient imagery of the inner struggle reflected in Eustathios' interpretation, as well as echoes of related notions which must be of a later date. The description of a keen eye in Eustathios' Great Lent sermon (E') and the instruction in the Commentary regarding the rhetorical use of the Cyclops allegoresis are comparable in many ways. The Christian reception of ancient concepts pertinent to the inner Cyclops bears on the way the image engaged Eustathios and his readers.



## „ЖИВ И ПРИПОВЕДАЈУЋИ ГЛАС” РОМЕЈСКЕ ИСТОРИЈЕ НИЋИФОРА ГРИГОРЕ\*

Ἡ δ' ἱστορία, ζῶσα τε καὶ  
λαλοῦσα φωνή, καὶ ὄντως ἔμψυχος  
καὶ διαπρύσιος κήρυξ αὐτῆς...

*Greg. I, 4.11-13.*

Античка грчка књижевност нам је оставила у наслеђе једноставан, али веома моћан термин *ἱστορία* са његовим многоструким значењима: учење, сазнање стечено испитивањем, информација, приповедање о ономе што се сазнало, повест, историја.<sup>1</sup> Стога се и сам чин писања историјског дела сматра озбиљним задатком, правим интелектуалним подухватом који од аутора захтева претходну припрему, истраживање, прикупљање и избор материјала, али и литерарну вештину како би начин приказивања саме материје био допадљив и прилагођен укусу публике којој је дело намењено. Историчари су писали и још увек пишу за своје савременике, али и за потомство. Они пишу да би сачували „славна дела” прошлости од заборава, а тиме оставили сведочанство о сопственом постојању за вечност. Грчки термин *ἡ λήθη* (заборав), који у историографским списима чешће срећемо у форми глагола *λανθάνω* (побећи од запажања, бити невидљив, заборавити), користили су историчари како би истакли управо оно што су желели да се задржи у сећању (*εἰς μνήμην*).<sup>2</sup> Стога је сасвим разумљиво зашто историјско приповеда-

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

1 За вишезначност термина историја вид. *Liddel – Scott, Greek–English Lexicon*, 842; *Sophocles, Greek Lexicon*, 607.

2 Тако, рецимо, Георгије Акрополит у свом уводном делу говори о томе како

ње стоји на врху литерарног ангажмана, с обзиром на то да је историчар тај у чијим рукама лежи велика одговорност за оно што одлучи да сачува од заборава и пошто управо он, свесно или несвесно, утиче на нашу сопствену интерпретацију и перцепцију прошлости.

Византијски историчари су, разуме се, били свесни значаја и моћи историје и историјског приповедања. Несумњив доказ за такву тврдњу, између осталог, представљају уводни делови историјских списа (προοίμια).<sup>3</sup> Византијски историчари нису писали само о прошлим догађајима, већ најчешће о њима савременим дешавањима, у којима су, неретко, и сами учествовали. Стога је било важно нагласити да је писац био *αὐτόπτης* (очевидац), чиме се самом тексту давао посебан легитимитет, па се, поред термина *αὐτόπται* (они који су сами видели, сведоци, одатле и *αὐτοψία*), у текстовима среће и појам *αὐτήκοοι* (они који су сопственим ушима чули). Тако се тим појмовима, преузетим из античке историографије, посебно оцртава шта су они који пишу историју сматрали за валидно да пренесу – оно што су сами видели и чули.

Попут својих „колега по перу”, и Нићифор Григора је својој публици желео да остави сведочанство о прошлим и њему савременим догађајима, да је упути у то „како су се ствари заиста догодиле”, како неко касније не би могао да утиче на њу и њено познавање „истините прошлости.” Прошлост коју је Григора одабрао да пренесе обухвата широк временски период од 1204–1359. Дуга предисторија, која претходи главном наративу и чију полазну тачку представља 1320. година, послужила је писцу да своју епоху повеже са временом претходника, као и да понуди другачију карактеризацију неких од главних протагониста XIII и XIV столећа.<sup>4</sup> Дуг је био и временски распон у ком је историјски спис настајао

---

историју не треба писати ни из мржње ни ради добре воље писца, већ једино ради очувања догађаја од заборава, *Acrop.*, 4. 18–23.

3 *Lieberich*, Studien; *Cresci*, POIKILIA, 330–347; *Maisano*, Problema, 329–343.

4 *Николић – Павловић*, Слика Михаила VIII, 143–175; *Павловић*, „Ромејска историја”, 47–181.

(1328/9 – око 1361), а његову свеобухватност и разноликост тема одредио је културни миље из ког је аутор поникао.

Писац *Ромејске историје* рођен је око 1294. године у Хераклеји Понтској, на обали Црног мора.<sup>5</sup> Његов ујак Јован, митрополит поменутог града, био је заслужан за одгој и основно образовање свог сестрића, који је рано остао без родитеља.<sup>6</sup> Око 1315, митрополит Јован је сестрића послао у Цариград како би код ујаковог пријатеља, тадашњег патријарха Јована Глике, наставио даље школовање.<sup>7</sup> По завршетку студија граматике и реторике, Григора је наставио са студијама филозофије, а онда и астрономије код великог логотета Теодора Метохита. Захваљујући његовом финансирању али и интелектуалном прегалаштву, „огњиште” културног струјања тих година био је обновљени Манастир Христа у Хори, који је постао једна од највећих библиотека у Царству и важан скрипторијум.<sup>8</sup> Теодор Метохит је свог омиљеног ученика прогласио за „наследника своје мудрости” и завештао му, у форми песме, својеврсног духовног тестаментa, своју огромну библиотеку.<sup>9</sup>

Двадесете године XIV столећа биле су, дакле, пресудне за образовање Нићифора Григоре. Нема сумње да је на Григору у највећој мери утицао његов учитељ, чији су многобројни есеји о филозофији, државном уређењу и историји сакупљени у збирку *Ἐπομνηματισμοὶ καὶ σημειώσεις γυναικῶν*, док је сва своја дотадашња знања о астрономији велики логотет скупио у *Στοιχεῖώσεις*

5 *Grecu*, Geburtsjahr, 60; *Beyer*, Chronologie, 127–130.

6 О ујаку Јовану Григора пише са пуно пијетета како у *Ромејској историји* тако и у његовој биографији, коју је лично саставио, cf. *Laurent*, Personnalité de Jean, 297–315; *Laurent*, Vie de Jean, 3–63.

7 *Constantinides*, Higher education, 98–99.

8 *Ševčenko*, Observations, 279–288; *Idem*, Theodore Metochites, 19–91; *Фонкич*, О библиотеке Хоры, 39–42; *Pérez Martín*, Scriptorium de Cora, 209–213; *Bianconi*, Biblioteca di Cora, 391–438. Директна потврда за постојање скрипторијума јесте писмо Максима Плануда протовестијару Теодору Музалону, а претпоставља се да је постојао и каталог књига, *Mazzuchi*, Leggere i classici, 206–207.

9 Two Poems, 14–45.

ἀστρονομική. За таква волуминозна дела с правом би се могло рећи да су представљала компендијуме знања.<sup>10</sup> Енциклопедијски карактер Метохитовог дела признавали су већ и његови савременици, као, уосталом, и Нићифор Григора, који га је прозвао светском ризницом читаве историје и знања (παγκόσμιον γὰρ ἔστι πάσης ἱστορίας καὶ μαθήσεως αὕτη ταμείον), тржницом мудрости (ἀγορὰ τῆς σοφίας).<sup>11</sup> Према Метохиту, било је најважније поседовати колективно искуство античких историчара, филозофа и ретора, јер су они пружали пример и водили кроз театар живота (τὸ τοῦ βίου θέατρον), те је тако и дужност оних који су живели са дубоким знањем добијеним из историје била да га пренесу другима, како не би само за себе задржали ствари које су у свакој прилици корисне.<sup>12</sup> Управо се у таквом приступу види разлог за састављање *Σημειώσεις γνωμικαί*,<sup>13</sup> а чини се да не би било погрешно закључити и саме *Ромејске историје*. Њен карактер и свеобухватност, дуга предисторија која је претходила Григорином добу, неминовно указују на жељу аутора да од свог дела, како је већ речено, направи својеврстан компендијум историјског знања.<sup>14</sup> Дакле, иако би се умногостоме могло дискутовати о хуманизму Теодора Метохита,<sup>15</sup> треба претпоставити да су његови интелектуални напори, али и културна клима која је тих година владала у престоници, свакако били увод у *Ромејску историју*, насталу са намером да се пренесе знање, сачувају

10 Featherstone, Metochites's *Seimeioseis Gnomikai*, 333–344. О значају Метохитовог дела о астрономији изразио се и Јован Хортазмен, *Ševčenko, Polémique*, 43–44, а сличан компендијум поседовао је, чини се, и Георгије Пахимер, *Ibid.*, 45.

11 Nicephori Gregorae Epistulae, II, 80.82–85.

12 Ὑπομνηματισμοί, 734–740, 748; *Metochites on Philosophic Irony*, 34–41.

13 Featherstone, Metochites's *Seimeioseis Gnomikai*, 338. Какав је карактер тог „компендијума” требало да буде вид. *Ibid.*, 339–340.

14 Иако се за сада не може закључити да ли је у епохи Палеолога постојао неки програм који је имао за циљ не само сакупљање већ и критику свих дотадашњих знања и достигнућа, још један византијски учењак Јосиф Ракендит, или Јосиф Философ, поред Метохита и Григоре, сâм је своје дело окарактерисао као енциклопедијско, *Treu, Philosoph Joseph*, 31–32; *Fryde, Palaeologan Renaissance*, 208–210, 217; *Featherstone, Metochites's Seimeioseis Gnomikai*, 338.

15 *Beck, Theodoros Metochites*; *Hunger, Theodoros Metochites*, 4–19; *Beck, Besonderheiten*, 43–52; *Ševčenko, Theodore Metochites*, 19–91; *De Vries-van der Velden, Théodore Métochite*.



од заборава како славна, тако и неславна дела Ромеја, и сакупи све оно што је њен писац сматрао вредним помена.<sup>16</sup> Марљиво прикупљајући материјал, Григора је особито водио рачуна и о естетској димензији и форми свог излагања, те ће у овом раду пажња бити посвећена и начину на који је он писао.

### “Ἐπι ιστορίας Ромејске историје

Григорино схватање историје и значаја које историјско приповедање има видљиво је у читавом спису, али је посебно истакнуто у његовим уводним деловима. Сваки аутор, па тако и Григора, у уводу поставља сцену на којој ће се одвијати догађаји које је одлучио да представи и ствара атмосферу за почетак своје приче. Тон произведен на почетку, као и наративна форма коју том приликом аутор одабере, обично прате ток даљег излагања.

Структурна сложеност *Ромејске историје*, дуг временски распон у којем је настајала, измењене политичке околности и друштвени проблеми у Византији свакако су утицали на појаву више различитих уводних делова у историјски спис Нићифора Григоре и довели до промене у основној намери и циљу који је пред себе по-

---

16 Сакупљање целовитог знања, поред чисте жеље за ерудицијом, било је свакако подстакнуто и страхом од његовог губитка, што се између осталог манифестовало и у великој нетрпељивости према Латинима, који су 1204. године, при освајању Цариграда, уништили али и однели огромне количине што материјалног што духовног блага из Царства Ромеја. Стога су и напори царева из династије Ласкарис били усмерени ка обнављању образовних институција, повећању писмености и обнављању библиотека. У годинама када је Царство враћено у Цариград, посебно су биле важне три библиотеке: библиотека Манастира Акаталипта, у којој је једно време боравио Максим Плануд, патријаршијска библиотека, о којој се једно време старао Георгије Пахимер, као и највећа од свих, поменута библиотека Манастира Христа у Хору, *Pérez Martín*, *Scriptorium de Cora*, 208. Познато је, такође, да је Плануд своју библиотеку преселио у Хору, у којој је, по свему судећи, једно време и боравио, *Constantinides*, *Higher education*, 68–70; *Mazzuchi*, *Leggere i classici*, 165–218. Сарадњу међу копистима, као и потврде за прелазак Планудове библиотеке у посед учењака из Хоре посведочила је и рукописна анализа, *Mondrain*, *Planude*, 312–322; *Pérez Martín*, *Role of Maximos Planoudes*, 175–193; *Bianconi*, *Eracle e Iolao*, 521–558. Постоје и индиције, иако истраживачи нису сложни по овом питању, да је у Григорином поседу био и део библиотеке патријарха Фотија, *Mazzuchi*, *Leggere i classici*, 205.

ставио њен аутор. Два основна увода јасно се издвајају: први, који се налази на самом почетку списа и представља главни увод у дело; други, на првим страницама XII књиге, који представља почетак једне другачије историје, у којој је грађански рат регентства у Цариграду и Јована Кантакузина, а после и владавина Јована VI (1347–1354) главна тема.<sup>17</sup> Иако физички одвојени, уводи нису у својој суштини и основи дијаметрално различити. Они одражавају принципе аутора, исказују његове назоре о историји која треба да буде у служби истине, на чему је Григора до краја свог живота инсистирао. Ипак, други увод више је прожет размишљањима о царској власти и природи власти уопште, што је било условљено променом политичке ситуације која је, несумњиво, много утицала на пишчев приватни живот.

Размишљањем о значају историје и томе шта она представља за људски род, колико она утиче на људско сазнање и спознају света, колико обогаћује људске животе саопштавајући им, на тај начин, неисказану славу Створитеља, отварају се прве странице *Ромејске историје*. Григора предочава своје схватање задатака и циљева историје, врхунског исказа Божије величанствености (θεία μεγαλοφυεία).<sup>18</sup> При томе историчар помиње своје „претходнике по перу” који су се, на божји подстицај (θεία προτροπή), латили писања својих дела. Због њихових изјава да су стварали надахнути божанском инспирацијом, Григора их је сматрао арогантнима.<sup>19</sup> Касније је, међутим, почео да увиђа да су они у праву и да је Бог заиста користио њихову руку, попут каквог инструмента, као што је користио и небо и земљу, своје прве творевине. Тако су, наставља историчар, небо и земља тихи весници божје величанствености и у потпуности надилазе време. Историја је, међутим, жив и приповедајући глас (ζῶσα τε καὶ λαλοῦσα φωνή),<sup>20</sup> али и весник божје

17 Поред ова два, постоји и мањи увод, који, међутим, једино фигурира као путоказ читаоцима да писац прелази на приповедање о важнијим догађајима млађег датума, односно, да се прелази са излагања о дешавањима којима аутор није био сведок на она у којима је активно учествовао, *Greg. I*, 283. 2-5.

18 *Greg. I*, 4.8-10.

19 *Greg. I*, 3.1-4.4.

20 *Greg. I*, 4.12. На сличну карактеристику историје наилазимо и у уводном

величанствености, она пролази кроз векове указујући на прошле ствари онима који ће тек доћи; показује оно што су у неко време, у току година, људи једни другима чинили и оно што су у животу постигли. Историја сведочи и о философији мудраца, као и ономе шта су они од свега разумели, а шта нису; показује са каквим су се све потешкоћама људи у неко време сусретали, као и каква су све добротина од Бога доживели. Одакле би сазнали људи, пита се Григора, када историје не би било, како небо, крећући се још од давнина својим истим непромењеним кретањем, покреће константно Сунце и Месец и све звезде према добро поређаној и пропорционалној различитости и како у потпуности увек описује славу божју; како би знали да Земља, која се одувек покреће тим својим непромењеним кретањем, показује (на сопственом примеру) људима који ће тек доћи непрекидно рођење и смрт?<sup>21</sup> Без историје не би никога било могуће убедити у постојање неких других генерација, а ништа се не би знало ни о дужини трајања њиховог животног века, нити о њиховим животним делатностима.<sup>22</sup> Осим тога, историја омогућава онима који се њоме баве да, на неки начин, буду пророци, предвиђајући из онога што се већ десило будућност (ἀλλὰ νῦν γὰρ πρὸς τοῦτοις καὶ προφήτας ἕτερον τρόπον τοὺς μετιόντας ποιεῖ, ἐκ τῶν φθασάντων στοχαζομένους τὰ μέλλοντα). Кроз историјско сазнање је људима, чак и онима који обитавају у малом месту, омогућено да сагледају насељене делове земље и највиша места на свету, да спознају дужину и дубину мора, као и колико река и

---

делу историјског списа Никите Хонијата, у чијем делу историја о разним догађајима „звонко, гласно, пробијајуће виче”, *Chon.*, 2.19.

21 Григорино повезивање кретања небеских тела са рођењем и смрћу свакако има везе са показивањем учености аутора и познавањем астрономије, науке коју је на велике висине, према сопственим речима, уздигао Теодор Метохит, *Two poems*, 34–34; *Hohlweg*, *Astronomie und Geschichtsbetrachtung*, 51–63; *Magdalino*, *Orthodoxie des astrologues*, 133–16.

22 *Greg. I*, 4.11–5.14. Такво виђење исказао је у једном од својих есеја и Теодор Метохит, говорећи да су стари Грци, чији су наследници Ромеји, опевали славна дела својих великана и на тај начин оставили о њима неизбрисив траг за будућност, *Metochites on Philosophic Irony*, 38. 26–40. 2. Истина је да се Григора занимао за географију и етнографију, *Βλαχάκος*, *Φυσική γεωγραφία καὶ ἀνθρωπογεωγραφία*, што се може потврдити многобројним екскурсима које прави у *Ромејској историји*, *Павловић*, „Ромејска историја”, 438–453.

језера постоји. Такође, захваљујући историји, могуће је сагледати и схватити специфичности народâ и местâ, промене годишњих доба у различитим местима на земљи, као и многобројне друге ствари.<sup>23</sup>

Григорино схватање историје је, дакле, стремило историји цивилизације.<sup>24</sup> Стога не чуди што се *Ромејска историја* одликује не само разноликошћу тема које обрађује већ и разноликошћу књижевних форми које је писац у њу уткао.

После похвале и прославе историје, Нићифор Григора саветује на који се начин треба бавити историјом, открива нам одређене елементе свог методолошког приступа материји: истраживање, озбиљан напор и претходну припрему, како би се оно што је написано и сакупљено ставило у службу следећих генерација.<sup>25</sup> Тиме нас аутор упозорава да треба водити рачуна о ономе шта се и како пише, упућујући нас на закључак да ће његово дело бити прожето истинитим исказима. Григора каже: „Оно што је око животу, то је истина историји, саопштавајући и нама пре свега да је онда држимо за тако напредну из два разлога: први је, да не би саму ствар коју смо пред себе поставили, попут канона и правила, у будућности као изврнуту и болесну (изопачену) приказали за сва времена; други разлог је, да не бисмо дали повода онима који желе да исмевају читаво наше дело, да га осуђују као да ништа здраворазумско њиме није стечено.”<sup>26</sup>

Бавећи се даље истинитим казивањем и супротстављајући му изрицање лажи, Григора је поменуо неке од учењака који су неистинама других били посебно погођени и који су због тога свашта доживели (*ἐπεπόνθησαν*). Наиме, Григора саопштава да су се извесни неискусни људи бацили на писање и, будући незналице, многим лажима су и пред царем Андроником Палеологом без икакве пристојности њу (sc. историју) исмејали и осудили, чинећи је потпуно бескорисном, и то у присуству оних људи против којих су они можда

23 *Greg.* I, 5.14-22.

24 *Ташакис*, Византијска философија, 230.

25 *Greg.* I, 5.23-6.9.

26 *Greg.* I, 6.8-15.

највише лажи изrekli.<sup>27</sup> Одговор на питање ко су били људи против којих су ове речи византијског полихистора биле усмерене, као и они који су доживели да се о њима исплету којекакве неистине, требало би тражити у политичким околностима под којима је тај део Григориног списа настајао – како се претпоставља да је он писан непосредно пред смрт или пак неколико година након смрти цара Андроника II Палеолога (1282–1328) и његовог великог логотета, који су преминули 1332, можда би управо у личности Теодора Метохита, као и у ужем кругу сарадника Андроника II, требало видети особе на које се Григорине речи односе.<sup>28</sup> Чињеница која је, међутим, додатни проблем јесте питање идентификације људи који су ту истину искривили, као и питање идентификације списа које, у даљој приповести, помиње аутор *Ромејске историје*.

После наведене фразе, аутор наставља своје излагање уводећи, као главног актера, самог цара Андроника II, кроз чији говор, који је, наводно, у целости пренет, даје велики значај и ауторитет свом даљем излагању.<sup>29</sup> Тиме историчар, служећи се овога пута „туђим” гласом, покушава да пренесе своја схватања везана за непристрасност у историјском приповедању, како би својој поруци осигурао опстанак и у будућим временима.

Нићифор Григора наводи да је цар изразио велико неслагање и чуђење спрам људи који, иако живе у миру и ван свих дешавања (дакле, не учествују у политичком животу – прим. Б. П.), нападају друге без икаквог разлога. Још више се чудио онима који против патријарха и цара упиру лажи и богохулне речи. Понајвише се, међутим, цар чудио онима који су такве лажи и богохуљења објавили у својим списима, јер, како Григора наводи, оно што буде само усмено изречено ветар носи и разлива; оно што пак буде утиснуто у списе и књиге има стабилнију и јачу моћ против оних који

27 *Greg. I*, 6.15-24.

28 Григорина пристрасност, када је у питању његов учитељ Теодор Метохит, више је него очигледна у његовом историјском спису.

29 *Greg. I*, 6.25–7 г. Ауторово позивање на веродостојност говора опште је место у историјској наративи. Такав тип говора увео је атински историчар Тукидид, на чије су се дело *Историја Пелопонеског рата* византијски писци угледали. За говоре вид. *Speeches in Thucydides*.

су увређени, пошто спис неистине и богохуљења проноси кроз време. Ипак, списи се после извесног времена упере и против самих аутора и постају споменик њихове сопствене злобе (*στήλην τε γὰρ τῆς σφῶν κακίας*); такви људи каснијим генерацијама постављају лош пример за опонашање и њих би, према речима цара Андроника, требало одстранити и протерати из друштва. Разлози за такво њихово понашање могу бити вишеструки, каже Григора: могуће је да неистинитим приповедањем настоје да свом спису обезбеде дужи живот. Наиме, они сами знају да се људи више радују увредама него похвалама и да о томе најрадије и слушају, па тако и своју историју (*ἱστορία*) остављају да би генерацијама које ће после доћи о томе детаљно приповедала. Такви аутори се не базирају нити на праведно расуђивање очију онога који надгледа, нити на стид људи који знају да добро и праведно расуђују. Паметни људи ће их због свега изреченог сумњичити, а Бог, „заштитник правде”, потрошиће обилније казне на оно што су изrekli. Ти људи су, можда због незнања и услед неискуства, предали својим списима, а тиме и времену, ствари које су од некога чули претходно се подробно не распитавши. Такве гласине, у први мах, само делују да обитавају у кући истине, а заправо су изван њених граница, и стога бивају оптужени они који нису криви и изречено је нешто што се није догодило нити је могло да се догоди.<sup>30</sup> Својим незнањем и неумећем бављења историјским занатом, те особе чине грех не само према људима и догађајима које су криво представили, већ и према младим нараштајима који треба да уче и следе њихов пример. Читава наука, али и уметност, треба да буду саграђени на правој основи. Ако је природа основе здрава, наука корача ка успеху. Уколико је пак темељ природе слаб, онда он постаје најгори савезник читавој структури. Они који се баве писањем треба да опонашају најбоље сликаре. А сликари ће, уколико њихови природни модели имају одређену ману, настојати да је ублаже. Међутим, ови горди људи, или зато што не знају, или зато што мрзе истину, не само да нису ништа од грешака одузели већ су прикачили свом спису и још мно-

---

30 *Greg. I*, 7.1–9.20.

ге ствари које нити су се догодиле, нити су биле изречене. Тако су се приказали као окрутни и немилосрдни непријатељи истине.<sup>31</sup>

Ти људи, међутим, нису усмерили свој ратоборни језик према цару Андронику, што показује и њихова књига (ἡ βιβλος ἐκεῖνων δηλώσει).<sup>32</sup> Онај ко се пажљивије бави науком (писањем), поручује историчар, нека се тиме детаљније позабави, јер се, ипак, не би могло тврдити да је све оно што су ти људи написали лаж, али ће од мноштва ствари, које су они лажно представили, нешто бити изабрано и оспорено, будући да су многи сведоци још увек живи.<sup>33</sup> Овом мишљу Григора завршава царски говор, а даље је, у царској палати, уследила дискусија и оповргавање онога што је изнето као неистина. Григора је, међутим, изабрао да се за тренутак удаљи од тога, али је својој публици обећао да ће се на поменуто вратити када се буде бавио истом темом.<sup>34</sup> Међутим, историчар се више ниједном пригодном није детаљније позабавио тим делом свог главног увода. Стога актери говора цара Андроника, као и спис који се помиње, остају непознати.

Цитирани Григорин исказ тешко да оставља простора сумњи да се у његово доба интензивно радило на писању списа, који су, међутим, нама остали непознати. Од свих њих данас се чује једино Григорин „жив и приповедајући“ глас.<sup>35</sup>

Ствари стоје мало другачије када је у питању приказивање првог грађанског рата у Царству (1321–1328). Приповест *о важнијим догађајима млађеј дашума*<sup>36</sup> у *Ромејској историји*, која је наклоњена

31 Greg. I, II.13-17.

32 Greg. I, 12.2.

33 Greg. I, II.24–12.18.

34 Greg. I, 12.23-25.

35 Пишчеву критику не би требало преносити на његове претходнике Никиту Хонијата и Георгија Акрополита, будући да за период који је описан у њиховим делима у Григорино време није могло бити живих сведока. Што се историчара Георгија Пахимера тиче, његов начин приказивања догађаја није се битно разликовао од Григориног, те стога ни њега не би требало убројити у оне писце који су тежили да дају искривљену представу догађаја, *Павловић*, „Ромејска историја”, 96–182.

36 Greg. I, 283.1-2.

цару Андронику II, има противника у историјском спису Јована Кантакузина, који своје дело започиње критиком претходника. У основи, Григорин и Кантакузинов историјски спис требало би посматрати као дијалог између двојице историчара, иако Григора није доживео да види „одговор” на своје писаније пошто је Кантакузин почео да пише тек по замонашењу 1354. године, вероватно не пре почетка 60-их година XIV столећа.<sup>37</sup> На основу Кантакузинових изјава, као и на основу различитог приказа грађанског рата 1321–1328 у његовом и Григорином спису,<sup>38</sup> да се закључити да је оштро царско перо, приликом критике његових претходника који су о истим догађајима писали, било усмерено против византијског учењака, иако је могуће, као што се на основу претходно реченог може претпоставити, да није само против њега.

У даљем току своје повести, Нићифор Григора сâм прави разлику између првих једанаест књига и остатка свог списка, односно, оног његовог дела који је представљен у књигама XII–XVII, насталим или упоредо са збивањима, или мало после завршетка грађанског рата, у периоду између 1349. и маја 1351. године.<sup>39</sup> Да је то заиста тако показује и нови увод у даљи ток његове приповести, који уједно чини и почетак XII књиге *Ромејске историје*. Нићифор Григора наводи да је он у својим првим књигама, у оноликој мери у коликој је то било могуће, дао преглед догађаја који обухватају близу 150 година, у исто време скрећући читаоцима пажњу да ће оно што је уследило у његовом даљем казивању детаљније представити због тога што је те ствари интензивније пратио. Уосталом, аутор је и сâм био сведок многих дешавања, те је, како посебно истиче, имао прилике да сопственим ушима чује и сопственим очима види оно што се догађало (τῶν μὲν γὰρ πλείστων αὐτοῖ παρόντες αὐτήκοοι τε καὶ αὐτόπται γεγόναμεν). Тиме је још једанпут посебно наглашен значај који је за византијске историчаре имала *аушонсија*, будући да је такав начин прикупљања података бар наизглед гарантовао истини-

37 *Johannes Kantakouzenos, Geschichte I, 9; Hunger, Hochsprachliche profane Literatur, 465–475.*

38 *Павловић, „Ромејска историја”, 186–223.*

39 *Nikephoros Gregoras, Rhomäische Geschichte III, 9.*



тост и објективност исказа управо због тога што је писац тиме себе стављао на лице места и на извориште информација. Разумљиво, *αυθιαισι* се, у већини случајева, показала као сасвим субјективан доживљај и била је управо супротно од онога што је требало да представља. С друге стране, Григора наводи да је дешавања којима пак није имао прилике да буде сведок описао на основу сопственог информисања код самих учесника догађаја и сучељавања њихових супротстављених тврдњи, при чему, како посебно истиче, овај други тип прикупљања информација (*ἀντίληψις*) није ништа нижи и мање вредан у односу на онај први.<sup>40</sup> Управо ће се, како Григора наводи, кроз опис ових догађаја моћи видети колика је разлика између зла и врлине, јер, како то историчар посебно истиче, време (*χρόνος*) јесте једна непогрешива слика на којој посматрамо проток догађаја.<sup>41</sup> Желећи да прецизно објасни појединачне догађаје, Григора инсистира на поређењу истине са лажи, исправности са неправдом, умерености са разузданошћу и поносом, сиромаштва са богатством, дозвољене ћутње са лукавим устима и брбљивим језиком, јер управо тако постаје јасно колико је свевидеће око правде велико.<sup>42</sup> У служби таквих великих ствари појављује се историја, а колико је велика њена корист у животу показали су још и многи пре њега; зато се ни они, како објашњава, па ни он сâм није снебивао да истини по прилици искаже похвалу свуда у свом спису, јер управо она подучава и омогућава разговор оних који су давно умрли са онима који ће тек доћи, будући да свако приповеда о сопственим делима и о томе шта је све у свом животу доживео,

40 Свакако би било разложно претпоставити да је Григора и од самог Јована Кантакузина добио податке о дешавањима, што на једном месту експлицитно и наводи, *Greg. II*, 612.5-17.

41 Термини *χρόνος* и *καιρός* само наизглед представљају синониме. Чини се да се хронос односи на појам времена уопште, те га Григора употребљава када говори о некој епохи (у то време, у та времена...), док други термин употребљава када говори о годишњим добима или астрономским појавама, *Moutsopoulos*, *Notion de «kairicité»*, 207–213. За општи преглед значења ова два термина вид. *Рагић*, Друго лице, 221.

42 Израз *свевидеће око правде* или *свевидеће око божје* Григора у овом делу своје историје на више места употребљава, вероватно тиме још више истичући значај њему савремених збивања.

како добро тако и лоше. На тај начин историја омогућава поновно рођење, чинећи врлину бесмртном, не дозволивши јој да буде уништена попут тела које изједу црви. Тиме што подиже судбине оних који су живели раније, историја улази, попут учитељице, у душе и путем својих образовних метода гради карактер, правећи од неразумних људи разумне.<sup>43</sup>

С обзиром на овакав тон уводног дела XII књиге, јасно је да историчар већ има изграђен став о догађајима који су се одиграли – даље описана дешавања протежу се од почетка новог грађанског рата па готово све до ескалације сукоба између аутора *Ромејске историје* и Григорија Паламе, а тиме и Јована Кантакузина. То је период у којем је историчар имао веома изражену и активну улогу као представник антиисихаста, те је његов друштвени ангажман тих година достигао свој врхунац. Тако Григора постаје ангажовани историчар, теоретичар, али и, условно речено, хроничар свог времена. Тај део *Историје* раздвојен је и физички од претходног – сачуван је у посебним кодексима одвојеним од првих XI књига.<sup>44</sup>

Иако сâм Григорин филозофски став о значају историје за човечанство није измењен у односу на први и главни увод, у овом делу свог списа писац се обраћа онима који би требало да буду на челу државе Ромеја. Григора, наиме, посебно истиче значај историје за царе и владаре, за које је она непроцењива – опомиње их да се претерано не узвисе и да се због тренутне среће не препусте насилном и тиранском владању. Треба, напротив, увек тежити томе да се очува онаква владавина каква је достојна једног цара; јер, онај ко влада тирански сâм ће постати прва жртва тираније, док пак онај који влада према законима и који стоји између закона и поданика нуди исправну слику врлине и подстиче друге да га подражавају. Такав владар је из историје научио да ништа није непромењиво и трајно и да основе среће не стоје на сигурном темељу, те се зато боји немилости времена, које све може лако да промени,

43 *Greg. II*, 571.1–575.3.

44 *Van Dieten*, Entstehung, 12.

попут коцкара који лако бацају своје коцкице.<sup>45</sup> Природа је та која обезбеђује постојање, док је историја она која нуди благостање. Управо су предности историје Григору и убедиле да, како он то наводи, све што се десило у његово време забележи. Стога је, након што је изложио догађаје до смрти млађег Андроника, дошло време да њима прикључи и детаљније опише све оно што је уследило.<sup>46</sup>

Савети изречени цару да се не узвиси и у својим настојањима не заборави како треба исправно владати најпре би се могли односити на Јована Кантакузина, који је завладао Царством фебруара 1347. године. С обзиром на претпоставку да је први део своје *Историје* Григора објавио тек по Кантакузиновом уласку у Град, те да је онда овај део писан мало после тога,<sup>47</sup> посебно је, у том смислу, важно питање односа између Григоре и Кантакузина, а тиме и Григорина очекивања од новог владара, његова нада у Кантакузина,<sup>48</sup> те касније и разочарања. Непомирљивост двојице некадашњих пријатеља у вези са питањем исихазма дало је и нове тонове *Ромејској историји*. То је, уосталом, Григора и забележио: „И да није Кантакузин, и сам заведен празним причама (*καίνοφωνία*) мојих прогонитеља, дозволио њима (исихастима – прим. Б. П.), као и царица Ана, да навуку олују на божју цркву, био би највећи од царева, и у исто време би постигао, кроз себе, велики напредак за Царство.”<sup>49</sup> Треба, међутим, одмах приметити да се приказ другог грађанског сукоба у делима Нићифора Григоре и Јована Кантакузина суштински не разликује, за разлику од приказа сукоба који се водио између Андроника II и Андроника III. Иако, разумљиво, постоје извесна

45 Greg. II, 575.21-22. Мотив коцкара који баца своје коцке, а у вези с тим свакако и Цезарова крилатица, коришћени су у контексту описа грађанског рата и у историјском спису Јована Кантакузина, *Cant. II*, 133.10.

46 Greg. II, 575.3–576.17.

47 Van Dieten, Entstehung, 12; Nikephoros Gregoras, Rhomäische Geschichte II, 15–16; Nikephoros Gregoras, Rhomäische Geschichte I, 38–39; Nikephoros Gregoras, Rhomäische Geschichte III, 6–9.

48 Павловић, „Ромејска историја”, 243, 273–288, 464–466.

49 Greg. II, 590.14-19.

одступања када су у питању описи неких од актера, попут царице Ане Савојске, патријарха Јована XIV Калеке или протостратора Теодора Синадина,<sup>50</sup> очигледно је да Григора, присталица Кантакузина у том тренутку, догађаје посматра из његовог угла – не пропушта да истакне Кантакузинову увиђавност и умереност у држању, похвално се изражавајући о њима, истичући као посебну цареву врлину те особине.<sup>51</sup> Са друге стране, управо су оне посебно биле на мети Кантакузинових противника, који су их претварали у мане, називајући такво владање Јована Кантакузина и његових подржавалаца „кантакузинизмом” (*καντακουζηνισμός*), како је то сâм Кантакузин забележио у свом историјском спису.<sup>52</sup> Ипак, да историју пишу победници јасно показује неспорна чињеница да нам иза противничке стране нису остали списи који би дешавања описали из другог угла, а за које се с разлогом претпоставља да су постојали – јер, док се у провинцијама водио оружани сукоб, у престоници је, како се дâ закључити, вођен „двобој перима”.

Наиме, из делâ како Григоре тако и Кантакузина сазнајемо да су постојали списи који су били антикантакузиновски и који су вероватно настајали по налогу великог дукса Алексија Апокавка. „Гласове” противничких страна обојица писаца су настојала да утишају, стављајући их у службу своје приповести.<sup>53</sup> Такав „двобој перâ” није остао ограничен само на престоницу већ се ширио и по другим деловима Царства, како путем писама чланова регентства и присталица Јована Кантакузина, тако и путем списа другачије провенијенције.<sup>54</sup> Ипак, иако се жестина тог пропагандног рата

50 За разлике у приказивању тих личности вид. *Павловић*, „Ромејска историја”, 289–297, 307–310.

51 Поменуће одлике великог доместика, а потом и цара, као и благост према непријатељима, истицале су готово све Кантакузинове присталице, какав је, рецимо, учени Димитрије Кидон, који је у писмима из година грађанског рата изражавао похвале цару Јовану VI, *Démétrius Cydonès, Correspondance* N° 11–12, 37–39; *Tinnefeld, Demetrios Kydonos*, 95–100; *Павловић*, Срби, 259–263.

52 *Cant.* II, 235.1–8.

53 Детаљније о овоме вид. *Pavlović, Bürgerkriege in Byzanz*, 224–225.

54 У том смислу опет треба поменути писма ученог Солуњанина Димитрија Кидона, али и писма Нићифора Григоре, Григорија Акиндина, Манојла

може само наслућивати, чињеница је да су до нас дошли списи само једне стране, из којих се, посредно, могу извући и неки ставови противничке. Упркос жељи и једних и других да надјачају гласове противника, неспорна је чињеница да та жустра полемика и данас „звонко“ приповеда о ратним догађајима 1341–1347.

Победа Јована Кантакузина у сукобу са регентством значила је за Григору потпуни пораз у спору са Паламом, о чему сведоче даље књиге, од XVII до XXXVII. Иако је имао извесне наде у то да ће Кантакузин напустити свој „савез“ са Паламом, Григора се ускоро нашао у отвореном сукобу са Јованом VI, новим василевсом. Мора се признати да су Кантакузини покушали да на своју страну придобију Григору понудивши му 1350. место патријарха, што је он одбио.<sup>55</sup> Наредне године, на сабору у Влахерни, Григора је, као монах,<sup>56</sup> осуђен и затворен у Манастир Христа у Хори, у којем је, иначе, до тада и обитавао. Григорино инсистирање на приказивању истине, међутим, у наставку његовог дела добија посебну, драматичну, димензију, јер, како он то представља, требало је изложити узроке који су довели до несрећа, а страховао је да се његов живот на овом свету не заврши пре тога. Није желео да наредни нараштаји не сазнају какву је он улогу играо у збивањима и како се уопште нашао у нередима који су владали у Цркви, како се држао и понашао, како је о томе разговарао са царем и шта је притом настојао да учини. Познато је, наводи Григора, да разговор о пријатним стварима са владарима сам по себи не доноси опасност, али ко усмери свој језик ка оштром побијању одређених тема и уколико се искаже нешто што се владарима не допада, језик

---

Главе. Трбало би, такође, истаћи да је, након Кантакузиновог проглашења за цара у Дидимотици 26. 10. 1341. године, патријарх Јован XIV Калека одлучио Кантакузина из цркве, о чему је донета и посебна одлука Синода, која је била упућена и у провинције, чиме се желело постићи да присталице Јована Кантакузина отпадну од новопроглашеног цара и приклоне се легитимној власти у Цариграду.

55 *Greg.* II, 872.10-14.

56 Претпоставља се да се замонашио мало пре почетка прве седнице сабора, 27. маја 1351. године, *Beyer*, *Chronologie*, 139.

моћника одмах је спреман да нападне и казни.<sup>57</sup> Било је страшно, описује историчар, шта су све они (sc. исихасти подржани Кантакузином) својим рукама убица (ἀνδροφόνους χεῖρας) смишљали, тако да не би било чудно да и он, који је својим очима видео, ушима чуо и лично доживео (αὐτόπταις καὶ αὐτηκόοις καὶ αὐτοπαθέσιν αὐτοῖς ἡμῖν γεγυρόσι), дочека смрт, јер су, у ствари, своје убилачке руке уперили против цркве божје. Григори и његовим истомишљеницима више пак није било дозвољено да се оглашавају, али су зато њихови противници могли слободно да говоре (τὸ δὲ λαλεῖν ἀνεδῆν).<sup>58</sup>

Као што је видно, историчар је и на овом месу настојао да посебно нагласи своје учешће у збивањима ради давања што већег легитимитета својој приповести. Од тог места, на којем почиње и детаљна приповест о седницама Цариградског сабора 1351, када је осуђен, *Ромејска историја* постаје лична приповест и исповест њеног писца. Тиме и његово инсистирање на истинитом приказу догађаја добија сасвим личну димензију, а *Историја* посебно оштар и полемички тон.

„Жив и проповедајући” глас Григорине историје настојао је у свом историјском спису да утиша Јован Кантакузин, што је посебно видно у његовим наводима који се тичу Цариградског сабора 1351.<sup>59</sup> Иако цар-писац признаје да су након сабора били затворени и неки веома угледни људи, они су, иако уплашени, ипак завршавали своја зла дела. Ова констатација, која се несумњиво односи на Нићифора Григору, постаје сасвим експлицитна већ у наредној Кантакузиновој реченици. Цар-писац саопштава да Григора није престајао нити пре нити касније са својим писанијем, већ је и другима показивао своје оптужбе везане за искривљење правоверне догме.<sup>60</sup> Григора је, саопштава Кантакузин, причао лажи, оптуживао и неке од монаха не само за месалијанство него и за пијанчење, а онда је и разне не-

57 *Greg.* II, 819.16–820.22.

58 *Greg.* II, 998.1–1009.17.

59 *Dräseke*, *Kantakouzenos' Urteil*, 106–127.

60 Познато је да је Григорине списе на Кипру обзнанио његов пријатељ Георгије Лапит, *PLP*, № 14479. О Лапитовој улози у *Ромејској историји*, *Павловић*, „Ромејска историја”, 404–405.

истине изнео о Цркви, коју је оптужио за срамоту и одбијање праве вере (*κατηγορεῖ καὶ τῶν πατρῴων ἀθέτησιν δογμάτων*). Стога је Кантакузин сматрао потребним да наведе ствари које су се односиле на Паламу и које су биле у супротности са оним што је о њему остало забележено на страницама Григориних списа, како *Историје* тако и теолошких трактата византијског полихистора. Осим Кантакузина, и многи други су, како то цар-писац подвлачи, приметили лажне говоре, бесрамност и тривијалност Григориних података.<sup>61</sup>

Кантакузин је таквом осудом Григоре желео да оправда све оно за шта га је Григора у својим књигама насталим након затварања у манастир теретио. Цар-писац је себе представио као заштитника праве догме коју је заступао Палама, оптуживши историчара за кривотворење исказа. Борбу против Григоре и његових списа стога ће касније у највећој мери наставити управо Јован Кантакузин кроз своје историјско дело, али свакако и патријарх Филотеј Кокин кроз своје говоре насловљене као *Антијеретички списи прошив Григоре*.<sup>62</sup>

*Ромејску историју* Григора је наставио да пише и у заточеништву, из којег је пуштен по преузимању власти од стране Јована V Палеолога. Тих година је састављао и своје друге антијеретичке списе против Паламе.<sup>63</sup> О промени карактера дела, на шта су утицале и измењене околности под којима је оно стварано, на овом месту неће бити говора. Довољно је истаћи да је стварање *Ромејске историје* текло готово до краја Григориног живота, дакле, све до 1361. године.<sup>64</sup> Историчарево тело је било изложено тешком скрнављењу на улицама престонице, о чему је забелешку оставио Григорин поштовалац Јован Кипарисиот.<sup>65</sup>

Последње две књиге *Ромејске историје* у највећој мери су посвећене политичким збивањима у Царству, али су свакако заоденуте у рухо Григорине критике исихазма и његових водећих пред-

61 *Cant.* III, 166.3–185.15.

62 Φιλοθέου Κοκκίνου δογματικά έργα.

63 *Beyer*, *Chronologie*, 147.

64 *Nikephoros Gregoras*, *Rhomäische Geschichte* I, 34.

65 PG 152, 733, 736.

ставника Григорија Паламе, Јована Кантакузина и двојице патријараха – Филотеја Кокина и Калиста.<sup>66</sup> Оно што је, међутим, важно јесте да историчар прави један кратак увод у своје даље приповедање, у коме поново подсећа читаоце на важност и значај историје. Он објашњава и који су га мотиви навели да у свој спис детаљније унесе и историју сукоба са Паламом, тако се правдајући што је своје дело учинио ареном црквених сукоба. Убеђење да историја у основи делује као излечитељ потоњих нараштаја (*ιατρὸν γὰρ τὴν ἱστορίαν τοῖς ὀψιγόνοις πεπεῖσμεθα γίνεσθαι*), будући да се похвално изражава о онима који су то заслужили и да куди оне који бране лоше ствари (*κακωτροπία*), као и становиште да је врло могуће да млади људи не пођу за добрим примером, већ да се приклоне оном лошем, водило је и Григору да у својој наративи истакне разне примере који би указали на оно што ваља и оно што не ваља, те да тиме и заврши свој спис. Шта је то заправо било лоше, аутор подвлачи у својој наредној реченици, јер каже да се његова приповест односи на то како се „паламитска јерес” (*ἡ Παλαμικὴ αἵρεσις*) увукла у свете догме Цркве, и како је у потпуности уништила стари обичај (*τὸ τῆς ἐκκλησίας ἀρχαῖον ἦθος*), доводећи до тога да и ондашњи патријарси западну у зло пошто су за свештенике постављали људе који нису знали ни да читају ни да пишу, већ су се покоравали Паламином, односно, како подвлачи Григора, месалијанском и учењу других политеистичких јереси.<sup>67</sup> Григора је, стога, у таквом часу, приморан да се са претњом обрати онима који ће се после његове смрти бавити његовим књигама, како би у потрагу за истином ишли тако што ће тражити многобројне примере које ће међусобно поредити, да би на тај начин утврдили шта је заиста тачно. Григора је, како то посебно истиче, већ природно гајио једну врсту узнемирености од лажирања, те је дао да се од његових списа направе многи преписи, што је платио делом из сопствених средстава, а делом су то платили

<sup>66</sup> Congordeau, *Deux patriarches palamites*, 37–53.

<sup>67</sup> *Greg. III*, 529.3–532.4. Извори XIV века не праве разлику између месалијанаца и богумила, а често томе додају и иконокласте и њихова становишта, *Obolensky*, *Bogomils*, 222, 241, 253.



његови пријатељи.<sup>68</sup> Тако је он желео да сугерише како је својим списима лично обезбедио дуг живот и постојање.

У складу са тоном личне приповести, *Ромејска историја* се завршава дугим говором литванског кнеза Олгерда, у којем он излаже своје становиште о чуварима закона Цркве. Историчар са жалошћу констатује да се треба запитати да ли је у реду да весник пропадања Цркве Ромеја буде неко ко живи тако далеко (а да при том још није ни примио православље), и да семе јереси толико нарасте да се тако срамне ствари чују за Цркву, која је подлегла тиранији исихаста.<sup>69</sup> Порука Григориних последњих реченица сасвим је јасна. Стање у коме се Царство тада налазило представљало је само благи одсјај његове некадашње блиставости. Без обзира на то, њему је као историчару, био задатак да прикаже и неславна дешавања, како би потомцима оставио поруку за будућност. А порука је управо била очување ортодоксије и истрајавање у представљању истине (оне у коју је Григора веровао), чак иако би се због тога дошло у више него нелагодан животни положај.

### Како приповедати?

У основи историјског приповедања лежала је склоност Ромеја ка „доброј причи“. У вези с тим, од писца се очекивало да буде добар приповедач и да чак и довољно познате приче, које су биле део колективног сећања на прошлост, забележи и сачува од заборава. Од писца се захтевало да, у одређеној мери, ревидира ставове о одређеним питањима и да ту ревизију прошлости остави у оквирима онога за шта се претпостављало да одговара истини, као понављање онога што је речено, или, пак, доношење супротних тумачења, што се схватало као начин да се исправе грешке претходника а тиме онда и догађаји модификују за потребе савременика. Нема сумње да је моћ таквих прича повезаних у повест, тј. историографско дело, снажно утицала на обликовање „јавног мњења“, те је историографија свакако била једно од средстава

68 *Greg.* III, 532.6–549.17.

69 *Greg.* III, 517.12–528.11.

коришћених у пропагандне сврхе.<sup>70</sup> Типови прича које су Византинци украјали у своја дела били су различити и кретали су се од профаних до духовних, пролазних и ефемерних до оних које су у себи носиле поруку за вечност. Мотив који је био свеprisутан у делима византијске историографије био је мотив божанског провиђења, који је у себи садржао причу о почетку, средини и неизбежном крају.<sup>71</sup>

Нићифор Григора своје приче ређа по хронолошко-тематском принципу, при чему предност готово у свим случајевима има тематски след догађаја. Ово се односи како на књиге у којима се описује предисторија Григори савремених дешавања, тако и на оне у којима је он већ постао активни учесник и очевидац. Његово дело обилује објашњавањем узрока и разлога, те се одликује високим стилем изражавања, грађењем карактера, драматичним приказима дешавања, који су често налик на каква сценска извођења и сл.,<sup>72</sup> што је утолико занимљивије будући да Григора у свом уводу истиче како се није много дивио онима који су некаквим смешним драмама, трагичним сценама или ласкавим говорима (τὸ κωμικὸν δράμα, ἢ τραγικὴ σκηνή, ἢ θωπεία ἐπιδεικτικὴ) сопствени таленат изнурили, већ се дивио онима којима је успело да природу ствари разумеју, који су историју писали истражујући све оно што је у неко време неко рекао или учинио, који су сакупили материјал и потом га предали на коришћење. Управо је жеља и жар таквих људи и Григору нагнала да се лати тог подухвата (sc. писања историје).<sup>73</sup>

Сама историјска наративација се у *Ромејској историји* каткад одвија у првом лицу једнине каткад у првом лицу множине, при чему се не би могло тврдити да је прелаз са једног граматичког броја на други био условљен Григориним укључивањем у дешавања. Ипак, јасно

70 Scott, Text and Context, 251–252; Καρπόζιλος, Ἱστορία ὡς ἔπλο προπαγάνδας, 3–15.

71 Bourboubakis – Nilsson, Byzantine Narrative, 264.

72 Ibid., 267–268.

73 Greg. I, 4.22–6.8. Ради веће драматичности догађаја, Григора је на неким местима користио и усклике, попут, φεῦ τῆς ἀρχῆς τῶν κακῶν, Greg. I, 65.14, или, φεῦ ἀπηνῶς, Greg. II, 748.13–14.

је да, када су аутобиографске белешке и пишчева лична полемика са Паламом у питању, Григора прелази на излагање у првом лицу јединине; он никада не приповеда у трећем, што је, рецимо, била карактеристика мемоарског списа Јована Кантакузина. У Григорином делу честа су и поређења јунака *Ромејске историје* са јунацима антике, а његов наратив обогаћују и бројне изреке, попут већ чувене „скитске пустиње”.<sup>74</sup>

Још једна особеност Григорине историјске наратије јесте и постојање дијалога. При томе се у Григориној *Историји* издвајају и историчареви дијалози са његовим учеником Агатангелом, који су пре свега везани за чињеницу да Григора сада о догађајима не пише као главни приповедач, већ да ту улогу по његовом затварању преузима онај који је долазио из „спољњег света” и у чијем су поседу и биле информације везане за догађаје о којима се причало. Тиме је историчар само желео да допринесе већој веродостојности сопственог исказа уводећи као главног наратора онога ко је заиста могао поседовати праве податке. Осим тога, увођење нове личности као главног приповедача доприносило је и већој драматичности, које је приличило Григорином личном страдању. Могло би се рећи да, на неки начин, Григора у „Агатангеловим књигама” прелази у домен фикције, који се меша са стварношћу, што је, уосталом, и била одлика византијске историографије.<sup>75</sup> Међутим, у *Ромејској историји* се издваја још једна врста дијалога.

Наиме, шест претпоследњих књига Григориног историјског списа јесу догматски говори против Паламе, пренети у форми дијалога. Познато је да су Византинци имитирали два основна типа античког дијалога – платоновски/филозофски и лукијански/сати-

74 *Radić*, “Scythian desert”, 683–688; *Radić*, Mysian Spoils, 138–146. О изрекама посебно вид. *Karathanassis*, Sprichwörter. Треба навести да су се прикупљањем, коментарисањем и издавањем изрека бавили и патријарх Григорије Кипарски и Максим Плануд, *Constantinides*, Higher Education, 44–45. Планудову збирку изрека могао је користити и Нићифор Григора, будући да су његову библиотеку наследили Теодор Метохит и Григора, о чему је већ било речи.

75 *Kolovou*, Gefangene Gelehrte, 14–15; *Mullett*, Novelisation, 1–28; *Kaldellis*, Literary Fiction. О термину *φαντασία* вид. *Roilos*, Phantasia, 9–30.

рични. Филозофски су, пре свега, користили у раним вековима хришћански аутори. Током времена, међутим, хришћански дијалог се мењао заједно са променом социјалног миљеа, и то тако што је дијалектички начин испитивања постепено замењен дидактичким и милитантно-полемичким, што је заправо значило да дијалог више није представљао начин да се до истине стигне, већ је он био средство полемике. Од X века надаље лукијански дијалог постаје популарнији, и јавља се као саставни део неких других списа, пре свега хагиографске књижевности, ређе и историографске.<sup>76</sup>

И у Григориној *Историји* дијалог превасходно има за циљ да брани исправност историчаревог становишта и покаже заблуде Паламиног учења. Стога би се он такође могао разумети и као књижевно средство аутора да у што прикладнијој форми изложи своје ставове по питању спора око исихазма. Важно је, међутим, приметити и подвући да је такав вид „научне дискусије” постојао у већој мери још од полемике која је започела између Теодора Метохита и Нићифора Хумна о филозофским и концептуалним питањима. Избор Платоновог типа дијалога стога није нимало случајан.<sup>77</sup> Осим тога, разговор се одвија између Григориних ученика врло индикативних имена,<sup>78</sup> што му оставља простора да се на театралан начин, већ на самом почетку, прикаже као неминовни победник у распри. У хомелитичкој литератури, а тако и у *Ромејској историји*, такви дијалози су, будући да је у њима историчар иступао као проповедник свог становишта, повећавали ауторитет онога ко је приповедао, пошто је он на тај начин приказивао своју могућност да тумачи и, чак, парафразира библијске текстове.<sup>79</sup> Тако се, између осталог, и публици на један живљи начин преносила порука аутора.

На још живљи начин, међутим, своје учешће у догађајима Григора је описивао кроз ауторске упадице у текст. Када говоримо о аутобиографским белешкама које се налазе у оквиру неког исто-

76 ODB I, 618.

77 Уопште за утицај Платона на Григору и споја те филозофије са хришћанском вид. *Μόσχος, Πλατωνισμός*.

78 *Nikephoros Gregoras*, *Rhömäische Geschichte* VI, 41 n. 2–3.

79 *Cunningham*, *Dialogue*, 101–113.

ријског списка, треба пре свега истаћи да се оне у тексту, у све већој мери, јављају као карактеристика византијске, а не античке историографије.<sup>80</sup> Осим тога, управо аутобиографске белешке представљају једну од основних разлика између византијске историографије и хронографије.<sup>81</sup> Разлози због којих су оне прављене били су вишеструки. Пре свега, треба истаћи да је писац навођењем личних података настојао да себе прикаже као довољно квалификованог да уопште о одређеним темама пише. Осим тога, личним учешћем у догађајима и присуством у свом наративу, он је настојао да подвуче веродостојност свог исказа. У таквим епизодама аутор је увек доминирао у односу на остале учеснике, и све његове авантуре завршаване су успешно, уз божју помоћ, чиме се желело истаћи да је божја милост на страни писца.<sup>82</sup>

Прве важније аутобиографске белешке у *Ромејској историји* јављају се од седме књиге, да би од наредне, односно од приповести о грађанском рату између Андроника II и Андроника III, оне постале све учесталије. То је и разумљиво, будући да је управо од седме књиге Григора почео приповест о њему савременим дешавањима. Стога је важно нагласити да све аутобиографске белешке Григора умеће на хронолошки одговарајућа места. Осим тога, управо ти делови Григорине *Ромејске историје*, у којима његова ерудиција, образовање и литерарни дар посебно долазе до изражаја, јесу врхунац пишчеве реторике, чији је циљ био да се појача, истакне, његов положај на царском двору.

Историчарев глас ће се још јаче чути након што *Ромејска историја* у потпуности прерасте у његов лични сукоб са Григоријем Паламом, будући да се од кратких аутобиографских белешки тада прелази на историју спора. За тај део *Историје*, међутим, не би се могло рећи да је апологија, будући да историчар не правда себе због својих ставова карактеристичних за такав тип књижевног изражавања. Напротив, он управо тај део свог списка користи као

80 Scott, Classical tradition, 61–74.

81 Hinterberger, Autobiographische Traditionen, 295.

82 Macrides, Historian in History, 209–210; Hinterberger, Autobiographische Traditionen, 305.

средство за одбрану ортодоксије и напад на исихасте, као нешто чиме поручује да, иако затворен, његов глас још увек „звони и приповеда”. Можда би овај део Григорине повести, будући да он представља једну велику аутобиографску белешку, погодно било назвати термином τὸ κατ’ ἐμὲ διήγημα, што је у основи и био термин који се употребљавао за приче усмерене ка личности аутора.<sup>83</sup> Таквом приповешћу писац је самог себе представио као мартира и страдалника за праву веру, што је истицао повлачећи паралеле између своје судбине и судбине првих хришћана пострадалих у Диоклецијановим прогонима.<sup>84</sup>

Екскурси, дигресије или „скретања” са главног тока излагања такође су карактеристика византијске историографије. Некад сасвим кратки и сажети, некад пак веома опширни, тек за уметање ових својеврсних литерарних састава на странице историографских дела постојало је више разлога. На првом месту могао би се истаћи најочигледнији – аутор је желео да додатно истакне своју образованост и ерудицију. Иако је то свакако нешто што се одмах може уочити, нема сумње да су екскурси, у зависности од типа и тематике коју обрађују, често били и пишчево средство којим је исказивао важну поруку. На крају, могло би се претпоставити да су таква места служила писцима да одморе своју публику од основне теме излагања.

XXXVII књига *Ромејске историје* обилују различитим формама реторике којима је Григора, чинећи свој историјски наратив живљим и динамичнијим, на вешт начин приказивао и осликавао збивања и њихове главне актере. Његова публика је, треба претпоставити, била кадра да разуме форме које је аутор употребљавао будући и сама образована на исти или сличан начин и будући научена да размишља у категоријама које су биле својствене културним круговима царства Ромеја. Оно што је, међутим, особита карактеристика овог историјског списка јесте то да је писац у њега укључио целе енкомионе и надгробне беседе. Реч је о похвалном слову и монодији написаним за цара Андроника II, затим моно-

83 *Hinterberger*, *Autobiographische Traditionen*, 97–98.

84 *Greg.* II, 1143.11–1145.12.

дији састављеној поводом смрти Теодора Метохита, утешном слову поводом смрти царице Рите Марије, као и монодији посвећеној цару Андронику III. Иако је за цара Андроника II Григора саставио укупно три похвална слова, једно је сачувано у оквиру његовог историјског списка, у који је, на за то одређеном месту, с разлогом и укључено. Осим поменутих похвалних слова, реторику у оквиру *Ромејске историје* препознајемо и у другим говорима, поређењима личности, карактеризацији, описима, а разуме се да се реторика писца крије и у сасвим обичним исказима. Важну реторску функцију у Григорином наративу имају и већ поменути дијалози. Осим тога, аутор је у своје дело укључио и делове писама које је упућивао пријатељима, као и уводни део тестамена који је саставио по налогу патријарха Јована Глике.<sup>85</sup> Тако је реторика у историјском спису Нићифора Григоре заступљена у различитим видовима и формама, понекад као чист „комад“ књижевног екскурса и део епидеиктичке реторике, понекад кроз описе и поређења, али и у својим најједноставнијим облицима, стилским фигурама, игри речи, одабиру израза. Она представља начин на који је аутор комуницирао и на који и данас саобраћа са својом публиком, она јесте „жив и приповедајући глас“, средство које је његово историјско дело заиста начинило позорницом догађаја, који су обухватили више од 150 година постојања Византијског царства.

\*

„Жив и приповедајући глас“ Григорине *Ромејске историје* може се сагледати из више различитих аспеката и на више нивоа. На првом месту издваја се обавештајни тон *Историје*, који пружа податке везане за збивања у Ромејском царству. Григора, у том смислу, наступа као прави историчар, прикупљајући податке о прошлим временима и остављајући вредна сведочанства о њему савременим догађајима. Потом, разумљиво, следи дидактички тон, намењен подучавању како савременика, тако и будућих нараштаја. Дидактички тон Григориног „приповедачког гласа“, међутим, несумњиво је обојен личном перцепцијом, и преноси, и

85 *Greg. I*, 289.1–292.11.

поред настојања аутора да остане непристрастан, у великој мери лична становишта о ономе шта је исправно, а шта не. С тим у вези је и оштар полемички тон којим писац настоји да надјача гласове својих противника, а тиме обезбеди живот свом историјском делу и у потоњим временима.

Григорин историјски спис производ је културне климе која је владала у Царству доба Палеолога. Сама чињеница да је историчар имао потребу да своје дело почне 1204. годином, а не 1320, о којој до тада у византијским историографским списима није било речи, говори у прилог „енциклопедијском” карактеру *Историје*. Она је несумњиво била производ научних и књижевних достигнућа Ромеја, што се огледа кроз само образовање њеног аутора. Григорина *Историја*, дакле, приповеда о свему ономе што је историчар намерио да опише и она је, као какав ζῶσα τε καὶ λαλοῦσα φωνή, обавештавала и подучавала и савремене и потоње генерације, што је, уосталом, била сврха какву је својим књигама и знању стеченом у њима наменио и Теодор Метохит, Григорин учитељ.

Међутим, акценат је пре свега требало ставити на славна дешавања. Такав тон, упркос чињеници да су у *Ромејској историји* приказана и неславна дела, као и да се преко врло проблематичних питања, у већини случајева, није олако прелазило, карактеристичан је за првих XI књига. Како писац прелази на приповест о њему савременим догађајима, наратија бива све песимистичнија, те *Историја* постаје приказ страдања Ромеја, не и њихове величине, а Григора, како сам признаје, у великој мери постаје беспомоћан, тако да једва помера свој језик, јер у својој приповести стиже до све већих несрећа. Зато констатује да, уколико му ускоро не буде дато неко разрешење, ни њему самом више неће бити могуће да даље приповеда и биће принуђен да несрећни ток своје приче на овом месту заврши.<sup>86</sup> Упркостој констатацији, Григора је своје дело довео до 1359. године, а има разлога за претпоставку да се намеравало ићи и даље.<sup>87</sup> Можда је историчар очекивао да ће се судбина за Ромеје обрнути, попут каквих коцкица, као што је, уосталом, и њему било омогућено да, након тешког периода, поново буде на

86 *Greg.* III, 99. 9–101. 16.

87 *Van Dieten*, Entstehung, 29.



слободи. Ту се и види његова основна мисао везана за схватање историје и историјског времена: „линеарна цикличност“, условно речено, огледа се у неумитном проласку времена, кретању друштва по одређеној путањи која кружи, попут небеских тела, око свог центра, онога од кога је све потекло.

## БИБЛИОГРАФИЈА – BIBLIOGRAPHY

### Извори – Primary Sources

*Acrop.* – Georgii Acropolitae Opera I–II, recensuit *A. Heisenberg*, editionem anni MCMIII et correctionem curavit *P. Wirth*, Stuttgart 1978.

*Cant.* – Ioannis Cantacuzeni eximperatoris historiarum I–IV, vol. I–III, ed. *L. Schopeni*, Bonnae 1828–1832.

*Chon.* – Nicetae Choniatae Historia, ed. *I. A. van Dieten*, Corpus Fontium Historiae Byzantinae XI/1, Berlin 1975.

*Démétrius Cydonès*, Correspondance I, ed. *R. Loenertz*, Studi e Testi 186, Città del Vaticano 1956.

*Greg.* – Nicephori Gregorae Byzantina Historia I–III, edd. *L. Schopen* – *I. Bekker*, Bonnae 1829–1855.

*Johannes Kantakouzenos*, Geschichte – *Fatouros G.* – *Krischer T.*, *Johannes Kantakouzenos*, Geschichte I (Bibliothek der griechischen Literatur 17) Stuttgart 1982; Geschichte II (Bibliothek der griechischen Literatur 21) Stuttgart 1986.

*Laurent V.*, La vie de Jean, Métropolitte d’Héraclée du Pont, *Ἀρχεῖον Πόντου* 6 (1934) 3–63.

*Metochites* On Philosophic Irony – *Theodoros Metochites* On Philosophic Irony and and Greek History, *Miscellanea* 8 and 93, edd. *P. A. Agapitos*, *K. Hult*, *O. L. Smith*, Nicosia – Göteborg 1996.

Nicephori Gregorae Epistulae, ed. *P. A. M. Leone*, Vol. I (Prolegomena et indices continens), Martino 1983; Vol. II (Epistulas continens), Martino 1982.

*Nikephoros Gregoras*, Antirrhethika I, Einleitung, Textausgabe, ed. *H. V. Beyer*, Wien 1976.

*Nikephoros Gregoras*, Rhomäische Geschichte – *Van J. L.*, *Nikephoros Gregoras* Rhomäische Geschichte I (Bibliothek der griechischen Literatur 4) Stuttgart 1973; II–1 (Bibliothek der griechischen Literatur 8) Stuttgart 1979; II–2 (Bibliothek der griechischen Literatur 9) Stuttgart 1979; III (Bibliothek der griechischen Literatur 24) Stuttgart 1988; IV (Bibliothek der griechischen Literatur 39) Stuttgart 1994; V (Bibliothek der griechischen Literatur 59) Stuttgart 2003.

PG – Patrologiae Cursus Completus, Series Graeco–Latina, ed. *J. P. Migne*, Paris 1857–1866.

*Tinnefeld F.*, *Demetrios Kydones*, Briefe I–I, Bibliothek der griechischen Literatur 12, Stuttgart 1981.

Two Poems – *Ševčenko I.* – *Featherstone J.*, Two Poems by Theodore Metochites, *The Greek Orthodox Theological Review* 26 (1981) 1–45.

Ἵπομνηματισμοὶ – Θεοδώρου τοῦ Μετοχίτου Ἵπομνηματισμοὶ καὶ σημειώσεις γνωμικαί, ed. *M. C. G. Müller*, Amsterdam 1966.

Φιλοθέου Κοκκίνου δογματικά ἔργα, ed. *Δ. Β. Καϊμάκη*, Θεσσαλονίκη 1983.

## Литература – Secondary Works

*Николић М.* – *Павловић Б.*, Слика Михаила VIII у делима историчара епохе Палеолога, *Зборник радова Византолошког института* 54 (2017) 143–181.

*Павловић Б.*, „Ромејска историја” Нићифора Григоре: историјска анализа дела (необјављена докторска дисертација), Београд 2018.

*Павловић Б.*, Срби у делима Димитрија Кидона, *Зборник радова Византолошког института* 49 (2012) 257–301.

*Рагић Р.*, Друго лице Византије, Београд 2014.

*Ташакис В.*, Византијска филозофија, Београд 2002.

*Фонкич Б. Л.*, О библиотеке Хоры при Феодоре Метохити, *Византийский временник* 54 (1993) 39–42.

*Beck H.-G.*, Besonderheiten der Literatur in der Palaiologenzeit, *Idem*, *Ideen und Realitäten in Byzanz. Gesammelte Aufsätze, Variourum Reprints*, London 1972, 43–52.

*Beck H.-G.*, Theodoros Metochites. Die Krise des byzantinischen Weltbildes im 14. Jahrhundert, München 1952.

*Beyer H.-V.*, Eine Chronologie der Lebensgeschichte des Nikephoros Gregoras, *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik* 27 (1978) 127–155.

*Bianconi D.*, La biblioteca di Cora tra Massimo Planude e Niceforo Gregora. Una questione di mani, *Segno e Testo* 3 (2005) 391–438.

*Bianconi D.*, Eracle e Iolao. Aspetti della collaborazione tra copisti nell’età dei paleologi, *Byzantinische Zeitschrift* 96 (2004) 521–558.

*Bourboubakis E. C.* – *Nilsson I.*, Byzantine Narrative: The Form of Storytelling in Byzantium, ed. *L. James*, *A Companion to Byzantium*, Wiley-Blackwell 2010, 263–274.

*Congordeau M.-H.*, Deux patriarches palamites en rivalité : Kallistos et Philothée, edd. *D. Muresän – P. Odorico*, Le patriarcat œcuménique de Constantinople aux XIV<sup>e</sup>–XVI<sup>e</sup> siècles : rupture et continuité, Paris 2007, 37–53.

*Constantinides C. N.*, Higher Education in Byzantium in the thirteenth and early fourteenth centuries (1204 – ca. 1310), Nicosia 1982.

*Cresci L. R.*, POIKILIA nei proemi storiografici bizantini, *Byzantion* 74 (2004) 330–347.

*Cunningham M.*, Dialogue in Byzantine preaching, ed. *E. Jeffreys*, Rhetoric in Byzantium, Ashgate 2003, 101–113.

*De Vries-van der Velden E.*, Théodore Métochite : une réévaluation, Amsterdam 1987.

*Dräseke J.*, Kantakouzenos' Urteil über Gregoras, *Byzantinische Zeitschrift* 10 (1901) 106–127.

*Featherstone M.*, Theodore Metochites's Seimeioseis Gnomikai – Personal Encyclopedism, *Encyclopedic Trends in Byzantium?*, edd. *P. van Deun – C. Macé*, Proceeding of the International Conference held in Leuven, 6-8 May 2009, Leuven – Paris – Walpole, MA 2011, 333–344.

*Fryde E.*, The Early Palaeologan Renaissance (1261 – ca. 1360), Leiden, Boston, Köln 2000.

*Greco V.*, Das Geburtsjahr des byzantinischen Geschichtsschreibers Nikephoros Gregoras, *Bulletin de la Section Historique de l'Académie Roumaine* 27 (1946) 56–61.

*Hinterberger M.*, Autobiographische Traditionen in Byzanz, Wien 1999.

*Hinterberger M.*, Emotions in Byzantium, ed. *L. James*, A Companion to Byzantium, Blackwell Publishing Ltd 2010, 123–134.

*Hohlweg A.*, Astronomie und Geschichtsbetrachtung bei Nikephoros Gregoras, ed. *W. Seibt*, Geschichte und Kultur der Palaiologenzeit, Wien 1996, 51–63.

*Hunger H.*, Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner I, München 1978.

*Hunger H.*, Theodoros Metochites als Vorläufer des Humanismus in Byzanz, *Byzantinische Zeitschrift* 45 (1952) 4–19.

*Kaldellis A.*, The Emergence of Literary Fiction in Byzantium and the Paradox of Plausibility, ed. *P. Roilos*, Medieval Greek Storytelling. Fictionality and Narrative in Byzantium, Wiesbaden 2014, 115–129.

*Karathanassis D. K.*, Sprichwörter und sprichwörtliche Redensarten des Altertums in den rhetorischen Schriften des Michael Psellos, des Eustathios und des Michael Choniates sowie in anderen rhetorischen Quellen des XII. Jahrhunderts, München 1966.

*Kolovou F.*, Der gefangene Gelehrte und sein nächtlicher Gast. Geschichtskonzeption und Phantasie in Nikephoros Gregoras' *Rhomaïke Historia*, Leipzig 2015.

*Laurent V.*, La personnalité de Jean D'Héraclée (1250–1328), oncle et précepteur de Nicéphore Grégoras, *Ἑλληνικά* 3 (1930) 297–315.

*Liddel H. G. – Scott R.*, A Greek – English Lexicon, Oxford 1996.

*Lieberich H.*, Studien zu den Proömien in den griechischen und byzantinischen Geschichtsschreibung, München 1900.

*Macrides R.*, The Historian in the History, edd. *C. C. Constantinides et al.*, ΦΙΛΕΛΛΗΝ, Studies in Honour of R. Browning, Venice 1996, 205–224.

*Magdalino P.*, L'Orthodoxie des astrologues. La science entre le dogme et la divination à Byzance (VIIe–XIVe siècle), Paris 2006.

*Maisano R.*, Il problema della forma letteraria nei proemi storiografici bizantini, *Byzantinische Zeitschrift* 78 (1985) 329–343.

*Mazzuchi C. M.*, Leggere i classici durante le catastrophe (Costantinopoli, maggio-agosto 1203): le note marginali al Diodoro Siculo Vaticano gr. 130, *Aevum* 68 (1994) 165–218.

*Meyendorff J.*, L'introduction à l'étude de Grégoire Palamas, Paris 1959.

*Mondrain B.*, Maxime Planude, Nicéphore Grégoras et Ptolémée, *Palaeoslavica X / 1* (2002) 312–322.

*Moutsopoulos E.*, La notion de «kairicité» historique chez Nicéphore Grégoras, *Byzantina* 4 (1972) 207–213.

*Mullett M.*, Novelisation in Byzantium: Narrative after the Revival of Fiction, ed. *J. Burke*, *Byzantine Narrative, Papers in Honour of R. Scott*, Melbourne 2006, 1–28.

*Obolensky D.*, The Bogomils: A Study in Balkan Neo-Manichaeism, Cambridge 1972<sup>2</sup>.

ODB – The Oxford Dictionary of Byzantium I–III, edd. *A. Kazhdan et al.*, New York – Oxford 1991.

*Pavlović, B.*, Bürgerkriege in Byzanz im 14. Jahrhundert: Propaganda und die „Kämpfe der Schreibfeder“, ed. *E. Juhász*, *Byzanz und das Abendland VI. Studia Byzantino-Occidentalia*, Budapest 2019, 217–231.

*Pérez Martín I.*, El scriptorium di Cora: un modelo de acercamiento a los centros de copia bizantinos, edd. *P. Bádenas et al.*, *Ἐπιγειος οὐρανός*, El cielo en la tierra. Estudios sobre el monastero bizantino, Madrid 1997, 205–223.

*Pérez Martín I.*, The Role of Maximus Planoudes and Nikephoros Gregoras in the Transmission of Cassius Dio's Roman History and of John Xiphilinos' Epitome, *Medioevo Greco* 15 (2015) 175–193.

PLP – Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit, ed. *E. Trapp*, Wien 1989.

*Radić, R.*, “Scythian desert” in the Works of the Late-Byzantine Authors. Several Examples, edd. *K. G. Taxiarchis, K. G. Pitsakis, C. Synellis*, Aureus. Volume dedicated to *Evangelos K. Chrysos*, Athens 2014, 683–688.

*Radić, R.*, *The Mysian Spoils* in Late Byzantine Literature (Several Examples), *Vestnik Volgogradskogo gosudarstvennogo universiteta*, Serija 4, T. 23, № 5 (2018) 138–146.

*Roilos P.*, Phantasia and the Ethics of Fictionality in Byzantium, ed. *P. Roilos*, *Medieval Greek Storytelling. Fictionality and Narrative in Byzantium*, Wiesbaden 2014, 9–30.

*Scott R.*, Text and Context in Byzantine Historiography, ed. *L. James*, *A Companion to Byzantium*, Blackwell Publishing Ltd 2010, 251–262.

*Scott R.*, The classical tradition in Byzantine historiography, edd. *M. Mullett – R. Scott*, *Byzantium and the Classical Tradition*, Birmingham 1981, 61–74.

*Sophocles E. A.*, *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods*, Cambridge 1914.

Speeches in Thucydides – The Speeches in Thucydides. A collection of original studies with a bibliography, ed. *P. A. Stadter*, The University of North California Press 1973.

*Ševčenko I.*, *Études sur la polémique entre Théodore Métochite et Nicéphore Choumnos*, Bruxelles 1962.

*Ševčenko I.*, Observations sur les recueils des discours et des poèmes de Théodore Métochite et sur la bibliothèque de Chora à Constantinople, *Scriptorium* 5 (1951) 279–288.

*Ševčenko I.*, Theodore Metochites, the Chora, and the Intellectual Trends of His Time, ed. *P. Underwood*, *The Kariye Djami IV*, New York 1975, 19–91.

*Treu M.*, Der Philosoph Joseph, *Byzantinische Zeitschrift* 8 (1899) 1–64.

*Van Dieten J. L.*, Entstehung und Überlieferung der Historia rhomaike des Nikephoros Gregoras, insbesondere des ersten Teiles: Lib. I–XI, Köln 1975.

*Βλαχάκος Π. Κ.*, Νικήφορος Γρηγοράς. Φυσική γεωγραφία και ανθρωπογεωγραφία στο έργο του, Θεσσαλονίκη 2003.

*Καεπόζηλος Α.*, Η ιστορία ως όπλο προπαγάνδας στο “Υστερο Βυζάντιο, ed. *Γ. Ξανθάκη-Καεραμάνου*, ‘Η πρόσληψη τής αρχαιότητας στο Βυζάντιο, κυρίως κατά τούς παλαιολόγειους χρόνους, Αθήνη 2014, 3–15.

*Μόσχος Δ.*, Πλατωνισμός ή Χριστιανισμός. Οί φιλοσοφικές προϋποθέσεις τού Άντισυχασμοῦ τού Νικήφορου Γρηγορά (1293–1361), Αθήνη 1998.

## “VIVID AND LOQUACIOUS VOICE” OF *THE ROMAN HISTORY* OF NIKEPHOROS GREGORAS

This paper focuses on Gregoras’ perception of history and the importance of historical writing, as well as highlighting the main points in his work, which reflect his understanding of a historian’s task: what to present and how to present it. Special attention is, therefore, paid to the introductions to his *Roman History*, for it is well-known that the historical work of Gregoras contains not one, but two main *prooimia*. In the long period of its creation (1328/9–1361), *The Roman History* changed its character and its envisioned purpose. However, the principles of its author, in respect to the perception of historical truth, remained unchanged and were skillfully woven into Gregoras’ entire work. The existence of “opposing historiography” is also pointed out by the historian, but it was the “vivid and loquacious voice” of Gregoras’ work that survived the centuries and was preserved for posterity.

## ИСТОРИЯ И РАЗВИТИЕ НА БЪЛГАРО- СРЪБСКИТЕ ОТНОШЕНИЯ, ОТРАЗЕНИ В НЯКОИ ДУБРОВНИШКИ ПИСМЕНИ ИЗВОРИ (СРЕДАТА НА XIII – СРЕДАТА НА XIV В.)

Историята на българо-сръбските политически, дипломатически и икономически отношения през средните векове е обект на редица изследвания, занимаващи се с миналото на Балканите. Отделни въпроси, засягащи двустранните контакти, са провокирали множество научни публикации – статии и студии, всяка от които отразява различни периоди, различни сфери и различни проблеми от уреждането на отношенията между двете съседни държави в епохата на Средновековието. Настоящото изследване има за цел да представи още един поглед, насочен към контактите между Българското царство и Сръбската държава в периода от средата на XIII до средата на XIV в. Неговият фокус са взаимоотношенията между Търново и Неманичите, очертани основно от една група изворови сведения. Става дума за писмени данни, пазени в Държавния архив на Дубровник. Тези документи дават важна информация за историята на Второто българско царство, но така също и за развитието на Неманичката държава. Съдържанието на разглежданите тук свидетелства разкрива, от една страна, различни страни на българо-дубровнишките отношения, и от друга – връзките между Рагуза<sup>1</sup> и Сърбия през фиксирания период. Писмените податки засягат и някои основни моменти от

---

<sup>1</sup> Посоченото по-горе наименование на Дубровник, разпространено основно в латинските извори, намира широко място и в българската историческа литература. Наред с това, в изследванията на медиевистите много често се срещат и названия като: Дубровнишката република, Републиката на Свети Власий, Дубровнишката комуна, Адриатическата република, Далматинската република и пр.

развитието на взаимоотношенията между българския и сръбския владетелски двор. Тук е мястото и да подчертаем, че в проучването са използвани единствено извори, произхождащи от различни владетелски канцеларии. Тези официални документи като цяло носят богата информация за историята на Балканите през средните векове. В този контекст, ясно проличава характерът на връзките, осъществени между Българското царство и Неманичка Сърбия.

Относно съдържанието на изворите трябва да се направи едно уточнение. Използваните писмени свидетелства са общо пет на брой и се групират по следния начин. Първите три документа са от средата на XIII в. и отразяват българо-дубровнишките контакти. В рамките на това двустранно сътрудничество се отразяват и връзките между Търново и Неманичите. Другите два извора са от 40-те и 50-те години на XIV столетие и очертават взаимоотношенията между Далматинската комуна и Сръбското царство. Именно в контекста на тези двустранни връзки отново изпъкват българо-сръбските контакти.

Разглежданата тук проблематика изисква да направим още някои разяснения, засягащи едновременно и българската, и сръбската историография. В българската историческа наука до момента няма цялостно изследване, посветено на българо-дубровнишките връзки през посочения период. Може би причината за това се крие във факта, че доскоро писмените извори по темата бяха публикувани частично. По подобен начин се развива и съвременната сръбска историческа литература. Въпреки наличието на богат изворов материал, засягащ връзките между Рагуза и Сърбия, на този етап няма цялостно изследване, посветено на сръбско-дубровнишките контакти през разглежданите векове<sup>2</sup>.

Преди да се насочим към конкретните изворови данни, е редно да отбележим, че двустранните връзки между Българското царство и Неманичка Сърбия датират много преди отбелязаната тук хронологическа граница. Контактите между двете страни имат политически, търговско-икономически, духовни и дипломатически измерения и през отделните столетия тези връзки имат

2 Вж. ИСН I, 548 (*Михалчић*); *Порчић*, Документи, 9, бел. 2.



различен характер. В рамките на това двустранно съседство съществуват периоди на изостряне на отношенията, което неминуемо води до открити конфликти между тях. В хода на историческото си развитие двете страни стигат и до изглаждане на противоречията помежду си, което определя и сътрудничеството им в една или друга сфера.

Състоянието на писмените сведения, а и конкретната тема на настоящото проучване насочват нашето внимание към 50-те години на XIII в. в епохата на българския владетел Михаил II Асен (1246–1256)<sup>3</sup>, когато българо-сръбските връзки търпят развитие, отразено в изворите от Държавния архив на Дубровник. Става дума за един официален документ – българо-дубровнишкия договор, издаден на 15 юни 1253 г.<sup>4</sup> В резултат на въпросното споразумение стопанските връзки между Търновското царство и Републиката на Свети Власий доразвиват своя характер. Контактите между Второто българско царство и Адриатическата комуна датират официално от 30-те години на XIII столетие. Свидетелство за първоначалното уреждане на взаимоотношенията между България и Рагуза е Дубровнишката грамота<sup>5</sup> на цар Иван II Асен (1218–1241), с която се уреждат търговските взаимоотношения между двете страни<sup>6</sup>.

3 *Божилков*, *Фамилията*, 106–110, № 19. За някои моменти от управлението на Михаил II Асен вж. *Лазаров*, *Управлението*, 12–19; *Лазаров*, *Към историята*, 183–190; *Субошић*, *Портрет*, 93–102 и пр.

4 Договорът на Михаил II Асен с дубровничани, издаден през 1253 г., има редица издания, вж. *Христоматия* (съст. *Петров – Гюзелев*), 211–214; *Божилков*, *България и Дубровник*, 78–131; *Ангелов*, *Средновековната българска дипломация*, 312–316; *Мошин и др.*, *Зборник*, 199–204, № 55; *Николов и др.*, *Дубровнишки документи I*, 34–43, № 2.

5 Дубровнишкият историк Яков Лукари (XVII в.) е първият, който се позовава на грамотата на Иван II Асен, разработвайки историята на Рагуза. Оризмът на цар Иван II Асен има редица издания, вж. *Иванов*, *Български старини*, 579; *Ильинский*, *Грамоты*, 13; *Дуйчев*, *Из старата българска книжнина*, 43; *Христоматия* (съст. *Петров – Гюзелев*), 205; *Божилков – Кожухаров*, *Българската литература*, 192; *Божилков*, *България и Дубровник*, 61–64; *Ангелов*, *Средновековната българска дипломация*, 312; *Мошин и др.*, *Зборник*, 123–124, № 25; *Николов и др.*, *Дубровнишки документи I*, 30–31, № 1.

6 *Божилков*, *Фамилията*, 77–92, № 7. За развитието на българо-дубровнишките връзки в епохата на Иван II Асен вж. *Сакъзов*, *Българската търговия*, 43–87; *Сакъзов*, *Обществено и стопанско развитие*, 112–148.

Договорът от 1253 г. е широко познат на българската историческа наука<sup>7</sup>. С оглед на настоящото проучване е важно да подчертаем, че споразумението носи многопластова информация и освен чисто търговски клаузи, то съдържа и военни договорености за сътрудничество между България и Дубровник, насочени срещу Сръбската държава. Нещо повече, търговско-икономическите интереси са поставени на заден план, тъй като изворът започва с политическо споразумение между страните.

За да изясним значението и ролята на този важен за историята на България, Дубровник и Европейския югоизток документ, трябва накратко да разгледаме клаузите, съдържащи се в него. След изразената воля за съвместно разбирателство, потвърдена чрез клетви за вярност, дадени пред българския владетел, в извора намират място параграфите, уреждащи политическото сътрудничество между Търновското царство и Рагуза в случай на война със съседната и на двете държави Сърбия. Категорично е изразено желанието за силен отпор срещу „неверния крал Урош“ и срещу всички, които в една или друга степен са свързани с него. Тук клаузите на договора обвързват и двете страни с една и съща политика. Изразена е ясна реципрочност в отношението към Сръбската държава както в случай на конфликт, така и при установяване на приятелски връзки със Стефан Урош I (1243–1276).

Интересно впечатление прави един параграф, според който, в случай че българският владетел Михаил II Асен се насочи срещу сръбските предели и завладее някои от териториите на Стефан Урош, то дубровничани не трябва да приемат в града си сръбски аристократи, евентуално решили да потърсят убежище в Рагуза. Важно е да подчертаем, че в същия пасаж, редом до името на сръбския владетел, се отбелязва и това на неговия брат Стефан Владислав. Наред с това в договора изрично се подчертава, че българският самодържец не трябва да сключва мир с Урош без

---

7 За историческите превратности, поради които този документ често е променял своето местонахождение вж. *Божилков*, България и Дубровник, 78–79. Понастоящем той е неразделна част от архивните материали в Държавния архив на Дубровник и се пази под сигнатура: Fond: Acta et Diplomata; Seria 3: Diplomata et Acta; DAD 7.3.3 – 206. Већ 963.

изричното съгласие от страна на Дубровник. Същото споразумение важи и с обратна сила – дубровничани не могат да сключат мир със сръбския владетел, преди да са поискали одобрението на Търново.

За да подчертаем значението и силата на политическото споразумение, трябва да отбележим, че в текста дубровнишката страна предлага военна помощ на българския владетел – дамо помокъ прокъвъ моун нашен по поморью, по моръ и по сѣхъ. В приготовленията си за един бъдещ военен сблъсък срещу Сърбия дубровничани стигат и по-далече. Те заявяват готовност да се отправят по море срещу крайбрежните сръбски територии най-късно до две седмици след започване на евентуални операции от страна на българския владетел. В текста се посочва, че, ако България нахлуе в сръбските предели, а дубровничани завладеят крайбрежните рашки градове и крепости, то въпросните опорни пунктове ще бъдат предадени на Българското царство.

Подробното разглеждане на клаузите с политически характер в договора между Търново и Дубровник налага да споменем още една важна особеност, залегнала в текста на документа. В извора изрично се упоменава, че в случай на конфликт между България и Сърбия и ако българският цар завладее територии от държавата на Стефан Урош, то дубровничани ще запазят старите закони, регламентиращи отношенията им със Сръбското кралство. Този стар закон, както се отбелязва в извора, датира отпреди петнадесет години<sup>8</sup>. В текста изрично се подчертава, че при евентуално българско проникване и завладяване на сръбски територии, дубровнишките предели по суша трябва да останат незасегнати от експанзията на Търново. Нещо повече, в договора е очертана своеобразна словесна карта, определяща териториите на Адриатическата комуна. В извора се подчертава многократно, че маркираните владения, които слизат до морето, са „дедовина“ на дубровничани.

8 *Николов и др.*, Дубровнишки документи I, 38–39, № 2. „ѣко Богъ поможеть с(вѣ)томѣ ти ц(а)р(ь)ствѣ и приметъ земле ср(ь)пске да си имамо онызи старн законъ съ шьнми кон є имель и нашъ градъ Дюбровьникъ и да стонмо с ѡсеми зем(ь)-ли и градн ср(ь)пске и поморьске въ онехъ законехъ кое смо имели съ шьнми прѣжде годичъ петънадесете кон сѣ нсѣшли до сева.“

Тези така детайлни договорености за политически и военен съюз срещу Сръбското кралство пораждаат поредица от въпроси, на които тук ще се опитаме да дадем отговор, базирайки се на цялостния ход на историческите процеси, протичащи на Балканите през разглеждания период. На първо място стои проблемът – чии политически интереси налагат сключването на подобно споразумение, имащо военна насоченост срещу Неманичката корона? България или Дубровник чувстват заплахата от страна на Сърбия и съответно търсят съюзник срещу Стефан Урош I? Подготвя ли се реална експанзионистична кампания от страна на договарящите се страни срещу Сърбия или това е само една превантивна мярка, скрепена с договор?

По отношение на Рагуза, постепенно укрепващата Сърбия се явява сериозна политическа заплахата в средата на XIII в. Развивайки се през разглеждания период под върховенството и опеката на Венеция, далматинският град продължава да търси външно-политически партньори срещу своя съсед<sup>9</sup>. Добре известно е, че в началото на 50-те години отношенията между Дубровник и Сърбия се изострят за пореден път. През 1252 г. между двете страни се разгаря конфликтът за Барската епископия, а това поставя пред Адриатическата комуна въпроса за търсене и сключване на нови политически партньорства<sup>10</sup>. Този факт ни позволява да направим предположението, че именно Републиката на Свети Власий е инициатор и е в основата на разглежданото тук българо-дубровнишко споразумение. Някои други писмени сведения, за които ще стане дума по-нататък в изложението, отразяват дипломатическата активност на Рагуза и се явяват потвърждение на това наше становище.

Що се отнася до Търново, отговорът не може да бъде така еднозначен, защото липсват подробни изворови сведения. Безспорен факт е обаче, че през 40-те и 50-те години на XIII в. България

9 За този период от историята на Адриатическата комуна, свързан с налагането на венецианската власт над града, вж. *Krekić, Dubrovnik; Idem, Unequal rivals*.

10 *Жиречек, Историја Срба, 299–300; Лазаров, Към историята, 183–190; Божилов, България и Дубровник, 85–86.*

губи своите лидерски позиции на Балканите<sup>11</sup>. Доказателство за това са редица територии и области, които попадат извън пределите на държавата. Възползвайки се от ситуацията в Търновското царство, останалите политически сили на полуострова се стремят към постигане на собствените си интереси. Изразената готовност от Михаил II Асен да се включи в евентуален конфликт на страната на Дубровник срещу Урош I намира място в историографията. Редица изследователи отделят внимание на споменатите събития, поставяйки ги в рамките на разглеждания историческия контекст<sup>12</sup>. Каквито и да са причините, подтикнали българския владетел да се насочи срещу Сърбия, споразумението между Търново и Адриатическата комуна е своеобразен ход, целящ да извади страната от политическата изолация, в която се намира.

След сключването на договора, още на следващата 1254 г., имаме сведения за епизодични нападения на български войски в Сърбия, на територията на Бело поле<sup>13</sup>. След този изолиран акт е сложен край на българо-сръбското противопоставяне през разглеждания период<sup>14</sup>. Причините, довели до прекратяването на конфликта са няколко. На първо място, външнополитическите интереси на Българското царство се насочват срещу друг политически субект – Никея, и това изисква мирни отношения със западната съседка. При така разигралата се ситуация, Михаил II Асен няма възможност да разгърне военна кампания на два фронта. На второ място, исто-

11 За дълбоката вътрешно- и външнополитическа криза, засегнала Българското царство след смъртта на Иван II Асен вж. *Божилков – Гюзелев*, История, 501–526; *Гюзелев*, Българското царство, 119–128.

12 *Златарски*, История, 438–445; *Мутафчиев*, История, 298; *Данчева-Василева*, България и Латинската империя, 160; *Ангелов*, Военните договори, 87–105; *Лазаров*, Към историята, 183–190; *Матанов*, Средновековните Балкани, 265 и пр.

13 *Новаковић*, Законски споменици, 593–597, (593). „... въ дни кралевѣства ми всѣмъ землямъ отъѣства ми, грѣхъ ради мѡнхъ изидоше Боугаре и поплѣннише цркъвъ святаго апостола Петра въ Лндоу, и възеше рнзницюу и съсоудн цркъвнине.“

14 Българо-сръбското противопоставяне при Бело поле намира отражение в историографията. По този проблем вж. *Стианојевић*, Догађаји, 191–198, (195–196); *Златарски*, История, 444–445; ИСН I, 348–349 (*Бирковић*); *Лазаров*, Към историята, 183–189.

рическият ход на събитията на Балканите кара и Далматинската комуна да загърби споразумението си с Търново. На 23 август 1254 г. Стефан Урош издава грамота в полза на дубровничани, с която се регламентират мирните отношения между двете страни. Наред с това сръбският владетел им дава и редица търговски привилегии в границите на собствената си държава<sup>15</sup>.

Вобобщение трябва да подчертаем, че политическите клаузи от спогодбата между Дубровник и Търново, насочени срещу Сърбия, макар че са описани доста детайлно в текста, не траят твърде дълго. Малко повече от година след сключването на договора, формално е сложен край на политическите и военните договорености между България и Републиката на Свети Власий, насочени срещу Неманичите. Доказателство за това са последвалите самостоятелни политически и дипломатически ходове, предприети и от двете страни през втората половина на 1254 г.

От съдържанието на българо-дубровнишкия договор проличава, че той обхваща двустранните отношения в пълнота. Споразумението между Михаил II Асен и представителите на Рагуза засяга почти всички важни аспекти – политически съюз и сътрудничество; разпределение на евентуални новозавладяни териториални придобивки; ясно очертаване на евентуални бъдещи общи граници; търговски клаузи, носещи детайла информация за уреждането на стопанските взаимоотношения между страните по договора; клаузи, регламентиращи различни съдебни спорове и искове; не на последно място търговията със сол и налагането на мита върху тази ценна стока<sup>16</sup> и пр. В края на спогодбата са изброени подробно имената на всички дубровнишки първенци, които поемат ангажимента да спазват дадената пред българския владетел клетва.

По-малко от година след издаването на българо-дубровнишкия договор отново в официална владетелска канцелария е създаден друг документ, който има пряко отношение към разискваната тук

15 *Мошин и др.*, Зборник, 211–214, № 58. Авторите са посочили и всички по-стари публикации на цитирания извор (вж. с. 212).

16 За търговията със сол, осъществявана от Дубровник вж. *Гецинћ*, Дубровачка трговина, 95–153.

тема за българо-сръбските отношения. Това е клетвена грамота, издадена в полза на дубровничани от името на хумския жупан<sup>17</sup> Радослав<sup>18</sup>, която носи дата 22 май 1254 г.<sup>19</sup>.

С този документ жупанът се заклева във вярност пред съдиите и пред цялата Дубровнишка община. В клаузите на грамотата прави впечатление широката търговско-икономическа обвързаност, която съществува между дубровничани и споменатото в текста Хумско княжество. Тук няма да отделяме специално внимание на тези параграфи, защото те не са обект на настоящото изследване. От особен интерес за нас са клаузите, които подчертават политическата и дипломатическата обвързаност на княжеството, защото имат пряко отношение към разглежданата тема. В текста на грамотата ясно се посочва, че Радослав е в клетвена договореност с унгарския крал<sup>20</sup>. Наред с този ангажимент и в резултат на дадената пред Рагуза клетва, жупанът и хората му приемат и „положението на война“ срещу сръбския крал Стефан Урош I. От извора недвусмислено проличава, че това статукво в отношенията между Сърбия и Хум се запазва и продължава, докато Дубровник е в положение на война с Неманичкия владетелски двор. Тази интересна точка,

17 В клетвената грамота от 22 май 1254 г. се споменава „кнежъствоѡ хльмьско(м)“ – Хумско княжество. Безспорно в извора става дума за Захълмие (Хум), или както още се споменава в литературата – Хълмско княжество. Терминът „кнежъствоѡ хльмьско(м)“ е употребен и във втората клетвена грамота, за която ще стане дума по-нататък в изложението, която носи същата дата – 22 май 1254 г. За историята и развитието на Захълмие в средата на XIII в., вж. *Матанов*, Средновековните Балкани, 264.

18 Разглежданата тук клетвена грамота поставя интересен въпрос, свързан със статута, който има жупан Радослав при подписването на документа. В историографията се дискутира, дали при издаването на въпросното свидетелство Радослав стои начело на споменатото в текста княжество. В конкретния момент властелът не носи титлата княз, а представя себе си като „сннь кнеза ѡньдрей хльмьскога“, вж. *Порчић*, Документи, 35–36.

19 *Карано-Твршкович*, Србскии споменици, 27–29, № 20; *Šafařík*, Památky, 21–23, № 18; *Miklošič*, Monumenta serbica, 44–45, № 45; *Wenzel*, Arpadkori új okmánytar, első kötet, 377–380, № 245; *Kukuljević-Sakcinski*, Regesta documentorum, 195, № 659; *Smičiklas*, Diplomatički zbornik IV, 559–560, № 488; *Стојанович*, Старе српске повеље и писма, 25–28, № 27; *Мошин и др.*, Зборник, 207–209, № 57; *Николов и др.*, Дубровнишки документи I, 46–49, № 4.

20 По това време крал на Унгария е Бела IV (1235–1270).

залегнала в клетвената грамота, предизвиква редица въпроси, на които ще отделим специално внимание по-нататък в изложението.

В резултат на дадената пред Рагуза клетва, жупан Радослав, заедно с властелите си, приема „да бъде поставен в клетва и в мир с великия господин Михаил, царя български, и с неговите люде“<sup>21</sup>. Важно е да отбележим, че първенецът от Хум и хората му остават в клетвена вярност по отношение на Българското царство до момента, до който Дубровник спазва договора си с Търново. Нещо повече – от текста става ясно, че жупанът ще зачита поетата договореност, само ако и българският владетел спазва договорните си отношения с Далматинската комуна, наложени преди по-малко от година.

Анализирайки клетвената грамота, дадена от хумския жупан на дубровничани, трябва да обърнем особено внимание именно на пасажите, в които се отбелязва политическата обвързаност на Радослав. Тази част от извора има пряко отношение към разглежданата тук тема и очертава, макар и косвено, по-нататъшното развитие на българо-сръбските контакти през 50-те години на XIII в. От съдържанието на документа става ясно, че велможата приема да спазва клетвени обещания както пред унгарския владетел, чийто васал е в този момент, така е пред българския цар. Този факт поставя въпроса за състоянието на българо-унгарските връзки в средата на 50-те години на XIII в., както и за общото развитие на политическите и дипломатическите взаимоотношения на Балканите през фиксирания период. И по-конкретно – от текста ясно проличава позицията на споменатите по-горе политически субекти спрямо Сръбската държава. Проблем, намерил противоречиво отражение в историографията.

Посочените политически и дипломатически контакти в средата на XIII в. представляват интерес за редица изследователи. Проследявайки хода на събитията, В. Златарски подкрепя становището, че отношенията между Търново и маджарите през фиксираната епоха търпят изостряне. Според изтъкнатия български медиевист доказателство за това е включването на унгарския

21 *Николов и др.*, Дубровнишки документи I, 47, № 4.



васал Радослав в изграденото вече българо-дубровнишко военно-политическо споразумение срещу Сърбия<sup>22</sup>. Според други изследователи обаче тази хипотеза търпи корекции, тъй като цялостният ход на политическите и дипломатическите контакти през разглеждания период сочи друго. Това второ становище се основава на идеята, че Унгария приема благосклонно съюза между Михаил II Асен и дубровничани, без да се противопоставя на властела от Хум да участва в споразумението срещу Сърбия<sup>23</sup>. Базирайки се на текста на клетвената грамота, където изрично се подчертава васалната зависимост на княжеството пред маджарския двор, си позволяваме да отбележим, че по всяка вероятност Радослав не би рискувал личната си политическа обвързаност, в случай че унгарската корона е против предприетата от него дипломатическа стъпка. В подкрепа на изказаното от нас мнение можем да споменем тезата на Х. Димитров, който подчертава, че в началото на 1253 г. между България и Унгария е постигнат мир, който до голяма степен предопределя общите насоки във външната политика на двете страни<sup>24</sup>.

Във връзка с гореспоменатия документ трябва да разгледаме още една клетвена грамота, но този път тя е дело на Дубровнишката комуна и е издадена в полза на Хум. Този документ, макар и косвено, също се отнася към разискваната тук проблематика, засягаща развитието на българо-сръбските връзки. Клетвената грамота, както и предишната, носи дата 22 май 1254 г. и се пази в Дубровнишкия архив<sup>25</sup>.

22 *Златарски*, История, 444–445. Това становище, освен в труда на В. Златарски, намира място и в съчиненията на: *Сшанојевић*, Догађаји, 191–198; *Цанкова-Петкова*, България, 142; *Petkova*, A propos de la politique, 108–115; ИСН I, 348 (*Ђирковић*); *Божилев*, Фамилията, 107–108.

23 *Лазаров*, Към историята, 183–190.

24 *Димитров*, Българо-унгарски, 156–157.

25 *Карано-Твршковић*, Србскии споменици, 26, № 19; *Šafářik*, Památky, 21, № 17; *Miklošič*, Monumenta serbica, 42–43, № 44; *Wenzel*, Arpadkori uj okmanytar, elsö kötet, 375–377, № 487; *Kukuljević-Sakcinski*, Regesta, 195, № 658; *Smičiklas*, Diplomatički zbornik IV, 558–559, № 487; *Сшојановић*, Старе српске повеље и писма, 24–25, № 26; *Мошин* и др., Сборник, 205–206, № 56; *Николов* и др., Дубровнишки документи I, 44–45, № 3.

Чрез клаузите си документът регламентира някои основни сфери на взаимоотношенията между Рагуза и споменатото в текста Хумско княжество. Тези параграфи са последвани от пасаж, който подчертава обвързаността, съществуваща между Дубровник и неговите досегашни политически партньори. На първо място се засягат контактите с Република Венеция. В грамотата се изтъква, че договореностите с Хум ще се спазват съобразно дадената клетва пред венецианския дож. В текста на разглеждания документ е споменато изрично името на българския владетел Михаил II Асен и дадената пред него клетва. Според разгледания погоре българо-дубровнишки договор от 1253 г. Рагуза постига политическо споразумение с Търновското царство, насочено срещу Неманичите. Така България се утвърждава като партньор на Дубровник и в резултат на това страната влиза в общия ход на политическите, социално-икономическите и дипломатическите връзки на Балканите. Този факт определя и антисръбската насоченост на българската политика, провеждана като цяло на Балканите в средата на 50-те години на XIII в.

В обобщение трябва да изтъкнем, че разгледаните тук извори отразяват една широка палитра на политически, търговско-икономически, дипломатически и правни ангажименти, които съществуват на Балканите през 50-те години на XIII в. Представената серия от двустранни споразумения очертава една ярка особеност в политическото развитие на Европейския югоизток през разглеждания период. Като извод безспорно можем да отбележим, че поредицата от спогодби, макар и за кратко, поставят Сръбското кралство в ясна изолация. Срещу Стефан Урош I се оформя широка дипломатическа коалиция, изградена от няколко държави, всяка от които приема да защитава политическите интереси на своя партньор. Търновското царство от своя страна прави опит да се възползва от споменатите двустранни договорености, целейки по този начин да разреши собствените си политически проблеми. Така България е включена в описаната по-горе широка мрежа на политическо и дипломатическо сътрудничество. Друг е въпросът дали държавата на Михаил II Асен, изправена пред редица други

външнополитически проблеми, има реално намерение и потенциал, за да участва в един военен конфликт срещу Неманичите. Стараейки се изчерпателно да проследим картината на политическите и дипломатическите взаимоотношения, осъществени на Балканите през 50-те години на XIII в., трябва да споменем, че Сръбското кралство от своя страна не гледа безучастно разиграващите се събития. Както по-горе вече бе споменато, през месец август 1254 г. Неманичката корона издава клетвена грамота в полза на дубровничани, с която регламентира мирните отношения с Рагуза и гарантира на Адриатическата комуна редица привилегии. Този факт до голяма степен обезсмисля съдържанието на сключените преди това двустранни споразумения с антисръбска насоченост.

Следвайки хронологията на изворите, трябва да насочим нашето внимание към свидетелствата от Дубровнишкия архив с близо един век по-късна датировка. Безспорно в рамките на периода от средата на XIII в. до средата на XIV в., съществуват и други писмени сведения, пазени в богатите хранилища на Рагуза, които в една или друга степен отразяват българо-сръбските връзки, но на тях няма да се спираме в настоящата работа, защото изложението се базира само на документи от различни владетелски канцеларии.

Акцентът тук попада върху два хрисовула, които носят широка информация за вече съществуващите и добре регламентирани връзки между Рагуза и Неманичка Сърбия. Едновременно с това, въпросните извори очертават по-нататъшното развитие на контактите между двете страни в средата на XIV в. Тези два златопечатника могат да бъдат отнесени и към източниците, даващи сведения за състоянието на българо-сръбските отношения през фиксирания период.

Преди да разгледаме съдържанието на двата документа, трябва да отбележим накратко случващото се в Неманичката държава в средата на XIV столетие. Това е периодът, когато сръбската корона върви по пътя на своя политически възход. До обрат в историята на балканските държави се достига по време на битката при Велбъжд Решителното сражение, разразило се на 28 юли 1330 г., се превръща в ясно доказателство за потенциала, с който разполага Неманичка Сърбия, и представлява заявка за една по-нататъшна

експанзия<sup>26</sup>. Политическата сила и размахът, с които действа Стефан Душан (1331–1355)<sup>27</sup>, намират отражение и в отношенията между неговата държава и дългогодишния ѝ икономически партньор – Дубровник. В резултат на следваната политика царят издава в полза на Рагуза и нейните търговци хрисовул, съставен в Ново Бърдо на 20 септември 1349 г.<sup>28</sup> Златопечатникът за пореден път регламентира отношенията с Републиката на Свети Власий, с която Сръбското царство вече има трайно установени политически, дипломатически и търговско-икономически контакти<sup>29</sup>.

Началото на хрисовула носи любопитна информация, свързана с уреждането на сръбско-дубровнишките отношения през 40-те години на XIV в. и намесата на Венецианската република в тях<sup>30</sup>. Наред с това, в първите му редове намира място още един важен за историята на Неманичите въпрос – този за съвладетелството<sup>31</sup>. Въпреки че заемат първостепенно място в развитието на Душановата държава, тук няма да отделяме специално внимание на тези проблеми, защото те нямат пряко отношение към поставената тема.

Гореспоменатите пасажи са последвани от официалните привилегии, които получават дубровничани, достигайки пределите на Сърбия. От текста на документа проличава, че представителите на Рагуза, заедно със стоките си, се ползват от правото да се движат свободно из територията на държавата, без да им бъдат налагани каквито и да е ограничения. Без да влизаме в излишни подробности, ще споменем, че златопечатникът включва различни въпроси:

26 За точната дата на битката вж. *Божилев – Гюзелев*, История, 580, бел. 54.

27 PLP, № 21182.

28 *Карано-Твршковић*, Сръбскии споменици, 52–54; *Miklosich*, Monumenta serbica, 146–149; *Smičiklas*, Diplomatički zbornik XI, 547–550; *Новаковић*, Законски споменици, 169–172; *Сшојановић*, Старе српске повеље и писма, 59–64; *Јечменица*, Хрисовуља, 33–58; *Порчић*, Документи, 249–253, № 74; *Николов и др.*, Дубровнишки документи I, 100–105, № 18.

29 Хрисовулът се съхранява в Дубровнишкия архив и е със сигнатура DAD – Fond 7: Acta et Diplomata, Seris 3: Diplomata et Acta XIV st., Ćurlica № 103, Веќ № 1000/1. Той е имал печат, който не е запазен в наши дни. За съхранените преписи на разглеждания тук хрисовул вж. *Порчић*, Старији препис, 167–185.

30 По този проблем вж. *Костова*, Мястото.

31 По този проблем вж. *Костова*, Мястото.

свързани с митническите такси<sup>32</sup>, а също и с правораздаването – в хрисовула изрично е подчертано, че по отношение на адриатическите търговци ще бъдат прилагани „законите на родителите и прародителите на царството“<sup>33</sup>; уреждането на дубровнишко-сръбските отношения в случай на конфликт между двете страни; разпождането със стоките, оставащи след евентуално корабкрушение; статутът на град Стон, наскоро предаден на дубровничани, и пребиваването на отделни сръбски люде на това място<sup>34</sup>; забраната за представителите на Рагуза да взимат залози и пр.

С оглед темата на настоящото изследване от особен интерес за нас представляват онези пасажи в хрисовула, които регламентират преминаването на дубровнишките търговци през земите на Неманичите на път към чужди предели. Тази част от текста буди нашето внимание, защото въпросните клаузи засягат пряко историята на

32 От извора ясно проличава, че дубровничани са освободени от подобни задължения при преминаването им през Требине. Заедно с разглеждания хрисовул, цар Стефан Душан издава в полза на представителите на Адриатическата комуна още два документа. Единият от тях регламентира премахането на митницата при Требине. Вж. *Јечменица*, Хрисовула, 33–58, (вж. поспец. с. 44–48).

33 Тук логично възниква въпросът кои са тези стари закони, на които Стефан Душан се позовава, съставяйки своя хрисовул? Важно е да подчертаем, че на 14 септември 1302 г. крал Стефан Урош II Милутин (1282–1321) издава повеля, чрез която се регламентират отношенията между сърби и дубровничани, в случай на съдебен спор. (Вж. *Мошин и др.*, Сборник, 343–347, № 98.). Стефан Урош III Дечански (1321–1331) през 1321 г. препотвърждава тази повеля. (Вж. *Ђирковић*, Повеля, 43–49). Придържайки се в някаква степен към формите на правораздаване, наложени от неговите предшественици, Душан налага редица промени в тази сфера.

34 Както е добре известно, през 1333 г. представителите на Адриатическата комуна получават от крал Стефан Душан стратегически важното селище Стон, разположено на тесния провлак, свързващ полуостров Пелешац с континента. Предаването на Стон се извършва срещу сумата от 8000 перпери, като към тези пари се добавят и още 500 перпери годишен налог, известен като Стонски данък. В резултат на следваната политика през 1358 г. рагузци започват изграждането на крепостна стена. Това фортификационно съоръжение има за цел да защити полуостров Пелешац по суша. За събитията около преминаването на Стон към Републиката на Свети Власий вж. *Јуречек*, *Историја Срба*, 355–357; ИСН I, 548 (*Михальчић*). За т. нар. Стонски данък, който дубровничани плащат ежегодно на Неманичката корона вж. *Jireček*, *Dohodak*, 527–542; *Ђук*, *Царица Мара*, 75–76 и пр.

българските земи в средата на XIV в. и отразяват в една или друга степен българо-дубровнишките, а и българо-сръбските отношения през разглеждания период. В извора недвусмислено се подчертава, че търговците на Дубровник могат свободно да преминават със стоките си през Сърбия и да достигат пределите, към които са се насочили, но при едно условие: представителите на Републиката на Свети Власий нямат правото да внасят оръжие в посочените територии – „ниито в България, ниито в Бесарабската земя<sup>35</sup>, ниито в Унгария, ниито в Босна, ниито в Гърция<sup>36</sup>, ниито в която и да е друга земя“<sup>37</sup>. Внасянето на оръжие от страна на дубровничани е позволено само в пределите на Неманичите. Забраната за доставка на оръжия за държавите, съседни на Сърбия, е съпроводена и с налагането на строги наказания за всеки, които дръзне да наруши ограниченията. В златопечатника изрично се подчертава, че въпросното оръжие трябва да бъде отнето от всеки, които наруши разпорежданията.

В самия край на извора се натъкваме на интересна информация, според която Душановият документ е изготвен в три екземпляра. В текста се посочва, че са съставени три хрисовула – единият е за сръбската страна, другият е за дубровничани, а последният е предназначен за дожа<sup>38</sup> на Венеция и трябва да се съхранява в Републиката на Сан Марко. В началото бегло споменахме, че венецианците се ангажират лично с уреждането на дубровнишко-сръбските взаимоотношения и изглаждането на съществуващите в този момент противоречия между двете страни. Този факт явно налага изпращането на един екземпляр от документа и до Серенисимата. Важно е да подчертаем обаче, че подобно издаване на един хрисовул в три екземпляра не е обичайна практика за канцеларията на Неманичите. Нещо повече – хрисовулът на цар Стефан Душан от 20 септември 1349 г. се явява единствен пример в това отношение<sup>39</sup>.

35 В пределите на Влашко.

36 На територията на Византия.

37 *Николов и др.*, Дубровнишки документи I, 101, № 18.

38 Андреа Дандоло – дож на Венеция в периода 1343–1354.

39 *Костова*, Мястото.

Вторият хрисовул<sup>40</sup>, на който ще обърнем внимание в настоящото изложение, е дело на наследника на Стефан Душан, цар Стефан Урош V (1355–1371)<sup>41</sup>. С този документ сръбският владетел препотвърждава дадените на Дубровник права от неговия баща цар Стефан Душан чрез горния документ от 20 септември 1349 г. Златопечатникът на Стефан Урош V, съставен в Рибник до Призрен<sup>42</sup>, е издаден на 25 април 1357 г., 10-ти индиктион<sup>43</sup>. Прави впечатление, че в рамките на два дни (24–25 април 1357 г.) сръбският владетел издава общо пет документа засягащи в една или друга степен връзките на Неманичката корона с дубровничани<sup>44</sup>. Последният от тази поредица владетелски документи е разглежданият тук хрисовул.

Тъй като това златопечатно слово следва клаузите и привилегиите, дадени на дубровничани от страна на Стефан Душан, тук няма в детайли да представяме неговото съдържание. Ще насочим вниманието си единствено към онези параграфи, които имат пряко отношение към разглежданата от нас тема. Важно е да подчертаем обаче, че съдържанието на документа е съобразено изцяло с новите политически реалности, пред които е изправена Сръбската държава<sup>45</sup>.

40 Хрисовулът се съхранява в Дубровнишкия архив под сигнатура DAD – Fond 7: Acta et Diplomata, Seris 3: Diplomata et Acta XIV st., Curlica № 10, Веџ № 1011.

41 PLP, № 21183.

42 В края на управлението на Стефан Душан Призрен става столица на Сръбското царство.

43 *Карано-Твршковић*, Србскии споменици, 61–63; *Miklosich*, Monumenta serbica, 160–164; *Новаковић*, Законски споменици, 178–182; *Стојановић*, Старе српске повеље и писма, 93–96; *Чернова*, Хрисовул, 79–90; *Порчић*, Документи, 274–277, № 87; *Николов и др.*, Дубровнишки документи I, 10–15, № 21.

44 По този проблем вж. *Порчић*, Документи, 267–277, № 83–87.

45 В този хрисовул липсва формулата „в земите на царството и тези на кралството“, многократно повтаряща се в златопечатника, издаден от Стефан Душан. Този факт се обяснява с устройството и развитието на Неманичкото царство, наложени в епохата на цар Стефан Урош V. Идеята за съвладетелството такава, каквато е позната и отбелязана в изворите от времето на цар Стефан Душан, вече отсъства официално от политическия живот на Сръбската държава. По този проблем вж. *Костова*, Мястото.

Чрез хрисовула от 1357 г. Стефан Урош дава правото на дубровничани свободно и безпрепятствено да навлизат в териториите му, носейки със себе си своите стоки. Владетелят гарантира тези права на търговците от Републиката на Свети Власий, като в текста се изтъква, че всеки, който дръзне да наруши разпоредбите и нанесе някаква вреда или щета на дубровничани, ще отговаря за стореното. Що се отнася до преминаването на рагузинските търговци през пределите на Урош на път за чужди земи, в извора са наложени известни ограничения. Подобно на Душановия хрисовул и от този на Стефан Урош става ясно, че представителите на Адриатическата комуна могат да преминават със стоките си свободно през Сърбия, но при условието на забрана за внасяне на оръжие в изброените в текста територии – „нито в България, нито в Бесарабската земя, нито в Унгария, нито в Босна, нито в Гърция, нито в която и да е друга чужда земя“<sup>46</sup>. Посочената стока може да бъде внасяна единствено и само в Сърбия. Отново в синхрон с текста на Стефан Душан, всеки, който дръзне да наруши тези владетелски разпоредби, трябва да изтърпи своето наказание – конфискуване на оръжието, предназначено за забранените в златопечатника територии. Отделяме специално внимание на този пасаж от хрисовула, защото той е в тясна връзка с българската история и отразява българо-сръбските връзки през този период. По-нататък текстът на документа, издаден от Стефан Урош V, следва клаузите от златопечатника на Стефан Душан.

Представените тук два хрисовула, дело на владетелските канцеларии на Неманичите, регламентират в детайли сръбско-дубровнишките отношения през 40-те и 50-те години на XIV в. В текстовете подробно са засегнати всички важни сфери на двустранните връзки, като е отделено специално внимание на евентуални бъдещи сблъсъци и противоречия, които могат да възникнат в хода на партньорството. Прави впечатление многократното позоваване от страна както на цар Стефан Душан, така и от цар Стефан Урош, на старите закони и разпоредби, регламентиращи отношенията между Сърбия и Адриатическата комуна в предходните десетилетия.

46 *Николов и др.*, Дубровнишки документи I, 113, № 21.



Този факт идва да покаже, че сътрудничеството следва установените модели и традициите, наложени от поколения Неманички владетели, но едновременно с това търпи и развитие, продиктувано от конкретните нужди на епохата.

По отношение на българската история трябва да отбележим, че двата хрисулула носят информация, която е доста лаконична и ограничена. От съдържанието на представените извори става ясно, че дубровнишките търговци могат да внасят на Балканите, и в частност в България, разнообразна стока, която не е посочена детайлно в изворите, въпреки подробния характер на хрисулулите. Единственото ограничение, което трябва да спазват представителите на Рагуза, е да не внасят оръжие в посочените प्रदेशа, с които имат преки търговско-икономически контакти, в това число и в България. Затова от съдържанието на двете златопечатни слова можем да направим заключението, че те имат ограничен характер по отношение на Търновското царство. Чрез тези документи сръбската корона се намесва в характера и вида на стокообмена между Търново и Дубровник съзнателно лимитирайки вноса на определени стоки.

Логично е да си зададем въпроса какво кара Неманичите да наложат тази забрана по отношение на Българското царство, а и на останалите територии, изброени в документите. По всяка вероятност локалните конфликти, пред които е изправена разрастващата се държава на Стефан Душан, карат владетеля да наложи въпросните ограничения. Последвалите след смъртта му процеси на отделяне на територии от пределите на царството, подтикват Стефан Урош V да препотвърди същата забрана. По този начин Неманичката корона защитава политическите си интереси и териториалната си цялост, опитвайки се да ограничи евентуални реакции от страна на съседните си държави. Безспорно, икономическите лимити, които Сръбската държава налага на България, се коренят в политическите интереси на Неманичите. Така, без да претендира открито, официалната сръбска политика успява да наложи своеобразни ограничения на своите съседи. По отношение на Търновското царство и неговите търговско-иконо-

мически и политически взаимоотношения Неманичите се превръщат в своеобразен посредник, намесващ се в българо-дубровнишките контакти през фиксирания период.

В заключение трябва да споменем, че разгледаните тук пет документа отразяват определени моменти от двустранните българо-сръбски отношения в периода – средата на XIII – средата на XIV в. Въпреки че изворите засягат твърде кратки отрязъци от време, те очертават някои основни тенденции в развитието на контактите между Търново и Неманичката държава през съответните периоди. В представените владетелски документи сякаш преобладават моментите на конфронтация между двете страни. Противопоставяне, което в определен етап от развитието на двустранните отношения е доста явно и открито, а в средата на XIII в. достига и до военен сблъсък, макар и с епизодичен характер. Съдържанието на изворите разкрива, че в средата на XIV в. единборството между страните се основава на икономическите и политическите интереси на Неманичите, а това от своя страна налага известни търговски ограничения, които Българското царство търпи. Като цяло съдържанието на разгледаните тук официални владетелски документи, пазени в Държавния архив на Дубровник, очертават мястото на Второто българско царство и това на Неманичка Сърбия в хода на общите политически, икономически и дипломатически процеси, протичащи на Балканите през разглеждания период.

## БИБЛИОГРАФИЯ – BIBLIOGRAPHY

### Извори – Primary Sources

*Божилков И. – Кожухаров С.*, Българската литература и книжнина през XIII век. Агиография, химнография, историко-летописни съчинения, белетристика, апокрифи из сборниците на XIII век, писма, грамоти, приписки, надписи, София 1987.

*Дуйчев И.*, Из старата българска книжнина II. Книжовни и исторически паметници от Второто Българско царство, София 1944.

*Ильинский Г. А.*, Грамоты болгарских царей, Москва 1911.

*Јечменица Д.*, Хрисовула цара Стефана Душана Дубровчанима са два пратећа акта, Стари српски архив II (2012) 33–58.

*Карано-Твртковић П.*, Србски споменици или старе рисовулѣ, дипломе, повелѣ, и сношенія босански, сербски, херцеговачки, далмамински и дубровачки кралѣва, царева, банова, деспота, кнезова, войвода и властелина. Издани на свѣтъ иждивениемъ господара Ефрема Теод. Обреновића, председателя Совѣта Княж. Србскогъ. генераль-мајора и кавалѣра а сабрани трудомъ Павла Карано-Твртковића, свештеника рођеног на Тврткову брду Банѣлучке Наие у Босни близу града Јайца. Часть I, Београд 1840.

*Мошин В., Бирковић С., Синдик Д.*, Зборник средњовековних ћириличких повеља и писама Србије, Босне и Дубровника, Београд 2011.

*Николов А., Гюзелев В., Костова Е., Данова П., Хинковски С.*, Дубровнички документи за историјата на Бугарија и бугарите 1230–1403 г. I, Софија 2017.

*Новаковић С.*, Законски споменици српских држава средњег века, Београд 1912.

*Порчић Н.*, Документи српских средњовековних владара у Дубровачким збиркама доба Немањића, Београд 2017.

*Порчић Н.*, Старији препис велике повеље цара Душана Дубровнику, Иницијал 4 (2016) 167–185.

*Стојановић Љ.*, Старе српске повеље и писма I-1, Београд – Ср. Карловици 1929.

*Бирковић С.*, Повеља краља Стефана Уроша III Дечанског Дубровчанима из 1321 г., Стари српски архив 5 (2006) 43–49.

Христоматия по история на Бугарија II. Същинско Средновековие (края на XII–XIV в.), съст. П. Петров – В. Гюзелев, Софија 1978.

*Чернова М.*, Хрисовул цара Стефана Уроша дубровчанам, Стари српски архив 12 (2013) 79–90.

*Kukuljević-Sakcinski I.*, Regesta documentorum regni Croatiae, Dalmatiae et Slavoniae saeculi XIII, Zagrabiae 1896.

*Miklošič F.*, Monumenta serbica spectantia historiam Serbiae, Bosnae, Ragusii, Viennae 1858.

*Šafařík P.*, Památky dřevního písemnictví Jihoslovanův, Praha 1851.

*Smičklas T.*, Diplomatički zbornik Kraljevine Hrvatske, Dalmacije i Slavonije, Svezak IV, Listine godina 1236–1255, Zagreb 1906; Svezak XI, Listine godina 1342–1350, Zagreb 1913.

*Wenzel G.*, Arpadkori uj okmanytar, első kötet, Codex diplomaticus Arpadianus, Pest, vol. II, 1861.

## Исследвания – Secondary Works

*Ангелов П.*, Военните договори на Втората българска държава, Военно-исторически сборник 54/6 (1985) 87–105.

*Ангелов П.*, Средновековната българска дипломация, София 2011.

*Божилков И. – Гюзелев В.*, История на България в три тома. т. I, История на Средновековна България VII–XIV в., София 1994.

*Божилков И.*, България и Дубровник. Договорът от 1253 г., София 2010.

*Божилков И.*, Фамилията на Асеновци (1186–1460). Генеалогия и просопография, София 1985 (преизд. 1994).

*Гецић М.*, Дубровачка трговина сољу у средњем веку, Зборник Филозофског факултета у Београду 3 (1955) 95–153.

*Гюзелев В.*, Българското царство през XIII в. Насоки и фактори във външната му политика, Зборник радова Византолошког института 46 (2009) 119–128.

*Данчева-Василева А.*, България и Латинската империя (1204–1261), София 1985.

*Димитров Х.*, Българо-унгарски отношения през Средновековието, София 1998.

*Златарски В.*, История на Българската държава през средните векове III, София 1940 (преизд. 1994).

*Иванов Й.*, Български старини из Македония, София 1908.

*Ивић А.*, Стари српски печати и грбови, Нови Сад 1910.

ИСН – Историја српског народа I, ур. *С. Ђирковић*, Београд 1981.

*Костова Е.*, Мястото на България в два владетелски хрисовула, регламентиращи сръбско-дубровнишките отношения в средата на XIV в., *Bulgaria Mediaevalis* 8 (2017) 219–234.

*Лазаров И.*, Към историята на българо-сръбската война от 1254 година, Военноисторически сборник 57/1 (1988) 183–190.

*Лазаров И.*, Управлението на Михаил II Асен (1246–1256), Векове 13/2 (1984) 12–19.

*Матанов Х.*, Средновековните Балкани. Исторически очерци, София 2002.

*Мутафчиев П.*, История на българския народ (681–1323), София 1986.

*Сакъзов И.*, Българската търговия през XII–XIV в., Списание на Българското икономическо дружество 21/1–2 (1922) 43–87.

*Сакъзов И.*, Обществено и стопанско развитие на България при Асеневци в Българска историческа библиотека 3/3 (1930) 112–148.

*Штанојевић С.*, Догађаји 1253 и 1254 г., Глас Српске краљевске академије 164 (1935) 191–198.

*Субошић Г.*, Портрет непознате бугарске царице, Зограф 27 (1998–1999) 93–102.

*Бук Р.*, Царица Мара, Историјски часопис 25–26 (1978–1979) 53–97.

*Цанкова–Петкова Г.*, България при Асеневци, София 1978.

*Jireček K.*, Dohodak stonski, koji su Dubrovčani davali srpskome manastiru Sv. Arhandela Mihajla u Jerusalimu i povelje o njemu cara Uroša (1358) i carice Mare (1479), Jagić-Festschrift / Zbornik u slavu Vatroslava Jagića, Berlin 1908, 527–542.

*Јиречек К.*, Историја Срба I, Београд 1911.

*Krekić B.*, Dubrovnik, Italy, and the Balkans in the late Middle Ages, London 1980.

*Krekić B.*, Unequal rivals: essays on relations between Dubrovnik and Venice in the thirteenth and fourteenth centuries, Zagreb – Dubrovnik 2007.

*Petkova I.*, A propos de la politique de la Hongrie dans les Balkans vers le milieu du XIII<sup>e</sup> siècle, Études Balkaniques 16/3 (1980) 108–115.

PLP – Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit, ed. *E. Trapp*, Wien 1989.

HISTORY AND DEVELOPMENT OF THE  
BULGARIAN-SERBIAN RELATIONS, MARKED  
IN SOME WRITTEN SOURCES FROM RAGUSA  
(MID 13<sup>TH</sup> TO MID 14<sup>TH</sup> CENTURY)

This study attempts to outline the relations between the Second Bulgarian Tsardom and mediaeval Serbia from the middle of the 13th to the middle of the 14th century. The article focuses mainly on five official documents issued by the administrative offices of different Balkan rulers and kept in the State Archives of Dubrovnik. Although the sources are related to brief periods of time, they reveal some main tendencies in the development of contacts between Turnovo and the Nemanjić dynasty during the period under review. Written testimonies describe the confrontation between the two countries – the contention in the middle of the 13th century was quite overt and ended in an armed clash, albeit of an episodic nature. Sources show that in the middle of the 14th century, the conflict between the two countries was based on the economic and political interests of the Nemanjić dynasty. This led to the imposition of some trade restrictions against the Bulgarian Tsardom.

## ЗАВЕШТАЊА ИЗ АРХИВА МАНАСТИРА СВЕТОГ ЈОВАНА ПРОДРОМА НА МЕНИКЕЈСКОЈ ГОРИ, КОД СЕРА (ОД КРАЈА XIII ДО СРЕДИНЕ XIV ВЕКА)\*

Смештен у плодној долини Струме, Сер је био најзначајнији привредни, политички и црквени центар области која је по њему добила име – Серска.<sup>1</sup> Манастир Светог Јована Продрома, према вестима из извора, најважнији је манастир Серске области у византијско доба, а његово постојање и активно деловање наставило се и за времена српске и турске власти над тим подручјем.

Манастир је око 1275. године основао Јоаникије, син угледних и богатих житеља Сера, бивши светогорски монах, о чијем животу и оснивању манастира су изложени подаци у редигованом манастирском типикју (*τυπικόν*), који је 1332. године саставио његов сестрић Јоаким.<sup>2</sup> Јоаким се у најранијим документима архива меникејског манастира појављује као епископ Зихне.<sup>3</sup> Након Јоаникијеве смрти, око 1300. године, Манастир је као наследно добро прешао на Јоакима,<sup>4</sup> тада већ митрополита, који је 1324. г. издао први,

---

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

1 Још од X века у Серу је била организована митрополија, вид. ODB, 1881; *Ферјанчић*, Византијски и српски Сер, 2; *Живојиновић*, Судство, 197. Искрпна литература о историји града Сера налази се код *Odorico*, *Prix du ciel*, 21–44.

2 Archives de St. Jean, 161–176 (Appendice I). Позната су и ранија издања типика, која су наведена на овом месту. Превод акта може се наћи у Byzantine Monastic Foundation Documents IV, № 58 (прев. *T. Miller*).

3 Archives de St. Jean, № 14, l. 3.

4 Вид. Archives de St. Jean, № 14, l. 5.

несачувани, манастирски типик.<sup>5</sup> Пред крај живота, Јоаким је напустио митрополију и населио се на Меникејској гори, где је у току последњих година живео под именом Јован, и саставио нову, последњу верзију свог Типика (1332).<sup>6</sup>

Познато је неколико настојатеља Манастира Светог Јована Продрома. Прво познато име након оснивача је Јоаникије Калуда, лице које је привремено обављало улогу игумана док је ктитор Јоаникије био одсутан услед рукоположења за епископа Жежева.<sup>7</sup> За неколико наредних година се не зна ко је руководио братством, а потом се у једном документу из 1310. године помиње Игњатије.<sup>8</sup> Вероватно је његов наследник био Антоније Мосхопул, који је познат на основу помена и потписа у исправама.<sup>9</sup> Коначно, у четвртој и петој деценији XIV века, као игуман се појављује Нил,<sup>10</sup> током чијег настојатељства се Манастир нашао у саставу Српске државе.<sup>11</sup>

Према сачуваној грађи, уочава се да је за развитак и напредак посебно била значајна заштита коју је Манастир стекао посредством односа зихнанске митрополије – с Јоакимом на челу – према тренутној царској власти, као и потоњом приврженошћу победничкој страни у грађанском рату.<sup>12</sup> Неколико хрисовуља у

5 Сadržина типика је ипак донекле позната, како је потврђен сачуваном одлуком патријарха Исеје (1324, Archives de St. Jean, № 14), и простагмом цара Андроника II (1325, Archives de St. Jean, № 15).

6 Archives de St. Jean, II.

7 Archives de St. Jean, 8. Податак се налази у Типику, I. 4.

8 Постојање Игњатијевог потписа о посведочио је игуман Христофор када је гледао документа почетком XX столећа (вид. доле), у акту Картулара Б, на листовима бр. 19-22. Тај потпис данас није видљив, и Codex B, № 19, у којем је текст тог документа, не садржи га (вид. нап. 33). У I. 16-17 наводи се да је на страни Манастира уговорна страна игуман Игњатије. О том акту, *Ферјанчић*, Византијски и српски Сер, 28 нап. 144; о Игњатију, PLP, № 8006.

9 Codex B, № 9; № 10.

10 Archives de St. Jean, 12.

11 Комплетна листа игумана налази се у Archives de St. Jean, 15.

12 Од грађе која доноси податке о добу грађанског рата деде и унука, два Андроника, посебно је интересантна серија докумената у вези са једним спорним случајем. У неколико аката описан је спор између Манастира и Нићифора Мартина око месташца Моноспитон, које је Андроник II на



корист Манастира издао је цар Андроник II, на молбу зихнанске митрополије. У периоду након 1328. године, када је грађански рат завршен победом Андроника III, Манастир се посебно окористио, на првом месту гаранцијом независности (имунитетом) од свих црквених и световних власти, која је установљена хрисовуљом 1329. године,<sup>13</sup> што је касније потврђивано.<sup>14</sup>

\*

## Архива

Поред сачуваног Типика, који несумњиво има значај за истраживање византијског монаштва, али и политичке историје, богати архив Манастира је садржавао документе јавно-правног и приватно-правног карактера која су се на њега односила.

Оригинални документи нису сачувани. Један број исправа из византијског доба је изгубљен у XX столећу, укључујући три царске хрисовуље (цар Андроник II издао је оне из 1309. и 1321, а Андроника III је она из 1329).<sup>15</sup> Међутим, и ти и други документи су преписани у два картулара, вероватно у манастирској писарници,<sup>16</sup> први пут још средином XIV века. То је Картулар А (κτῆτωρικὸς κῶδιξ),

---

молбу принцезе Симониде и митрополита Јоакима доделио Манастиру (1317, Archives de St. Jean, № 7), на уштрб старог држаоца – пронијара Мартина, вид. детаљно, *Ферјанчић*, Византијски и српски Сер, 19–20. Манастирска архива садржи и документ који је извор за један друштвено-политички догађај из прве деценије XIV века; ради се о нападима Каталонаца, организованих у војну компанију, који су у току похода на област Тракије, северне и средње Грчку, 1307–8. године опљачкали и долину доње Струме са градом Сером; ни Манастир Светог Јована Претече није остао поштеђен, вид. Archives de St. Jean, 22; *Ферјанчић*, Византијски и српски Сер, 6.

13 Archives de St. Jean, № 24.

14 Хрисовуља Андроника III, 1332. година (Archives de St. Jean, № 26). Независност је подразумевала потпуни порески имунитет манастирским поседима, ослобођеним од плаћања ситаркије, градозидања, горнине, и свих других јавних потраживања, вид. и *Ферјанчић*, Византијски и српски Сер, 42.

15 Archives de St. Jean, 17. Вид. и *Guillon*, Archives de Saint-Jean-Prodrôme, 436.

16 Codex B, 1. О писарници, *Πολίτης*, Βιβλιοθήκης ἐργαστήριο, 31–43 (= *Politis*, Scriptorium, 278–295).

који је садржао преписе јавноправних аката – царских хрисовуља, простагми, као и патријаршијских одлука, те данас такође изгубљен Јоакимов Типик, чија се садржина реконструиса на основу издања осамнаестовековног преписа картулара чуваног у Манастиру Светог Гроба у Цариграду.<sup>17</sup>

У Картулару Б преписана су приватноправна акта, уговори, тестаменти, затим практики, царске одлуке – хрисовуље и простагме, одлуке црквених великодостојника и судске пресуде. Тај Картулар је имао 295 страница, од којих је првих 210, како се закључује по рукопису, лигатурама и скраћеницама, написало у целини једно лице у другој половини XIV века.<sup>18</sup> Од 210. странице у Картулару Б забележена су прилагања извршена у корист Манастира, почев од XVI века па све до последњег акта, оног од 1. марта 1809. године,<sup>19</sup> што је променило природу и сврху држања Картулара. Други део Картулара Б, у сваком случају, садржи тематско груписање које је видљиво и у првом, старијем делу.<sup>20</sup> Попут Картулара А, ни Картулар Б није сачуван, али је садржина аката позната на основу његових преписа.<sup>21</sup>

Треба поменути да се у актима Картулара Б чита о учешћу важних политичких личности у правним пословима са Манастиром. Такав је случај са актима у којима се појављују велики доместик и царски зет Јован Кантакузин,<sup>22</sup> некадашњи велики логотет Теодор

17 *Σάδας, Μεσαιωνική Βιβλιοθήκη*, 201–242; вид. о томе Archives de St. Jean, 19, 33. Исти картулар преписао је, непотпуно, средином 19. века (1858), иконом Манастира Светог Јована Продрома, по наруџбини колекционара Стефана Верковића.

18 *Guillon*, Codex B du monastère Saint-Jean-Prodrome, 220.

19 *Guillon*, Codex B du monastère Saint-Jean-Prodrome, 229, 235; *Odorico*, Prix de ciel, 28.

20 Вид. *Guillon*, Codex B du monastère Saint-Jean-Prodrome, 230.

21 Осим средњовековног преписа картулара Б, познати су и нововековни преписи, вид. Archives de St. Jean, 35–37. У колекцији грчких рукописа у Центру за словенско-византијске студије „Иван Дујчев”, пронађен је рукопис игумана Манастира Јована Продрома, Христофора, из 1888. године, у којем се вероватно налази комплетан садржај оригиналног Картулара Б, *Guillon et al.*, Cartulare B, 196–197. Према том рукопису је настала савремена едисија.

22 Codex B, № 138; № 192.

Метохит<sup>23</sup> и велики доместик Алексије Раул.<sup>24</sup> Такође, познати су документи у којима суделују чланови угледних и богатих породица, попут Палеолога<sup>25</sup> и Анђела, о чему ће касније бити речи. И те чињенице, саме за себе, сведоче о посебном положају и угледу који је меникејски манастир имао.

На основу такве архивистике, верује се да је и првобитно изворна архива вођена двоструко.<sup>26</sup> Сачувани преписи картулара и издања која су настајала на основу њих, заједно са Проскинитаром који је саставио Христофор,<sup>27</sup> игуман Манастира Светог Јована Продрома 1904. године, основа су за издања његових аката.<sup>28</sup> Савремено издање на основу грађе Картулара А, уз историју Манастира, приредио је А. Гију (André Guillou) 1955. године, док је издање Картулара Б (акта написана до XV века) приредила 2000. године Л. Бену (Lisa Bénou).<sup>29</sup>

### Приватноправна акта

У Картулару Б је из средњовековног периода сачувано 218 грчких аката, који датирају у године од 1278. до 1356. године, уз

23 Манастир је добио земљу коју је поседовао протерани Теодор Метохит, Codex B, № 34; № 37; № 167; № 191.

24 Алексије Раул је Манастиру поклонио за спас душе земљу на свом поседу Асомата код Зихне, Archives de St. Jean, № 25, што се сазнаје из простагме цара Андроника III. У Картулару Б налазе се два акта у вези са овим лицем, № 123 и № 218. О Раулу, вид. *Острогорски*, Сепска област, 98 нап. 67; *Ostrogorski, Alexios Raul*, 340–352; *Mavromatis*, Sur le grand domestique Alexis Raoul, 157–162.

25 Ирина Хумнаина Палеолог (PLP № 30936) појављује се као уговорна страна/дародавац у Codex B, № 173, № 174 и № 175.

26 Archives de St. Jean, 18.

27 Προσκυντάριον τῆς ἐν Μακεδονία τῆς παρὰ τῆ πόλει Σερρών σταυροπηγιαγῆς μονῆς τοῦ Ἁγίου Ἰωάννου Προδρόμου συνταχθέν παρὰ τοῦ Χριστοφόρου ἱεροδιδασκάλου καὶ ἡγουμένου αὐτῆς, Lepizig 1904.

28 Критичка издања појединих аката из Картулара А и Б приредили су *Miklosich – Müller*, Acta et diplomata IV, 88–108; 108–134. У издању *Флоринский*, Памятники законодательной деятельности Душана, царя сербов и греков, Киевъ 1888, Приложеній, 216–222, налазе се акти цара Душана из Картулара Б.

29 Факсимилско издање Картулара А објавио је *Dujčev*, Cartulary A of Saint John Prodromos Monastery. Поједини акти Картулара Б, датирани од 17–19. века, објављени су у *Odorico*, Mémoire d'une voix perdue.

неколико исправа које потичу са почетка XV века.<sup>30</sup> Унос у Картулар Б био је вероватно са оригиналних исправа, распоређен у две неједнаке целине: у првом делу, документи су тематски класификована у групе – према поседу или према особама које су се нашле у трансакцији; при томе је хронолошки редослед навођења само оквирно поштован, колико су то дозвољавали често непотпуни и нетачни подаци о датацији.<sup>31</sup> У другом делу Картулара Б, по дужини краћем, налазили су се преписи исправа, условно речено, јавноправног карактера, у који се класификују хрисовуље, простагме, пресуде и црквена акта.

Опсег приватноправних послова о којима говоре исправе у том картулару није претерано широк. Сачувани су уговори о купопродаји, закупу и дугорочном закупу, поклони, уговори о размени, уговори којима се образује аделфат, као и један споразум о установљењу права службености. Посебно место заузимају завештања.

Једна од особености аката из ризнице Манастира Светог Јована Претече јесте постојање мешовитих исправа („*les actes mixtes*”),<sup>32</sup> код којих се, у једном акту, истовремено наводе два различита правна посла. Пример таквог акта садржи продају једне половине земљишног поседа, док се друга половина истог поседа поклања „за душу”,<sup>33</sup> или трампу једног дела поседа, а купопродају другог,<sup>34</sup> купопродају са закупом,<sup>35</sup> или даровање са дугорочним закупом.<sup>36</sup>

---

30 Codex B, 2.

31 О томе, вид. *Guillou*, Codex B du monastère Saint-Jean-Prodrôme, 220.

32 Терминологија приређивача, употребљена и у *Bénoit*, Pour une nouvelle histoire du droit byzantin, 263–267.

33 Codex B, № 15; 16; 17.

34 Codex B, № 53.

35 Codex B, № 68.

36 Codex B, № 73.

## Завештања

У исправама именованим као *διαθήκη*, *διαθηκῶν γράμμα*,<sup>37</sup> *ἀφιερωτήρον γράμμα*,<sup>38</sup> *ἐκδοτήριον*<sup>39</sup> (*ἐκδοτήριον ἔγγραφο*<sup>40</sup>), *ἐνδιάθηκος γραφή*,<sup>41</sup> *ἔγγραφος ἀφιερωτικῆ διάταξις, συμφωνία*,<sup>42</sup> појављују се правни послови прожети заједничком карактеристиком, а то је даровање без материјалне компензације, без обзира на моменат преноса права својине над предметом. Једино својеврсно оптерећење које се појављује на страни поклонопримца јесте нематеријалне, религиозне природе. То је зато што су дарови, као и тестаменти и друга завештања, чињени за спасење душе дародавца, а неретко и његових ближњих, чему треба да допринесе помињање имена у црквеним обредима. Повезане са тим специфичним налозима, проналазе се и жеље дародавца у погледу места укопа, које се понекад налази на дарованом поседу.

И док би моменат преноса права својине, према принципима класичног римског права, које је преузето у византијско право, поделио правну природу уговора или других послова на *inter vivos* (међу живима) или *mortis causa* (поводом смрти), а у погледу тестамената и завештајница би се очекивало да то буде *mortis causa*, садржина исправа на много места грубо одступа од тих принципа. У погледу момента преноса права својине на поклоњеној ствари са претходног власника, дародавца, на потоњег власника, обдареног, сасвим често, и неспорно, проналазе се временски прилози *ἀπὸ τοῦ νῦν* („од сада“) или *ἀπὸ τῆς σήμερον* („од данас“), истог значења.<sup>43</sup> У многим другим случајевима, моменат преноса код поклона није

37 Codex B, № 149.

38 Codex B, № 133.

39 Ипак, под термином *ἐκδοτήριον* (*ἔγγραφο*) могу се наћи и акта другачије и сложеније садржине, вид. Codex B, № 10.

40 Codex B, № 10.

41 Codex B, № 13.

42 Codex B, № 12.

43 Вид. Codex B, № 83; № 123; № 133; № 134. Такве одреднице се јављају и у актима других архива, вид. Lavra III, № 170, B: l. 3, 5.

назначен, што имплицира његово тренутно дејство. Међутим, у погледу правних послова који традиционално имају *mortis causa* природу, попут тестаментa и посмртног поклона, присуство поменутих синтагми у документима може само да укаже на наглашену типизираност у састављању исправа, у оквиру система црквеног нотаријата.

Природно, већина исправа сачуваних у архиву Манастира Светог Јована Претече састављена је у оближњим црквеним средиштима, Серској митрополији и митрополији града Зихне, што је условило њихову форму. Како се из Картулара Б сазнаје, приватне исправе релевантне за овај рад, записане су у првом граматичком лицу јединине. Форма обухвата след уобичајених дипломатичких формула које се проналазе код ове врсте исправа. Тестаменти садрже натписани потпис завештаоца, а затим текст последње воље који обично започиње вербалном инвокацијом, мада у томе има изузетака.<sup>44</sup> Следи кратко представљање аутора, формула о тестворој тествоментарној способности<sup>45</sup> и располагање. Завршне формуле обухватају санкцију, потврду, датацију<sup>46</sup> и потписе сведока, у којим улогама се налазе црквени достојанственици.<sup>47</sup> Писар је такође члан митрополијског клира, и може се наћи у улози сведока.

Претпостављало се извесно правничко знање црквених достојанственика који су учествовали у процедури састављања исправа.<sup>48</sup> Иако се у погледу аката чији се преписи налазе у Картулару

44 Не појављује се у Codex B, № 60, № 149, № 151. Тестамент под бројем 159 (Codex B, № 159) потпуни је изузетак, јер преписана исправа, након натписаног потписа, почиње текстом располагања непосредно.

45 „...σῶας ἔχων τὰς φρένας, τὰ κατ'ἐμὲ πάντα σαφῶς διεξέλθειν”, Codex B, № 60. l. 4.

46 Не садрже сва акта датацију (вид. Codex B, № 151), која је можда и у препису изостављена; у неким случајевима је погрешна (вид. доле).

47 Формула која је овде уз имена чланова клира, једноставнија је од уобичајене формуле која се проналази уз имена тествоментарних сведока, чак и онда када је исправа настала у црквеном средишту. Уп. *Машовић*, Завештања у архивама светогорских манастира, 183–184. О задужењима достојанственика, вид. *Соловјев*, Судије и судови по градовима Душанове државе, 147–162; *Живојиновић*, Судство, 207 сл.

48 Вид. *Машовић*, Завештања у архивама светогорских манастира, 179.

Б, како се чини, то може са мањом сигурношћу закључити него у погледу неких других аката, ипак, правнорелевантни подаци се појављују у тестаментима, завештајним актима, поклонима и купопродајним исправама. У том погледу уобичајено се уносе подаци о правном основу стицања предмета (покретног или непокретног) којим се располаже, са назнаком пређашњег титулара. Тестаменти и завештања садрже и друге податке, попут навода завештаочевих дуговања и потраживања. У склопу претходног, појављују се и вести о имовини стеченој брачним уговором, односно, уговором о миразу, према којој се, уколико је потрошена, опходи као према дуговању.<sup>49</sup>

У другим стварима, попут поштовања прецизних правила тестаментарног права које је обликовано у време цара Јустинијана, а донекле преузимано у накнадним византијским законским збиркама,<sup>50</sup> систем црквеног нотаријата није показао доследност. Осим учесталих легата и неспецифичне употребе кодицила – додатног записа тестаменту, изгледа да се више не користи ниједан институт тестаментарног права.<sup>51</sup> Тестаменти Картулара Б не познају именоване тестаментарног извршиоца, за разлику од других византијских тестамената исте епохе. С друге стране, оскудност у погледу правних института као да надомешта разнолико и недоследно навођење „техничких” правних израза. Богата је и специфична терминологија којом се наводе ствари из заоставштине. Један пример показује обичај навођења детаљног инвентара заоставштине у писаном тестаменту, са својственом терминологијом.<sup>52</sup>

49 О миразу и правилима везаним за њега у посткласичном римском праву и византијском праву, ODB, 659; и *White*, Property rights of woman, 542 sqq. *Машовић*, Завештања у архивима светогорских манастира, 88–89.

50 О (теоријским) правним основима византијског наследног права по основу тестаментa, вид. *Lokin*, Wills in Byzantine law, 225–242. Вид. и *Шаркић*, Појам тестаментa у римском, византијском и српском средњовековном праву, 85–90.

51 Ослобођење робова (манумисија) одавно се не употребљава, вид. *Машовић*, Прилог проучавању средњовековног права – ослобађање у византијским тестаментима, 238–259.

52 О терминологији у овом случају, вид. *Guillon*, Langue des actes de la pratique juridique, 352.

Ради потребе оквирне класификације, биће прво описани акти који се према дипломатичкој структури и садржини могу сматрати тестаментима у ужем смислу. Након тога, под називом Други завештајни акти описујемо завештајнице, исправе спорне и сложене природе у којима се по правилу појављује правни посао са одликама *mortis causa*, описује израз „μετὰ τελευτήν μοῦ“, или неки њему сличан. Неочекивани изузеци који одликују овај архив, везани су за одсуство појаве правног посла са одликама *mortis causa*.

### Тестаменти

У Картулару Б проналазе се четири акта најприближнија карактеристикама документа који се назива тестамент, иако ниједан од њих нема у својој садржини именовање универзалног наследника, које није карактеристично ни за друге византијске тестаменте.<sup>53</sup> Те исправе имају сличну, типизирану форму, која се састоји од неколико дипломатичких елемената, од којих су неки ниже у тексту размотрени. Тестаментарно располагање чини серија легата, у којој се понекад по вредности издваја један – уобичајено намењен блиском крвном сроднику, или надживелом супружнику оставиоца. Један акт има збуњујућу формулу ἀπὸ τῆς σήμερον,<sup>54</sup> за коју рачунамо да нема конкретно значење, иначе би правни посао *mortis causa* био обесмишљен.

Најстарији тестамент из Картулара Б је акт (διατύπωσις) монаха Лазара Ђаконице, датиран априла 1290. годином.<sup>55</sup> Тестаментом је у корист Манастира Светог Јована Продрома завештан наслеђени земљишни посед (ἐκ γονικόθεν) површине 360 модија, у месту

53 Именовања универзалних наследника још увек садрже тзв. протовизантијски тестаменти, до VI и VII века, написани на папирусима на територији Египта и обично проучавани у домену папирологије, као и каснији коптски акти који су преузели ту традицију.

54 Codex B, № 1. 9.

55 Codex B, № 5. У погледу датације, са наведеном годином се, међутим, наведени индикт (X) не поклапа. Приређивач Картулара Б (Л. Бену) сугерише 1282. (6790) или 1297. годину (6805), са којима се X индикт поклапа.



Мерихеја.<sup>56</sup> Лицима која би пожелела да прекрше вољу завештаоца упућује се духовна санкција у облику клетве.<sup>57</sup>

Тестамент из априла 1334. године саставио је Филип Аравантенос, у монаштву монах Филемон.<sup>58</sup> Према његовој последњој вољи, Манастиру Светог Јована Продрома легирана је половина завештаоачевог поседа (ζευγηλατεῖον) у месту Пигадиција (Πηγαδίτσια), на којем се налазе половина ливаде и виногради,<sup>59</sup> домаће животиње (пар волова, коњ, магаре),<sup>60</sup> икона,<sup>61</sup> гвоздени точкови.<sup>62</sup> Пописани су завештаочеве дугове, у новцу и предметима, а завешталац обавештава да је дао под ручну залогу (ὕπὲρ ἐνεχύρου) сребрну чашу, златну копчу и прстен.<sup>63</sup> Такође, пописан је новац који је завешталац добио из уговора о миразу, и који је потрошен, изузев неких предмета.<sup>64</sup> Наведен је и списак потраживања.<sup>65</sup> Један легат, који се састоји у винограду, предвиђен је за завештаоачевог нећака.<sup>66</sup> Коначно, друга половина поседа у Пигадицији, са свим правима и припацама, са кућама (τὰ ὀσπήτια), припала је завештаочевој сугрузи Ани,<sup>67</sup> којој припадају и потраживања.<sup>68</sup> Та одредба је настала за спас душе Филипа и Ане, а жеља оставиоца је да буде сахрањен на поседу у Пигадицији, који је легирао Манастиру.<sup>69</sup> За

56 Codex B, № 5, l. 6–7.

57 Codex B, № 5, l. 11–15.

58 Codex B, № 60.

59 Codex B, № 60, l. 7–9.

60 Codex B, № 60, l. 10; 12.

61 Codex B, № 60, l. 10–11.

62 Codex B, № 60, l. 12.

63 Codex B, № 60, l. 12–15.

64 Codex B, № 60, l. 14–16; l. 16–18.

65 Codex B, № 60, l. 17–18.

66 Codex B, № 60, l. 24.

67 Codex B, № 60, l. 22–25.

68 Codex B, № 60, l. 10–12.

69 Codex B, № 60, l. 19–20.

прекршиоце завештаочеве воље предвиђене су духовне санкције, у облику клетве, између осталог, оца васељенских сабора цркве.<sup>70</sup>

Марта 1340. године написан је тестамент (ἐκδοτήριον γράμμα, διαθήκη) монаха Макарија Козеака.<sup>71</sup> Он легира малом Манастиру Свете Анастасије Фармаколитрије<sup>72</sup> део својих добара, међу којима се налази ктиторска Црква Богородице зване Спилеотиса (ἐπωνομαζομένης Σπηλαιωτίσσης),<sup>73</sup> са свиме што поседује, и 2/3 винограда чија је локација описана. Располагања се чине за спас душе завештаоца и његових сродника.<sup>74</sup> У улози другог легатара налази се завештаочев брат, коме припада остатак (1/3) истог винограда.<sup>75</sup> Осталу обрадиву земљу (τῶν παρασπορίων μου) завештава жени.<sup>76</sup> Пчелињаке оставља унуку и духовнику; легат у посуђу упућује се монасима Манастира Свете Анастасије.<sup>77</sup> Завешталац обавештава да нема дугова.<sup>78</sup> Последња одредба диспозиције помиње *κατάστασις*,<sup>79</sup> вероватно претходни договор завештаоца и његовог брата у погледу поседа Кримионтиса, којим је брат био искључен („ἐξωθήσεως”) из заједничких резерви вина (εἰς συγκαθισμὸν κρασίου), и за који завешталац жели да буде разрешен и без правне снаге.

Ана, супруга свештеника Киријавла, саставила је свој кратки тестамент (διαθήκη) у трећој деценији XIV века.<sup>80</sup> У њему постоје

70 Codex B, № 60, l. 29–31.

71 Codex B, № 149.

72 Манастир је нешто касније припојен Манастиру Светог Јована Претече, вид. Archives de St. Jean, 12.

73 Codex B, № 149, l. 7–8.

74 Codex B, № 149, l. 13–14.

75 Codex B, № 149, l. 12–13.

76 Codex B, № 149, l. 13–14. Не стиче се утисак да се ради о завештаочевој супрузи, већ о жени која је била уз њега, а приход који добија је са површине од 20 модија.

77 Codex B, № 149, l. 14–18.

78 Codex B, № 149, l. 19–20.

79 Вид. Ρούσσοϲ, Λεξιλόγιον Ἐκκλησιαστικοῦ Δικαίου, 1, 266. Уп. и Codex B, № 46 (– ἀπογραφικῆς καταστάσεως, вид. Laiou Thomadakis, Peasant Society, 35).

80 Codex B, № 151. Препис Аниног тестаментa у Картулару Б није датирaн. Међутим, може се утврдити *terminus ante quem*, као и *terminus post quem*,

две одредбе: у једној оставиља легира земљу Цркви Богородице Спилеотисе (χωράφιον), а друга одредба садржи жељу оставиље да се сахрани на земљи коју завештава.<sup>81</sup> У случају оспоравања оставиљине последње воље, упућује се уобичајена духовна санкција у виду клетве.<sup>82</sup>

У тестаменту из априла 1353. године монах Јаков Балаји је легирао своју богату заоставштину.<sup>83</sup> Као предмети појединачних испорука, у непокретностима, наводе се земљишни поседи, фарма (αύλοτόπιον),<sup>84</sup> терен за градњу (οἰκοτοπία),<sup>85</sup> кућа.<sup>86</sup> Легатари су Манастир Светог Јована Продрома и различита лица – сродници, завештаочев брат и братанац, лица чија веза са завештаоцем није описана, као и завештаочева штићеница (ὑποχειρῆ).<sup>87</sup> Посебни новчани легати намењени су члановима клира зихнанске митрополије.<sup>88</sup> Наведена су завештаочева потраживања у новцу, која се затим сматрају предметом легата.<sup>89</sup> Као легати су још наведени засади мирте (μουρσίον),<sup>90</sup> ражи (σίκαλη)<sup>91</sup> и пшенице (σιτάριον),<sup>92</sup> различите површине. Легатима којима се завештавају покретне ствари припадају домаће животиње (волови, магарци),<sup>93</sup> предмети

с обзиром на друге сачуване податке. У попису добара Манастира Свете Анастасије из 1338. године не помиње се та црква, која је 1340. године припала Манастиру Свете Анастасије, на основу тестаментa Макарија Козеака. Дакле, извесно је да је Анин тестамент настао између 1338–1340. године, што је претпоставка и приређивача, Codex B, 263.

81 Codex B, N° 151, l. 2–4.

82 Codex B, N° 151, l. 6–7.

83 Codex B, N° 159.

84 Превод према LBG, 231.

85 Ibid.

86 Codex B, N° 159, l. 1–12.

87 Codex B, N° 159, l. 12–13.

88 Codex B, N° 159, l. 42–44.

89 Codex B, N° 159, l. 12–15; 30–31.

90 Codex B, N° 159, l. 15, вид. LBG, 1048.

91 Codex B, N° 159, l. 16–17; 46.

92 Codex B, N° 159, l. 17–18; 46.

93 Codex B, N° 159, l. 19, 20; 40.

за домаћинство (бурад, бачве, и друге посуде),<sup>94</sup> одећа (памучна капа, панталоне, крзно),<sup>95</sup> књиге (Библија у више примерака, Псалтир, Стихирар, Триод и друге),<sup>96</sup> оруђа и алатке,<sup>97</sup> материјали (памук),<sup>98</sup> новац,<sup>99</sup> вино,<sup>100</sup> и разни ситни предмети. Такође, легирају се два мала манастира (μονύδρια) са свим припацама.<sup>101</sup> Легати су углавном давани за помен (εἰς μνημόσυνον) или за спас душе (διὰ ψυχὴν). Завешталац је уговором (ἐπὶ συμφωνία) засновао аделфат (τὸ ἀδελφάτον) у Манастиру, од којег жели да одустане у корист сестрића, уколико сестрић дође у Манастир на основу записа часних стараца („εἰ μὲν ἔλθῃ ὁ ἀνεψιός μου διὰ γραφῆς τῶν καλογέρων διόλου”), а ако он не дође у то свето место, завешталац жели да аделфат поделе његов брат и други сестрић.<sup>102</sup> О завештању треба да се стара (ἐπίτροπον) духовник Гаврило.<sup>103</sup>

### Други завештајни акти

Под појмом „други завештајни акти” могу се разумети правни послови који имају дејство *mortis causa*, али према својој садржини и форми не личе на уобичајени израз последње воље под називом тестамент. Такви акти су познати и из других архива.<sup>104</sup> Међутим, како је видљиво, у Картулару Б они понекад имају форму сасвим сродну обличју тестамента, па се и код њих проналазе клаузуле, које су до тада карактеристичне само за тестамент, попут

94 Codex B, № 159, l. 32; 46–48; 51.

95 Codex B, № 159, l. 32; 34; 35. Наведени су и други предмети чије значење нисмо утврдили (τὸ λασνίκιν, τὸ ποστάβιν).

96 Codex B, № 159, l. 35–38.

97 Codex B, № 159, l. 40–42.

98 Codex B, № 159, l. 45.

99 Codex B, № 159, l. 53–54.

100 Codex B, № 159, l. 51–52.

101 Codex B, № 159, l. 53–55.

102 Codex B, № 159, l. 25–30. Првопоменути сестрић је вероватно Никодим, који се помиње у l. 35.

103 Codex B, № 159, l. 56.

104 Попут архива светогорских манастира.

изјаве о здравој памети (формула о тестаментарној способности).<sup>105</sup> С друге стране, ти акти показују мешовиту природу, па иако су именовани као *διαθήκη*, чини се да немају у потпуности *mortis causa* карактер.

Под страном 13 у Картулару Б, налази се акт именован дво-струко, као *διαθήκη* и *συμφωνία*, написан почетком XIV века.<sup>106</sup> У његовој садржини се налази опис претходно закљученог правног посла између монахиње Магдалене, удовице неког Пенинтара, и Манастира Светог Јована Продрома, којим је Магдалена препустила („*δέδωκα*”) Манастиру млин у закуп, за одређену годишњу надокнаду.<sup>107</sup> Након Магдаленине смрти, што је једина сачувана *mortis causa* одредба, Манастир ће у службама помињати њу и њеног покојног супруга.<sup>108</sup> Текст акта садржи формуле карактеристичне за тестамент, и поред неуобичајене садржине. Остао је сачуван и накнадни акт, којим је Магдалена преиначила (*ἀνατρέπω*) одредбе уговора о закупу. Он је назван тестаментом (*ἐνδιάθηκος γράφῃ; ἔγγραφος διαθήκη*),<sup>109</sup> иако је назначено његово будуће дејство, од тренутка састављања.<sup>110</sup> На основу тог акта, према тексту, Магдалена поверава („*ἐπαφίημι*”) млин Манастиру, који ће заузврат помињати супружнике у службама.<sup>111</sup>

Сличну непрецизност доноси садржина документа Димитрија Дермокајита (у монаштву Дионизије).<sup>112</sup> У исправи која је названа

105 Codex B, № 12.

106 Codex B, № 12, l. 12; 16, у документу стоји септембар 6815. године и III индикт. Напомена приређивача је да се наведени подаци не подударају, те је уместо 1306. године, предложена 1304. или 1319. година, као година настанака документа.

107 Codex B, № 12, l. 12–13.

108 Помиње се и врт (*κηποτόπιον*), везано за који се проналазе лакуне, Codex B, № 12, l. 14–15.

109 Codex B, № 13, l. 5; 9.

110 Codex B, № 13, l. 6.

111 Codex B, № 13, l. 6–9.

112 Codex B, № 33, l. 33. Акт је датован мартом, индикта VI, на основу чега приређивач предлаже 1308, 1323. или 1338. годину, као годину оригиналног састављања.

ἔγγραφος ἀφιερωτικῆ διατάξις<sup>113</sup> не чини се да има располагања за случај смрти. У корист Манастира Светог Јована Претече дарује се наслеђено земљиште (χωράφιον) површине 24 стреме и млинариште (μυλοτόπιον), за спомене дародавца и његовог брата.<sup>114</sup>

Акт насловљен као γράμμα, датован мартом 1329. године, по својој природи је даровни акт, којим Алексије Анђео,<sup>115</sup> кастрофилакс Зихне, са супругом Ирином, даје Манастиру Светог Јована Продрома своја наслеђена добра у граду Зихни, за спас душе.<sup>116</sup> Уз тај акт, иако ни по чему посмртни, приложен је кодицил чија садржина, нажалост, није у потпуности сачувана. Почетак, који је сачуван, саопштава додатну жељу поводом кућа наведених у првом акту. Ипак, чини се да је кодицил саставило друго лице, чије име је захваћено лакуном. То лице назива Алексија Анђела, кастрофилакса Зихне, и дародавца из првог акта, „господаром, братом и зетом”.<sup>117</sup>

### Закључак

Картулари меникејског Манастира Светог Јована Претече, који су очували податке из стотина докумената византијског периода, како јавне тако и приватне природе, сасвим су усамљена појава у византијској архивистици, више својствена западноевропском поднебљу тога времена. У богатој грађи се уочавају типични правни послови у средњовековном и византијском праву – даривања и легирања *pro remedio animae* и *ad pias causas*, са њиховим појавним облицима у Византији – διὰ ψυχὴν („за душу”) и εἰς μνημόσυνον („у помен”).

Из других сродних аката из истог периода, сачуваних претежно у манастирским архивама, познато је да је правни посао διαθήκη променио и поједноставио своју правну природу. Под тим су именом знани углавном правни акти располагања *mortis*

113 Codex B, № 33, l. 7–8.

114 Codex B, № 33, l. 3–7.

115 Вероватно PLP, № 180.

116 Codex B, № 92.

117 Codex B, № 92, l. 21–23.

*causa*, конкретно, легати, али такође и *mortis causa* располагања новооснованим манастиром, што је случај код ктиторских завештања, која у себи садрже и монашки типик. Последњих аката нема међу приватноправним документима Картулара Б. С друге стране, честа је исправа сродна тестаменту, завештајница (ἀφιερωτική διάταξις), која обично садржи даровање међу живима, *pro remedio animae* и без материјалне компензације на страни обдареног.

Из прегледане грађе може се закључити да су тестаменти и завештања из Картулара Б показали још већи ниво особености у односу на друге сродне исправе из монашких архива.

Специфичност се код тих аката не односи само на форму и правне институте, већ и на садржину, тј. поруке које завештаоци и тестатори кроз своје изразе последње воље желе да пошаљу у време након своје смрти. На првом месту, то је захтев правне сигурности, којем треба да допринесу појединости исправа, посебно многобројне формуле о поштовању последње воље завештаоца, обезбеђене кроз упућивања разних духовних санкција ономе ко се о њих оглуши; коначно, као и у другим случајевима, тестамент и завештање у ширем смислу, путеви су ка вечном животу, у којем правна трансакција, упућена важном и угледном духовном центру, служи као средство за спасење душе уговореника и његових ближњих.

## БИБЛИОГРАФИЈА – BIBLIOGRAPHY

### Извори – Primary Sources

Флоринский Т. Д., Памятники законодательной деятельности Душана, царя сербов и греков, Киевъ 1888, Приложений, 216–222.

Actes de Lavra III (1329–1500), Archives de l'Athos X, edd. P. Lemerle, A. Guillou, N. Svoronos, D. Papachryssanthou, Paris 1979.

Archives de Saint-Jean-Prodrome sur le mont Ménécée, ed. A. Guillou, Paris 1955.

Codex B du monastère Saint-Jean-Prodrome (Serrès), XIII<sup>e</sup>–XV<sup>e</sup> siècle, ed. L. Bénou, Paris 2000.

*Dujčev I.*, Cartulary A of Saint John Prodromos Monastery, London 1972.

*Miklosich F. – I. Müller*, Acta et diplomata Graeca medii aevi sacra et profana collecta, vol. IV, Vindobonae 1887.

*Odorico P.*, Mémoire d'une voix perdue : le Cartulaire de la métropole de Sèrres, XVII-XIX<sup>e</sup> siècles, Paris 1994.

*Σάδας Κ.*, Μεσαιωνική Βιβλιοθήκη, Paris 1872.

### Литература – Secondary Works

*Живојиновић М.*, Судство у грчким областима Српског царства, Зборник радова Византолошког института 10 (1967) 197–234.

*Маџовић Т.*, Завештања у архивама светогорских манастира (XIII–XV век), необјављена докторска дисертација, Београд 2017.

*Маџовић Т.*, Прилог проучавању средњовековног права – ослобађање у византијским тестаментима, Анали Правног факултета у Београду 64/1 (2016) 238–259.

*Осџрогорски Г.*, Серска област после Душанове смрти, Београд 1965.

*Соловјев А.*, Судије и судови по градовима Душанове државе, Гласник скопског научног друштва 7–8 (1929–30) 147–162.

*Ферјанчић Б.*, Византијски и српски Сер, Београд 1994.

*Шаркић С.*, Појам тестаментa у римском, византијском и српском средњовековном праву, Трећа југословенска конференција византолога, ур. *Љ. Максимовић, Н. Рагошевић, Е. Рагуловић*, Београд – Крушевац 2002, 85–90.

*Bénou L.*, Pour une nouvelle histoire du droit byzantin: Théorie et pratique juridiques au XIV<sup>e</sup> siècle, Paris 2011.

Byzantine Monastic Foundation Documents, ed. *J. Thomas – A. Constantinides Hero*, vol. IV, Washington 2000.

*Guillou A.*, La langue des actes de la pratique juridique, Αφιέρωμα στον Νίκο Σvorάvo I, edd. *Β. Κεξεμμυδάς, Χ. Μαλτέζου, Ν. Παναγιωτάκης, Κ. Πανεπιστήμιο*, Ρεθύμνο 1986, 345–357.

*Guillou A.*, Le codex B du monastère Saint-Jean-Prodrome (Serrès), Σύμμεικτα 9/1 (1994). Μνήμη Δ. Α. Ζακυθηνού, 219–238.

*Guillou A.*, Les archives de Saint-Jean-Prodrome au mont du Ménécée près de Serrès en Macédoine, Ελληνικά 9/2 (1955) 436–445.

*Guillou A., Mavromatis L., Bénou L., Odorico P.*, Le cartulaire B du monastère Saint-Jean-Prodrome au Mont Ménécée (Serrès), Byzantion 65/1 (1995) 196–197.



*Laiou Thomadakis A.*, Peasant Society in the Late Byzantine Empire: A Social and Demographic Study, Princeton 1977.

LBG – Lexicon zur byzantinischen Gräzitet, ed. *E. Trapp*, Wien 1994–2017.

*Lokin J. H. A.*, Wills in Byzantine law, *Analecta Groningana ad ius graeco-romanum pertinentia*, ed. *T. E. van Bochove*, Groningen 2010, 225–242.

*Mavromatis L.*, Sur le grand domestique Alexis Raoul, *Зборник радова Византолошког института* 34 (1995) 157–162.

ODB – The Oxford Dictionary of Byzantium I–III, ed. *A. Kazhdan et al.*, New York – Oxford 1991.

*Odorico P.*, Le prix du ciel : Donations et donateurs á Serrès (Macédoine) au XVII<sup>e</sup> siècle, *Balkanica* 27 (1996) 21–44.

*Ostrogorski G.*, Alexios Raul, Grossdomestioks von Serbien, *Festschrift R.E.-Schramm* (1964) 340–352.

PLP – Prosopographisches Lexicon der Palailogenzeit, ed. *E. Trapp*, Wien 2001.

*White D.*, Property rights of woman: The changes in the Justinian legislation regarding the dowry and the parapherna, XVI. internationaler byzantinistenkongress, *Äkten II/2* (Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik 32/2), Wien 1982, 539–548.

*Πολίτης Α.*, Τὸ βιβλιοθήκης ἐργαστήριον καὶ ἡ βιβλιοθήκη τῆς μονῆς Προδρόμου Σερρών, *Σερραϊκὰ Ἡρονικά* 8 (1979) 31–55 (= *Politis L.*, Das scriptorium und die Bibliothek des Prodromos-Kloster bei Serres, *Wandlungen, Studien zur antiken und neueren Kunst. Festschrift E. Hommann-Wedeking*, Bayern 1975, 278–295).

*Ρούσσοις Ε.*, Λεξιλόγιον Ἐκκλησιαστικοῦ Δικαίου, 1. Βυζαντινόν δίκαιον, Αθήναι 1948.

BEQUESTS OF THE ARCHIVE OF THE SAINT JOHN  
PRODROMOS MONASTERY ON MOUNT  
MENOIKEION, NEAR SERRES (FROM  
THE LATE 13<sup>TH</sup> TO THE MID-14<sup>TH</sup> CENTURY)

Acts of bequeathing, well-documented in Byzantine law, likewise other Medieval legal systems, provide a handful of information for researchers. One specific archive which beside public acts encompasses a multitude of private document, a multitude of private documents, was connected to the Monastery of Saint John the Forerunner, located at the Mt Menoikio, outside the city of Serres.

Legal historians perusing those documents look for legal institutes rooted in classical Roman law, only to find that their purpose has been drastically changed throughout the time. Testamentum (will) and, especially, the other deeds of bequeathing show specific nature, whose main aspects are religious life and piety. In these terms, by reading about testator's life and his aims for the future time, we also encounter an important personal message, addressed not only to his legal heirs, but also to a wider audience.

## ПРАВОСЛАВНО-БАЛКАНСКАТА КОАЛИЦИЯ В НАЧАЛОТО НА XIV В.

Първите години на XIV в. представляват неспокойни времена за населението на Балканския полуостров. От Далмация до „Голямото море“<sup>1</sup> и от Дунав до Пелопонес избухват непрекъснато нови военни конфликти. Сред причините за сблъсъците все по-голямо значение придобива религиозната принадлежност на населението, която се отличава с необичайно разнообразие спрямо повечето места и епохи в човешката история. Към 1300 г. на полуострова съществуват държавни образувания, управлявани от католици (на запад и на юг), православни (на изток и на север), мюсюлмани (настъпващи от изток), езичници (татарите) и дори еретици (в Босна). Религиозната нетърпимост способства както за конфликти между „различните“, така и за сближаване между „единомислещите“.

Особена острота през XIII–XIV в. придобива противопоставянето между „латинската ерес“<sup>2</sup> и „гръцките схизматици“<sup>3</sup>. През същата епоха общите традиции и външният натиск спомагат за сближаването на балканските православни държави. Една от проявите на този процес са сключените през 1299 и 1307 г. договори между Византийската империя, Сръбското кралство и Българското царство. Трите държави поддържат мира помежду си чак до началото на 20-те години на XIV в., което е рядко срещан епизод в

1 Латински *mare maius*, Черно море.

2 Т.е. католиците, за названието срв. напр. Душанов законик, 150–152.

3 През епохата латинците (т.е. западноевропейците) наричат така не само гърците, но и всички останали източноправославни народи, срв. напр. От Акра до Константинопол, 232; Описание на Източна Европа, 169. За ескалирането на конфликта между католицизма и православието през XIII–XIV в. вж. напр. *Николов*, Между Рим и Константинопол, 123–171 и *Gill*, Church Union, I–IX.

дългата им съвместна история. Запазени са изворови свидетелства, които показват, че между 1307 и 1320 г. те си помагат взаимно при конфликти с други страни чрез изпращане на войскови контингенти. Анализът на достъпната информация ми дава основание да определя тогавашните отношения между България, Сърбия и Византия като съюзнически и да ги характеризирам като „православно-балканска коалиция“.

Най-западната православна държава на Балканите в изследвания период е Сръбското кралство. При управлението на Стефан Урош I (1243–1276), то укрепва икономически и увеличава количеството на въоръжените си сили<sup>4</sup>. Силно влияние върху сръбската политика оказва Унгарското кралство, от което идват както съпругата на Урош I – Елена, така и тази на неговия наследник Стефан Драгутин (1276–1282) – Катерина Арпад. През 1282 г. Драгутин си счупва крака, поради което е решено той да абдикира от трона в полза на по-малкия си брат Стефан Урош II Милутин (1282–1321). Така се стига до парадоксалната ситуация, която *Descriptio Europae Orientalis* описва по следния начин: „В това кралство някога е управлявал един-единствен крал, но сега има двама крале; единият, който е по-силен, царува в Рашка и се казва Урош [...] другият, който управлява Сърбия откъм унгарската страна, се казва Стефан. Някои говорят, че Стефан дал [...] царската власт на по-малкия си брат [...] при условие, че ако оживее, кралството ще му се върне [...] Но веднъж влязъл във владение, по-малкият му брат никога вече не отстъпил властта на своя, както изглежда, изцелен брат [...] Именно затова е съвсем обяснимо защо между споменатите братя избухва война и враждата продължава до ден днешен“<sup>5</sup>.

В първите години след абдикацията отношенията между двамата братя са по-скоро добри. Драгутин запазва властта си над северните сръбски територии, а през 1284 г. дори разширява владенията си, тъй като получава от своя зет<sup>6</sup> Ладислас IV Куман (1272–1290) управлението над съседните унгарски провинции Ма-

4 *Fine*, Balkans, 199–200.

5 Описание на Източна Европа, 177–178.

6 Брат на съпругата му Катерина.

чва, Срем, Усора и Соли<sup>7</sup>. През 90-те години на XIII в. войските на Драгутин и Милутин действат заедно в Подунавие и побеждават местните владетели Дърман, Куделин и Шишман<sup>8</sup>. Така сръбските крале завземат значителни територии, които разделят помежду си<sup>9</sup>. Изглежда че двамата поддържат съюзнически отношения, тъй като по-малкият се е съгласил след неговата смърт престолът да бъде наследен от сина на брат му<sup>10</sup>. Към 1302 г. обаче между тях избухва война, която продължава повече от десет години<sup>11</sup>. Прекият повод за конфликта е неизвестен, но хронологията го свързва със сключването на договора между Милутин и Византия от 1299 г., скрепен чрез женитбата на краля за малолетната византийска принцеса Симонида<sup>12</sup>. Драгутин обвързва все по-силно политиката си с Унгария и Западна Европа, докато брат му търси подкрепа при православните си съседи<sup>13</sup>. Това кара междуособната война в Сърбия да изглежда като своеобразно отражение на съвременния ѝ конфликт между световите католицизъм и православието.

Началото на XIV в. е особено тежко за „родината на православието“ Византия. По това време нейн владетел е император Андроник II Палеолог (1282–1328). През първите години от управлението си той полага огромни усилия да се справи с турските нашествия в Мала Азия, но в крайна сметка се сблъсква с неуспех. До 1303 г. по-голямата част от територията на малоазийските провинции на Византия е завладяна от „варварските“ племена<sup>14</sup>. След разгромите, понесени от имперските армии при Магнисия (Маниса) и Бафеон през 1302 г., многобройни емигранти заливат Тра-

7 *Fine, Balkans*, 218–219.

8 Вж. Иванов, Сръбското кралство, 138–139.

9 *Fine, Balkans*, 220–221.

10 *Динић*, Однос, 49–56.

11 *Динић*, Однос, 57–73.

12 *Fine, Balkans*, 221–224.

13 *Динић*, Однос, 57–59.

14 *Laiou, Constantinople*, 76–121.

кия и Константинопол. Към 1308–1310 г. вече цитираният погоре латински извор описва Византийска Анатолия като „опустошена, обезлюдена и разорена земя“<sup>15</sup>.

Нашествието на турците не е единствената опасност, която заплашва Византия. С отмяната на Лионската уния<sup>16</sup> Андроник II настройва срещу себе си папството, което дава *carte blanche* на плановете за поход срещу Византия и възстановяването на Латинската империя. Кръстоносната заплаха виси като Дамоклев меч над възродената Византия още от времената на договора от Витербо<sup>17</sup>, но „Новият Рим“ я усеща с пълна сила едва в началото на XIV в. След подписването на мира от Калтабелота (склучен на 31 август 1302 г.) Андроник II наема останалите без работа арагонски войни, за да ги използва срещу турците. През 1303 г. в Константинопол пристига цяла армия, станала известна покъсно като *Magna Societas Catalanorum*<sup>18</sup>. Осемхилядната<sup>19</sup> войска, съставена от професионални бойци с дългогодишен опит и подкрепена от голям флот, представлява сила, която надхвърля възможностите на имперското правителство да ѝ плаща и да я държи в подчинение. Византийците се убеждават в това, след като през пролетта на 1305 г. съимператорът на Андроник, неговият син Михаил IX Палеолог (1294–1320), заповядва да убият водача на наемниците Роже де Флор. Останалите каталани се вдигат на бунт, който представят като война за отмъщение „срещу императора и хората му, които са схизматици и с вероломно предателство бяха убили нашия водач и братята ни, макар че ние бяхме дошли да им служим срещу неверниците“<sup>20</sup>. Наемниците превземат важната крепост Га-

15 Описание на Източна Европа, 168–169.

16 Унията е обявена за невалидна на последния ден от 1282 г., cf. *Laiou*, Constantinople, 33.

17 Сключен между 24 и 27 май 1267 г., вж. *Setton*, Парасу, 103–105.

18 „Великата Каталанска компания“ (лат.).

19 Изчисленията ми за този брой са въз основа на данните у Мунтанер (*Рамон Мунтанер*, 47–58) и съвпадат с посоченото у Пахимер, cf. *Georges Pachymérés* IV, 430–431.

20 *Рамон Мунтанер*, 75.

липоли, развяват над кулите и знамената на „сеньор краля на Арагон, сеньор краля на Сицилия и на св. Петър“ и се обявяват за „воини на светия отец“<sup>21</sup>.

Самопровъзгласяването на каталаните за воини на папата е показателно за разпространената по това време враждебност спрямо „схизматиците“ в западното обществено мнение. Макар и да не са истински кръстоносци, именно на разбунтувалите се наемници е съдено най-успешно да сбъднат тогавашните планове за кръстоносен поход срещу Византия<sup>22</sup>. През юни или юли 1305 г. каталаните се насочват от Галиполи към вътрешността на днешна Одринска Тракия, където се намират основните византийски сили, предвождани от Михаил IX. Двете армии се сблъскват в равнината при Апрос (дн. Кермиян). По-късно авторът на кръстоносния трактат *Directorium ad passagium faciendum* описва сражението така: „Каталаните, които сега се наричат Компанията [...] нападнаха с отчаяна смелост същия този Михаил [...] и разбиха построените му редици, обърнаха ги в бягство и избиха голямо множество от армията му, а самия Михаил свалиха позорно от коня му“<sup>23</sup>. Победата над византийците е толкова значима, че участникът в нея Рамон Мунтанер възкликва: „И от този момент нататък бе покорена цяла Романия; така им бяхме взели страха, че щом викнехме „Франки!“ те веднага се втурваха да бягат“. След Апрос каталаните опустошават цяла Тракия, провеждайки набези чак до самите врати на Константинопол<sup>24</sup>.

Грандиозните успехи на Компанията привличат вниманието на западноевропейските сили, заинтересовани от завоевания за сметка на Византия и възстановяването на Латинската империя. От победите на каталаните опитват да се възползват кралете на Арагон и Сицилия, а също и братът на краля на Франция – Шарл дьо Валоа, който в този момент е най-сериозният западен претендент за трона

21 Т.е. на папата. Вж. *Laiou*, Constantinople, 147; *Рамон Мунтанер*, 65–75.

22 Вж. *Burns*, Company, 755.

23 От Акра до Константинопол, 271. За битката вж. още *Georges Pachymères IV*, 598–605; *Рамон Мунтанер*, 68–69; *Никифор Григора VII*, 177–179.

24 *Рамон Мунтанер*, 69.

на Константинопол. Известно време над православната част от Балканите тегне заплахата от обединение между други западни армии и каталаните<sup>25</sup>. В крайна сметка Компанията предпочита да действа независимо. Един от най-сполучливите ѝ ходове е да установи съюзнически връзки с бившите си врагове, турските „неверници“ от Анатолия. Още през пролетта на 1305 г. няколко хиляди турски воители се прехвърлят през Дарданелите<sup>26</sup>, за да се сражават заедно с „воините на светия отец“ против ромеите. Победата при Апрос води до присъединяването към каталанската армия и на византийския корпус на туркопулите, с което броят на турците, биещи се за Компанията, почти достига този на иберийците<sup>27</sup>. Каталаните и турците безнаказано разграбват Тракия в продължение на цели две години (1305–1307), след което се отправят към Халкидическия полуостров, а от там към Средна Гърция, до която достигат през 1310 г.<sup>28</sup>

Така в началото на XIV в. почти цялата територия на Византия е опустошена от съюзилите се източни и западни нашественици,

25 През XIII–XIV в. немалка част от западноевропейците смятат, че негръцките православни държави на Балканския полуостров са узурпатори на земите на „Константинополската империя“. Тази гледна точка е възприета още след Четвъртия кръстоносен поход, срв. *Робер де Клари*, 46–48.

26 Най-вероятно с помощта на притежавания от Компанията флот.

27 *Никифор Григора VII*, 196–197 посочва, че двамата турски вождове в състава на Компанията предвождат, съответно, Мелик – хиляда конника и петстотин пехотинци, а Халил – хиляда и триста конника и осемстотин пехотинци. Тези данни на Григора се отнасят за периода след отделянето на турците от каталаните, което според него става по време на преминаването на войската от Македония в Тесалия, т.е. към 1309 г. Тъй като други, по-достоверни източници (например *Рамон Мунтанер*, 97), датират раздялата на каталаните с турците от периода след битката при р. Кефис (15. 3. 1311), то трябва да заключим, че през пролетта на 1311 г. турските съюзници на Компанията наброяват общо около три хиляди и шестстотин души. Това е твърде значителна численост при положение, че турският контингент се сражава заедно с каталаните още от 1305 г. и за шест години активност няма как да не е претърпял известни загуби. Би било логично да се допусне, че числеността на турците е била най-голяма по време на пребиваването на Компанията в Тракия, т.е. между 1305 и 1307 г. Тогава те се намират най-близо до Анатолия, откъдето имат възможност да получават нови попълнения.

28 *Никифор Григора VII*, 179–196, *Рамон Мунтанер*, 69–97.



турците и каталаните. Войните не отминават и третата голяма православна страна на полуострова. От близо половин век Българското царство е васал на т.нар. „Златна орда“ или „Улус на Джучи“<sup>29</sup>, една от четирите части на световната Монголска империя. Татарското иго е особено тежко по време на управлението на Ногай (ок. 1270–1300), правнук на Чингис хан<sup>30</sup>. Първоначално Ногай е само управител на западните провинции, но впоследствие се сдобива с огромна сила и власт, контролирайки хановете Туда-Монгке (1282–1287), Тула-Буга (1287–1291) и Токтай (1291–1312). Наместникът сваля от трона българския цар Георги I Тертер (1280–1292) и качва на негово място своето протеже цар Смилец (1292–1298)<sup>31</sup>. През 1297 или 1298 г. хан Токтай, който „не искал повече да е под негова власт“<sup>32</sup>, обявява война на всесилния Ногай. Битките и опустошенията обхващат цялата западна половина на Улуса на Джучи<sup>33</sup>. Ногай е победен и убит при Куканлък през 1299 г., но Токтай не успява веднага да завземе неговите провинции. Вместо това в тях започва борба между първородния син на Ногай Джьогге<sup>34</sup> (по-известен в българската история като „Чака“) и привържениците на Токтай. Военачалниците Тунгуз и Таз под предлог, че ще се отправят на грабителски набег в „земята на власите (= българите) и русите“<sup>35</sup>, поставят бившата войска на Ногай под своето командване и се опитват да заловят Чака. Последният временно надделява над противниците си с помощта на ясите<sup>36</sup>, но впоследствие, безсилен да спечели, е принуден да се спасява с бягство „в страната на власите“. Най-подробен за последвалите събития е разказът на Георги Пахимер, според който Чака „нападна земята

29 „Улус“ е монголски термин, който в случая означава „държава“.

30 *Рашид ад-Дин*, 75.

31 *Гюзелев – Йончев*, България, 298.

32 Сборник материалов, III.

33 По-подробно за войната вж. *Мыськов*, Политическая история, 133–140.

34 Jöge, cf. *Atwood*, Encyclopedia, 407.

35 *Попов*, Българската държавна традиция, 177 и цит. там лит.

36 Сборник материалов, 160.

на българите“, като „взе със себе си [...] Светослав и заедно с него пожела да си подчини българите.“<sup>37</sup> „Светослав“ е първородният син на бившия цар Георги I Търтер и брат на съпругата на Чака<sup>38</sup>.

Пахимер споменава за трагичните последствия от гражданската война: „цялата земя опустя и хората биваха избивани, а оцелелите се преселиха [...] и бяха станали главният товар и стока на корабите“<sup>39</sup>. Не е изключено военните действия да засягат и българските земи. Нахлуването на Чака и Теодор Светослав в България и превратът им срещу регентите на сина на покойния цар Смилец едва ли минават напълно безкръвно. Победата на нашествениците води до заемането на трона в Търново от Светослав, когото Чака планира да използва като своя марионетка<sup>40</sup>. Новият български цар обаче установява връзка с Токтай, пленява „коварно“<sup>41</sup> Чака, нарежда да го удушат и изпраща главата му на хана<sup>42</sup>. Чрез този акт българската държава установява със Златната орда по-скоро съюзнически, отколкото васални отношения<sup>43</sup> – след това изворите повече не споменават за татарски нападения срещу българите. Скоро и гражданската война на север приключва<sup>44</sup>.

37 ГИБИ X, 189.

38 *Гюзелев – Йончев*, България, 297–298.

39 ГИБИ X, 189. Описанието показва не само, че имало много жертви и бегълци, но и че били взети много пленници, които били продавани като роби и откарвани с кораби (от черноморските пристанища, където между 1297 и 1302 г. най-вероятните купувачи на робите са генуезците).

40 *Гюзелев – Йончев*, България, 298–299.

41 ГИБИ, X, 189–90.

42 *Попов*, Българската държавна традиция, 177–178.

43 *Гюзелев – Йончев*, България, 299.

44 Последният епизод от нея е бунтът на брата на Токтай Сарай-Буга и Турай, най-малкия син на Ногай, през зимата на 1301–1302 г. Единственият, който успява да се измъкне жив от него, е синът на Чака Кара-Кишек, който със своите родственици Джерик-Темир и Юлукутлу и „около три хиляди конници“ побягва „в земята на Шишман [...] който ги укрил“ (Сборник материалов, 161–162). „Земята на Шишман“ е васалното на Търново Видинско княжество, чийто владетел деспот Шишман навремето е бил в добри отношения с Ногай. Отрядът на Кара-Кишек вероятно се влива в армията на княжеството.

Между 1300 и 1307 г. Теодор Светослав е принуден да води почти непрекъснати войни с Византия и подкрепяните от нея български претенденти за трона. Конфликтът завършва благоприятно за него след разгрома на имперските армии в Тракия от каталаните<sup>45</sup>. Според Пахимер „Светослав жадуваше за мир и искаше да се сроди с императора“, като „вземе една от дъщерите на император Михаил“<sup>46</sup>. Андроник II и неговият син се съгласяват с исканията му и така през 1307 г. с българския цар е сключен мирен договор, скрепен чрез брака му за византийска принцеса<sup>47</sup>. По подобен начин през 1299 г. е сключен имперският договор със сръбския крал. И в двата случая сродяването с ромейския василевс е желано от самите севернобалкански владетели. Причината за това следва да се търси не само в признаването на извършените за сметка на Византия завоевания, но и в огромния авторитет, с който се ползва императорът на Константинопол в православния свят. Чрез браковете си за византийските принцеси Милутин и Светослав се сдобиват с висок международен престиж и своеобразно „узаконяване“ на властта си<sup>48</sup>. От този момент нататък почти до смъртта си Теодор Светослав поддържа мира с империята. Българският цар влиза в съюз и със Стефан Урош II и така на Балканите се възцарява относителен мир<sup>49</sup>.

Една от изворовите податки за съществуването на споменатите съюзни отношения между трите най-големи балкански православни държави се съдържа в т.нар. „Житие на крал Милутин“, чийто автор е сръбският архиепископ Данило II (ок. 1270–1337). Става въпрос за кратък пасаж, който гласи следното: „И [...] не един и два пъти отиде (крал Милутин – б.м.) да се срещне с вселенския цар на новия Рим – Константинопол, кир Андроник,

45 Гюзелев – Йончев, България, 300–305.

46 ГИБИ X, 216.

47 Никифор Григора VIII, 216; ГИБИ XI, 144; ГИБИ X, 219.

48 И Милутин, и Светослав имат нужда от подкрепа на правата си върху сръбския и българския престол, поради наличието на претенденти – не само техни сънародници, но и чужденци като Шарл дьо Валоа, които оспорват тяхната легитимност.

49 *Laion*, Constantinople, 171.

за да се сдобие с това, което искаше. И, без да чуе за себе си хулни думи, изпълни желанието на сърцето си. И не само в своята държава или в гръцките земи, но и в самия главен негов град, наречен Солун (отиде – б.м.), постигайки всяко свое искане. И така също се среща и с българския цар в Търново, и изнамери (там – б.м.) всяка правда за своето кралство.<sup>50</sup> За съжаление Данило говори за гостуванията на Милутин в „главните градове“ на съседните му православни владетели, най-вече за да подчертае влиянието му върху последните<sup>51</sup>. Той не пояснява какви са „желанията“ и „правдините“, които получава от тях неговият герой. Византийските хронисти допълват информацията на житието, посочвайки, че едно от посещенията на сръбския крал в Солун е по случай сватбата му с принцеса Симонида, а друго най-вероятно е свързано с по-късната покана на императрица Ирина (Йоланта) Монфератска (1274–1317)<sup>52</sup>. Тъй като знаем, че по време на срещата

50 *Arhiepiscope Danilo*, 141–42 (превод мой).

51 Данило започва разказа си за чуждестранните визити на краля с дълго описание на това колко било необичайно за един монарх да налага волята си над чужди владетели, сравнява го с Александър Македонски и пише, че „сви цареви и варвари божаху су само кад се спомене његово име“ (*Данило*, 167). Но да приемем буквално внушенията на архиепископа, означава да повярваме, че Андроник II и Теодор Светослав са били нещо като васали на Милутин. В останалите извори няма и намек за някаква васална зависимост на българския цар и византийския василевс от сръбския крал. Българският медиевист Петър Ангелов предполага, че Милутин се отправил към българската столица, за да „оправдае някои свои постъпки“ (*Ангелов*, Болгаро-сербские отношения, 125), което не ми изглежда логично. Нима „гузният“ крал би се напъхал сам в устата на лъва, отивайки в българската столица, където да зависи изцяло от милостта на Светослав? Моето мнение е, че кралят най-вероятно посещава Търново с одобрението и може би по лична покана на цар Теодор Светослав (ако изобщо посещението е станало по негово време). Най-вероятната цел на визитата, освен демонстрация на приятелски отношения (*Никовъ*, Видинското княжество, 106), е сключването на мирен и съюзнически договор. Не е изключено в Търново Милутин да търси подкрепа за войната, която води по това време срещу брат си Драгутин, като се възползва от добрите връзки на българския цар със „Златната орда“. Последната в началото на XIV в. представлява неизчерпаем извор на добре подготвени татарски конници, чието участие на страната на Милутин е регистрирано в конфликта му с Драгутин между 1311 и 1313 г.

52 *Laion*, Constantinople, 98–99; 230–232; *Никифор Григора VII*, 187–188.

си с Андроник II в Солун в 1299 г. Милутин сключва мирен договор и впоследствие поддържа съюзнически отношения с Византия, можем да допуснем нещо подобно и за целта на визитата му в Търново. Мълчанието на архиепископ Данило по въпроса би могло да се дължи на факта, че той пише „Житие на крал Милутин“ по време на управлението на неговия наследник Стефан Дечански (1322–1331)<sup>53</sup>, когато Сърбия се намира често във враждебни отношения с Византия и особено с Българското царство, управлявано от Михаил III Шишман (1323–1330)<sup>54</sup>. Дали коментарът на Данило за „изнамерените правдини“ не би могъл да се свърже с мисията на предвожданото от архиепископа пратеничество до Търново през 1324 г., което цели прекратяването на враждебните действия срещу Дечански от страна на Шишман<sup>55</sup>?

За съжаление житиеписецът не е посочил никаква дата или каквото и да е било указание за времето на посещението на сръбския крал в Търново. Непосредствено след съобщението в текста на житието следва описание на действията на Милутин срещу турците на Мелик, които се появяват по сръбските граници в днешна Македония някъде през втората половина на 1311 г.<sup>56</sup> По тази причина съвременните изследвания най-често датират посещението в 1310–1311 г.<sup>57</sup> Тази датировка се съгласува както с липсата на сведения за враждебност между България и Сърбия между 1307 и 1320 г., така и с всички останали исторически факти и хипотези, изложени в този материал.

Прегледът на информацията за отношенията между трите балкански православни държави в посочения период показва, че те не само поддържат мира помежду си, но си оказват и взаимна

53 Повечето изследователи приемат, че житието е написано през 1324 г., срв. *Данилови настъпвачи*, 19.

54 *Бурмов*, Шишмановци, 239–243.

55 *Бурмов*, Шишмановци, 242.

56 *Oikonomides*, *Turks*, 161–167.

57 *Ангелов*, Болгаро-сърбские отношения, 114; *Никовъ*, Видинското княжество, 106; *Кръстев*, Тертеревци, 166–167. Изключение прави том трети на „История на България“ на БАН (*Гюзелев – Йончев*, България, 308), където е приета датировка между 1317 и 1321 г.

подкрепа. Пахимер съобщава, че в един от най-тежките моменти за Византия, лятото или есента на втората година от престоя на каталаните в Тракия (1306), Теодор Светослав изпраща свои посланици при тогавашния водач на Компанията, дон Бернат де Рокафорт, с предложението да го ожени за сестра си, вдовицата на Чака, „за да воюват заедно срещу ромеите“. Според Пахимер Рокафорт, който не е от особено знатен произход, но има големи амбиции, приема предложението<sup>58</sup>. Известно е обаче, че нито бракът, нито съюзът са осъществени. Изворите премълчават причините за това, но последвалите събития ме карат да смятам, че най-вероятно българският цар оттегля офертата си към каталанския предводител. По същото време активните военни действия между България и Византия са прекратени, а царят започва преговори за сключване на мир и ръката на дъщерята на император Михаил IX Палеолог. Възможно е на решението на Теодор Светослав да са повлияли и някои действия на каталаните, например опустошението на пограничните земи около Странджа от турските им съюзници<sup>59</sup> и нападението и клането над аланите, което Компанията устройва на българска територия<sup>60</sup>. Докато траят преговорите с Византия (и по всяка вероятност след оттеглянето на предложенията към Рокафорт), през зимата на 1306–1307 г. в препълнения с бегълци от опустошените тракийски области Константинопол избухва страшен глад. Веднага след като сключва желанието от него договор с Андроник II, Теодор Светослав „позволи тамошното<sup>61</sup> жито да се превози с кораби. И така ромеите се снабдиха с жито и станалото бе лекарство срещу глада.“<sup>62</sup> Помощта на българския цар идва точно навреме, тъй като Рокафорт, който още през септември 1306 г. заплашва, че ще нападне и завладее останалата част от Византийската империя, е блокирал Константинопол по суша и се опитва да го обсади<sup>63</sup>.

58 ГИБИ X, 214.

59 ГИБИ X, 214–215.

60 *Рамон Мунтанер*, 72–74.

61 Т.е. българското.

62 ГИБИ X, 216.

63 *Laiou*, Constantinople, 176.

Възможно е прекъсването на преговорите с Теодор Светослав и изпращането на българското жито към ромейската столица да изиграват немалка роля за решението на Компанията да напусне Тракия и да се насочи на запад, към т.нар. „Солунско кралство“ в началото на лятото на 1307 г.<sup>64</sup>

Известна подкрепа на Византия срещу каталаните оказва и сръбският крал. За пръв път негови поданици се изправят срещу бойците на Компанията, когато последните нападат Света гора през втората половина на 1307 г. Богатият сръбски манастир Хилендар е обсаждан поне на два пъти. След първата обсада тогавашният игумен на Хилендар – Данило (авторът на „Житие на крал Милутин“) отива в Скопие, за да моли своя крал за помощ. Милутин му дава „много злато“, срещу което игуменът снабдява манастира с „пшеница“ и „от места извън Света гора“ наема „голямо множество избрани хора“<sup>65</sup>, които отведе със себе си в своя манастир, за да се борят срещу онази трипроклета ерес<sup>66</sup>. Тогавашното нежелание на Милутин да се ангажира пряко в защитата на Хилендар е обяснено от вече цитирания анонимен латински източник от 1308–1310 г. Според текста при пристигането на Компанията в днешната географска област Македония сръбският крал е твърде притеснен, тъй като смята, че „не е в състояние да се противопостави на неговата“<sup>67</sup> войска“, която е „като че ли надвиснала над притежаваната от него земя“<sup>68</sup>. Единствено със страха от тази заплаха могат да се обяснят приемливо следващите действия на краля. В началото на 1308 г. двама негови пратеници се появяват в Прованс, където на 27

64 Ibid., 182–183; *Рамон Мунтанер*, 83. По времето на Латинската империя (1204–1261) Солунското кралство обхваща нейните западни части от Беломорска Тракия до Пелопонес.

65 Най-вероятно професионални войници или наемници.

66 Или „моговарите и каталаните“ и техните съюзници „поганците турци“, срв. *Archiepiskop Danilo*, 343–348; *Данилови настављачи*, 91–95; съвременен анализ на нападенията на Компанията срещу Света гора в *Laiou, Constantinople*, 221–223.

67 През август 1307 г. Каталанската компания полага клетва за вярност към титулярния латински император Шарл дьо Валоа и формално се превръща в „негова“ войска, вж. *Рамон Мунтанер*, 90–91.

68 Т.е. над сръбските територии в Македония, срв. Описание на Източна Европа, 179.

март сключват съюзен договор с титулярния латински император Шарл дьо Валоа. Споразумението предвижда бъдещи съвместни действия на Милутин и Шарл срещу Византия<sup>69</sup>.

Не само последвалите, но и съвременните на договора събития (от периода 1307–1309 г.) навеждат на мисълта, че е твърде малко вероятно той някога да е влязъл в сила. Наистина, Шарл дьо Валоа полага големи усилия да намери съюзници за планирания си кръстоносен поход за завоюването на Византия, но поддръжниците му са латински сили като Венеция и каталаните. По-горе обобщих причините, поради които смятам, че Теодор Светослав прекратява преговорите си с Бернат де Рокафорт. Преговорите с българския цар се провеждат много преди хората на Шарл дьо Валоа да влязат в контакт с Компанията и убедят каталаните и техните вождове да положат клетва за вяност към французина<sup>70</sup>. Не разполагаме с каквито и да било други данни за контакти между Търново и антивизантийската коалиция<sup>71</sup>. Що се отнася до хипотетичните намерения на Милутин да нападне Византия заедно с армиите на Валоа, то на това предположение противоречи не само фактът, че до този момент кралят спазва безукорно мира, сключен с Византия през 1299 г. Към 1306 г. византийската императрица Ирина, гъщата на сръбския крал, която пребивава в Солун, се опитва да доведе за защитата на града от каталаните цяла армия, съставена от сърби, за които източникът изрично споменава, че са византийски поданици и поданици на нейния зет<sup>72</sup>. Никифор Григора известява, че към 1309 г., т.е. след подписването на договора между Милутин и

69 Пурковић, Авињонске папе, 10–16.

70 Пълномощникът на Шарл, Тибо де Шепоа, пристига при каталаните в Касандрия (на Халкидическия полуостров) през август 1307 г., cf. *Laiou*, Constantinople, 224.

71 Хр. Димитров смята, че „дипломатията на Шарл дьо Валоа предприела опити да привлече на своя страна срещу Византия както каталаните в Тракия и сърбите, така и българския владетел Теодор Светослав“ (Димитров, Българо-унгарски отношения, 206, вж. още, 207, 226, бел. 116). Всъщност липсват каквито и да е данни за преговори на Валоа със Светослав. Предположението за сърбите също не е вярно, защото при сключването на договора от 27. 3. 1308 г. инициативата е поета не от „дипломатията“ на Валоа, а от сръбския крал.

72 Цит. в *Laiou*, Constantinople, 224.



Шарл дьо Валоа, каталаните в Македония се страхували да не бъдат нападнати от коалиция от живеещите в съседство с ромеите „илирийци, трибали, акарнанийци и тесалийци“<sup>73</sup>. Стези архаични наименования хронистът назовава, съответно, албанците, сърбите, епирците и жителите на „севастократорство“ Тесалия. Ако се доверим на Григора, излиза не само, че сръбският крал не прави каквото и да било опит да подпомогне действията на „войската на мисер Шарл“<sup>74</sup>, но и че се готви да я нападне. Последното свидетелство е една запазена грамота, с която два месеца след подписването на договора с Валоа, през май 1308 г., византийският император Андроник II дарява манастира „Св. Никита Банянски“ в областта на Скопие по молба на „превисокия крал и любим син и зет на моето царство“, т.е. на Милутин<sup>75</sup>. Нима канцеларията на Андроник II би издала въпросния документ, ако отношенията между двете страни бяха станали враждебни?

Струва ми се, че, както смятат и други изследователи<sup>76</sup>, изворите потвърждават, че договорът на Милутин с титулярния латински император е бил продиктуван само от страха на краля от моментните обстоятелства (пристигането на Каталанската компания в днешна Македония) и изобщо не е бил приведен в действие. В подкрепа на обратното се изтъква фактът, че Милутин „бил нападнал“ империята по време на сблъсък с турския отряд, воден от Мелик<sup>77</sup>. Единственото запазено свидетелство за това обаче е една реч на византийския оратор Тома Магистър. Чрез нея ораторът се опитва да оневини пред съда в Константинопол своя родственик, военачалника Хандрин, който е обвинен за неуспешните си прояви срещу каталаните и турците в Македония. В описанието си на случката Тома споменава, че „архонтът на трибалите“ нарушил „уговорката с ромеите“, тъй като искал да настани турците „наоколо“. Така се стигнало до „сблъсък и битка“, в която ромеите

73 Никифор Григора VII, 191.

74 Т.е. Каталанската компания, срв. *Рамон Мунтанер*, 91.

75 *Динић*, Однос, 63; *Fine*, Balkans, 257.

76 *Ibid.*

77 *Laiou*, Constantinople, 232.

успели да победят поради качествата на своя предводител Хандрин, като не загубили „никой от своите“<sup>78</sup>. Схватката се състояла някъде на сръбско-византийската граница. Явно е, че в речта се имат предвид събитията около преминаването през Византия на един от двата турски отряда, участвали в Компанията, които се разделят с каталаните на територията на Атинското дукство след 15. 3. 1311 г.<sup>79</sup> В случая това са бившите ромейски туркопули, водени от Мелик, който „решил, че е по-добре да отиде при призовалия го крал на сърбите, отколкото да се показва пред очите на ромеите“<sup>80</sup>. Вероятно по време на преминаването им през тяхната част от Македония византийски военни се опитват да заловят турците. Ромеите ги преследват, но войници на Милутин ги спират, след като турците пресичат сръбската граница. Нито един друг извор не споменава за ромейско-сръбската схватка, тъй като тя не е прерастнала в нещо повече от пограничен инцидент, при който неслучайно не загива никой от отряда на Хандрин.

„Житие на крал Милутин“ описва как впоследствие турците на Мелик се разбунтували срещу краля и той ги победил, а императорът на „Велика Романия“ Андроник II се възхитил от победата и помолил за помощ Милутин срещу „останалите поганци“<sup>81</sup>. Става въпрос за другия турски отряд, предвождан от Халил, който при раздялата си с каталаните според Григора наброява хиляда и триста конници и осемстотин пехотинци. За разлика от хората на Мелик тези турци са от Мала Азия и целта на пътуването им е да се приберат от Атинското дукство до родината си<sup>82</sup>. В началото те сключват примирие с ромеите и се придвижват „до самия Хелеспонт“ без инциденти, но след това между тях и съпровождащата ги византийска армия избухва конфликт. Така се стига до „втория епизод“ в опустошението на Византийска Тракия, който по всичко напомня на първия, когато турците се сражават като

78 ВИИНЈ VI, 614.

79 *Рамон Мунтанер*, 97.

80 *Никифор Григора VII*, 196.

81 *Archiepiskop Danilo*, 145; *Данило*, 170–171; *Oikonomides, Turks*, 162–163 n. 13.

82 *Рамон Мунтанер*, 97.

съюзници на Каталанската компания. Хората на Халил превземат една от близките крепости и, използвайки я като база, започват от нея грабителски набези. Михаил IX Палеолог се отправя срещу тях начело на голяма армия, но пред крепостта турците му нанасят още по-жестоко поражение, отколкото навремето при Апрос. „Поганците“ обръщат в бягство ромеите и пленяват самата императорска палатка и короната на Михаил IX, „украсена със скъпоценни камъни и нанизы от перли“, която Халил, „според слуховете, сам сложил на главата си“<sup>83</sup>.

За това, което се случва после, най-пространно разказва Григора, а сръбските източници го допълват в някои подробности<sup>84</sup>. Милутин с готовност откликва на молбата за помощна своя тъст и му изпраща „две хиляди отбрани конници“<sup>85</sup>. Заедно с тях и войсковы части, водени от генуезкия подеста на Пера, византийците успяват да обсадят крепостта на Халил и в крайна сметка да я превземат и да унищожат до крак цялата турска армия<sup>86</sup>. Събитието вероятно се състои през първата половина на 1313 г.<sup>87</sup> В текста на Данило се споменава, че в двехилядния сръбски отряд участват роднини на крал Милутин<sup>88</sup>. Съпоставяйки информацията на житието с данни от късния „Троношки летопис“, можем да допуснем, че част от „двете хиляди отбрани конници“ е била предвождана от

83 *Никифор Григора VII*, 197–199.

84 Вж. *Дижев*, *Conquête*, 320–326.

85 *Никифор Григора VII*, 206.

86 *Никифор Григора VII*, 206–208; *Archiepiskop Danilo*, 145; *Данило*, 171: „...и нито една душа от онези поганци не остана на свобода, и градовете (крепостите – б.м.) им до основи разрушиха, а несправедно (придобитото – б.м.) им богатство сами разграбиха.“ (превод мой).

87 Срв. *Никифор Григора VII*, 202: „варварите [...] така опустошиха и разориха цялата ромейска земя, прилежаща към Тракия, че ромеите почти две години не можеха да излязат от градовете си, за да разорат и засеят своите поля“. Съдейки по това, че турците на Халил са потеглили от Атинското дукство скоро след 15 март 1311 г., то вероятно тук Григора говори за началото на 1313 г. Една византийска кратка хроника също датира поражението на Халил през 1312/13 г., cf. *Die Byzantinischen Kleinchroniken I*, 194.

88 *Archiepiskop Danilo*, 145; *Данило*, 171.

„българския крал Шишман“<sup>89</sup>. В случая най-вероятно не става въпрос за деспот Шишман, който по това време едва ли е бил между живите<sup>90</sup>, а за неговия син, бъдещият цар Михаил Шишман. Михаил е роднина (зет) на Стефан Урош II Милутин посредством брака си за дъщеря му Анна-Неда.

Още Н. Икономидис забелязва, че според текста на „Житие на крал Милутин“ сръбските контингенти, изпратени на Византия, всъщност са два, като вторият пристига в империята след унищожаването на отряда на Халил<sup>91</sup>. Ако съдим по описанието на Данило<sup>92</sup>, втората сръбска армия вероятно е по-многобройна от първата. Тя е предвождана от великия войвода Новак Гребострек. Житието описва как сръбските бойци са прехвърлени по море в Мала Азия, където в няколко сражения разбиват турците и „така изпълнили всички желания на своя господар, превисокия крал, се завърнаха в своята държава с голяма слава“<sup>93</sup>. Икономидис датира провеждането на втория сръбски поход през 1314 г. и го свързва със споменатата от по-късния турски поет Енвери (XV в.) военна кампания на „франки, алани, гърци и сърби“ срещу Мехмед бей Айдыңоглу (1308–1334)<sup>94</sup> в района на Смирна<sup>95</sup>. Но забележката в текста на Данило, че сръбската войска плавала „през Черно море“<sup>96</sup>, ме навежда по-скоро на предположението, че крайна цел на похода са били провинции на Византия, разположени в северната част на Анатолия, като например Пафлагония или Месотиния<sup>97</sup>. Какъвто

89 Божилков – Гюзелев, История на Средновековна България, 535; Николов, Сепаратизмът, 106.

90 Кръстев, Тертеревци, 168.

91 *Oikonomides*, *Turks*, 165–167.

92 *Archiepiskop Danilo*, 147; *Данило*, 172.

93 *Данило*, 172–173.

94 *Le Destan d'Umur Pacha*, 47–48.

95 *Oikonomides*, *Turks*, 166–168.

96 *Archiepiskop Danilo*, 147.

97 Дн. полуостров Коджаели от азиатската страна на Босфора. Кампания в този район е напълно възможна, тъй като там се намират важните и все още непревзети (но подложени на блокада!) от турците градове Никея и Никомидия.

и да е бил маршрутът на анти-турската кампания на корпуса на Новак Гребострек, изпращането и действията му безспорно показват съюзническите отношения между Сърбия и Византия.

В „История на Царството на българите“ на дубровнишкия автор Мавро Орбини (1563–1614) се съдържа един любопитен разказ, който подсказва възможността и българският цар Теодор Светослав да е изпращал на Византия войски, които да се бият срещу турците. Част от данните в текста със сигурност идват от изложението на Пахимер<sup>98</sup>, но останалото може да е почерпено от недостигнал до нас извор. Орбини пише, че поради опустошенията на „персите“ (= турците) ромейският император помогнал българският цар Светослав за помощ против тях. Светослав му изпратил „подкрепа от двадесет хиляди конници и шест хиляди пехотинци под предводителството на българина Иван Херобоск<sup>99</sup> Мацукаг“. Последният храбро се сражавал срещу неприятеля, но накрая попаднал в засада и бил убит<sup>100</sup>. Не е изключено тази история, която е повлияна от разказа за българина Иван „Свинепаса“ у Пахимер, да е съчинена от Орбини, който в съседните редове допуска много фактологични грешки<sup>101</sup>. От друга страна, изпращането на български контингент за участие в нестихващата война срещу турците в Мала Азия би се вписвало добре в това, което знаем за българо-византийските отношения между 1307 и 1320 г.<sup>102</sup> При положение, че през посочения период Стефан Урош II Милутин изпраща – и то на два пъти – значителна военна помощ на империята срещу „поганците“, то защо да не допуснем подобна възможност и за цар Теодор Светослав, който също е императорски зет?

98 Срв. ГИБИ X, 203–204.

99 От гр. *χοινοβοσκος* – свинепас.

100 *Мавро Орбини*, 515.

101 Сред тях е например объркването на българския цар Михаил III Шишман (1323–1330) с Михаил, сина на Константин Тих Асен (1257–1277), срв. *Мавро Орбини*, 515.

102 *Кръстев*, Тертеревци, 84.

Оказването на подкрепа чрез изпращането (или пропускането) на военни контингенти през 1307–1320 г. е засвидетелствано не само спрямо Византия, а и между България и Сърбия. Изворовите податки за подобни действия са свързани с отношенията между двете православни държави и най-могъщата католическа сила в Югоизточна Европа – Унгарското кралство и неговия васал Стефан Драгутин. В Унгария смъртта на последния крал от династията на Арпадите – Андраш III (1290–1301) слага началото на поредица от ожесточени граждански войни, които продължават чак до 20-те год. на XIV в.<sup>103</sup> Именно през този период православно население в областта на юг от Карпатите, наречена „Угровлахия“, отхвърля маджарското върховенство и основава т.нар. Влашко войводство. Негов пръв владетел е Иванко Басараб (1310–1353), съюзник и родственик на българските владетели<sup>104</sup>.

Войните, разкъсващи Унгарското кралство, са свързани не само с проблема за наследяването на короната, а и с този за подчинението на нейни васали, които *Descriptio Europae Orientalis* описва като „велможите, на които принадлежи властта, от които някои са в състояние да съберат десет хиляди въоръжени мъже“<sup>105</sup>. Един от тях е трансилванският войвода Ладислас Кан (1295–1315), който господства над своята огромна провинция като независим монарх<sup>106</sup>. През 1307 г. Кан пленява самия унгарски крал Ото (1305–1307). Във връзка със събитието „Щирийската стихотворна хроника“ от 1309 г. споменава, че „кралят на Сърбия и този на България“ (*daz der kunig von Survey und der von Pulgrey*) „от търговци, дошли при тях“, узнали „истината за крал Ото“ и чрез пратеничество помолили войводата Ладислас да не му бъде причинявана никаква злина<sup>107</sup>. Хрониката очевидно представя „кралете на Сърбия и България“ като съюзници, които заемат единна позиция по външнополитически проблем. Трудно е

103 Engel, *Realm of St Stephen*, 128–134.

104 Вж. Попов, *Българската държавна традиция*, 209–218.

105 Описание на Източна Европа, 183.

106 *Sälägean*, *Transylvania, 166–202*; *Kristo*, *Early Transylvania*, 224–230.

107 Гюзелев, Ото, 315.

да се прецени кои личности се крият зад споменаването, но най-вероятните кандидати са, съответно, Милутин и видинският деспот Шишман,<sup>108</sup> чиито територии граничат с тези на трансилванския войвода в района на бившия Северински банат<sup>109</sup>. Впоследствие Ладислас Кан предава Ото на Угрин Чак, привърженик на претендента за трона Шарл Робер д'Анжу<sup>110</sup>, но задържа короната на св. Стефан, най-важната унгарска регалия. Войводата най-вероятно възнамерява да даде короната на първородния син на Драгутин – Стефан Владислав (1280–1326), който по това време също е претендент за унгарския трон. През втората половина на 1307 г. Драгутин и синът му атакуват поддръжниците на Шарл Робер в Южна Унгария<sup>111</sup>, докато Кан отказва да се подчини на искането да предаде короната на св. Стефан и омъжва дъщеря си за Владислав. Анжуйската партия обаче се сдобива с подкрепата на папа Климент V (1305–1314) и на 25 декември 1309 г. папският легат Джентиле отлъчва от църквата Ладислас Кан, защото е дал дъщеря си за жена на „крал схизматик“. Малко преди това църковен събор в Буда забранява браковете между католици и *heretico patereno, gazarro, scismatico vel alii fidei christiane contrario, maxime Ruthenis, Bulgaris, Rasis et Littuanis*<sup>112</sup>. Тези акции принуждават трансилванския войвода да признае Шарл Робер за свой суверен в Сегед на 8 април 1310 г. и впоследствие да му предаде короната на св. Стефан<sup>113</sup>.

Макар и останали без подкрепата на Кан, Драгутин и Владислав продължават борбата си срещу анжуйците. Между 1311 и 1313 г. „сремският крал“ воюва активно и на юг, където в териториите

108 Анонимът от 1308–1310 г. го нарича „император“, срв. Описание на Източна Европа, 179.

109 *Sälägean*, Transylvania, 202.

110 *Kristo*, Early Transylvania, 231. Угрин Чак е владетел на области, разположени между Трансилвания и „Сремското кралство“ на Драгутин, срв. *Krstić*, Vladislav, 42–43.

111 *Ibid.*, 43–45.

112 Т.е. „еретици патарени (богомили – б.м.), хазари (евреи? – б.м.), схизматици или всички противни на християнската вяра, най-вече руси, българи, сърби и литовци“ – превод мой (лат.), източникът е цитиран в *Ibid.*, 44 п. 45.

113 *Kristo*, Early Transylvania, 231.

на брат му Милутин по-голямата част от аристокрацията се вдига на бунт в негова подкрепа. Според Данило „в същата тази година“ (1312?) към силите на Милутин се присъединяват „много войски от татарския, турския и яшкия език“. С тяхна помощ той потушава бунта и отразява удара на брат си<sup>114</sup>. В случая „войските от турския език“ може би са бойците от бившия отряд на Мелик, но ясите и татарите обитават земите на север, между които и Милутинова Сърбия лежат най-малкото владенията на Шишмановци. Запазени са данни, че около Видин през XIV в. се заселват татари<sup>115</sup> и „яси-измаелити“<sup>116</sup>. Тези сведения подкрепят предположението, че войските от „татарския и яшкия език“ идват при Милутин чрез посредничеството на Шишмановци. Ал. Узелац основателно посочва, че през второто десетилетие на XIV в. на служба при краля постъпват и две хиляди кумани, които най-вероятно също пристигат от Видинското княжество<sup>117</sup>. Известно е, че към 1313 г. деспот Михаил Шишман признава върховенството на цар Теодор Светослав<sup>118</sup>, което означава, че и последният може да има отношение към изпращането на споменатите войски. Въпросните бойци участват във войната между Милутин и Драгутин, а вероятно и в последвалите действия на двамата крале срещу унгарците в Сремско и Хум<sup>119</sup>. През февруари 1314 г. папа Климент V издава була, с която призовава на кръстоносен поход срещу *Shismaticos, Tartaros, Paganos*, които нападнали и опустошили кралство Унгария<sup>120</sup>. Не е изключено сред изброените „схизматици, татари и езичници“ да

114 *Archiepiskop Danilo*, 359.

115 Вж. бел. 44.

116 *Гюзелев*, Средновековна България, 105. През 1322 г. сред пълководците на българската войска на цар Георги II Тертер (1321–1322) са посочени аланите (ясите) Итил и Темир, срв. ГИБИ X, 222–224.

117 *Узелац*, Најамничке војске, 13–15.

118 През тази година Михаил е споменат в един венециански документ като *Michael dispoti Bulgariae*, *Божилев*, Асеновци, 119–120.

119 *Динић*, Однос, 68; *Димитров*, Българо-унгарски отношения, 208–209; *Кръстев*, Тертеревци, 196. Нападенията срещу унгарците вероятно започват след сключването на мир между братята в 1312–1313 г.

120 *Никовъ*, Видинското княжество, приложение № 4, 120.



присъстват воители на Михаил Шишман<sup>121</sup>, а защо не и на Теодор Светослав?

Йоан Кантакузин съобщава, че през 1320 г. българският цар и сръбският крал вече се намират „в конфликт“ с император Андроник II<sup>122</sup>. Кантакузин обаче се опасява, че „понеже са роднини на василевса“, Светослав и Милутин са склонни „да се помирят с него“ и „да му се притекат на помощ“ в очакваната гражданска война<sup>123</sup>. През следващата година (1321) внезапно умират и Стефан Урош II Милутин и Теодор Светослав<sup>124</sup>. С тяхната смърт си отиват и трайният мир и съюзническите отношения между най-големите православни държави на полуострова.

За финал можем да обобщим, че мирът и съюзът помежду им в началото на XIV в. изиграват твърде положителна роля в историята на България, Сърбия и Византия. Благодарение на тях и трите държави разполагат със съюзници и сигурен тил в кризисните моменти, предизвикани от действията на Каталанската компания, Шарл дьо Валоа и турците между 1305 и 1310 г., а по-късно и от тези на Стефан Драгутин, унгарският крал Шарл Робер д'Анжу и авиньонското папство. Особена важност притежава успешното противодействие на опитите за организиране на кръстоносни походи за възстановяването на Латинската империя. Макар и още няколко десетилетия в Западна Европа да продължават да се коронясват „императори на Константинопол“, те никога не представляват толкова голяма опасност за Византия и другите балкански държави, колкото Шарл дьо Валоа. Участниците в „православно-балканската коалиция“ успяват да се справят с външните заплахи и да постигнат относителна вътрешна стабилност. Може би в известна степен именно реализираната в този период стабилност осигурява на България, Сърбия и Византия още цял век независимо съществуване преди и трите държави една след друга да паднат пред напора на турските завоеватели от Анатолия. През 1313–1314 г. обединените армии на православните балкански владетели побеж-

121 *Кръстев*, Тертеревци, 196.

122 ВИИНЈ VI, 313.

123 ВИИНЈ VI, 313.

124 ГИБИ XI, 145.

дават и прогонват турците. Тези победи впоследствие са напълно обезличени от братоубийствените войни, които докарват отново нашествениците на полуострова, от които те повече никога няма да си тръгнат.

## БИБЛИОГРАФИЯ – BIBLIOGRAPHY

### Извори – Primary Sources

ВИИНЈ VI – Византијски извори за историју народа Југославије VI, пр. *Ф. Баришић, Б. Ферјанчић*, Београд 1986.

ГИБИ X – Гръцки извори за българската история X, ред. и съст. *В. Тъпкова-Заимова, М. Войнов, Л. Йончев*, София 1980.

ГИБИ XI – Гръцки извори за българската история XI, ред. и съст. *В. Тъпкова-Заимова, М. Войнов, Л. Йончев*, София 1983.

*Данило Друш*, Животи краљева и архиепископа српских, ред. *М. Станисавац*, Београд 2008.

*Данилови настављачи. Данилов ученик, друш настављачи Даниловој зборника*, ред. *Г. Мак Данијел*, Београд 1989.

Душанов законик, пр. *Ђ. Бубало*, Београд 2010.

*Мавро Орбини*, Царството на славяните, прев. *С. Тодоров – Е. Попова*, София 2012.

*Никифор Григора*, История ромеев, пер. *Р. Яшунского*, вступ. ст. *Л. Герд*, Санкт Петербург 2013.

Описание на Източна Европа, прев. *В. Дамянов – П. Данова*, Историческо бъдеще, Год. IX, Брой 1–2 (2005) 164–185.

От Акра до Константинопол: пет средновековни трактата за ислямско-християнските взаимоотношения, прев. и ком. *Ал. Николов*, София 2018.

*Рамон Мунтанер*, Хроника (експедицията на каталонците на изток), прев. *Р. Панова*, ред. *Ив. Божилов*, София 1994.

*Рашид ад-Дин*, Сборник летописей 2, пер. *Ю. Верховского*, Москва – Ленинград 1960.

*Робер де Клари*, Завоевание Константинополя, пер. и ком. *М. Заборов*, Москва 1986.

Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды I, съст. и ред. В. Тизенгаузен, Санкт Петербург 1884.

Anonymi Descriptio Europae Orientalis, увод Т. Живковић, В. Пеировић, Ал. Узелац, прев. Др. Кунчер, Београд 2013.

*Arhiepiskop Danilo i drugi, Životi kraljeva i arhiepiskopa srpskih*, ed. Dj. Daničić, Variorum Reprints, London 1972.

Die Byzantinischen Kleinchroniken I, ed. P. Schreiner, Corpus Fontium Historiae Byzantinae XII/1, Wien 1975.

Georges Pachymères, Relations historiques IV, Livres X–XIII, ed. A. Failler, Corpus Fontium Historiae Byzantinae XXIV/4, Paris 1999.

Le Destan d'Umur Pacha, ed. I. Melikoff-Sayar, Paris 1954.

### Изследвания – Secondary Works

Ангелов П., Болгаро-сербские политические отношения в годы правления царя Феодора Светослава и короля Стефана Милутина, *Études Balkaniques* 4 (1979) 108–117.

Андреев Й., Лазаров И., Павлов П., Кой кой е в средновековна България, София 1994.

Божилков И., Фамилията на Асеневци (1186–1460). Генеалогия и просопография, София 1985.

Божилков И. – Гюзелев В., История на Средновековна България (VII–XIV в.), София 1999.

Бурмов Ал., История на България през времето на Шишмановци (1323–1396), *Същият*, Избрани произведения I, София 1968, 220–279.

Гюзелев В., Баварският херцог Ото III (1290–1312), борбата му за унгарския трон и неговите премеждия в Българското царство, Трансилвания и Галичкото княжество през 1307–1308 г., съст. И. Попова, А. Николов, Н. Дюлгеров, *Mediaevalia: Quod Deus Vult*. Сборник в чест на професор дин Красимира Гагова, София 2013, 314–318.

Гюзелев В., Средновековна България в светлината на нови извори, София 1981.

Гюзелев В. – Йончев Л., България в края на XIII и първите две десетилетия на XIV в., ред. С. Лишев, История на България III. Втора българска държава, София 1982.

Димитров Хр., Българо-унгарски отношения през Средновековието, София 1998.

*Динић М.*, Однос између краља Милутина и Драгутина, Зборник радова Византолошког института 3 (1955) 49–82.

*Иванов Вл.*, Србското кралство и Българското царство в борбата за политическо влияние над земите по Долния Дунав в края на XIII век., съст. и ред. *Л. Симеонова – Л. Тасева*, Средновековните Балкани като световен кръстопът: контакти и обмен, *Studia Balcanica* 32, София 2017, 143–153.

*Кръстев К.*, Българското царство при династията на Тертеревци (1280–1323), Пловдив 2011.

*Мыськов Е.*, Политическая история Золотой Орды (1236–1313), Волгоград 2003.

*Никовъ П.*, История на Видинското княжество до 1323 г., Годишник на Софийския университет т. 18 (1922).

*Николов А.*, Между Рим и Константинопол. Из антикатолическата литература в България и славянския православен свят (XI–XVII в.), София 2016.

*Николов Г.*, Сепаратизмът в Българския северозапад и Србското кралство в края на XIII в., ред. *В. Гюзелев*, България и Сърбия в контекста на византийската цивилизация. Сборник статии от българо-србския симпозиум 14-16 септември 2003, София, София 2005, 101–110.

*Попов Т.*, Българската държавна традиция във Влашката низина, Молдова и Бесарабия от края на XII до края на XV в., София 2017.

*Пурковић М.*, Авињонске папе и српске земље, Пожаревац 1934.

*Узелац Ал.*, Најамничке војске краља Стефана Уроша II Милутина, Војноисторијски гласник 2011/2, 9–27.

*Atwood C.*, Encyclopedia of Mongolia and the Mongol Empire, New York 2004.

*Burns R.*, The Catalan Company and the European Powers, 1305–1311, *Speculum* 29/4 (Oct., 1954) 751–771.

*Dujčev I.*, La conquête turque et la prise de Constantinople dans la littérature slave contemporaine, *Byzantinoslavica* XVI/2 (1955) 318–329.

*Engel P.*, The Realm of St Stephen: A History of Medieval Hungary, 895–1526, New York 2001.

*Fine J.*, The Late Medieval Balkans. A Critical Survey from the Late Twelfth Century to the Ottoman Conquest, The University of Michigan Press 1987.

*Gill J.*, Church Union: Rome and Byzantium (1204–1453), *Variorum Reprints*, London 1979.

*Kristo G.*, Early Transylvania (895–1324), Budapest 2003.

*Krstić A.*, The rival and the vassal of Charles Robert of Anjou: King Vladislav II Nemanjić, *Banatica* 26 (2016) 33–51.

*Laiou A.*, Constantinople and the Latins: the Foreign Policy of Andronicus II (1282–1328), Harvard University Press 1972.

*Oikonomides N.*, The Turks in Europe (1305–1313) and the Serbs in Asia Minor (1313), ed. *E. Zachariadou*, The Ottoman Emirate (1300–1389). Halcyon Days in Crete I: A Symposium Held in Rethymnon, 11–13 January 1991, Crete University Press, Rethymnon 1993, 159–168.

*Sälägean T.*, Transylvania in the Second Half of the Thirteenth Century, Brill, Leiden 2016.

*Setton K.*, The Papacy and the Levant I, Philadelphia 1976.

THE ALLIANCE OF THE ORTHODOX BALKAN  
STATES IN THE FIRST TWO DECADES  
OF XIV CENTURY

The first two decades of the fourteenth century marked a turbulent period in the history of the Balkans. The three largest Eastern Orthodox states, namely Serbia, Bulgaria and Byzantium, were being permanently threatened by both the Latin West and the Muslim East. The matrimonial alliances among the Eastern Orthodox rulers in AD 1299 and AD 1307 played a crucial role in their efforts to thwart these threats. Serbian forces and probably Bulgarian forces as well fought side-by-side with the imperial armies against the Turk invaders in Byzantium. Bulgarian mercenaries were enrolled in the army of the Serbian King Milutin who waged a war on his brother Dragutin and the Hungarians. The “triple” alliance of the main Eastern Orthodox Balkan powers remained in effect until ca.1320.

## БАЛКАНСКИ НАЕМНИЦИ НА АПЕНИНИТЕ ПРЕЗ КЪСНОТО СРЕДНОВЕКОВИЕ

През XIV–XV в., както е известно, във всички християнски армии на Европа служили наемни контингенти. Най-големи мащаби обаче наемничеството достигнало в средновековните италийски земи<sup>1</sup>. При това никъде другаде в Средиземноморския свят или на север от Алпите не съществувала подобна сложна и правно регламентирана система за наемане на военни контингенти, както на Апенините. В съвременната историография това се обяснява не само с големия брой независими и полузависими държавици на полуострова, но и с постоянното състояние на война, в което те се намирили помежду си. Самите наемници станали известни с времето като кондотиери, като названието им несъмнено идвало от договора (*condotta*), който те подписвали при постъпване на служба<sup>2</sup>. Произходът и въоръжението им били разнообразни: сред тях наблюдаваме каталани и наварци, немци, англичани, французи, швейцарци, бургундци и брабантци, а накрая – и балкански конници. От особен интерес за настоящото изследване са именно балканските наемни контингенти в италийските късно-средновековни армии, които продължили своята служба и през Ранната модерна епоха.

По онова време балканските наемници били познати под общото наименование *stradiotti* и представлявали лековъоръжени гръцки и албански конници. Според една от версиите за произхода на названието им, то идвало от гръцкото *Στρατιώτες*, още повече, че в Палеологова Византия стратиотското съсловие се състояло от конници, които били държатели на поземлен имот (прония). Спо-

1 *Webb*, *Cities of God*, III–127.

2 *Ancona*, *Milizie e condottieri*, 643–665.

ред друга версия обаче етимологията на названието се извежда от италианската дума за ‘път’ (*strada*). Така или иначе, *страдиотите/стратиотите* навлезли на Апенините като военен контингент твърде късно<sup>3</sup>. Изворите отбелязват тяхното присъствие едва към края на XV в., когато кондотиерството вече било в своя залез. Появата на първите балкански наемници била обусловена от редица фактори, сред които, от една страна, били венецианско-османските войни (1463–1479), а от друга – нарасналата роля на континенталните владения на Републиката на Сан Марко – т.нар. *Terra Ferma*.

Страдиотите се нареждали сред първите леки конници на Късното средновековие и Ранната модерна епоха и това превърщало начина им на водене на война в революционен за все още трудноподвижните армии на западноевропейските владетели. Има исторически свидетелства, че докъм средата на XV в. много от т.нар. страдиоти са служили при различни балкански владетели в дн. Албания и Гърция<sup>4</sup>. По-късно немалко от тези смели войни потърсили закрила във венецианските владения в Пелопонес – Наполи да Романя, Корон, Модон, Малвазия. Друга част се прехвърлила в Шибеник, Кастелнуово и Задар в Далмация, а трета – на островите Корфу, Кефалония, Крит и Кипър, които по това време са намирали под властта на Венеция<sup>5</sup>.

Към края на петнадесетото столетие страдиотите се появили и в северноиталийските земи. Изворите съобщават как през април 1482 г. група страдиоти пристигнала във Венеция. Италианецът Марино Санудо в своята хроника, отбелязва че те се носели леко като птици, описва екзотичния им вид и подчертава, че тези гърци били особено лоялни към своя владетел. Интересен е и коментарът на Санудо, че страдиотите не взимали пленници, а отрязвали главите на своите врагове и ги провесвали от страни на коня.

От запазените изображения може да се заключи, че облеклото и видът им били особено колоритни. Дрехите на страдиотите представлявали странна смесица от различни, характерни за Балканите облекла, в които личало и силното османско и латинско влияние. На

3 *Oman, History*, 41–III.

4 *Nicol, Byzantium and Venice*, 37–38.

5 *Marin Sanudo Commentarii*, 115.



различни миниатюри виждаме изображения на дългобради мъже с панталони, кожени ботуши и високи шапки, наметнати с къси плащове. Рядко носели предпазни брони. Въръжението им включвало дълги копия (пики; *arzegaye*), украсени с малки знаменца, както и унгарски щитове, дълги саби, мечове, ками, леки боздугани (т.нар. перначи) и накрая – по източен образец – бойни брадви и чукове. Използвали арбалети и лъкове.

Начинът им на воюване бил дълбоко повлиян от войните с османските турци, като страдиотите прилагали засади, обхождали фланговете на врага и извършвали неочаквани нападения. Често симулирали фалшиви отстъпления и след като увличали предните редици на врага – контраатакували, подобно на конните народи. Въпреки това страдиотите нападали предимно с изправена в лакътя пика, по рицарски обичай. Това, което Санудо не пропуска да отбележи, е тяхното майсторство в боя и ненадмината им ефективност срещу всяващите ужас в католическа Европа османски войни<sup>6</sup>.

В своите „Мемоари“ (1498 г.) френският дипломат и писател Филип де Комин описва как страдиотите пленили някакви френски войни преди битката при Форново (1495 г.), после отрязали главите им и, след като ги закачили на своите дълги копия, ги поднесли на предводителя си. За всяка от тях те получили по един златен дукат<sup>7</sup>. Според Филип де Комин балканските войни, които той нарича *estradioti*, били основно гърци: те били лековържени и бързи конници, подобно на испанските кавалеристи (джинети – *genitours*); по стойка пък страдиотите били сходни на турците, но не носели тюрбани и широки панталони като неверниците. Филип де Комин отбелязва и че *естрадиотите* (страдиотите) притежавали хубави коне, всички те отгледани в Турция; били здрави и смели мъже, готови винаги да се впуснат в бой; а защитното им въоръжение се състояло в повечето случаи от дебело подплатена ленена или памучна риза.

Редица извори и гравюри от Ренесанса също акцентират върху липсата на защитно въоръжение при балканските войни. Ако

6 *Marin Sanudo* La spedizione, 313–315.

7 *Philippe de Comines*, 27–28

въобще имало никакви доспехи, това били ватирани връхни дрехи (*кафтани*) или плетени метани (халчисти) ризници, сходни със защитното облекло на турските конници<sup>8</sup>. По-впечатляващи обаче били дългите, едностранно заточени и закривени саби на страдиотите, както и острите им ками. Неслучайно към средата на XVI в. този вид ками станали особено популярни в Европа с наименованието *estradioti*. Всичко това неминуемо дало отражение върху европейската военна история по онова време, като в крайна сметка на север от Алпите – в Германия и Полша – се появили хусарските отряди и немските леки конници (*Schwarzreitern*).

От друга страна, еклетиката във въоръжението на балканските наемници била съвсем разбираема, предвид техния смесен етнически състав<sup>9</sup>. Всъщност повечето модерни историци, в т.ч. и Фернан Бродел, определят страдиотите предимно като албанци. Наистина, в изворите са споменати фамилиите – или по-точно клановете – Буа, Алкази, Малакази, Алкади и др., които произхождали от Епир и дн. Южна Албания. Въпросът за етническият произход на балканските наемници обаче е по-сложен: голяма част от тях имат гръцки фамилни имена (напр. Ласкариди, Палеолози, Кондомити, Захариопули, Теодоропули, Тарханиоти и др.), а наличието на славянски имена (напр. Властимир, Лазар, Войча и Соимир) свидетелства за присъствието сред страдиотите и на етнически елемент от българските и сръбските земи<sup>10</sup>. Аргумент в полза на горното твърдение са сведенията за дислоциране на славянски наемни контингенти или компании от страдиоти по егейските и адриатическите острови, в Северна Италия или по границата с Фриули, където имена с корена *булг/болг* се срещат и в наши дни.

Друг е въпросът дали страдиотското съсловие не било съставено предимно от хора от гръцки или албански произход. Навярно повечето от албанските войни били заселени и използвани от деспотите на Морея Теодор I Палеолог (1384–1407) и Теодор II

8 *Sathas*, Jacomo Barbarigo, 71–90.

9 *Bugh*, Andrea Gritti, 81–94.

10 *Kasic*, Griechisch-Serbische kirchensymbiose, 21–48.

Палеолог (1407–1443) като щит срещу настъпващите на югозапад османци. След падането на Константинопол в 1453 г. и упадък на византийската власт в Пелопонес през 60-те години на XV в. повечето от тези войни потърсили заедно със своите семейства убежище във венецианските владения в континентална Гърция. Именно по онова време страдиотите попаднали и в италианските земи, където на първо време били поставени изцяло на венецианска служба и превозени от галерите на Републиката на Сан Марко.

В редица случаи балканските войни съставлявали гарнизоните на далматинските и левантийски венециански крепости, а в други те се сражавали с османските сапхийи и акъджийи. При това заплащането на страдиотите било сравнително ниско, а балканските владения на венецианците представлявали неизчерпаем източник за наемници. Изглежда единственият компромис, който и без това толерантните в религиозно отношение поданици на Републиката на Сан Марко направили, бил свързан с разрешението страдиотите да практикуват свободно своите православни или униатски християнски ритуали. В резултат немалко нови християнски храмове покрили далматинските крайбрежия. Църкви били издигнати дори в многолюдните търговски центрове Венеция и Неапол.

За разлика от германските и швейцарските наемници обаче, балканските конници си оставали бежанци и на практика се заселвали със семействата си в близост до своята служба. По този начин страдиотските поселения спомогнали за инфилтрирането на значителни групи от гръцко и албанско население в Далмация и Венеция, а сетне – и в Тоскана, Лигурия, Ломбардия и Кампания. Освен това, страдиотите били силно елинизирани, въпреки влиянието на западната култура върху бита и живота им. Така например, по-заможните сред тях били следвани от трубадури, които възхвалявали подвизите им, като ги сравнявали с великите герои от гръцката митология Ахил, Хектор и Херкулес, а поетичният език на Маноли Блеси съдържал и множество гръцки думи и анахронизми. Всичко това, съвсем разбираемо, ни изкушава да допуснем, че елитът на тези наемни групи включвал хора от заможни гръцки родове, а масата от бедни войни била съставена

предимно от албанци, до голяма степен елинизирани, а сетне и италианизирани. Естествено гърците се изявявали като водачи, заемали офицерски служби при различните владетели, гръцки поети следвали войската и създавали нейната култура, митология и история. Наред с това гръцките, а вероятно и българските и сръбски войни, някои от които произхождали от древни родове, търсели отмъщение за своята изгубена родина, колкото и романтично да звучи това днес. Това правело от страдиотите предпочитани наемници в очите на меркантилните венецианци, които се славели с лошото си заплащане сред наемните контингенти в онези времена<sup>11</sup>.

Страдиотските компании обаче често навлизали в тила на врага, като безмилостно разграбвали околните селища и избивали както мюсюлманските, така и християнските поданици на султана. Това ги дискредитирало в очите на някои италиански хуманисти, които определили тяхната вяра като перфидна, а самите войни – като безбожници, които не можели да донесат нищо хубаво на Венеция и нейните жители. Особено показателна за страдиотските грабителски умения е случката с пленяването на кралската съкровищница по време на битката при Форново в края на XV в. Тогава в ръцете на страдиотите попаднали над 100 000 дуката, френският кралски шлем, меч, броня и жезъл, две бойни знамена, владетелските шатри, утвар и редица ценни предмети. Сред плячката похитителите открили и албум, в който Шарл VIII (1483–1498) съхранявал портретите на своите любовници и фаворитки от италианските земи. Придобиването на кралските богатства пък дало повод на съюзната италианска армия да обяви своята победа, за срам на французите<sup>12</sup>. Като превантивна мярка, още през 1497 г. новият френски монарх Луи XII (1498–1515) наел контингент от 2000 страдиоти. По-късно в Западна Европа балканските наемници останали известни с имената *естрадиоти* и *аргулети*<sup>13</sup>. Наличието на две различни названия за страдиотите имало своето обяснение

11 Kasic, Griechisch-Serbische kirchensymbiose, 21–48.

12 Bridge, History of France, 263–264.

13 Taylor, Art of War, 72–73.

– от една страна, разделянето им в два или няколко полка; от друга страна, то подсказва произхода на част от наемниците от района на Аргос в Пелопонес.

В началото на XVI в. страдиотите вече утвърдили своята служба при различни сеньори на Апенинския полуостров. Това станало след като доказали своята висока ефективност по време на италиано-френските войни. Балканските конници се наложили като предпочитана лека кавалерия при херцозите на Милано и Генуа. Техният брой в Северна Италия по това време достигал най-вероятно 4000–5000 войни, които заедно със семействата си формирали внушителната цифра от над 20 000 души. В същото време компаниите на страдиотите били използвани и от неаполитанските крале на Сицилия. Самите страдиоти били познати на южноиталианското население от времето на крал Феранте I (1458–1494). Трябва да отбележим, че това бил вторият миграционен коридор за балканските наемници. И тъй като земите на Южна Италия били подвластни на короната на Хабсбургите през шестнадесетото столетие, съвсем скоро монарсите на Испания и Свещената Римска империя започнали да прибегват до услугите на страдиотите, особено по време на Религиозните войни (1550–1648). Документирани са две големи миграционни вълни от страдиоти в южноиталианските земи. Едната последвала краха на въстанието, вдигнато от Гьон (Йоан) Кастриоти в Епир в края на XV в., а втората – загубата на венецианските владения в Пелопонес през 1538 г.<sup>14</sup> На свой ред конен отряд от 200 души *estradiotes Griegos* привлякъл и известният военначалник Гонзало Фернандес де Кордоба в опита си да защити Калабрия от евентуален пробив на френските войски в 1495 г. В крайна сметка масата от балкански конници в Южна Италия през XVI в., заедно с жените и децата, вече надхвърляла 10–15 000 души.

Страдиотите продължили да служат в армиите на Хабсбургите и през следващия век, като се сражавали в испанска Нидерландия. Доколкото знаем, по това време балканските наемници били набирани предимно от района на Драч и Вльора, по протежение

14 *Giura*, Comunita greca di Napoli, 119–156.

на Адриатическото крайбрежие. В хабсбургската армия сред тях се отличили капитаните Йаков Дизоринос, братята Василики, Георги Баста, Меркурий Буас и др. Някои от смелите конници получили рицарски титли от владетелите на Свещената Римска империя. Следвайки примера на победоносните католически армии, Хенри VIII (1509–1547) не останал по-назад и скоро привлякъл отряд страдиоти в английските кралски войски. Те били поставени под командването на Тома от Аргос (Θωμάς ἐξ Ἀργούσ)<sup>15</sup>. Участието на предводителя на страдиотите в английско-шотландските войни от средата на XVI в., а сетне и при обсадата на Болоня в 1546 г. било увековечено за бъдещите поколения от Никандрос Нукиос от о. Корфу<sup>16</sup>. Тома бил смел и мъдър, опитен във войната мъж. Преди битка той окуражавал войните си, ок. 500 конника, с думите „*ние сме елини, деца на Гърция и нас не могат да ни изплашат дивите варварски орди*“. Дали под въздействието на тази пламенна реч или поради други обстоятелства при сблъсъка с многобройната френска конница пред стените на Болоня страдиотите на Тома от Аргос погубили голяма част от нея, ние не ще узнаем. С времето Тома от Аргос се издигнал до предводител на формирования от страдиоти полк и служил дълги години в гарнизона на Кале (дн. Северна Франция). Други представители на страдиотите в кралство Англия пък били далечни издънки на императорската фамилия Палеолози, като някои от тези балкански наемници успешно се втели в аристокрацията на Острова и се сражавали дори във гражданската война от 1642–1651 г.<sup>17</sup>. Според други податки страдиоти били наемани далеч на изток – в руските земи през т.нар. Смутно време (1598–1613)<sup>18</sup>.

През втората половина на XVII в. обаче броят на страдиотите сред западноевропейските и предимно италиански армии рязко намалял. Появата на лека кавалерия, съставена от местното население и въоръжена с огнестрелно оръжие, постепенно изместила

15 *Nicander Nucius of Corcyra*, 90.

16 *Ibid.*

17 *Millar, Tudor Mercenaries and Auxiliaries*, 73–165.

18 *Флоря, Выходцы из Балканских стран*, 57–63.

балканските конници от бойното поле. Християнските армии преживели редица съществени реформи, надделявал националният принцип. Изворите от този период все по-рядко споменават *stradioti*, *argoulets*, *estradiots*, *Albanese*, *Albains*, *Greci* и *Levantini*. За сметка на това формирования, подобни на хусарските, станали особено популярни в цяла Западна и Централна Европа. Страдиотите останали предпочитани наемници единствено за Венеция и испанската власт в Неапол. Към самия край на XVII в. те били разквартирувани като гарнизони в крепостите на Далмация (Шибеник, Сплит, Задар, Трогир, Котор) ипо Йонийските острови (Кефалония, Корфу и Закинтос). Трети пък получили земя във венецианската *Terra Ferma* и вече от няколко поколения я обитавали, докато четвърти постъпили на почетна служба във венецианския славонски полк. Понякога отделни отряди страдиоти участвали в битките срещу османците, но със затихването на турската опасност за Западна Европа намаляла и ролята на балканските конници. Така, с времето тези някога славни войни, чийто корени възхождали към континентална Гърция, сърцето на Балканите или околностите на Драч били асимилирани както от италианското, така и от славянското население по Далматинското крайбрежие. По островите в Йонийско море последните се елинизирани. А техните наследници няколко столетия по-късно вече се определяли като италианци, сърби и гърци.

Накрая, трябва да подчертаем, че балканските наемници оставили и своя трайна следа в етнодемографските процеси на Апенините през XV–XVI в. В тази връзка особено интересни са т.нар. *молизки славяни* или *молишки хървати* (*Slavo-molisani*, *Slavi del Molise*) около селата Монтемитро (Мундимитар), Акуавида Кулекроче (Живавода Круч) и Сан Молизе дел Феличе (Щифилич) в дн. Южна Италия. Днес, общността им в съвременна Италия наброява над 3 000 души, а нейна отличителна особеност е т.нар. *щокавски говор*<sup>19</sup>.

19 *Antonietta*, Tra lessico e sintassi, 261–277.

## БИБЛИОГРАФИЯ – BIBLIOGRAPHY

### Извори – Primary Sources

*Marin Sanudo* Commentarii della guerra di Ferrara, ed. *G. Picotti*, Venice 1829.

*Marin Sanudo* La spedizione di Carlo VIII in Italia, ed. *R. Fulin*, Venice 1883.

*Nicander Nucius of Corcyra* – The second book of the travels of Nicander Nucius of Corcyra, ed. *J. Cramer*, London 1841.

*Philippe de Comines* Memoires II, ed. *G. Ecco*, London – Paris 1747.

*Sathas K.*, Jacomo Barbarigo Dispacci della Guerra di Peloponneso, Documents inediti a l'histoire de la Grece au Moyen Age 6 (1885) 71–90.

### Изследвания – Secondary Works

*Флоря Б.*, Выходцы из Балканских стран на русской службе, Балкански изследвания 3 (1978) 57–63.

*Ancona C.*, Milizie e condottieri, Storia d'Italia 5 (1973) 643–665.

*Antonietta M.*, Tra lessico e sintassi: preposizioni e sintagmi preposizionali nello slavo del Molise, Scholze, Lenka/Wiemer, Diversitas Lianguarum 25 (2009) 261–277.

*Bridge J.*, A History of France from the Death of Louis XI, Oxford 1924.

*Bugh G.*, Andrea Gritti and the Greek Stradiots of Venice in the Early 16th century, Bulletin of the Istituto Ellenico di Studi Bizantini e Postbizantini di Venezia 32 (2002) 81–94.

*Giura V.*, La comunita greca di Napoli (1534–1861), Storie di Minoranze Ebrei, Greci, Albanesi nel Regno di Napoli (1982) 119–156.

*Kasic D.*, Die Griechisch-Serbische kirchensymbiose in Norddalmatien vom XV. bis zum XIX jahrhundert, Balkan Studies 15 (1974) 21–48.

*Millar E.*, Tudor Mercenaries and Auxiliaries 1485–1547, Virginia 1980.

*Nicol D.*, Byzantium and Venice: A Study in Diplomatic and Cultural Relations, Cambridge 1988.

*Oman Ch.*, The History of the Art of War in the Sixteenth Century, New York 1937.



*Taylor F.*, *The Art of War in Italy, 1494–1529*, Cambridge 1921.

*Webb D.*, *Cities of God: the Italian Communes at War*, *Studies in Church History* 20 (1983) III–127.

## BALKAN MERCENARIES IN THE ITALIAN PENINSULA DURING THE LATE MIDDLE AGES

The *stratiotai* (It: *stradioti*) were recruited in Balkans during the 14th–15th centuries. Most of their names were Albanian, but a good number of the names, and particularly those of officers, were of Greek origin, such as Palaiologos, Spandounios, Laskaris, Rhalles, Comnenos, Psendakis, Maniatis, Spyliotis, Alexopoulos, Psaris, Zacharopoulos, Klirakopoulos, Kondomitis, etc. Others seemed to be of Slavic origin: e.g., Soimiris, Vlastimiris, and Voicha. Among their leaders there were members of several old Byzantine noble families, such as the Palaiologoi and Komnenoi. In the medieval sources the *stradioti* are variously mentioned as being either Greeks or Albanians. This is mostly due to the fact that the bulk of the *stradioti* rank and file was of Albanian origins, or had emigrated from continental Greece. By the middle of the 16th century, however, many of them appear to have been *hellenized* or, in some cases, *italianized*. The present article aims at shedding some additional light on their origins, history and culture in the 15th through the 17th centuries.

Други део – Part Two

Слике, представе и друштво  
Images, Representations and Society



## ON THE TRANSPOSITION OF *TETRAPYLA* INTO THE STRUCTURAL AND SYMBOLIC CORES OF BYZANTINE CHURCHES\*

In Roman imperial cities, monumental urban structures situated at the intersection of major thoroughfares within the street grid, the so-called *tetrapyla* (literally, four gates; also known as *quadrifrons*, four-way arches) and *tetrakionia* (a sub-type of *tetrapylon* made of four freestanding columns), were imperial and ceremonial markers of principal focal points in the city and symbolic cosmic axes that connected the earthly and heavenly realms.<sup>1</sup> Several still-standing *tetrapyla* reveal the monumentality of these colossal structures. For example, the second-century *tetrapylon* at the north *decumanus* in Jerash, Jordan was originally the pivotal structure in the city (fig. 1). Formed on a square plan, this structure is composed of four massive masonry arches standing on four corner piers that rest on an L-shaped footing. An immense

---

\* Many thanks are due to several individuals. Ljubomir Milanović invited me to participate in the project *Voices and Images* that examines a variety of communication modes during the medieval period. I am additionally grateful for his constructive suggestions while working on the paper. For comments based on subtle understanding of architecture as both a specific creative discipline and a rhetorical tool in its own right I am also thankful to Marina Mihaljević, Ida Sinkević, and Cecilia Olovdotter. Cynthia McCall Torres, Debanjana Chatterjee, Paolo Orlando and Christopher Perez helped with architectural drawings and three-dimensional models. Valerie Dennis copyedited the text. As always, my family members supported my work.

1 Downey, *References to Inscriptions*, 55–72; Downey, *Architectural Significance*, 194–211; Thiel, *Tetrakionia*, 299–326; Milojević, *Forming and Transforming*, 247–262; Bogdanović, *Tetrapylon*; Bogdanović, *Framing*, 243–251. McCormick, *Eternal Victory*, 214–216, 297–327, enlists the triumphant imperial stations in Constantinople, and discusses Visigothic emulation and symbolic appropriation of Byzantine imperial ceremonies and stations. Dey, *Afterlife*, 35–50, 90–126, additionally analyzes porticated streets as a kind of ceremonial armature of late antique and early Christian cities, recurrently emphasizing their crossing marked by *tetrapyla*.



Figure 1. North Tetrastyle, Jerash, 2nd century

cornice zone is articulated by alternating circular and triangular gables that rest on two columns and additionally frame the central arches. The delicately designed third-century *terapylon* in Aphrodisias, Turkey rests on a square platform carrying in each corner a tight grouping of four elegant columns, crowned by considerably-sized cornices that support broken pediments (fig. 2). Originally, *tetrapyla* were crowned by massive roofs, which could have been either pyramidal or domical in shape (fig. 3). In the Mediterranean, these mighty structures were



Figure 2. Terapylon, Aphrodisias, Turkey, 3rd century

often associated with ceremonies of imperial triumph and proclamations, thereby symbolizing the presence of the Roman Emperor even

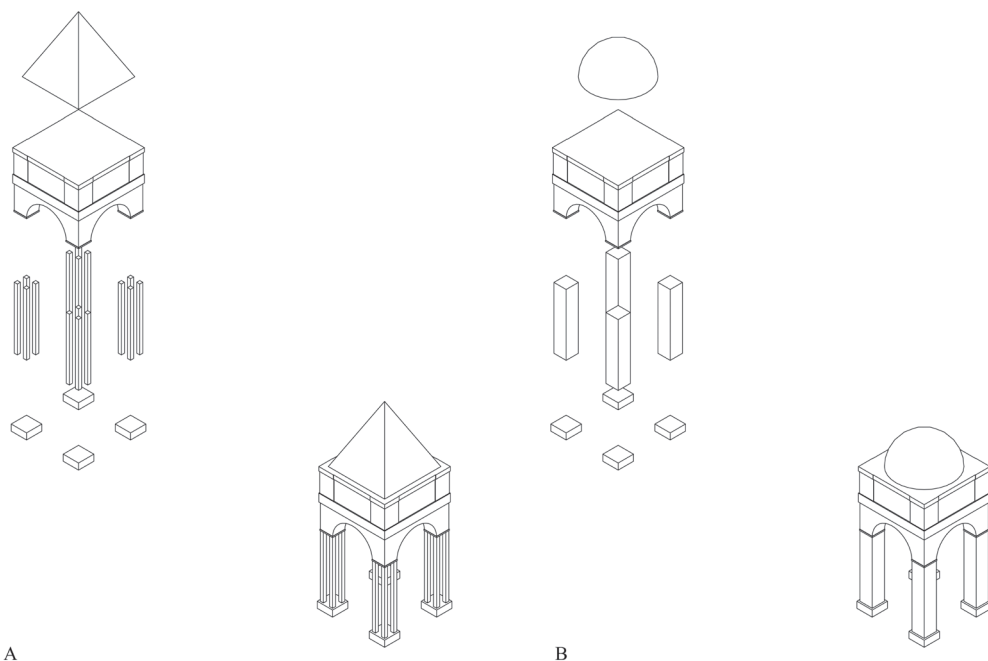


Figure 3. Diagrammatic drawing of ancient tetrapyla: a) with pyramidal roof; b) with a dome

in his absence.<sup>2</sup> Additionally, the *tetrapylon* structural module also could have been used for tombs of the privileged, exemplified by the canopied tomb in Dana, Syria—an object that can be dated tentatively to the third century (fig. 4).<sup>3</sup> The tomb in Dana shows all essential elements of a typical *tetrapylon* structure: a raised square-based platform, four columns in the corners of this prismatic platform, columns connected horizontally by a massive middle-zone cornice, and here crowned by a pyramidal roof.

2 Among texts that highlight the pervasive cosmic and imperial symbolism of domed structures in the Mediterranean region is *Olovsdotter*, *Architecture and the Spheres of the Universe*, 137–177, esp. 147–150, with abundant bibliographical references to earlier scholarship on the topic. On the symbolic meaning of the Severan, third-century *quadrifrons* in Leptis Magna, Libya, see *Lehmann*, *Dome of Heaven*, 1–27. On the historical record of the display of the official imperial proclamations at the Tetrapylon of the Elephants in Antioch during the reign of Emperor Julian (r. 361–363) as well as a graffito near the *tetrapylon* at Aphrodisias that shows a figure in an action of acclamation, see also *Dey*, *Afterlife*, 94, 99.

3 *Kader*, *Propylon und Bogentor*; *Colvin*, *Architecture and the After-Life*, 74–78.





Figure 4. Late Roman tomb in Dana, Syria, 3rd century (?)

In late antique and early Christian cities, principal structures, including churches were recurrently built immediately adjacent or very close to *tetrapyla*.<sup>4</sup> Such complexes defined the urban topography while condensing the ceremonial imperial and religious processions and the symbolic essence of the city within their architecture.<sup>5</sup> For the Byzantines, indeed, *tetrapyla* remained recognizable and potent markers of specially designated honorific and civic places, which, as this paper aims to demonstrate, were occasionally effectively incorporated into the architectural design of some Christian sites, regardless of what we today tend to recognize as being their primary function—a memorial church or urban basilica. Several specific solutions from the fourth-century Kaoussié (Qausîyeh) Church of St. Babylas, the fifth-century Monastery of St. Simeon Stylites the Elder, the fifth-century Church of St. John at Ephesus (which was remodeled in the sixth century), the late sixth- or early seventh-century remodeling of the Church of Hagia Sophia in Thessaloniki, as well as the adaptive re-use of *tetrapyla* in Constantinople during medieval times provide examples for the investigation of the role of these structures in architectural design of a variety of churches in the eastern Mediterranean. Rather than providing a comprehensive overview of the archeological evidence for the *tetrapyla*-inspired church design, often examined two-dimensionally from the perspective of their floor plans,<sup>6</sup> these examples allow for a broader discussion on the multiplicity of the three-dimensional physical articulation of *tetrapyla* and their role in the creation of church spaces. Taking advantage of this broader perspective, the following analysis highlights the diverse design processes

4 *Torp*, *Entrée*, 268–272; *Dey*, *Afterlife*, 35–50, 90–126.

5 See also, *McCormick*, *Eternal Victory*, 388–396, esp. 391–392.

6 See, for example, seminal text by *Krautheimer*, *Iconography of Medieval Architecture*, 1–33, and the assessment of his method in *Carver McCurrach*, “*Renovatio*” Reconsidered, 41–69. For an alternative approach that elucidates effective combination of archaeological and architectural understanding of churches essentially based on a *tetrapylon* core, see *Johnson*, *Byzantine Churches of Sardinia*, esp. chapter 3 “The Church of San Saturnino, Cagliari,” 27–38 and chapter 7 “Excursus: The Cross Plan Church in Early Christian and Byzantine Architecture,” 87–100. These sources highlight the incorporation of *martyria*, or memorial structures, into cruciform church design with a dome or a tower placed at the crossing.

based on the concepts of modularity and the transposition of *tetrapyla* into the structural and symbolic cores of Byzantine churches, and further reveals the dynamics of Byzantine architecture understood both as a process and an actual structure.<sup>7</sup>

\*

### Church of St. Babylas in Antioch-Kaoussié (Qausîyeh)

Among the earliest and most acknowledged examples of the church design based on the principles of the *tetrapyla* is the fourth-century church in Antioch-Kaoussié (Qausîyeh), Syria (now Turkey), associated with St. Babylas, a third-century bishop and martyr from Antioch (d. ca. 250).<sup>8</sup> The eponymous church in architectural terms emerged from a *quadrifrons* structure. This famous structure marked the vital passage along the River Orontes to Antioch, the major metropolis in antiquity and early Christian times. The four L-shaped footings for the piers at the crossing of the church of St. Babylas, approximately 3m by 3m in plan, point to a kind of a massive *quadrifrons* of some 15m in span (fig. 5).<sup>9</sup> The central focus of this memorial site contained the saintly tomb in the north-west corner of the central chamber,<sup>10</sup> architecturally framed by a massive four-columned struc-

---

7 In architectural design, modularity is related to the construction of an object by joining standardized units (modules) to form larger compositions (structures). The transposition relates to the re-arrangement, re-ordering, or reversing the placement of units (modules), while at the same time trans-posing, i.e. exchanging their symbolic meaning, thereby also revealing the potency of architecture as a communication tool in wider cultural contexts. In this paper, the basic architectural module we analyze is the four-columned structure known as *tetrapylon*, with its associated symbolic meanings. Such an architectural analysis is independent, though not always mutually exclusive, from archeological study of specific construction campaigns.

8 Downey, *References to Inscriptions*, 55–72. On the dating of the church to the late 370s and before 387 based on the surviving floor mosaics and inscriptions, see Lassus, *Église cruciforme Antioche-Kaoussié*, 5–44; Campbell, *Mosaics of Antioch*, 43–47.

9 Krautheimer (with Ćurčić), *Early Christian and Byzantine Architecture*, 75; Mango, *Byzantine Architecture*, 51; Bogdanović, *Framing*, 246.

10 Lassus, *Église cruciforme Antioche-Kaoussié*, 5–44.

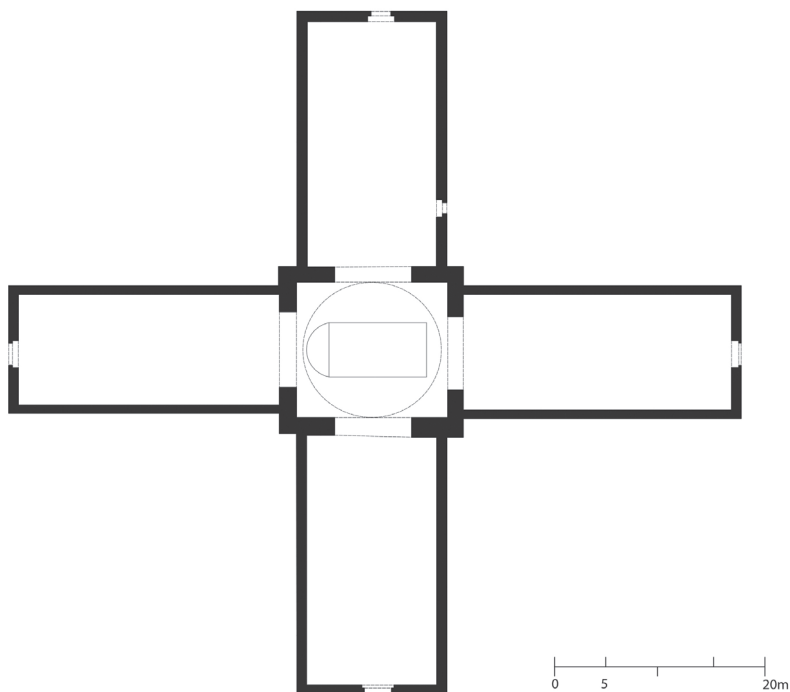


Figure 5. Martyrium Church of St. Babylas in Antioch- Kaoussié, Syria (now Turkey), 4th century

ture, possibly domed. In form and funerary meaning, the configuration of the structure also resembles the tomb in Dana. However, with its massive scale, the Shrine of St. Babylas is an architecturally closer response to monumental *tetrapyla*, which marked significant locations along civic routs and conveyed their victorious and honorific meanings, highlighting the articulation of the Christian belief that through his martyrdom St. Babylas received the greatest honors and eternal life.

St. Babylas is known as the first saint on record to have had his bodily remains moved from the original tomb to this shrine provided especially for religious purposes; a practice that later became known as the “translation of relics.”<sup>11</sup> The alignment of the imperial procession with the translation of relics has already been emphasized in scholarship. The imperial authority of the emperors and empresses is associated with the role of a triumphator, while in the similarly articulated

<sup>11</sup> *John Chrysostom, Cult of Saints, 40.*

religious procession, the body of the saint becomes the palladium of Christian victory over death. This phenomenon is nicely elaborated in the analysis of the so-called Trier Ivory that visually showcases the translation of the relics with the depiction of the emperor and empress participating in the procession.<sup>12</sup> Hence, it may be argued that the ceremonial act of the translation of the holy relics from the main cemetery in Antioch and their deposition within the massive *tetrapylon*-like shrine evoked the long-established ceremonies of imperial presence and triumph. The structure accommodated the flowing crowds of pilgrims, who would come to Antioch and gather at the St. Babylas church to venerate and honor the martyr and his profession of Christianity.

In addition to the tomb of St. Babylas, the immense *martyrium*-shrine acquired other subaltern tombs. Already being plundered at the time of archeological excavations in the 1930s, the precise dating and original articulation of these tombs are still spurring scholarly controversies among archaeologists who disagree about whether they were martyrs' tombs, burials of St. Babylas' successors or of the common people buried close to St. Babylas following the so-called *ad sanctum* practices, as well as whether these tombs were originally visible and then covered by floor mosaics or visually indistinguishable from the very start.<sup>13</sup> In the recent overview of the tomb locations recovered on the site, nineteen within the perimeter of the church and one just outside the church walls, Wendy Mayer highlighted once again how the tomb set in the north-west corner of the central chamber was most prominent.<sup>14</sup> Marked by the double-stone sarcophagus, this tomb contained either the bodies of St. Babylas and Antiochene bishop Meletius (360-381), who built the church in honor of St. Babylas, or the bodies of St. Babylas and three children martyred at the same time as the saint. This internal structure was distinct from the others in its physical form, by being unique in size and made of stone, with its lid most likely vis-

12 *Milanović*, *Delivering the Sacred*, 107–123, esp. 115; *Holum – Vikan*, Trier Ivory, 113–133; *MacCormack*, *Art and Ceremony*, 55–56.

13 *Mayer*, *Late Antique Church at Qausīyeh*, 161–77, with references to the controversies among archeologists regarding the Church of St. Babylas.

14 *Ibid.*

ible within the church space. Leveled with or slightly raised from the mosaic pavement, perhaps it was additionally marked by a reliquary chest. All together such an installation allowed for the articulation of the micro-locale of this tomb as a shrine. The major architectural argument about the recognition of the special tomb in the north-western corner, near to the U-shaped bema centrally placed in the main chamber, remains critical for understanding the overall church design and the key role of the central, *tetrapylon*-like spatial unit. A church altar was added at some point, and the entire core was additionally framed by an enormous cruciform building.

The cruciform shape of the entire structure of St. Babylas church with its *tetrapylon* as a pivotal element became a powerful Christian statement in its own right. At some later point a baptistery and sacristy were also added. Hence, even if archeological evidence does not allow for more detailed analysis of the complex dedicated to St. Babylas, it remains the first historically recorded and fully architecturally defined and functional Christian site, which developed from the concept of the *tetrapylon* as both a type of a tomb and a public memorial of greatest importance.<sup>15</sup>

### Church of St. Simeon Stylites the Elder near Aleppo

The Monastery of St. Simeon Stylites the Elder (ca. 389-459), built on top of the barren Mount Simeon (Mt. Nebo) near Aleppo, Syria, was possibly constructed under the auspices of Emperor Zeno (471-91).<sup>16</sup> The principal structure of this enormous complex is the Church of St. Simeon Stylites, which in square footage almost equaled Hagia Sophia in Constantinople. In its cruciform shape, the Church of St.

---

15 Even if architecture is not discussed in sufficient detail, an elaborate, alternative analysis of the public role of the Church of St. Babylas examined against the religious controversies about pagan and Christian traditions and framed by imperial policies is also provided in *Shepardson*, *Controlling Contested Places*, 58–91.

16 *Mango*, *Byzantine Architecture*, 48–51. The complex was definitely an imperial donation most likely built sometime around the 470s, even if there is no definite and direct proof that it was built by Emperor Zeno himself. This controversy is nicely summarized by *Johnson*, *San Vitale*, 78–83, esp. 79.

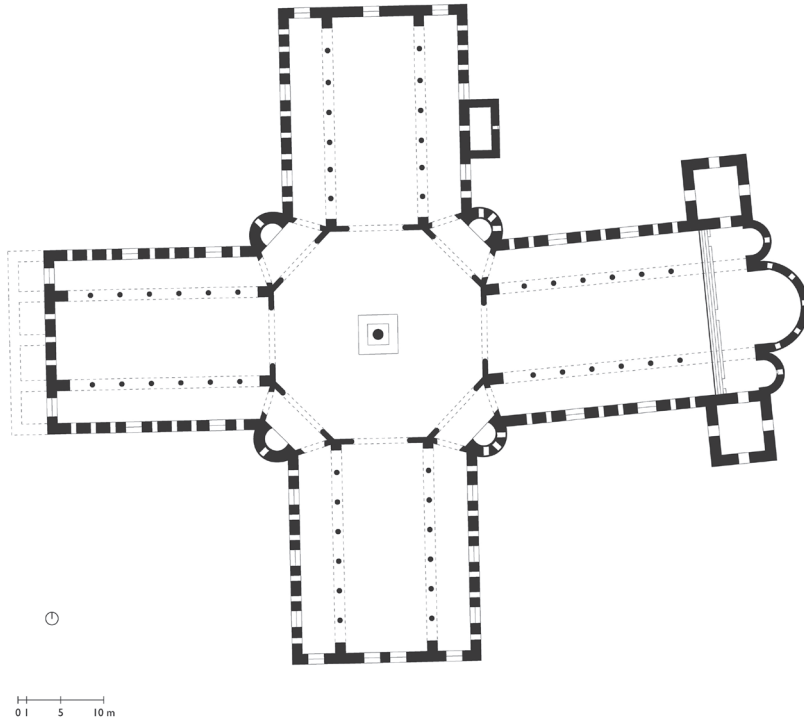


Figure 6. Church of St. Simeon Stylites the Elder, near Aleppo, Syria, 5th century

Simeon strongly resembles the architectural solution of the *martyrium* church of St. Babylas. Here, at the Church of St. Simeon, the four arms of the cross are actually four massive basilicas added to flank the central core and cardinal focus of the entire site (fig. 6).<sup>17</sup> At the crossing of the Church of St. Simeon, the area some 25 meters in span is articulated by an arcuated masonry octagon inscribed in a square with exedra-like rounded corners. The corner exedras unite this cruciform complex with the central core. Undoubtedly, the eastern basilica with a three-partite sanctuary functioned as a church. The central core encloses the ancient pillar that functioned as a kind of a shrine-memorial architecturally framed by a central core. Now only partially preserved,

<sup>17</sup> By comparing research by Sodini and Biscop with that by Ecochard, who studied the site from the archeological perspective, architectural historian *Johnson*, *San Vitale*, 78–83, agrees with Sodini and Biscop that the church was built in a single construction campaign. Be that as it may, the central core is a pivotal and essential element of the entire architectural design.



Figure 7. Remnants of a column on top of which St. Simeon Stylite stood, Church of St. Simeon Stylites the Elder, near Aleppo, Syria, 4th-5th century

this column originally represented the momentous architectural element and the very spot that instigated the construction of the entire monastic complex (fig. 7). On top of this column, the famous hermit St. Simeon Stylite, “endeavouring to realize in the flesh the existence of the heavenly hosts, lift[ed] himself above the concerns of earth, and ... placed [himself] between earth and heaven.”<sup>18</sup> According to the hagiographer Theodoret, Bishop of Cyrus, and recorded by Evagrius Scholasticus, St. Simeon set a tiny platform of some two cubits (less than a meter) in perimeter, on top of this originally 40 cubit (approximately 18 meters) tall column and spent most of his ascetic life, or 37 years, there.<sup>19</sup>

A powerful vertical axis comprised of the column and the standing figure of the saint searching, in his singular position and mode of

<sup>18</sup> *Evagrius Scholasticus*, *Historia ecclesiastica*, Book I, chapter XIII.

<sup>19</sup> *Ibid.*



life, for communion with God<sup>20</sup> provided an ingenious architectural solution.<sup>21</sup> Instead of articulating the saintly tomb-shrine as in the Church of St. Babylas, here the central, massive core articulated as the focal point the column upon which St. Simeon lived. Simultaneously, the vertical void at the *tetrapylon*-like crossing of an extremely large church defies materiality and emphasizes the mystical union of St. Simeon the Stylite with God somewhere between the earthly and heavenly realms. The vertical void, therefore, becomes a living church, with St. Simeon on top of his column evoking a living sanctuary of this “vertical church.” As explained by the hagiographer Theodoret, St. Simeon hovering on the top of his column had been “placed between earth and heaven, he holds communion with God, and unites with the angels in praising him; from earth, offering his intercessions on behalf of men, and from heaven, drawing down upon them the divine favour.”<sup>22</sup>

While there are suggestions that the central core of the Church of St. Simeon Stylite was originally roofed at some point, possibly even domed, the sheer span of more than 25 meters, the open design of the construction that is structurally relatively weak for holding heavy masonry roof, the paradigmatic use of the *tetrapylon*, and finally, the hagiographical references from the *Life of St. Simeon* by Theodoret, which Evagrius Scholasticus recorded in the sixth century,<sup>23</sup> all make it unlikely that a roof was part of the original structure. For most of its existence, the central structure was definitely not domed.<sup>24</sup> From the archi-

20 Ibid.

21 As a reminder, the imperial stations in Constantinople included references to porticated structures and triumphal arches, some of them actually *tetrapyla*, as well as triumphal columns with sculptures of the Byzantine emperors. *McCormick*, *Eternal Victory*, 214–216.

22 *Evagrius Scholasticus*, *Historia ecclesiastica*, Book 1, chapter XIII.

23 “The ascent of the mountain is as much as twenty stadia. The temple is constructed in the form of a cross, adorned with colonnades on the four sides. Beside the colonnades are arranged handsome columns of polished stone, sustaining a roof of considerable elevation; while the centre is occupied by an unroofed court of the most excellent workmanship, where stands the pillar, of forty-cubits, on which the incarnate angel [St. Simeon] upon earth spent his heavenly life.” *Evagrius Scholasticus*, *Historia ecclesiastica*, Book 1, chapter XIV.

24 *Johnson*, *San Vitale*, 78–83, reviews the extensive scholarly controversy regarding whether or not the central core was covered. Even if the timber roof with ter-

tectural and symbolic point of view, a dome would not be necessary. The “living” column of St. Simeon the Stylite, set in a vast open court as a kind of a victorious, triumphal column, connected the earthly and heavenly realms. The column reversed the idea of the massive enclosing *tetrapylon* structure by emphasizing the vertical and its connection to the holy and the divine, rather than the horizontal expanse of the structure. This architectural process additionally highlighted the symbolic meanings of triumphal structures that emphasize presence even in the material absence. Evagrius records how the faithful perceived the active presence of St. Simeon on his pillar, even upon his death and after the translation of his bodily relics to Antioch:

*Adjoining the roof of the colonnades is a balustrade, termed by some persons windows, forming a fence towards both the before-mentioned court and the colonnades. At the balustrade, on the left of the pillar, I saw, in company with all the people who were there assembled, while the rustics were performing dances round it, a very large and brilliant star, shooting along the whole balustrade, not merely once, twice, or thrice, but repeatedly; vanishing, moreover, frequently, and again suddenly appearing: and this occurs only at the commemorations of the saint. There are also persons who affirm—and there is no reason to doubt the prodigy, considering the credibility of the vouchers, and the other circumstances which I actually witnessed—that they have seen a resemblance of the saint’s face flitting about here and there, with a long beard, and wearing a tiara, as was his habit.<sup>25</sup>*

Therefore, it was this focal, pivotal point and the vertical axis connecting the earthly with the heavenly, which the *tetrapyla* framed architecturally, that mattered the most for the design of the Church of St. Simeon Stylite. This highly sophisticated understanding of architectural design based on a *tetrapylon* module and the concept of merging horizontal, ceremonial axes along porticated streets at the vertical axis can be additionally supported by Libanius’s surviving fourth-century oration, including when he described the role of the *tetrapylon* in

---

racotta tiles covered the central core at some point, it would have still been a relatively heavy roof that collapsed after its construction.

25 *Evagrius Scholasticus*, *Historia ecclesiastica*, Book I, chapter XIV.

urban design of Antioch: “From four arches which are joined to each other in the form of a rectangle, four pairs of stoas proceed as from an *omphalos*, stretched out toward each quarter of the heaven ...”<sup>26</sup>

### Church of St. John the Evangelist in Ephesus

The re-adaptation of the ancient concept of the *tetrapylon* in early Christian canopied church cores is noticeable in the well-known Church of St. John the Evangelist, in Ephesus, Turkey.<sup>27</sup> Initiated with the construction of a memorial in the fourth century, the structure was then replaced by a cruciform church built by the mid-fifth century with subsequent sixth-century additions and alternations, resulting in impressive structure with massive domes, which reached a span of 14 meters.<sup>28</sup> In each case, it seems as if the tomb of St. John the Evangelist was constantly the focus of the design, architecturally articulated by a massive domical core at the crossing (Figs. 8 and 9). In the center of the church crossing, a huge structural core marked by four thick L-shaped corner piers is consistent with the typical outline for civic *tetrapyla*. Within the core was a four-arched vaulted canopy substructure that sheltered the tomb of the apostle and saint. It remains unclear and unverifiable whether at first only the canopy existed and the later fifth-century church was built around the site with the *tetrapylon* core at its center, as was the case with the Church of St. Babylas, or whether the canopy over the tomb was a smaller replica the pre-existing *tetra-*

26 Downey, Libanius’ Oration, 652–686, citation on 674–675.

27 Krautheimer (with Ćurčić), *Early Christian and Byzantine Architecture*, 36, 106–107; Bogdanović, *Framing*, 248.

28 For those interested in attempts to date the building phases more precisely, see Karydis, *Evolution*, 97–128. Johnson, *Byzantine Churches of Sardinia*, 98–99, details the controversy among the archeologists such as Keil – Hörmann, *Forschungen in Ephesos*, 200ff, who argue for the fifth-century construction; Thiel, *Johanneskirche in Ephesos*, 100–103, who argues that the piers and vaults belong to the sixth-century Justinianic phase while some exterior walls are earlier; and Karydis, *Early Byzantine Vaulted Construction*, II, 173–176 and Karydis, *Evolution*, 97–128, who recognizes the fifth-century cruciform church with the domed *tetrapylon*-like core enclosing the tomb of St. John, and later remodeled in the sixth century during at least two building phases.

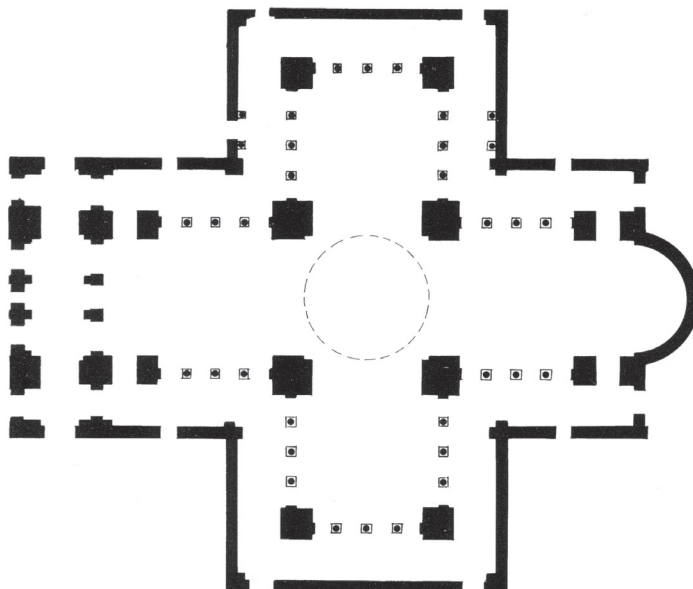


Figure 8. Church of St. John the Evangelist, in Ephesus, Turkey, as of ca. 520 (hypothetical reconstruction prepared by M. Johnson and based on archaeological and architectural analysis done by N. Karydis)

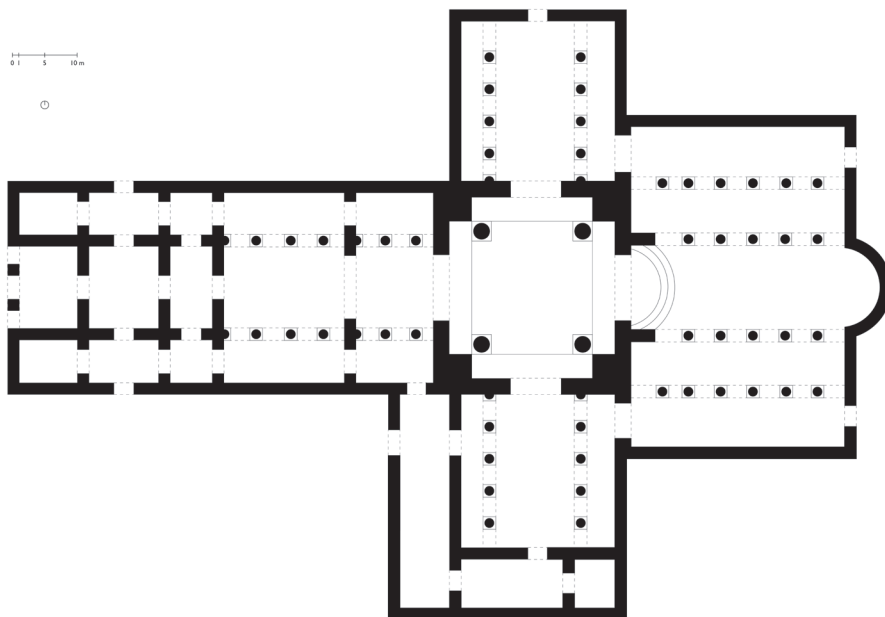


Figure 9. Church of St. John the Evangelist, in Ephesus, Turkey, built in ca. 450 and later

*pylon* at the crossing of the massive Church of St. John.<sup>29</sup> Regardless of the order of construction, the peculiar nesting of the two canopied structures inside each other confirms their overarching importance. The placement of the altar near the apse and behind the tomb in the Church of St. John, moreover, endorses the architectural and symbolic connections of the ancient *tetrapyla* with martyrs' tombs and altar canopies in the Christian East between the fourth and sixth centuries.

### Church of Hagia Sophia in Thessaloniki

The redesign of the Church of Hagia Sophia in Thessaloniki provides another important example of the role of the *tetrapylon*-like core as a structural and symbolic unit of Byzantine structures. In its importance, size, and location within the urban texture, the cathedral of Hagia Sophia in Thessaloniki resembles its Constantinopolitan counterpart that set the standards for domed Byzantine churches.<sup>30</sup>

It is certain that the site of the Church of Hagia Sophia was of greatest importance for the early Christians in Thessaloniki. Adam-Veleni has proposed that already in the fourth century, the church was built within or very close to the ancient "theater-stadium" that belonged to the Palace of Galerius.<sup>31</sup> She even speculated that the church marked the place of one of the most important early Christian martyr-

---

29 Karydis convincingly discusses the cruciform church design of St. John in Ephesus, based on the central domical core enclosing the tomb at the center of the church, as recognized in several Early Christian martyria, including here discussed churches of St. Babylas and St. Simeon Stylites. Karydis also highlights the complexity of spatial design of St. John in Ephesus "due to the compartmentalization of the nave into bays, the juxtaposition of three and five-aisled parts, and the existence of corridors along the perimeter;" as well as the Justinian's additions and reconstruction of the church that included complete vaulting of the church with "domes, which reached a diameter of 14 m." *Karydis, Evolution*, 97–128, citations on 123 and 125.

30 *Mavropoulou-Tsioumi*, Hagia Sophia; *Theocharidou*, Αρχιτεκτονική; *Theocharidou*, Architecture of Hagia Sophia. On the church, including the analysis of its structure and design, see also, *Feist*, Byzantinische, 109–127.

31 *Adam-Veleni*, Thessaloniki, 157–159.

doms, that of Hagios Demetrios.<sup>32</sup> Bauer and Feist further elucidated how the veneration of Hagios Demetrios established Thessaloniki as a major pilgrimage center, which over time also resulted in the desire to include the veneration of Hagios Demetrios not only in his eponymous church, but also in the Thessalonian cathedral.<sup>33</sup>



Figure 10. Church of Hagia Sophia, Thessaloniki, late 6th or early 7th century

The current Thessalonian church is the third in a series of structures built on the same site (fig. 10), all of which remain puzzling in terms of their architectural features.<sup>34</sup> During the intensive Christianization of Thessaloniki in the fifth century, the first, fourth-century church was replaced by a giant five-aisled basilica. This structure was

<sup>32</sup> Ibid.

<sup>33</sup> *Bauer*, Stadt, 143–183; *Feist*, Byzantinische, 109–127, esp. 114.

<sup>34</sup> *Ćurčić*, Architecture in the Balkans, 61.

one of the largest early-Christian basilicas. It measured some 97 meters (more than 300 feet) in length and 53 meters (more than 170 feet) in width, covering an area of 0.5 hectares.<sup>35</sup> The sheer size of the basilica—less than 30 feet (approximately 10 meters) shorter than the impressive Old St. Peter's in Rome—suggests it was an imperial foundation of primary importance. Under un-clarified circumstances, but most like-

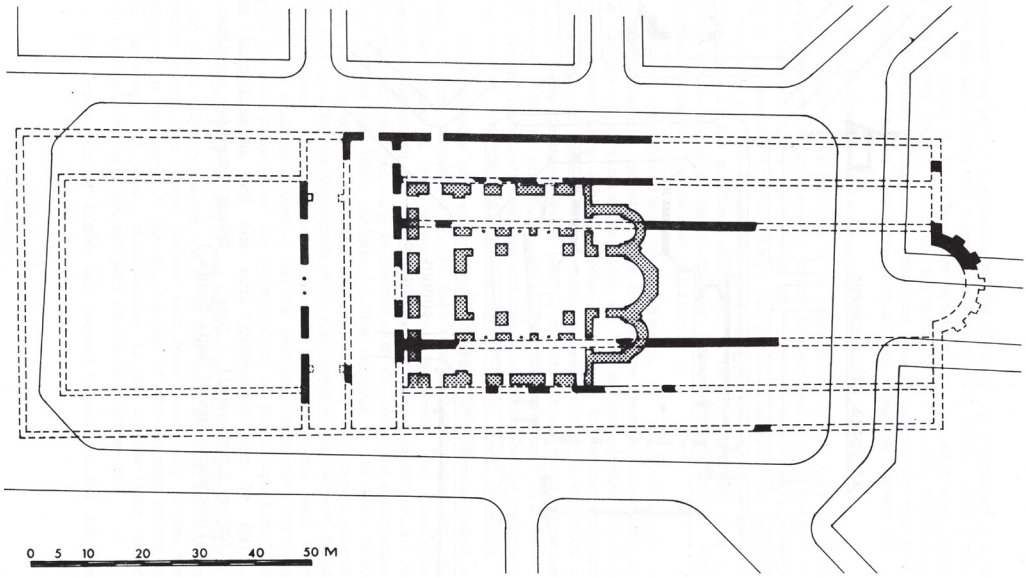


Figure 11. Reconstruction drawing of the early Christian basilica underneath Hagia Sophia in Thessaloniki

ly even before the earthquakes of the 620s and 630s, the third, current cruciform church was built on the site of this five-aisled basilica.<sup>36</sup>

Today, as the largest church in Thessaloniki, the cathedral of Hagia Sophia, measuring some 43 meters in length and 35 meters in

<sup>35</sup> Ćurčić, *Architecture in the Balkans*, 105; *Mentzos*, *Contribution*, 201–221, highlights the excavated measurements of this enormous building along with its atrium of some 122x53.05 meters.

<sup>36</sup> *Mentzos*, *Contribution*, 201–221; Ćurčić, *Architecture in the Balkans*, 258; *Mavropoulou-Tsioumi*, *Hagia Sophia*, 4–5. See also, *Kappas*, *Experimenting in Domed Constructions*, 95–125, esp. 100–101 for review of scholarship on the architecture of the Thessalonian Hagia Sophia.

width, must have also been one of the largest churches built during the economic and building decline experienced in the so-called transitional period of the seventh to ninth centuries (fig. 11).<sup>37</sup> Still, it is much smaller than its predecessor, occupying less than half of the original outline of the second basilica, and partially overlapping with the western section of the second basilica; it was constructed within its inner three aisles.<sup>38</sup> When building the new church, the architect followed the general outline of the western section of the second basilica. The western wall and the narthex of the older basilica were integrated into the construction of the new church. The foundation walls of the central nave and two side aisles set the general outline of the new building but were not included in the construction masonry, possibly to avoid a potential structural failure.

The re-use of fifth and sixth-century *spolia* in the construction of the current church confirm two important facts related to the architecture of Hagia Sophia. One is that the construction of the current church could have started by the late sixth or early seventh century, but certainly not earlier. The other highlights the use of *spolia*, mainly column capitals, with delicately carved wind-blown acanthus leaves. The quality of craftsmanship suggests that they may have come from previous churches in this very location and could have been used as palpable visual and architectural reminders of the “authenticity” of the church and its aura of old age and tradition, further highlighting the importance of the site itself.<sup>39</sup>

The present Thessalonian cathedral of Hagia Sophia was built in at least two construction phases. The architect of this domed structure faced several critical issues when redesigning the church on the foundations of the previous basilica. The cathedral was dedicated to Holy Wisdom, an epithet for God, like its counterpart cathedral in Constantinople, which could have been its architectural model as well.<sup>40</sup> However, in Thessaloniki it seems as if the dome set on pendentives

37 See also, *Feist*, *Byzantinische*, 109–127.

38 *Ćurčić*, *Architecture in the Balkans*, 258.

39 See also, *Geymonat*, *Syntax*, 45–65, esp. 53–57.

40 *Mavropoulou-Tsioumi*, *Hagia Sophia*, 9.



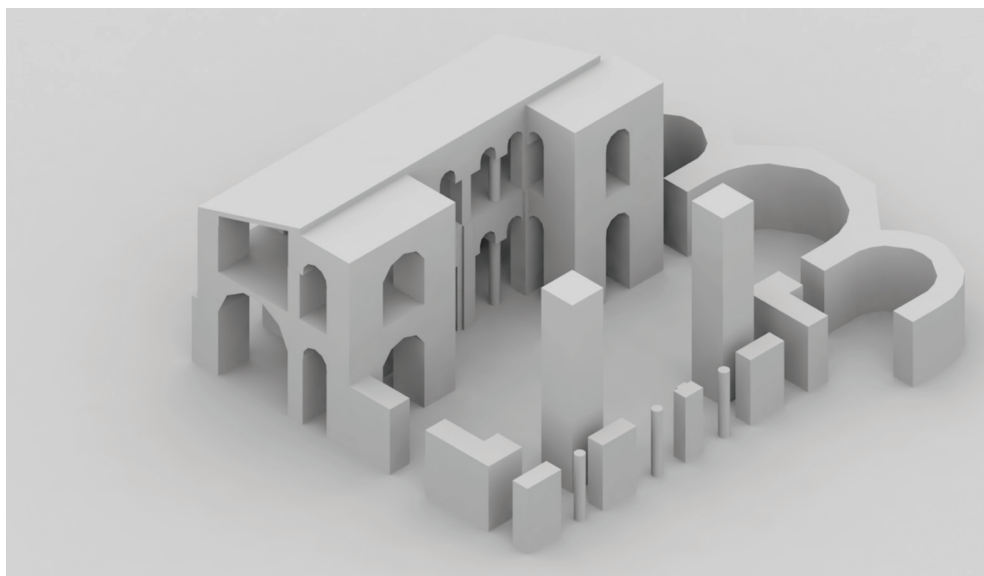


Figure 12. Three-dimensional model of the Church of Hagia Sophia in Thessaloniki showing the integration of the three-partite sanctuary in the three-aisled basilica

over the central space of the square-like basilica is the only direct structural reference to the Constantinopolitan church. The integration of the three-partite sanctuary within the outline of the three-aisled basilica resulted in a somewhat un-proportional eastern part of the building, which has significantly narrower spacing of the core than on the western side (fig. 12). The question of deep and dark galleries wrapping the core of the building has already been investigated on numerous occasions.<sup>41</sup> Architecturally, the central part of the rebuilt Thessalonian church was articulated by a massive core, comprised of huge pier clusters that supported short barrel vaults, structurally and symbolically highlighting the large dome some 10 meters in span and rising over the central square bay of the church (fig. 13). This central and essential space, built during the first of at least two construction phases of the current church, can be architecturally defined as a massive *tetrapylon*.

The core of the Thessalonian Hagia Sophia includes all of the major structural and compositional features of an ancient *tetrapylon*. They have four massive piers connected by large arches or short barrel

<sup>41</sup> See, for example, Čurčić, *Architecture in the Balkans*, 258–260; Theocharidou, *Αρχιτεκτονική*, 53–85; Feist, *Byzantinische*, 117–120.

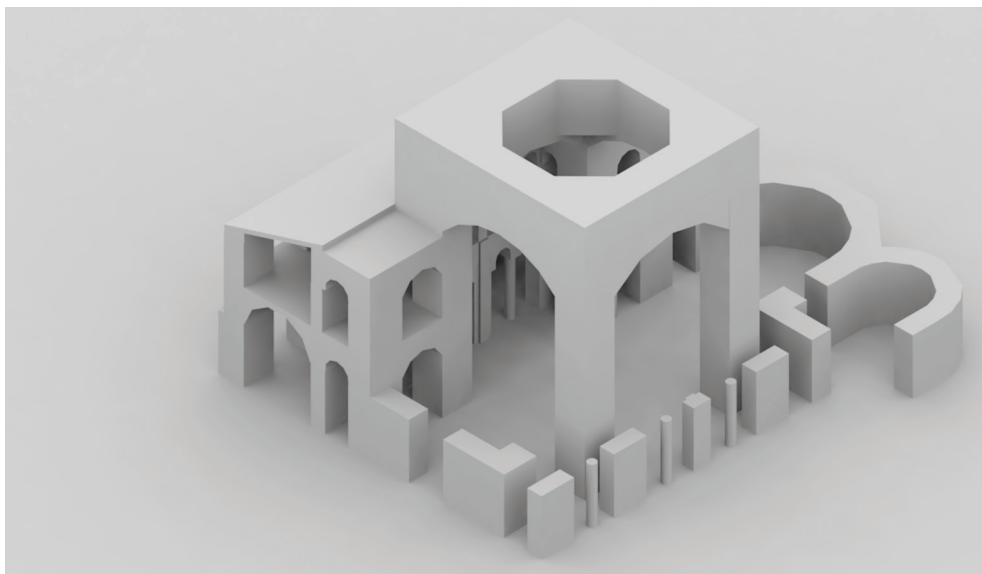


Figure 13. Three-dimensional model of the Church of Hagia Sophia in Thessaloniki showing the tetrapylon module imbedded in the church design

vaults, which in the Hagia Sophia in Thessaloniki formed a cruciform structural system with the central domed *parti*. The middle zone of this *tetrapylon* comprised of a square-based masonry prism pierces the roof of the basilica; this middle zone of the structural module is here articulated by three windows on each side that allow light in shafts to penetrate the church interior and emphasize the notion of spatial and spiritual transcendence (fig. 14). On top of this transitional middle zone of the *tetrapylon* core rests a massive dome.<sup>42</sup> In my opinion, the architect introduced a relatively short circular drum in order to extend the height of the dome, which otherwise would not have been visible in the exterior of the church due to the enormous size of the entire structure (fig. 15).<sup>43</sup> Similarly, the effect of the overarching dome can be observed in the interior. In contrast to the early Christian basilica

42 *Theocharidou*, *Architecture of Hagia Sophia*, 45; figs. 14–16, 19.

43 The articulation of the dome to be effectively included into a larger structure in terms of aesthetics and visibility from the exterior is a well-known problem in architecture. In the sixteenth century, for example, Michelangelo had the very same problem when redesigning St. Peter's in Rome, so he significantly elevated the central dome in order for it to be visible from the outside.



Figure 14. The prismatic middle zone of the tetrapylon core protruding through the roof of the church and supporting a shallow round drum of the dome; Hagia Sophia, Thessaloniki, late 6th or early 7th century

that emphasizes almost exclusively a longitudinal axis and horizontal expanse, upon entering the Thessalonian Hagia Sophia, the visitor's gaze is drawn first horizontally towards the sanctuary apse but then gradually turns upwards towards the spacious and brightly lit dome, highlighting the critical role of the massive domed core and its verticality.<sup>44</sup> This effect was additionally reinforced by the design of the central core itself.

The key concepts for such architectural design on a massive scale always ultimately point to imperial concepts and Constantinople.<sup>45</sup> Indeed, the Constantinopolitan Hagia Sophia was the most inspiring

44 *Mavropoulou-Tsioumi*, Hagia Sophia, 10. For the similar effect of Justinian's reconstruction of St. John in Ephesus see *Karydis*, *Evolution*, 97–128.

45 *Kappas*, *Experimenting in Domed Constructions*, 95–125, esp. 113.

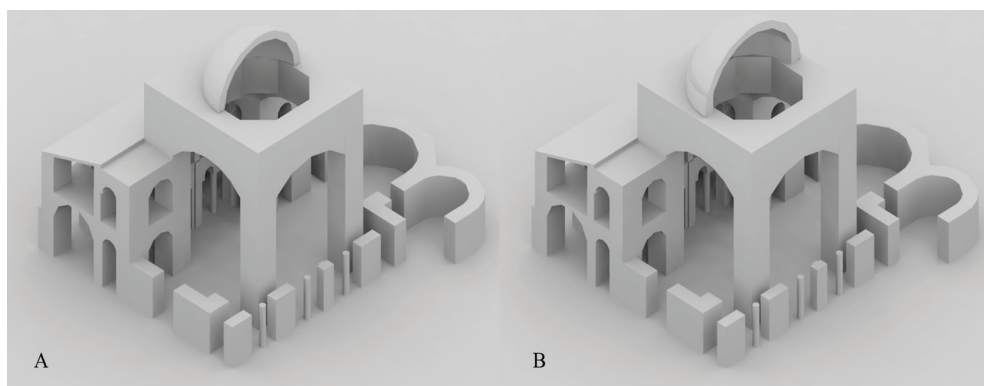


Figure 15. Three-dimensional model of the Church of Hagia Sophia in Thessaloniki showing the tetrapylon module with a dome imbedded in the church design: 15a) conceptually ideal design; 15b) improved design with the introduction of the shallow drum to raise the height of the dome

model for Thessalonian counterpart. Yet, the city of Thessaloniki, an old imperial city, in importance second only to Constantinople in the Byzantine Empire, was also rich in monumental architecture. In particular, it seems that the Arch of Galerius may have been an inspiring source for the re-design of the Church of Hagia Sophia in Thessaloniki. Architecturally, the clustered piers of the core of Thessalonian Hagia Sophia that expand from a simple four-piered structure, with the inclusion of lateral bays along west-east longitudinal axis, which is the prominent spatial axis in church design, structurally and compositionally resemble the still-standing Thessalonian Arch of Galerius. Built as a reminder of his victory over Persians in 297, the Arch was initially constructed as a simple *tetrapylon* with a blind dome.<sup>46</sup> Much like the later core of Hagia Sophia, the core of the Arch was some 10m in span. Shortly after its original construction, the Arch was enlarged with two lateral bays along the north-south axis and to the south was abutted by a massive prismatic structure, currently recognized as a kind of vestibule, thus making the entire Arch a prominent part of the originally palatial complex of Emperor Galerius, and making it fully integrated within

46 On the Arch of Galerius in Thessaloniki, its construction and integration within its larger spatial setting, see Čurčić, *Architecture in the Balkans*, 20–1; Dey, *Afterlife*, 39; Torp, *Entrée*, 268–72.

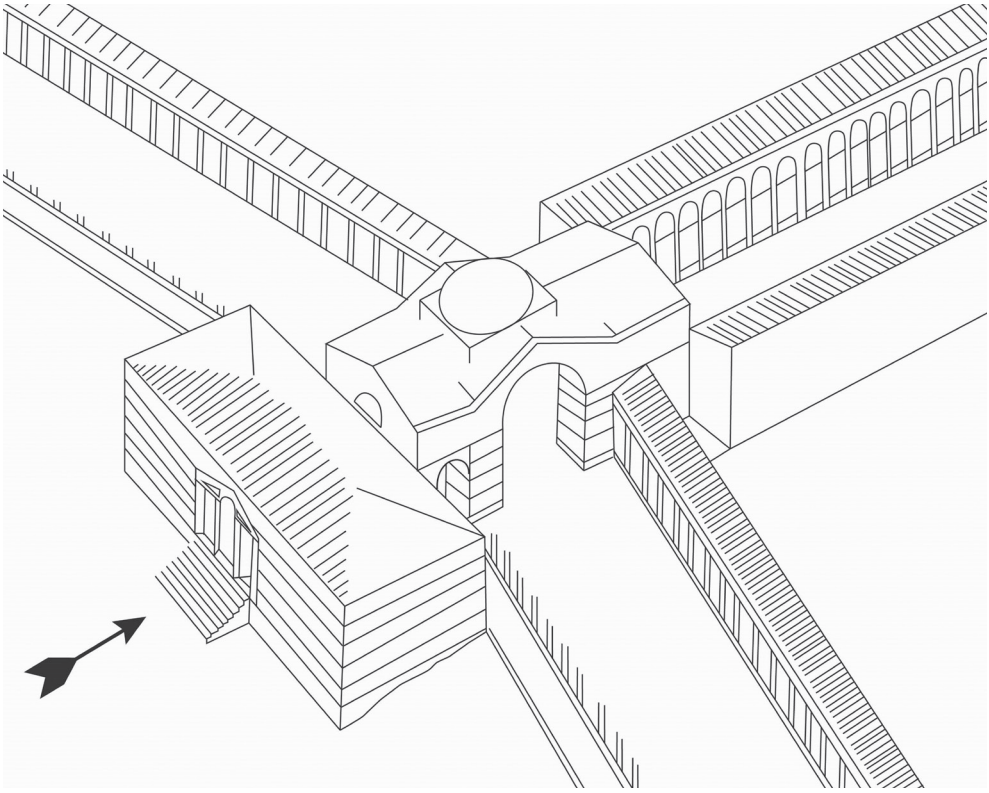


Figure 16. Reconstruction of the Arch of Galerius with the addition of the so-called vestibule to the south (after E. Dyggve), Thessaloniki, late 3rd and early 4th centuries

city topography (fig. 16).<sup>47</sup> The complex integrations of massive volumetric compounds clustered around the massive *tetrapylon*-like module of the two primary Thessalonian structures of the Arch of Galerius and Hagia Sophia point to refined and long-lasting understanding of related architectural concepts.

The well-trained architect of Hagia Sophia most likely also intended to evoke the long-standing honorific symbolism of *tetrapyla*, which were well known in Thessaloniki. The dedication of the previous two churches in the same location of Hagia Sophia remains hypothetical.<sup>48</sup> Adam-Veleni's suggestion that the original, first building on

<sup>47</sup> Ibid.

<sup>48</sup> It has been suggested that the original dedication of the church of Hagia Sophia in Thessaloniki was to the Apostle Mark. *Mavropoulou-Tsioumi*, Hagia Sophia, 5.



Figure 17. Interior of the dome with the mosaic showing the Ascension of Christ, Hagia Sophia, Thessaloniki, 9th century

the site marked the martyrdom of Hagios Demetrios is unverifiable, but historical records about bishops' desire to introduce the veneration of Hagios Demetrios within the city cathedral are enlightening.<sup>49</sup> In light of my proposed reconstruction of the architectural outline of the current church, based on a massive composite four-piered structure inserted into the basilical plan, this *tetrapylon*-like core reopens the opportunity to reconsider the transposition of its associated symbolic meanings of presence and triumph, now in a Christian context. The central dome shows in the mosaics the triumphant image of Christ's Ascension, Christ being depicted in circular glory (fig. 17). Whether the mosaics are added later or are contemporaneous with the construc-

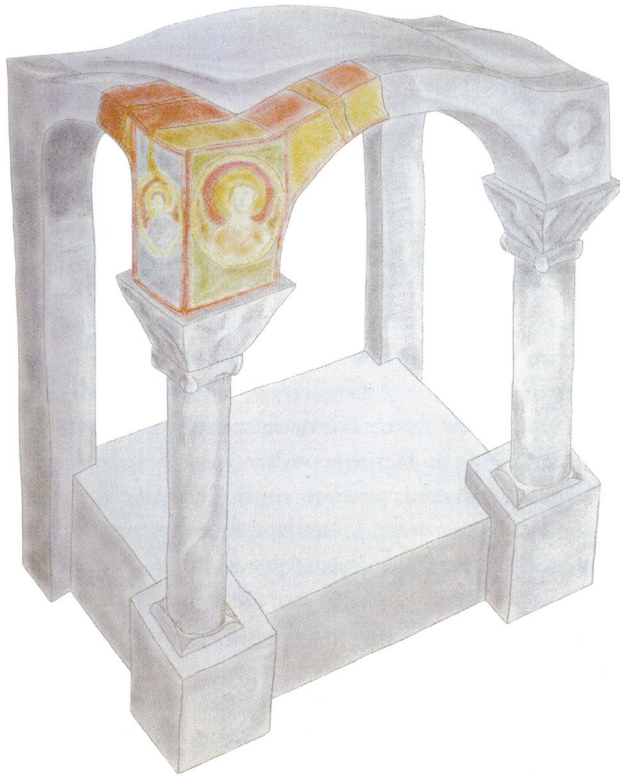


Figure 18. Diagrammatic drawing of the arcosolium canopied tomb from the south-east pier of the church core, Hagia Sophia, Thessaloniki, 13th century

<sup>49</sup> *Adam-Veleni*, Thessaloniki, 157–159; *Bauer*, Stadt, 143–183; *Feist*, Byzantinische, 109–127.

tion of the domical core cannot be answered at the moment as more research is needed. In any case, based on preserved inscription, the mosaics were installed by the ninth century.<sup>50</sup> The integration of the architecture of the dome and its monumental decoration underlines the vertical axis of the *tetrapylon* module and the symbolic meanings of the vertical movement from earthly to heavenly and the active presence of Christ, following His death on the Cross. In that context, the entire architectural and decorative design allowed for the transposing of the triumphal passage and victorious symbolism of imperial and civic *tetrapyla* into Christian belief in the Ascension of Christ and the ultimate triumph of life over death. The architectural concept and design of Thessalonian Hagia Sophia, therefore, reveal a sophisticated idea of the *tetrapylon* structurally and symbolically embedded in the basilica. Numerous tombs, dating from the late ninth century and later, set along the south aisle and narthex surrounding the structural and spatial core of the church, and above all the thirteenth-century *tetrapylon*-like tomb shrine embedded in the southeastern pier cluster (fig. 18),<sup>51</sup> emphasize the architectural nesting of the four-columned objects within each other. Such architectural superposition of *tetrapyla*-like structures further promoted the interconnected concept of honorific Christian tombs and shrines with the symbolism of the core of the domed Byzantine churches, glorifying the promise of eternal life in Christ, the central Christian idea.

### The adaptive re-use of civic *tetrapyla* in Constantinople

Though now lost without tangible archaeological evidence, Constantinopolitan *tetrapyla* certainly were a key part of the pan-Mediterranean phenomenon of their use and possibly resembled in form and function architecturally better-known *tetrapyla* from the wider

<sup>50</sup> Feist, *Byzantinische*, 109–127, esp. 125.

<sup>51</sup> *Mavropoulou-Tsioumi*, Hagia Sophia, 7; Ćurčić, *Architecture in the Balkans*, 297–300, 383–387; *Kissas*, *Sepulchral Monument*, 36–49, figs. 2–4; *Theocharidou*, *Αρχιτεκτονική*, 52–57.



region.<sup>52</sup> As Mango has demonstrated, the imperial ceremonial processions in Constantinople followed the Mese, the two-prong porticated main city avenue, which connected the so-called Golden and Chalke (Bronze) Gates at the main entrances to the city and the Great Palace respectively.<sup>53</sup> The imperial processions were physically articulated by dominant stations marked by immense *tetrapyla*, so that Byzantine emperors passed through these triumphal structures during various ceremonies. On the Mese, there were at least three *tetrapyla*: the domed *tetrapylon* over the Million at the Augustaion square, in the proximity of the Hagia Sophia and the Great Palace;<sup>54</sup> the *tetrapylon* near Sigma square, also known as the Golden Tetrapylon;<sup>55</sup> and the so-called Bronze Tetrapylon (Chalkoun Tetrapylon), between the *fora* of Constantine and Theodosius.<sup>56</sup> These monuments could have been redesigned and adaptably reused within church architecture, confirming the practice of their transposition inclusive of their triumphal meanings within a Christian context.

Magdalino read closely several Byzantine texts that described the rebuilding and the conversion of the domed *tetrapylon*, perhaps the Golden Tetrapylon itself, into the now lost Constantinopolitan Church of Christ Antiphonetes (the Guarantor) during the seventh century.<sup>57</sup> He demonstrated that the Church of Christ Antiphonetes

---

52 The analysis of Constantinopolitan *tetrapyla* here derives mainly from *Bogdanović*, Framing, 249–250. See also, *Thiel*, Tetrakionia, 299–326; *Milojević*, Forming and Transforming, 247–262; *Bogdanović*, Tetrapylon.

53 *Mango*, Triumphal Way, 173–188, demonstrates that the imperial processions were envisioned as part of the civic program already during the foundation of Constantinople, fully established at least by the fifth century and followed at least until the Middle Byzantine times. See also, *McCormick*, Eternal Victory, 189–230.

54 *Müller-Wiener*, Bildlexikon, 216–218.

55 *Notitia Dignitatum* (ed. *O. Seeck*), 243.

56 On the Chalkoun Tetrapylon, see, *Mango*, Développement, 30–32; *Magdalino*, Constantinople médiévale, 21–25; *Berger*, Streets, 161–172. There are also suggestions that the Tetrapylon stood between the forum of Theodosius (ancient Forum Tauri) and the Philadelphion. *Janin*, Constantinople byzantine, 101, 104, 208, 210, 328–329.

57 *Magdalino*, Some Lost. I thank Magdalino for allowing me to cite his work before its publication.

was built around a domed *tetrapylon*, which originally stood next to the Temple of the Tyche at the north-eastern corner of the Basilica cistern in a close proximity to Hagia Sophia. Based on texts, during the construction of the Church of Christ Antiphonetes, the *tetrapylon* articulated the conception of the church and its central four-columned domed core, and most likely endowed it with its culturally recognized imperial and triumphal meanings.<sup>58</sup>

As it did in other parts of the wider Mediterranean region, the original concept of a *tetrapylon* as a civic and victory monument survived in Constantinople in various forms. As cited in the tenth-century *Synaxarion* of Constantinople and mentioned by a Castilian traveler and ambassador Clavijo in the early fifteenth century, the Bronze Tetrapylon acquired relics of the forty martyrs of Sebaste.<sup>59</sup> As a public monument in medieval Constantinople, this *tetrapylon*, enriched with the holy relics, thus proclaimed Christian salvific messages, effectively combined with the long-lasting honorific civic and sacred connotations. The adaptive re-use of civic *tetrapyla* in Constantinople confirms that the transposition of these objects into structural and symbolic architectural *parti* of Byzantine churches and religious structures was not only a wide and significant architectural phenomenon but also central for various experimentations in search for monumental domed design.

\*

### Conclusion

Cecilia Olovdotter has already elucidated how starting in the fourth century, abstract concepts in late antique Mediterranean art were successfully conveyed through architectural forms and motifs, which recurrently derived from actual architectural accomplishments.<sup>60</sup> She particularly highlights “the regularizing principles of architecture – containment, axiality, symmetry, elevation, stratification – ... for visualizing cosmic wholeness and order, and the spheres within

<sup>58</sup> See also, *Bogdanović*, Framing, 249.

<sup>59</sup> *Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae* (ed. *Delehaye*), 356, 524; *Janin*, Géographie, 485–486.

<sup>60</sup> *Olovdotter*, Architecture and the Spheres of the Universe, 137–177.

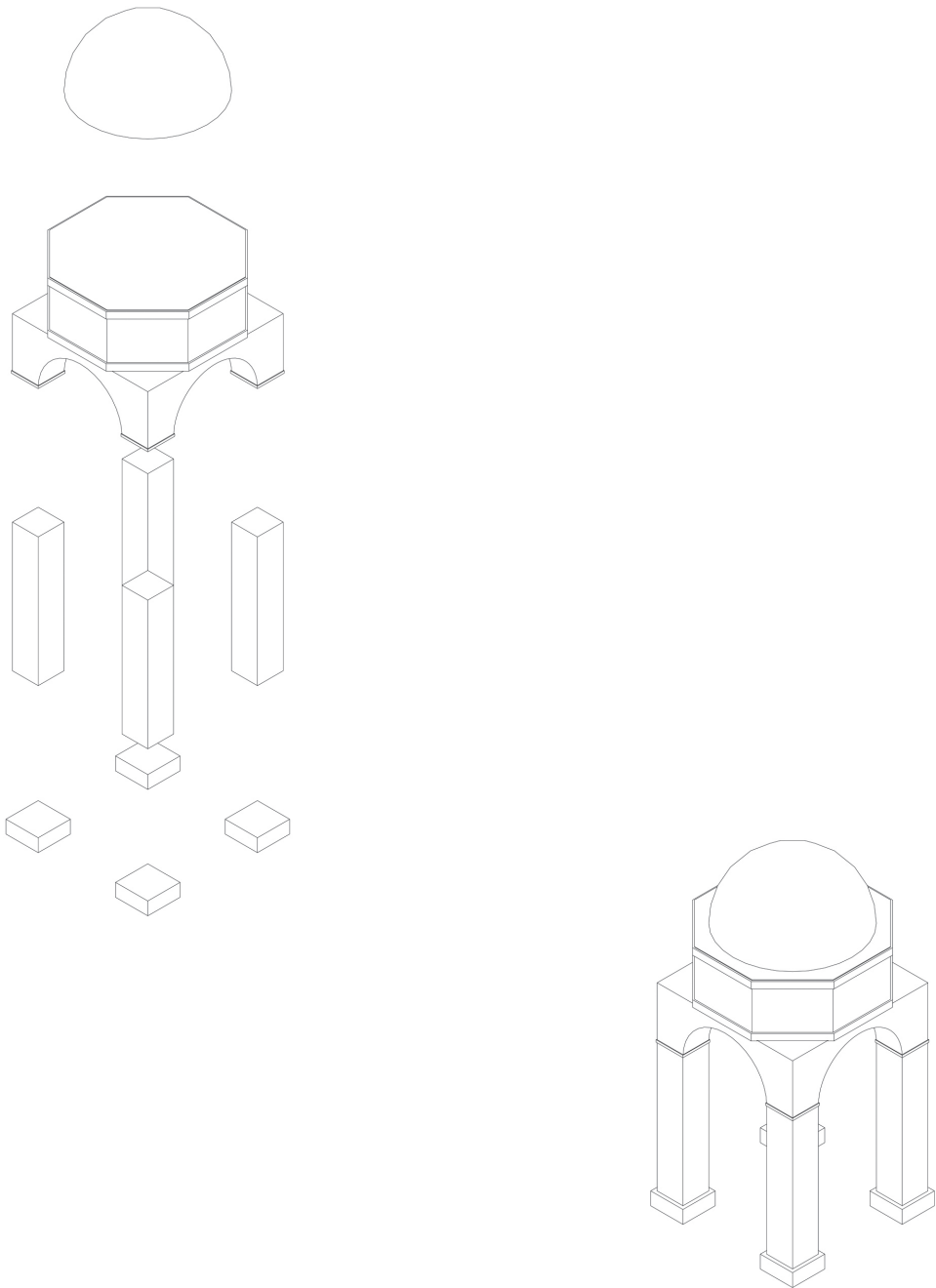


Figure 19. Diagrammatic drawing showing the transformation of the middle zone of ancient *tetrapyla* into an octagonal drum for the church dome of the Middle Byzantine churches

that order,” including the physical creation of such structured spaces in architecture, both built and imagined.<sup>61</sup> In this paper, the analysis of the architectural process of transposition—i.e. the re-arrangement, re-ordering, or reversing the place of *tetrapyla* within the core of Byzantine churches—while at the same time trans-posing—i.e. exchanging their symbolic meanings—further points to the significant and continuous role of built architecture as a communication tool within wider chronological and cultural contexts of the Balkans and eastern Mediterranean. Such a complex transposition additionally points to one of the ways in which Byzantine churches were eventually standardized as buildings with a core typically comprised of a four-columned structure with a dome.

As a module, the *tetrapylon* often included related formal arrangements, measurements and proportions, which allowed architects to engage within dynamic, modular and diagrammatic systems of architectural design and provide different spatial and structural solutions on different scales. The *tetrapylon* could have remained a freestanding structure enriched with Christian meanings, as was most likely the case with the Bronze Tetrapylon in Constantinople. It could have been re-used as the central core of the newly designed church, as was most likely the case with the domed Golden Tetrapylon incorporated within the now-lost Constantinopolitan Church of Christ Antiphonetes or with the archaeologically-confirmed cruciform Kaoussié Church of St. Babylas, and possibly the Church of St. John the Evangelist in Ephesus. It could have been inverted into “dematerialized” void, as in the case of the Church of St. Simeon Stylites the Elder. Finally, it could have been re-invented as a structural and symbolic design module, as in the redesigned basilica of Hagia Sophia in Thessaloniki.

The obvious design issues of articulating the domed *tetrapylon* structural module into the basilical, preexisting substructure of the Church of Hagia Sophia, where the shallow prismatic middle zone was pierced by three windows on each of the four sides, in my opinion, further led to the improvement of a design approach based on four-columned domed canopy as a module in later Byzantine churches.

---

61 Ibid., citation on 161.

Based on the limited evidence we have, the massive *tetrapylon*-like core set on enormous clustered piers and framing the most important locale on the site, was originally palpably associated with the saintly presence either through frequently used tomb-shrine(s), as demonstrated here by showcasing a few representative selected examples, or a memorial column, as in the case of the Church of St. Simeon Stylites the Elder. Eventually, the gigantic, monumental *tetrapylon* was gradually abandoned as a design concept, most likely after the seventh century, and by the ninth century, based on the evidence from the Church of Hagia Sophia in Thessaloniki.



Figure 20. Domes of the Church of Panagia Chalkeon, Thessaloniki, 1028

Yet, the perseverance of the smaller-scale canopy-like core on four columns in later, Middle Byzantine solutions reflects the role of *tetrapylon parti* as a design idea and effective communication tool invested with cosmic and triumphant symbolism. Monumentality remained

present not through imposing scale and size, but as an aesthetic value in architecture that evokes spirituality. In the process, the prismatic middle zone of the structural module of the central four-columned core of the Byzantine church was improved architecturally by being proportionally elongated and chamfered at the corners to provide for an octagonal drum pierced by windows and supporting the dome, which in turn also became more visible from the exterior. This solution can be exemplified by the domes of the Middle Byzantine Church of the Mother of God Chalkeon in Thessaloniki (Figs. 19 and 20, see also fig. 3). In such an erudite design concept, the symbolic meanings of the honorific imperial *tetrapyla* are also effectively trans-positioned from initially civic structures into the honorific victorious symbolism of the church itself, understood both as a building and a church community. It is suggested here that the interiority<sup>62</sup> of *tetrapyla*, preconditioned by the long-lasting cultural perception of these edifices as singular places for the meeting of the heavenly and earthly, also provided a palpable sense of place for the intellectual and emotional encounter with the divine in the Byzantine ecclesiastical context.

## BIBLIOGRAPHY – БИБЛИОГРАФИЈА

### Primary Sources – Извори

*Evagrius Scholasticus*, *Historia ecclesiastica*, Book 1, chapter XIII. Bidez and L. Parmentier, *The ecclesiastical history of Evagrius with the scholia*. London, 1898 (repr. 1979). [*Evagrius Scholasticus*, *Ecclesiastical History (AD 431-594)*, translated by E. Walford, London 1846 and *Evagrius Scholasticus*, *The Ecclesiastical History*, translated by M. Whitby, Liverpool 2000.]

*John Chrysostom*, *The Cult of Saints: Select Homilies and Letters*, ed W. Mayer, Crestwood – New York 2006.

*Notitia Dignitatum; accedunt Notitia urbis Constantinopolitanae et latercula provinciarum*, ed. O. Seeck, Frankfurt 1962.

*Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae. Propylaeum ad Acta sanctorum, Acta Sanctorum 62*, ed. H. Delehaye, Brussels 1902 (repr. Wetteren 1985).

---

62 Interiority is here understood as the experience of being and presence in place.

## Secondary Works – Литература

*Adam-Veleni P.*, Thessaloniki: History and Town Planning, ed. *D. V. Grammenos*, Roman Thessaloniki, Thessaloniki (2003) 157–159.

*Bauer F. A.*, Eine Stadt und ihr Patron. Thessaloniki und der Heilige Demetrios, Regensburg 2013.

*Berger A.*, Streets and Public Spaces in Constantinople, *Dumbarton Oaks Papers* 54 (2000) 161–172.

*Bogdanović J.*, Tetrapylon (*Τετράπυλο*), *Encyclopaedia of the Hellenic World, Constantinople* (2008). <<http://constantinople.ehw.gr/Forms/fLemma.aspx?lemmaid=12429&contlang=58>> (access October 8th, 2019).

*Bogdanović J.*, *The Framing of Sacred Space: The Canopy and the Byzantine Church*, New York 2017.

*Campbell S. D.*, *The Mosaics of Antioch*, Toronto 1988.

*Carver McCurrach C.*, “Renovatio” Reconsidered: Richard Krautheimer and the Iconography of Architecture, *Gesta* 50/1 (2011) 41–69.

*Colvin H.*, *Architecture and the After-Life*, New Haven – London 1991.

*Ćurčić S.*, *Architecture in the Balkans. From Diocletian to Süleiman the Magnificent*, c. 300–1550, New Haven – London 2010.

*Dey H.*, *The Afterlife of the Roman City. Architecture and Ceremony in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, New York 2015.

*Downey G.*, Libanius’ Oration in Praise of Antioch (Oration XI), *Transactions of the American Philosophical Society* 103/5 (1959) 652–686.

*Downey G.*, The Architectural Significance of the Use of the Words Stoa and Basilike in Classical Literature. *American Journal of Archaeology* 41/2 (1937) 194–211.

*Downey R. E. G.*, References to Inscriptions in the Chronicle of Malalas, *Transactions of the American Philosophical Society* 66 (1935) 55–72.

*Feist S.*, *Die byzantinische Sakralarchitektur der Dunklen Jahrhunderte*, Wiesbaden 2019.

*Geymonat L.*, The Syntax of Spolia in Byzantine Thessalonike, edd. *M. Johnson, R. Ousterhout, A. Papalexandrou*, *Approaches to Byzantine Architecture and its Decoration*, Surrey 2012, 45–65.

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

*Janin R.*, *Constantinople byzantine. Développement urbain et répertoire topographique*, Paris 1964.

*Janin R.*, La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin: Première partie, Le siège de Constantinople et le patriarcat œcuménique, vol. 3, Paris 1953.

*Johnson M. J.*, San Vitale in Ravenna and Octagonal Churches in Late Antiquity, Wiesbaden 2018.

*Johnson M. J.*, The Byzantine Churches of Sardinia, Wiesbaden 2013.

*Kader I.*, Propylon und Bogentor: Untersuchungen zum Tetrapylon von Latakia und anderen frühkaiserzeitlichen Bogenmonumenten im Nahen Osten, Mainz 1996

*Kappas M.*, Experimenting in Domed Constructions: Ecclesiastical Architecture in Greece during the Transitional Period, ed. *S. Feist*, Transforming Sacred Spaces. New Approaches to Byzantine Ecclesiastical Architecture from the Transitional Period, Wiesbaden forthcoming 2020, 95–125.

*Karydis N.*, The Evolution of the Church of St. John at Ephesos during the Early Byzantine Period, Jahreshefte des Österreichischen archäologischen institutes in Wien 84 (2015) 97–128.

*Karydis N.*, Early Byzantine Vaulted Construction in Churches of the Western Coastal Plains and River Valleys of Asia Minor, BAR International Series 2246, Oxford 2011.

*Keil J. – Hörmann H.*, Forschungen in Ephesos IV/3, Vienna 1951.

*Kissas S.*, A Sepulchral Monument in Hagia Sophia, Thessaloniki, Museum of Byzantine Culture, Thessaloniki 3 (1996) 36–49.

*Krautheimer R.*, Introduction to an "Iconography of Medieval Architecture", Journal of the Warburg and Courtauld Institutes 5 (1942) 1–33.

*Krautheimer R. (with S. Ćurčić)*, Early Christian and Byzantine Architecture, New Haven – London 1986.

*Lassus J.*, L'église cruciforme Antioche-Kaoussié 12-F, ed. *R. Stillwell*, Antioch On-the-Orontes. II. The Excavations of 1933–1936, Princeton 1938, 5–44.

*Lehmann K.*, The Dome of Heaven, Art Bulletin 27/1 (1945) 1–27.

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

*Magdalino P.*, Constantinople médiévale: études sur l'évolution des structures urbaines, Paris 1996.

*Magdalino P.*, Some Lost and Little-Known Byzantine Churches in the vicinity of Hagia Sophia, Lecture presented at Symbolic Aspects of Architecture: Late Roman, Byzantine and Ottoman perspectives international conference, Swedish Research Institute, Istanbul 2015.

*Mango C.*, Byzantine Architecture, New York 1985.



*Mango C.*, Le développement urbain de Constantinople, IVe–VIIe siècles, Paris 1985.

*Mango C.*, The Triumphal Way of Constantinople and the Golden Gate, *Dumbarton Oaks Papers* 54 (2000) 173–188.

*Mavropoulou-Tsioumi C.*, Hagia Sophia. The Great Church of Thessaloniki, Athens 2014.

*Mayer W.*, The Late Antique Church at Qausîyeh Reconsidered: Memory and Martyr-Burial in Syrian Antioch, ed. *J. Leemans*, *Martyrdom and Persecution in Late Antique Christianity: Festschrift Boudewijn Dehandschutter*, Leuven 2010, 161–177.

*McCormick M.*, *Eternal Victory. Triumphal rulership in late antiquity, Byzantium, and the early West*, Cambridge 1986.

*Mentzos A.*, A Contribution to the Study of the Earlier Church of Hagia Sophia at Thessaloniki, *Makedonika* 21 (1981) 201–221.

*Milanović Lj.*, Delivering the Sacred. Representing Translatio on the Trier Ivory, ed. *J. Bogdanović*, *Perceptions of the Body and Sacred Space in Late Antiquity and Byzantium*, Abington – New York 2018, 107–123.

*Milojević M.*, Forming and Transforming Proto-Byzantine Urban Public Space, *Byzantina Australiensia* 10 (1996) 247–262.

*Müller-Wiener W.*, *Bildlexikon zur Topographie Istanbuls*, Tübingen 1977.

*Olovsdotter C.*, Architecture and the Spheres of the Universe in Late Antique Art, ed. *C. Olovsdotter*, *Envisioning Worlds in Late Antique Art: New Perspectives on Abstraction and Symbolism in Late-Roman and Early Byzantine Visual Culture (ca. 300–600)*, Berlin and Boston 2019, 137–177.

*Shepardson C. C.*, *Controlling Contested Places: Late Antique Antioch and the Spatial Politics of Religious Controversy*, Berkeley 2014.

*Theocharidou K.*, The Architecture of Hagia Sophia, Thessaloniki, from its Erection up to the Turkish Conquest, *BAR International Series* 399, Oxford 1988.

*Theocharidou K.*, Η αρχιτεκτονική του ναού της Αγίας Σοφίας στην Θεσσαλονίκη: από την ίδρυσή του μέχρι σήμερα [Hē architektonikē tou Naou tēs Hagias Sophias stēn Thessalonikē: apo tēn hidrysē tou mechri sēmera], Athens 1994.

*Thiel A.*, *Die Johanneskirche in Ephesos*, Weisbaden 2005.

*Thiel W.*, Tetrakionia. Überlegungen zu einem Denkmaltypus tetrarchischer Zeit im Osten des Römischen Reiches, *Antiquité tardive* 10 (2002) 299–326.

*Torp H.*, L'entrée septentrionale du palais impérial de Thessalonique: l'arc de triomphe et le vestibulum d'après les fouilles d'Ejnar Dyggve en 1939, *Antiquité Tardive* 11 (2003) 239–272.

## О ТРАНСПОЗИЦИЈИ ТЕТРАПИЛОНА У СТРУКТУРНА И СИМБОЛИЧКА ЈЕЗГРА ВИЗАНТИЈСКИХ ЦРКАВА

На Медитерану су тетрапилони били монументалне урбане структуре везане за империјално присуство и тријумфе. Ти антички објекти су били препознатљиви маркери посебно одређених почасних места, што је, како овај рад тврди, омогућило преношење сродних симболичких и структурних концепата у архитектонско пројектовање византијских цркава. Црква Св. Вавила (4. в.), Манастир Св. Симеона Студита Старијег (5. в.), Црква Св. Јована у Ефезу (6. в.), Црква Свете Софије у Солуну (касни 6. или почетак 7. в.), као и прилагођена употреба тетрапилона у Цариграду, откривају различите начине на које су Византинци адаптирали архитектуру тетрапилона у дизајн њихових цркава.

## СЛИКА ПАТРОНА У ОЛТАРУ МАРКОВОГ МАНАСТИРА\*

Богати сликани програм Цркве Светог Димитрија у Марковом манастиру код Скопља – важног споменика српске средњовековне уметности – није у потпуности проучен. У раду који је замишљен као скроман допринос познавању богате и вредне ризнице српске средњовековне уметности на територији Републике Северне Македоније, изложићемо и сагледати један сегмент из иконографске грађе која припада задужбини краљева Вукашина (1365/1366–1371) и Марка (1371–1395) – лик светог мученика на уској површини зида над колонетом бифоре олтарске апсиде,<sup>1</sup> који до сада није привукао пажњу истраживача (сл. 1 и 2). Иако је фреска видљиво израњала испод бојеног премаза из XIX века у време када је Лазар Мирковић изучавао живопис Марковог манастира, уважени истраживач није је поменуо у монографији посвећеној овом црквеном споменику.<sup>2</sup> Стање фреске с почетка треће деценије XX века ипак је остало забележено у стручној и научној документацији – на старој фотографији која се чува у Народном музеју у Београду (сл. 3).<sup>3</sup> Интензивно научно интересовање за фреске у Цркви Светог Димитрија, које је уследило након конзерваторских и рестаураторских радова обављених у две етапе, 1963–

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

1 Димензије колонете су 70/159 cm, вид. *Касанова*, Марков Манастир, 140, 151, 152, црт. 31, сл. 101, 102, 177.

2 *Мирковић – Ташић*, Марков манастир.

3 Инв. бр. 1610 В. Захвалност дугујемо колегиници Дубравки Прерадовић, чијом љубазношћу нам је омогућен увид у старе фотографије фресака Марковог манастира.



Слика 1. Марков манастир, Црква Светог Димитрија, живопис олтарске апсиде (фото: Ђ. Ђоковић)

1964. и 1968–1970,<sup>4</sup> није обухватило светачку представу у олтарској бифори. Она је недавно објављена међу цртежима фресака из Марковог манастира, где је без утемељеног основа предложено да представља лик „непознатог ђакона”.<sup>5</sup>

Фронтална стојећа фигура насликана је на позадини која је у горњем делу црвена, а у доњем тамноплава. Светитељ је одевен у патрицијску одећу – црвену тунику са златовезним нашивком на дну хаљине и зелени плашт са златотканним оковратником, оперважен бисерном траком. Носи црвене ципеле, од којих је лева и данас веома добро видљива. У десној руци, савијеној у висини груди, највероватније је био насликан крст – мученички атрибут,<sup>6</sup> док је лева шака молитвено подигнута. Пратећи натпис је у целини пропао, али је на старој фотографији из збирке Народног музеја у Београду (инв. бр. 1610 В) видљив његов први део на десној страни фреске О АГ[I-O]С, свакако недовољан за размишљање о идентитету насликане личности. Међутим, упечатљиве одлике младоликог светитеља – кратка коса зачешљана иза ушију и голобрадост – одговарају устаљеној иконографији Светог Ди-



Слика 2. Марков манастир, Црква Светог Димитрија, олтарска апсида, Свети Димитрије (фото: Ђ. Ђоковић)

4 *Сипровски*, Резултати од конзерваторските работи, 239–245.

5 Марков манастир. Цртежи на фрески, 6–7.

6 О крсту као иконографском обележју мученика вид. *Jerphanion*, *Caractéristiques et les attributs*, 14–15.



Слика 3. Марков манастир, Црква Светог Димитрија, живопис олтарске апсиде (фото: Народни музеј, инв. бр. 1610 В)

митрија.<sup>7</sup> Реч је о старијем типу представе мученика-ратника, у туници са плаштом и крстом у руци, који се у византијским црквама слика упоредо са светим ратницима у свечаном војничком костиму.<sup>8</sup> Предложени идентитет насликаног светог лако се може потврдити на основу других представа Димитрија Солунског у Марковом манастиру, где је свети патрон насликан као мученик и ратник. У хагиографском циклусу, иконографским језиком је овековечена његова мученичка природа (сл. 4), док је на појединачним представама – у најнижој зони наоса (сл. 5), а затим у лунетама над запад-

7 Детаљно о иконографији светог *Марковић*, О иконографији светих ратника, 591; *Walter, Warrior Saints*, 76–80.

8 О прелазу из мученичке ка ратничкој иконографији Светог Димитрија вид. *Walter, St. Demetrius*, 174–178.

ним (сл. 6)<sup>9</sup> и јужним улазом (сл. 7)<sup>10</sup> – Свети Димитрије приказан у ратничкој иконографији. У сваком од примера његова физиономија по свему одговара лику младића у олтарској бифори. Највећа сличност је уочена код светог мученика у олтарској апсиди и приказа солунског чудотворца у светитељском циклусу у припрати; то се може објаснити запажањем да је највероватније реч о истом сликарском рукопису.

\*

У српском зидном сликарству, као и у источнохришћанском епохе Палеолога, није уобичајено да се свети ратници сликају у олтару; ретка програмска решења из XIV века предвиђају њихове представе у протезису и ђаконикону. Пре Марковог манастира, свети ратници су приказани као мученици у олтару Цркве Богородице Одигитрије у Пећи. У протезису – параклису Светог Арсенија – налази се Свети Нестор, док су у простору ђаконикона који је посвећен Јовану Претечи насликани Свети Прокопије, Ђорђе и Димитрије (сл. 8).<sup>11</sup> Свети Нестор смештен је на северној страни североисточног поткуполног ступца; голобради млади ратник у црвеној туници са златним нашивцима има мач за корицама око струка, док у десној руци држи копље, а левом се ослања на штит.<sup>12</sup> За разлику од њега, свети ратници на источној страни југоисточног ступца, односно на западној и северној страни преградног зида који дели олтарску апсиду и јужни параклис, насликани су у патрицијској одећи са расцветалим крстовима – попут Светог Димитрија у Марковом манастиру.<sup>13</sup> Програмско значење представа

9 *Ношјал-Никулска*, Божјите знаменија, 171–180; *Кнежевић*, Примери ношње источњачког порекла, 25–26, сл. 13.

10 *Gavrilović*, Portrait of King Marko, 153–159, fig. 2a–b; *Ђорђевић*, Представа краља Марка, 438, 439, сл. 59; *Гавриловић*, Још неколико речи о Марковом манастиру, 251–256, сл. 1, 3.

11 *Ивановић*, Црква Богородице Одигитрије, 151–152; *Тодић*, Иконографски програм фресака, 368; *Гавриловић*, Црква Богородице Одигитрије, 118, 130–131, сл. 57, 59, 60, 143.

12 *Гавриловић*, Црква Богородице Одигитрије, 118, сл. 143, црт. V, 71; ц. 7.

13 Исто, 130–131, сл. 57, 59, 60, црт. V, 89–90, 92, ц. 8, 17.

светих ратника-мученика делимично се може сагледати у оквиру сликаног програма јужног параклиса Богородичине цркве у Пећкој патријаршији. Њихов положај у непосредној близини композиције *Деизиса* прикључује их заступничкој молитви за спас човечанства.<sup>14</sup> У протезису Цркве Светог Теодора Стратилата у Новгороду (последња четвртина XIV века) фрагментарно су сачувана два света ратника непознатог идентитета. Треба нагласити да разлози за то нису били програмске, већ пре практичне природе, будући да они чине целину са представама светих ратника на северном зиду наоса.<sup>15</sup>

Поред уобичајеног, програмски утемељеног сликања свештеномученика, у олтарима се понекад могу срести и страдалници за Христову веру без свештених чинова. У складу са широко прихваћеним системом декорације византијских цркава, они су се углавном сликали у наосу – у вишим зонама зидова, на луцима централне куполе или ступцима цркве. Такав начин распоређивања ликова мученика најбоље илуструју речи цариградског патријарха Германа I (прва половина VIII века) које су имале велики утицај на тумачење црквене симболике: „Цркву су предсказали пророци и старозаветни патријарси, основали апостоли, украсили епископи, а учврстили мученици”.<sup>16</sup> Усложњавање сликаних програма, као и развој литургијског поретка источнохришћанске цркве, донели су као новину већу разноврсност у обликовању појединачних тематских целина. У том смислу је разумљива и појава мученичких представа у олтару, где се слика литургијска жртва Христова, нарочито у простору протезиса, где се одвијао обред проскомидије. У хијерархијски одређеном поретку светитељских група које се помињу у молитви заступништва, своје место има и збор мученика.<sup>17</sup>

Будући да нису део стандардног система декорације, таква решења су очекивана у развијеним фреско-ансамблима, као што су цркве из времена краља Милутина. Поменимо ђаконикон Ста-

14 Исто, 129, 132–134, сл. 56, црт. V, 84а, b, c, ц. 8.

15 *Царевская*, Роспись церкви Феодора Стратилата, 92, по.

16 PG 98, col. 384; *Bornert*, Commentaires byzantins, 142–160. Уп. *Бабић*, Краљева црква, 62.

17 *Дмитриевский*, Описание литургических рукописей, 84, 143, 262.





Слика 4. Марков манастир, Црква Светог Димитрија, припрата, циклус Светог Димитрија (фото: Т. Стародубцев)



Слика 5. Марков манастир, Црква Светог Димитрија, наос, Свети Димитрије (фото: Т. Стародубцев)

Слика 6. Марков манастир, Црква Светог Димитрија, лунета над западним порталом, коњаничка представа Светог Димитрија (фото: Ђ. Ђоковић)



Слика 7. Марков манастир, Црква Светог Димитрија, лунета над јужним улазом, Свети Димитрије Милостиви (фото: Ђ. Ђоковић)



рог Нагоричина, где су у другој зони насликани у попрсјима у медаљонима: Свети Галактион, Епистим (sic!), (на источном), Агатагел, Кесарије (на јужном), Филогеније, Теодот (на западном), Тимотеј, Домнин и још двојица чија се имена не могу прочитати (на северном зиду).<sup>18</sup> И протезис Дечана примио је ликове петорице мученика. Двојица неидентификованих су насликана на северној страни источног зида, односно на западној страни североисточног пиластра. Мученик Леон налази се у трећој зони северног зида, док су Аникита и Фотије приказани на северној, односно јужној страни потрбушја лучног пролаза између протезиса и наоса.<sup>19</sup> Сви мученици у Старом Нагоричину и Дечанима су представљени у туникама, огрнути плашчевима и држе крст. За одабир и груписање поменутих светачких ликова био је, по свему судећи, важан датум њиховог прослављања према црквеном календару. Тако се, рецимо, на исти дан Црква сећа светих Галактиона, његове жене Епистиме и Домнина (5. новембар)<sup>20</sup> или светих Аниките и Фотија (12. август).<sup>21</sup>



Слика 8. Пећка патријаршија, Цркве Богородице Одигитрије, ђаконикон, Свети Димитрије

18 *Тодич*, Старо Нагоричино, 74–75; *Исти*, Српско сликарство, 322.

19 *Појовић*, Програм живописа у олтарском простору, 88, црт. I, 75–77; црт. Ia, 161.

20 *Synaxarium* (ed. *Delehaye*), cols. 193–197.

21 *Ibid.*, 885–886.

Примери вредни пажње налазе се у Цркви Светог Ђорђа у Речанима, задужбини непознатог војводе, осликаној вероватно пре 1370. године. У потрбушју лука који је чинио лунету на северној страни олтара речанске цркве распоређене су попрсне представе двојице светих мученика, чија се имена нису сачувала. Приказани су као голобради младићи са бисерним мученичким венцима на главама, одевени у хаљине са огртачима.<sup>22</sup> Наспрам њих, у лунети на јужној страни је неидентификовани мученик у попрсју представљен молитвено подигнутих руку – као оранс. То је младић, бујне, заталасане косе која му пада преко ушију и сеже до половине врата. На глави је имао венац сачињен од ниске бисера. Носио је патрицијску одећу истоветну као и претходна два неидентификована света.<sup>23</sup> Над њим, у потрбушју прислоњеног лука, била су насликана још два попрсја светих личности, данас далеко више оштећена од својих пандана на северној страни.<sup>24</sup> Будући да је црква у Речанима посвећена Светом Ђорђу, с разлогом је изнета претпоставка да је и то могао бити разлог за сликање петорице мученице у олтару; иако није могуће утврдити њихов идентитет, не треба искључити могућност да су мученици представљали неке од светих ратника.<sup>25</sup>

Ликови мученика чине део програма бочних олтарских простора и у неколико руских цркава из истог времена. На западној страни свода ђаконикона у Цркви Светог Теодора Стратилата у Новгороду насликана су два попрсја која могу бити Свети Никита и Свети Евстатије.<sup>26</sup> И на зидовима бочних пастофорија у Цркви Преображења Христовог у Коваљеву (1380) некада су стајале муче-

22 *Ђурић*, Непознати споменици, 80; *Шевановић*, Црква Светог Ђорђа у Речанима, 80; *Марковић – Шевановић*, Црква Светог Ђорђа у Речанима, 41.

23 *Ђурић*, Непознати споменици, 80; *Ђорђевић*, Зидно сликарство, 180; *Шевановић*, Црква Светог Ђорђа у Речанима, 85–87; *Марковић – Шевановић*, Црква Светог Ђорђа у Речанима, 33, сл. 24. За претпоставку да у речанском светом орансу треба препознати Светог Трифуна, *Габелић*, О иконографији св. Трифуна, 10–11, 114.

24 *Ђурић*, Непознати споменици, 80; *Шевановић*, Црква Светог Ђорђа у Речанима, 87; *Марковић – Шевановић*, Црква Светог Ђорђа у Речанима, 33.

25 *Шевановић*, Црква Светог Ђорђа у Речанима, 88.

26 *Царевская*, Роспись церкви Феодора Стратилата, 94.

ничке фигуре. Разлог за њихово сликање нарочито је уочљив у протезису, где су две стојеће фигуре неидентификованих светих мученика смештене изнад представе умрлог Господа и уплакане Богородице, док је једно, такође неидентификовано мученичко попрсје, било насликано испод Христа. Та група светих је још бројнија у ђаконикону: његову другу и трећу зону некада су красила четири мученичка лика у пуној фигури.<sup>27</sup>

На основу сачуване иконографске грађе није познато да је у српским црквама неком патрону из светитељске категорије мученика-ратника додељено место у централној апсиди.<sup>28</sup> Постоје, међутим, другачије замисли када је реч о слици светитеља заштитника у олтарској апсиди у другим срединама. Сасвим неуобичајено за сликарство Палеолога на територији Балкана јесте решење из полукалоте олтарске апсиде у Цркви Светог Николе код Станичења (око 1331/1332), где се лик патрона у молитвеном ставу, заједно са Светим Кирилом Филозофом (Солунским), обраћа Богородици.<sup>29</sup> Поклоњење изузетно поштованих епископа Мајци Божијој има значење деизисне слике: у њеној иконографској и композиционој замисли је снажно испољена локална особеност програма цркве, као и жеља наручиоца.<sup>30</sup> Како се може приметити, једини познат пример представе патрона храма у простору светилишта у позновизантијском периоду веома се разликује од решења из Марковог манастира, што указује на то да је реч о решењима која се сасвим спорадично јављају у позновизантијском сликарству, због чега се нису усталила у иконографском и програмском смислу.

\*

Описани примери се не могу у целости сагледати само у оквирима времена у ком су настали – за њихово разумевање неопходно је искорачити дубље у прошлост, када су представе мученика и

27 *Дмитријева*, Фрески храма Спаса Преображения, 61, 66, 71–75, црт. на стр. 49.

28 За место сликања светих ратника вид. *Марковић*, О иконографији светих ратника, 590–591.

29 *Поповић и др*, Црква Светог Николе у Станичењу, 146–151, сл. 65 (*Габелић*).

30 Исто, 151.

светих патрона у олтарском простору биле далеко бројније. Мученичка смрт за веру и улога заступника људи пред Богом највише су утицали на то да се ликови мученика сликају у олтарима цркава широм православног света.<sup>31</sup> Тако су програми светилишта у црквама Кападокије (VII–XIII век) веома често укључивали те свете, а представљани су у попрсјима, или, ређе, као стојеће фигуре, огрнуте плаштом и са крстом у руци. Налазе се на фрескама у областима: Чавушин (Црква Светог Ђорђа), Гореме (црква бр. 4б; бр. 9; бр. 13; бр. 29а), Ургуп (Манастир арханђела, Свети Михаило; Хачи Исмаил Дере бр. 1), Гулсехир (крстообразна Црква Светог Ђорђа), Татларин, долина Мавруцан, Соганли и Ердемли (Бали килисе; Карабас килисе), Хасан Даги (Чомлекчи килисеси).<sup>32</sup> Примери са Наксоса из истог, средњовизантијског периода, показују да није постојало јединствено решење када је реч о начину сликања, месту, распореду и броју ликова светих мученика. Тако је, рецимо, у олтару Цркве Светог Ђорђа Диасоритиса (XI век) патрон добио истакнуто место у олтарској апсиди, док су остали мученици насликани у виду медаљона на северном и јужном зиду беме. И касније, у Цркви Светог Николе у Сангрију (1270) свети врач Козма и Дамјан су насликани као стојеће фигуре у потрбушју источног лука, док је лик Светог Ђорђа Диасоритиса у виду медаљона на чеоном зиду апсиде. Највећи значај је група мученика добила у Богородичиној цркви на Јалу (1288/1289), будући да су ти свети као стојеће фигуре у фронталном положају насликани уз Богородицу са Христом у олтарској апсиди. Међу њима се посебно издваја Свети Димитрије у костиму ратника.<sup>33</sup> Таква иконографска и програмска разноликост могла је бити плод појединачних жеља наручилаца фресака, који су припадали локалном становништву.<sup>34</sup>

31 *Jolivet-Lévy, Églises byzantines*, 341–342. За ранији период cf. *Ihm, Programme der christlichen Apsismalerei*, 113–120.

32 Представљени су у попрсјима, или, ређе, као стојеће фигуре, у тавлиону са плаштом и крстом у руци. Cf. *Jolivet-Lévy, Églises byzantines*, 59, 90, 110, 117, 141–142, 160, 192, 227, 233, 256, 268, 294, 341–342.

33 Све примере разматра *Chatzidakis et al., Naxos*, 68–69, 70, fig. 4; 78, fig. 15, 16; 79, fig. 17, 18; 82, fig. 4; 85, fig. 5; 100–101, fig. 6.

34 О ктиторима поменутих цркава cf. *Ibid.*, 66, 80, 100–101.

И развијени иконографски програми руских храмова комнинске епохе садржали су у простору олтара представе мученика. Првенствено су приказивани најпоштованији међу њима, рецимо фигура Светог Димитрија Солунског била је део првобитне мозаичке декорације светилишта у Манастиру Светог Михаила у Кијеву (око 112).<sup>35</sup> У ђаконикону Цркве Светог Ђорђа у Старој Ладоги (последња четвртина XII века) нашла се мала група истакнутих мученика-ратника – свети Христифор, Евстатије Плакида и Сава Стратилат.<sup>36</sup> Поменимо да се у Цркви Светог Спаса у Нередици код Новгорода (1197–1199) међу фигурама светих архијереја, ђакона и монаха у протезису налазе и попрсја светих мученика Евдокима (северни зид) и Мине Каликелада (северна страна североисточног стуба).<sup>37</sup>

Изнета претпоставка да мученик у централној апсиди Цркве Светог Димитрија у Марковом манастиру представља патрона храма, може се потврдити и са становишта византијске сликарске традиције.<sup>38</sup> Скренимо пажњу на примере који почевши од X века следе обичај да се посвета цркве додатно потврђује ликом светитеља патрона у олтарској апсиди, ређе протезису или ђаконикону.<sup>39</sup> Заступничка улога патрона у апсидалним конхама олтара цркава на Манију најчешће је исказивана иконографским решењем оран-

35 *Сарабьянов – Смирнова*, История древнерусской живописи, 82, сл. 64.

36 *Сарабьянов*, Георгиевская церковь, 51, сл. 48, 49, Т. IV.

37 *Пивоварова*, Фрески церкви Спаса на Нередице, 55, 58–59, сл. 42. Уп. *Щербатова-Шевякова*, Нередица, 85, 151, 187, 189.

38 О месту сликања патрона вид. *Κούλιαρης*, Θέση του επώνυμου αγίου, 105–123; *Μαντάς*, Εικονογραφικό πρόγραμμα, 113–120. Уп. и *Томековић*, *Repercussions du choix*, 25–42, посебно 26, где је наведен пример представа светих лекара у простору светилишта у Цркви Светог Пантелејмона у Нерезима.

39 *Δραγδάκης*, Δεόμενοι άγιοι, 236–237, 239, εικ. 3, 4; *Méladini-Georgopoulou*, Décor apsidal, 451, 453–455, pl. 2, 3, 6, 8–10; *Altripp*, Prothesis, 199–200. Интересантно је споменути и пример католикона Манастира Светог Луке у Фокиди (XI век), где су у источним лунетама, изнад бифора у протезису и ђаконикону, представљени свети Теодори (данас очуван само Теодор Тирон у ђаконикону) у одећи патриција, иако се не може поуздано утврдити посвета бочних пастофорија. Вид. *Chatzidakis*, Hosios Loukas, 50, fig. 49, pl. № 19.

та.<sup>40</sup> Светитељи патрони у олтарској апсиди заступљени су у црквама у унутрашњем делу полуострва Мани (Меса Мани): Свети Пантелејмон и Свети Никита у Цркви Светог Пантелејмона код Булариона (991/992), Свети Теодор Стратилат у Цркви светих Теодора у месту Кафионас (1145), Свети Сергије и Вах у протезису и ђаконикону у цркви посвећеној овим светима у месту Кита (XII век), Свети Теодор Тирон у Цркви светих Теодора у месту Трипи (XIII век), Свети Илија у истоименој цркви у месту Таламес (крај XIII – почетак XIV века).<sup>41</sup> Традицију средњовизантијског периода следе и програми олтара појединих цркава времена Палеолога. Такви примери су: монументална представа патрона у олтарској апсиди у Цркви Светог Николе у месту Агиос Николаос Монемвасијски (друга половина XIII века),<sup>42</sup> као и лик патрона у Цркви Светог Јована „Потамити” изван Кокале, Просилиаки Мани (1275–1300).<sup>43</sup>

Вотивна природа таквих представа посебно долази до изражаја у приватним капелама на острву Китери.<sup>44</sup> Светитељи патрони насликани су у апсидалним конхама у Капели Светог Димитрија у месту Пурко (око 1100), Цркви Светог Власија код Фрилингијанике (око 1100), Цркви Светог Петра у Араи (средина XII или XIII века), Цркви Светог Поликарпа у Финикијес (око 1100 или XIII век), Цркви Светог Димитрија у месту Камбјаника (XII век), Цркви Светог Андреје у Ливади (XIII век). Понекад су се уз лик светитеља патрона могли наћи и портрети ктитора, нпр. у Цркви Светог Димитрија у месту Камбјаника (XII век).<sup>45</sup>

40 О орантној иконографији светих мученика вид. *Grabar*, *Martyrium* II, 105, 117, 292, 318.

41 За примере вид. *Δραυδάκης*, *Δεόμενοι άγιοι*, 236–237, 239, еικ. 3, 4; cf. *Idem*, *Βυζαντινές τοιχογραφίες*, 78–79, 370–371, еικ. 8, 9; *Skawran*, *Peripheral Byzantine Frescoes*, 78, fig. 8.7; *Kontogiannis – Germanidou*, *Iconographic Program*, 58, fig. 4. Cf. *Kalopissi-Verti*, *Epigraphic Evidence*, 339–361.

42 *Δραυδάκης*, *Τοιχογραφίες του Αγίου Νικολάου*, 38, еικ. 10а

43 *Δραυδάκης*, *Δωξή, Καλοπίση, Παναγιωτίδη*, "Ερευνα στη Μάνη, 176.

44 *Méladini-Georgopoulou*, *Décor apsidal*, 451, 453–455, pl. 2, 3, 6, 8–10; *Chatzidakis – Bitha*, *Island of Kythera*, 66–67, 73, fig. 15; 114–115, fig. 5; 146–148, fig. 6–8; 165, 172, fig. 16; 227, fig. 7; 289.

45 *Méladini-Georgopoulou*, *Décor apsidal*, 455, fig. 8–10; *Chatzidakis – Bitha*, *Is-*



Преовладава мишљење да је иконографија светитеља патрона исказана решењем оранта ограничена претежно на подручје Пелопонеза, Крита (Црква арханђела Михаила у Селину, око 1325)<sup>46</sup> и Јонска острва (Црква Светог Меркурија на Крфу 1074/1075).<sup>47</sup> Примери, међутим, постоје и на другим грчким подручјима – на Евбеји (Црква Светог Николе у Пиргосу)<sup>48</sup> и на Атици (параκλις Светог Николе у пећини Пендели).<sup>49</sup> Поменимо и Цркву светих врача у Касторији (XII век), где су Свети Козма и Дамјан насликани као оранти уз Богородицу са Христом на престолу у олтарској апсиди.<sup>50</sup> Сличан је и програм апсиде Цркве светих апостола у Перахориу на Кипру (1260–1280), где су уз стојећу Богородицу са Христом насликана двојица првоапостола, патрона храма, који су полуподигнутих руку окренути ка њој.<sup>51</sup> Утврђено је да се та локална и архаична појава ослања на иконографска решења ранохришћанских мартријума.<sup>52</sup>

На сасвим другачији начин осмишљена је, рецимо, представа патрона у Цркви Светог Ђорђа Диасоритиса на Накосу (XI век). Светитељ је насликан у средишњем делу најниже зоне олтарске апсиде, у препознатљивој мученичкој иконографији. Допојасна фигура уоквирена је декоративном траком, што јој даје изглед фреско-иконе. Свети Ђорђе је окружен медаљонима у којима су највероватније ликови његових родитеља, светих Геронтија и Полихроније. Неубичајен избор и композиција светитељских фигура

---

land of Kythera, 146–148, fig. 6–8.

46 *Gallas, Wessel, Borboudakis, Byzantinisches Kreta*, 206; *Bissinger, Kreta*, 101.

47 У апсидалној конхи те цркве насликан је лик патрона оранта. Cf. *Vocotopoulos, Fresques du XIe siècle à Corfou*, 157–158, 172, pl. 4, 6–9, 10, 11.

48 *Λιάπης, Μεσαιωνικά μνημεία Εύβοιας*, εκ. 82.

49 *Μουρίνη, Βυζαντινές τοιχογραφίες*, 79.

50 *Pelekanidis, Chatzidakis, Kastoria*, 30, 39, fig. 7; *Μαντάς, Εικονογραφικό πρόγραμμα*, 167–168.

51 *Megaw – Hawkins, Perachorio*, 297–300, fig. 12–16, 20.

52 О томе вид. *Grabar, Martyrium*, 292; *Méladini-Georgopoulou, Décor apsidal*, 460–468 (са примерима и библиографијом); *Μαντάς, Εικονογραφικό πρόγραμμα*, 113–116 (са примерима).

сугерише могућност постојања триптиха, који је могао утицати на идејно решење фреске.<sup>53</sup>

Иконографска решења усвојена из Византије могла су из нарочитих разлога добити особена програмска значења у руском сликарству. Веома занимљивим и неуобичајеним решењем исказано је поштавање према светом патрону у ђаконикону Цркве Светог Ђорђа у Старој Ладози (последња четвртина XII века). Централни део источног зида тог простора заузима монументална композиција која приказује чудо Светог Ђорђа са аждајом. Издвајање сцене која припада хагиографском циклусу светог заштитника, као уосталом и одабир поменутих представа светих ратника-мученика могло је бити учињено према жељи ктитора, који је вероватно био један од новгородских кнезова.<sup>54</sup>

\*

На хришћанском истоку негована је традиција да простори проскомидије и ђаконикона поред литургијске имају и улогу засебних параклиса. Томе су прилагођавани иконографски садржај и програмска замисао бочних пастофорија. Тако обликовани програми обједињују елементе који припадају литургијској тематици и култу светог коме је посвећен параклис.<sup>55</sup> Осим сцена из циклуса житија, и засебна представа патрона смештана је најчешће у конху бочних олтарских просторија.

Међу истакнутим примерима старије епохе свакако треба поменути Свету Софију у Кијеву (око 1037). Олтарској апсиди кијевске катедрале придружена су поред протезиса и ђаконикона још два параклиса, а сваки анекс добио је засебну посвету и иконографски фреско-програм (1030–1040). Протезис је посвећен апостолима Петру и Павлу; у конхи апсиде тог простора смештена је представа апостола Петра, док су на бочним зидовима сачуване сцене из његовог живота. Фреске у крајњем североисточном параклису илу-

53 *Chatzidakis et al.*, *Naxos*, 67–69, 75–76, fig. 1–4, 9 (*Acheimastou-Potamianou*).

54 *Сарабьянов*, Георгиевская церковь, 51, сл. 46, Т. IV.

55 Детаљно о томе вид. *Babić*, *Chapelles annexes*.

струју житије Светог Ђорђа, док монументална представа патрона краси конху тог простора. У ђаконикону је детаљно приказан теотоколошки циклус, а међу појединачним представама истакнуто место у конхи апсиде има Света Ана, Богородичина мајка. Крајњи југоисточни параклис носи посвету светим арханђелима Михаилу и Гаврилу; као и у другим параклисима кијевске катедрале, то је истакнуто монументалним попрсјем светог заштитника – арханђела Михаила и сценама које припадају циклусу арханђелâ.<sup>56</sup> Јединствену посвету има протезис у Цркви Свете Софије у Охриду, осликане у другој четвртини XI века, за време охридског архиепископа Лава. У конхи апсиде приказано је смрзавање на леду Четрдесеторице севастијских мученика, а изнад, у полукалоти, насликана је допојасна фигура Христа, који им као награду шаље круне.<sup>57</sup> Ђаконикон охридске катедрале је посвећен Светом Јовану Претечи, чије попрсје краси конху тог простора.<sup>58</sup> У већем броју руских цркава XII века посвета бочних олтарских пастофорија назначена је иконографским циклусима или појединачним представама патрона. Тако је житије Светог Кирила Александријског насликано у ђаконикону Манастира Свете Тројице у Кијеву (последња четвртина XII), док је исти простор Цркве Благовештења у селу Аркажи код Новгорода (1189) посвећен Светом Јовану Претечи. Поред сцена из Крститељевог живота у конхи ђаконикона насликана је и монументална женска фигура у ставу оранте, највероватније Јованова мајка Јелисавета.<sup>59</sup> У Цркви Светог Спаса Мирошког манастира код Пскова (пре 1156) ђаконикон је посвећен арханђелу Михаилу, а протезис Јовану Претечи. Оба параклиса садрже наративне циклусе посвећене патро-

56 Ibid., 105–110; *Попова, Сарабьянов*, Мозаики и фрески, 84–90, сл. 65–73.

57 О томе вид. *Ђурић*, Црква Св. Софије, III; *Vabić*, Chapelles annexes, 117–121; *Грозданов*, Циклусот на четириесетте маченици, 42–45, црт. 3–5; *Толстая*, “Сорок севастијских мучеников“, 743–752; *Павловић*, Култ и иконографија Четрдесеторице севастијских мученика, 297.

58 *Vabić*, Chapelles annexes, 121.

59 Ibid., 121–123; *Сарабьянов – Смирнова*, История древнерусской живописи, сл. 144, 164.

нима.<sup>60</sup> Понекад су пак литургијске теме искључиване из тематских програма олтарских бочних простора због опширности наративних циклуса. Тако је на пример у протезису Цркве Светог Спаса у Нередици код Новгорода (1197–1199), који испуњавају теотолошки циклус, апокрифно житије апостола Јакова Алфејева и појединачне представе Богородице и светих, као и у ђаконикону, који је посвећен Светом Јовану Претечи.<sup>61</sup>

И у српској средини је у XIII и XIV веку прихваћен исти обичај, а бочне пастофорије су посвећиване светима чији су култови уживали највеће поштовање српске владарске породице и истакнутих представника властеле. У овој прилици је нужно скренути пажњу на оне сликане садржаје које су поред хагиографских циклуса садржале и засебне представе патрона. Тако је највероватније Свети Никола укључен у композицију Деизиса насликану у лунети на источном зиду ђаконикона у Сопоћанима,<sup>62</sup> док је програм истог простора у Ариљу садржао три представе светитеља заштитника – попрсје светог мириклијског архијереја као патрона у лунети над пролазом који води у јужну олтарску просторију и његове стојеће фигуре у горњој зони апсиде тог параклиса и првој зони северног зида.<sup>63</sup> Династичком и државном заштитнику Немањића – Светом Стефану Првомученику – посвећен је протезис Ариља. Попрсје патрона насликано је у лунети над пролазом из средишњег дела олтара у ту просторију.<sup>64</sup> Попрсје Светог Јована Крститеља у апсиди ђаконикона Богородице Перивлепте у Охриду један је од показатеља да је та просторија, према традицији, замишљена да носи посвету Претечи.<sup>65</sup> Исто се може рећи и за ђаконикон – параклис на спрату – у Цркви Ваведења

60 *Babić*, *Chapelles annexes*, 124–125; *Сарабџић*, Спасо-Преображенский собор, 217, 225, сл. 190, 195, 307 (сх.).

61 *Babić*, *Chapelles annexes*, 123–124; *Щербатова-Шевякова*, Нередица, 56, 193, сл. 125–129, 177, 232; *Пивоварова*, Фрески цркви Спаса на Нередице, 52–70.

62 *Babić*, *Chapelles annexes*, 134; *Живковић*, Сопоћани, 29.

63 *Babić*, *Chapelles annexes*, 134; *Војводић*, Ариље, 60, сх. 1, бр. 76; сх 3, бр. 1, 5.

64 *Војводић*, Ариље, 62, сх. 2, бр. 77.

65 *Babić*, *Chapelles annexes*, 134; *Грозданов*, О идејно-тематским основама живописа, 93, сл. 11; *Марковић*, Иконографски програм, 122.

Богородичиног у Кучевишту (до 1331), где је насликан Свети Никола у попрсју, у ниши апсиде.<sup>66</sup>

На грчким територијама слични примери заступљени су у Мистри, једном од најважнијих уметничких центара епохе Палеолога. Протезис у Митрополији (1270–1285) посвећен је Светом Димитрију. У ниши тог простора је допојасни лик патрона у мученичкој иконографији, док су на своду сцене из светитељског циклуса.<sup>67</sup> У још једној цркви у Мистри, светитељ патрон је насликан у конхи протезиса. Реч је о храму посвећеном Светом Јовану Претечи, чије се сликарство датује у трећу четвртину XIV века.<sup>68</sup>

\*

Састављачи иконографског програма Марковог манастира пажљиво су одабрали место представе Светог Димитрија, водећи рачуна о садржају и значењу тематског језгра олтарске апсиде (сл. 1). Слика патрона храма у олтарској бифори остварује просторну и визуелну комуникацију са фрескама литургијско-евхаристијске симболике. Сушичка представа Светог Димитрија има слојевит програмски смисао. Она се налази у сржи апсидалног програма, који сажима целокупну икономију спасења – од отеловљења Бога, успостављања његовог првосвештенства, крсне смрти, васкрсења и повратка на небо. Ту целину чине слике Богомладенца и Богородице у конхи, *Причешће айосшола* испод њих, *Небески и земаљски Великој вход* у најнижем регистру, у чијем средишту је Христос Велики Архијереј као и празничне сцене *Вазнесења* и *Духова* на олтарском своду. Фигура Светог Димитрија се налази у непосредној близини, тачније, између два дела композиције *Причешће айосшола*. Према свом положају, она такође припада централној оси олтарске апсиде и на тај начин остварује просторну повезаност по вертикали са представама Богомладенца у конхи и

66 *Babić*, Chapelles annexes, 138; *Ђорђевић*, Сликарство XIV века, 98; *Ишпи*, Зидно сликарство, 133.

67 *Χατζιδάκης*, Νεώτερα για την ιστορία, 162–164, εικ. 51α-β, 52α-β; *Altripp*, Prothesis, 134–135.

68 *Δραγδάκης*, Άι-Γιαννάκης του Μυστρά, 64–65, εικ. 9.

Христа Великог Архијереја у првој зони.<sup>69</sup> Идејна веза представе светог патрона са остатком сликаног програма у олтарској апсиди заснива се на жртвеној симболици. У складу с традицијом сликања мученика у светилиштима православних храмова<sup>70</sup> она идејно комуницира са сликом Евхаристије, коју у Марковом манастиру чини јединство небеске литургије и евхаристијске литургије.<sup>71</sup> Иако сама лишена литургијског значења, представа Светог Димитрија својим положајем у простору храма намењеном богослужењу остварује комуникацију са темама које су прожете литургијском симболиком.

За разумевање програмског смисла разматране представе у литургијско-евхаристијском контексту олтарске апсиде Марковог манастира важност има и химнографско прослављање Светог Димитрија. Мученички аспект, наглашен иконографијом патрона, заступљен је још у најстаријем словенском *Методијевог канону светом Димитрију солунском* (IX век).<sup>72</sup> Упечатљиво поређење односи се на сличност између Димитријеве и Христове ране: (III.3: *копнемъ бодоумъ ты, дѣмитриѣ, вѣпниѣаше весела са христову: чѣто за вѣсѣ прннесѣ ти прободеноуоумоу вѣ ребра мене ради, нѣ мѣченнемъ мониѣ божниѣ чашѣ нынѣ испиѣ*)<sup>73</sup> Таква идејна основа је, рецимо, представљала главни ослонац у тумачењу особеног програмског решења из протезиса Цркве Светог Димитрија у Мистри, где се сце-

69 Уп. Марков манастир. Цртежи на фрески, 7. Детаљно о томе: *Tomić Djurić, To picture and to perform* (II), 134–138.

70 Иако изузетно ретко, лик патрона може бити и директно укључен у теолошки сложено програмску целину олтара византијских храмова. Такав пример јесте Црква Светог Пантелејмона у месту Веланидија, у области Епидаврос Лимира на југу Пелопонеза (последња трећина XIII века), где је Свети Пантелејмон прикључен групи архијереја са свицима, изнад којих је агнец у специфичном иконографском виду, окружен сценом Благовести. Детаљно вид. *Κωνσταντίνου, Δογματικό υπόβαθρο στην αψίδα του Αγίου Παντελεήμονα*, 165–176, εικ. 2, која тумачи лик патрона у олтарској апсиди као наставак традиције установљене у програмима цркава на Манију још од средњовизантијског периода.

71 *Tomić Djurić, To picture and to perform* (I), 130–137.

72 Канон из Минеја за октобар (Новгород 1096) објавио је *Јагич*, *Служебные минеи*, 186–190. Критичко издање текста: *Jakobson, Sketches for the History*, 287–346.

73 *Jakobson*, op. cit., 286–287, 322–323.

не мучеништва светитеља доводе у везу са обредом проскомидије.<sup>74</sup> Литургијски извори позновизантијског периода бележе да су се у солунским црквама службе у част славном великомученику вршиле током седам дана месеца октобра (20–26. октобар).<sup>75</sup> Тзв. *Велика недеља* била је посвећена страдању поштованог светитеља. Идеја таквог литургијског сећања, јасно је, заснива се на поређењу са Страсном недељом и Христовим страдањем, о чему сведоче бројни примери химнографских садржаја.<sup>76</sup> За свете оце, нпр. за Филотеја Кокина<sup>77</sup> и Григорија Паламу,<sup>78</sup> поменута метафора обједињује духовну и физичку борбу мучеништва Светог Димитрија, кроз коју се достиже најважнији хришћански идеал *Imitatio Christi*.<sup>79</sup> За наведене, без сумње добро познате аспекте култа патрона у Марковом манастиру изабрана је иконографија распрострањена у српском сликарству XIII века, која светог приказује у патрицијској одећи са крстом у рукама, како би се означило његово мученичко страдалништво за веру.<sup>80</sup>

Међутим, упадљиво централно место представе Светог Димитрија није само исход програмских већ и практичних разлога. Површина између два прозорска дела бифоре била је погодна за смештање засебне светачке представе, која по својим димензијама одговара фигурама на суседним фрескама – *Причешћу айсошоло* и сценама којима започиње и завршава се циклус *Акаџисџа*.

74 *Altripp*, Prothesis, 134–135, 203.

75 Рукописи који обавештавају о службама посвећеним Светом Димитрију потичу из периода од XIII па све до XIX века. Листу рукописа даје *Φουντούλη*, «Μεγάλη Εβδομάς», 13–14.

76 *Ibid.*, 5–17, посебно 6.

77 *Ἐγκώμιον εἰς Ἅγιον Μεγαλομάρτυρα Δημήτριον τὸν Μεσοβλήτην* in: Ἀγιολογικά Ἔργα, 37–38; cf. *Russell*, St Demetrius of Thessalonica, 78–79.

78 *St Gregory Palamas*, Homilies, 389–391; cf. *Russell*, St Demetrius of Thessalonica, 78.

79 О употреби и значењу метафоре у похвалним словима XIV века вид. *Russell*, St Demetrius of Thessalonica, 75–81.

80 *Марковић*, О иконографији светих ратника, 602–603.

\*

Иако изложени преглед црквених споменика не тежи свеобухватности, разматрани примери показују да је постојао континуитет истог схватања у различитим епохама источнохришћанске уметности. У зависности од програмских замисли појединачних споменика или уметничких захтева времена, јављали су се и разлози за сликање мученика, који су могли бити и ратници, у простору олтара. Упоредо с тим може се пратити традиција приказивања светог патрона храма или његових засебних параклиса у просторима олтарске апсиде, односно протезиса или ђаконикона. Према томе, сликање Светог Димитрија у олтару Марковог манастира не би било неуобичајено. Ипак, чињеница да у сликаним програмима српских цркава није забележен случај да је патрону из категорије мученика-ратника додељено место у централној апсиди заслужује да се детаљније прокоментарише сушички пример. Иако без непосредних узора у српском сликарству свог времена, живописци и творци иконографског програма у задужбини Мрњавчевића свакако су желели да хијерархијски истакнуто, централно место у најсветијем делу храма припадне његовом светом заштитнику, великомученику Димитрију Солунском. Та замисао у себи носи одјек старијих традиција, које настављају да живе и у позном средњем веку. Главни чинилац за оживљавање тог програмског решења везан је за снагу култа Светог Димитрија у породици ктитора. О томе сведочи више података. Вукашин је једном од својих синова дао име Дмитар,<sup>81</sup> а посебну наклоност тог српског владара према култу Светог Димитрија на неки начин расветљава и необичан податак из извора с краја XIV столећа. Наиме, у поменику светогорског Протата Вукашин је заједно са братом Угљешом назван, како се верује, својим хришћанским (црквеним) именом Димитрије „*Δημητρίου κράλη καὶ Ἰω(άννου) δεσπότης*“.<sup>82</sup> Он је посветио Димитрију породичну задужбину у Сушици, док је његов син Марко предузео око 1380. године ново осликавање

81 *Фосџиков*, О Дмитру краљевићу, 47–65.

82 *Ђурић*, Поменик светогорског протата, 154, 156–167, који указује на појаву двојног имена међу феудалцима на Балкану у позном средњем веку.



Светог Димитрија у Прилепу, цркве из последње деценије XIII века.<sup>83</sup> Поред неколико представа светог патрона у различитим тематским целинама Марковог манастира, нарочито су вредне пажње фреско-икона у лунети над јужним улазом, као и икона са најстаријег иконостаса католикона – обе са ликом солунског великомученика у ратничкој иконографији и посебним епитетом *ἐλεήμων* (милостиви).<sup>84</sup> Потоња се издваја по репрезентативном изгледу и изузетној уметничкој обради.

Посредничка улога светих исказивана је у уметности православних у оквиру различитих иконографских и програмских замисли. И у католикону Марковог манастира великомученик Димитрије као свети патрон непосредно је укључен у развијене композиције заступништва пред Христом, насликане у простору наоса (*Царски Деизис и Небески двор*) и на фасади (лунета над јужним улазом). Везивање представе Светог Димитрија у олтарској бифори за литургијско-евхаристијски апсидални програм давало јој је сотириолошки карактер, наглашавајући на тај начин наду ктитора у божанско спасење.

## БИБЛИОГРАФИЈА – BIBLIOGRAPHY

### Извори – Primary Sources

*Дмитриевский А. А.*, Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках православного Востока, Т. 2: *Ευχολόγια*, Киев 1901.

*Ягич В.*, Служебные минеи за сентябрь, октябрь, ноябрь в церковнославянском переводе по русским рукописям 1095–1097, Памятники древнерусского языка I, Санкт-Петербург 1886.

*Saint Gregory Palamas*, The Homilies, ed. C. *Veniamin*, Waymart, PA 2009.

*Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, Propylaeum Ad Acta SS. Novembris, ed. H. *Delehayе*, Brussels 1902.

83 *Ђурић*, Византијске фреске, 87; *Коруновски – Димитрова*, Византиска Македонија, 206–207.

84 *Марковић*, Запажања о најстаријим иконама, 147–167.

Ἀγιολογικά Ἔργα, Α', Θεσσαλονικεῖς Ἅγιοι, ed. Δ. Γ. Τσάμης, Θεσσαλονίκη 1985.

### Литература – Secondary Works

*Бабих Г.*, Краљева црква у Студеници, Београд 1987.

*Војводић Д.*, Зидно сликарство цркве светог Ахилија у Ариљу, Београд 2005.

*Габелић С.*, О иконографији св. Трифуна, Културно наследство 28–29 (2002–2003) 107–120.

*Гавриловић А.*, Црква Богородице Одигитрије у Пећкој патријаршији, Београд 2018.

*Гавриловић З.*, Још неколико речи о Марковом манастиру, ур. *Д. Медакковић – Џ. Грозданов*, На траговима Војислава Ј. Ђурића, Београд 2011, 251–256.

*Грозданов Ц.*, О идејно-тематским основама живописа у ђаконикону цркве Богородице Перивлепте у Охриду, Зограф 33 (2009) 93–100.

*Грозданов Ц.*, Циклусот на четириесетте маченици во Света Софија Охридска, *Исши*, Студии за охридскиот живопис, Скопје 1990, 42–50.

*Дмитријева С. О.*, Фрески храма Спаса Преображения на Ковалёве в Новгороде, 1380 года, Москва 2011.

*Ђорђевић И. М.*, Зидно сликарство српске властеле, Београд 1994.

*Ђорђевић И. М.*, Представа краља Марка на јужној фасади цркве Светог Димитрија у Марковом манастиру, Кралот Марко во историјата и во традицијата. Прилози от научниот собир одржан по повод 600-годишнината од смртта на кралот Марко, Прилеп 1997, 299–308 (= *Исши*, Студије српске средњовековне уметности, Београд 2008, 437–445).

*Ђорђевић И.*, Сликаство XIV века у цркви Светог Спаса у селу Кучевишту, Зборник Матице српске за ликовне уметности 17 (1981) 77–110.

*Ђурић В. Ј.*, Византијске фреске у Југославији, Београд 1974.

*Ђурић В. Ј.*, Непознати споменици средњовековног сликарства у Метохији I, Старине Косова и Метохије II–III (1963) 61–89.

*Ђурић В. Ј.*, Црква Св. Софије у Охриду, Београд 1963.

*Ђурић И.*, Поменик светогорског протата с краја XIV века, Зборник радова Бизантолошког института 20 (1981) 139–167.

*Живковић Б.*, Сопоћани. Цртежи фресака, Београд 1984.

*Ивановић М.*, Црква Богородице Одигитрије у Пећкој патријаршији, Старине Косова и Метохије II–III (1963) 138–156.

*Касапова Е.*, Архитектурата на црквата *Св. Димитрија – Марков Манастир*, Скопје 2012.

*Кнежевић Б.*, Примери ношње источњачког порекла у српском зидном сликарству XIV века, Вардарски зборник 5 (2006) 9–35.

*Коруновски С. – Димитрова Е.*, Византиска Македонија, Скопје 2006.

Марков манастир, Свети Димитрија. Цртежи на фрески, Скопје 2012.

*Марковић М.*, Запажања о најстаријим иконама из Марковог манастира (I), Зограф 37 (2013) 147–167.

*Марковић М.*, Иконографски програм најстаријег живописа цркве Богородице Перивлепте у Охриду. Попис фресака и белешке о појединим програмским особеностима, Зограф 35 (2011) 119–143.

*Марковић М.*, О иконографији светих ратника у источнохришћанској уметности и о представама ових светитеља у Дечанима, ур. *В. Ј. Бурић*, Зидно сликарство манастира Дечана, грађа и студије, Београд 1995, 567–630.

*Марковић М. – Шевановић Б.*, Црква Светог Ђорђа у Речанима, Београд 2018.

*Мирковић Л. – Ташић Ж.*, Марков манастир, Нови Сад 1925.

*Ноштал-Николска Н.*, Новонастанатите историски услови во Македонија изразени на една композиција од фреските во Марков манастир – Божјите знаменија принесени на дар на св. Димитрија, Зборник на Археолошкиот музеј на Македонија VI–VII (Скопје 1975) 171–180.

*Павловић Д.*, Култ и иконографија Четрдесеторице севастијских мученика у Србији XIII века, ур. *М. Ракоција*, Ниш и Византија VII (2009) 293–304.

*Пивоварова Н. В.*, Фрески цркви Спаса на Нередице в Новгород: Иконографическая программа росписи, Санкт Петербург 2002.

*Попова О. С. – Сарабьянов В. Д.*, Мозаики и фрески Святой Софии Киевской, Москва 2017.

*Пойовић Б. Ј.*, Програм живописа у олтарском простору, ур. *В. Ј. Бурић*, Дечани: грађа и студије, Београд 1995, 77–97.

*Пойовић М., Габелић С., Цветковић Б., Пойовић Б.*, Црква Светог Николе у Станичењу, Београд 2005.

*Сарабьянов В. Д. – Смирнова Э. С.*, История древнерусской живописи, Москва 2007.

*Сарабьянов В. Д.*, Спасо-Преображенский собор Мирожского монастыря, Москва 2010.

*Сарабьянов В. Д.*, Георгиевская церковь в Старой Ладого, Москва 2003.

*Спировски С.*, Резултати од конзерваторските работи на фреско-живописот во црквата свети Димитрија – Марков манастир, Гласник на Институтот за национална историја 15/2 (1971) 239–245.

*Шевановић Б.*, Црква Светог Ѓорѓа у Речанима, Београд 2013 (необјављена докторска дисертација).

*Тодић Б.*, Иконографски програм фресака из XIV века у Богородичиној цркви и припрати у Пећи, ур. В. Ј. Ѓурић, Архиепископ Данило II и негово доба, Београд 1991, 361–375.

*Тодић Б.*, Српско сликарство у доба краља Милутина, Београд 1998.

*Тодић Б.*, Старо Нагоричино, Београд 1993.

*Толстая Т. В.*, “Сорок севастијских мучеников“ в иконографической программе жертвенника Софии Охридской, *Byzantinoslavica* LVI (1995) 743–752.

*Фосишков А.*, О Дмитру краљевићу, *Историјски часопис* 49 (2002) 47–65.

*Царевская Т. Ю.*, Роспись церкви Феодора Стратилата на Ручью в Новгороде, Москва 2007.

*Щербатова-Шевякова Т. С.*, Нередица. Монументальные росписи церкви Спаса на Нередице, Москва 2004.

*Altripp M.*, Die Prothesis und ihre Bildausstattung in Byzanz unter besonderer Berücksichtigung der Denkmäler Griechenlands, Frankfurt am Mein 1998.

*Babić G.*, Les chapelles annexes des églises Byzantines. Fonction liturgique et Programmes iconographiques, Paris 1969.

*Bissinger M.*, Kreta: Byzantinische Wandmalerei, Munich 1995.

*Bornert R.*, Les commentaires byzantins de la Divine Liturgie du VIIe au XVe siècle, Paris 1966.

*Chatzidakis M. – Bitha I.*, The Island of Kythera. Corpus of the Byzantine Wall Paintings of Greece, Athens 2003.

*Chatzidakis M. et al.*, Naxos, Athens 1989.

*Chatzidakis N.*, Hosios Loukas. Byzantine Art in Greece, Athens 1997.

*Gallas B. K., Wessel K., Borboudakis M.*, Byzantinisches Kreta, München 1983.

*Gavrilović Z.*, The Portrait of King Marko at Markov Manastir (1376–1381), *Byzantinische Forschungen* 16 (1990) 415–428 (= *Eadem*, *Studies in Byzantine and Serbian Medieval Art*, London 2001, 146–163).

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

*Ihm Ch.*, Die Programme der christlichen psismalerei von vierten Jahrhundert bis zur Mitte des achten Jahrhunderts, Wiesbaden 1960.

*Jakobson R.*, Sketches for the History of the oldest Slavic Hymnody: Commemoration of Christ's Saint and Great Martyr Demetrius, ed. *S. Rudy*, Roman Jakobson. Selected Writings VI, Early Slavic Paths and Crossroads, Berlin – New York – Amsterdam 1985, 287–346.

*Jerphanion G. de*, L'attribut des diacres dans l'art chretien du Moyen age en Orient, *Idem*, La Voix des Monuments, Paris 1938, 285–296.

*Jerphanion G. de*, Les caractéristiques et les atributs des saints dans la peinture cappadocienne, *Analecta Bollandiana* 55 (1937) 1–28.

*Jolivet-Levy C.*, Les églises byzantines de Cappadoce. Le programme iconographique de l'apside et ses abords, Paris 1991.

*Kalopissi-Verti S.*, Epigraphic Evidence in Middle-Byzantine Churches of the Mani. Patronage and Art Production, ed. *M. Ασπρά-Βαξδαβάκη*, ΛΑΜΠΗΔΩΝ, Αφιέρωμα στη μνήμη της Ντούλας Μουρίκη Ι, Αθήνα 2003, 339–361.

*Kontogiannis N.* – *Germanidou S.*, The Iconographic Program of the Prophet Elijah Church, in *Thalames, Greece*, *Byzantinische Zeitschrift* 101/1 (2008) 55–87.

*Megaw A. H. S.* – *Hawkins E. J. W.*, The Church of the Holy Apostles at Perachorio, Cyprus, and Its Frescoes, *Dumbarton Oaks Papers* 16 (1962) 277–348.

*Méladini-Georgopoulou M.*, Le décor apsidal des églises byzantines Kythéra (Cythères), (c. 1100–1275.), *Actes du XV<sup>e</sup> Congrès international d'études byzantines II*, Art et Archéologie, Communications B, Athènes 1981, 451–455.

*Pelekanidis S.* – *Chatzidakis M.*, Kastoria (Byzantine Art in Greece), Athens 1985.

PG – *Migne J.-P.*, *Patrologiae cursus completus. Series graeca*, t. 1–161, Paris 1857–1866.

*Russell E.*, *St Demetrius of Thessalonica. Cult and Devotion in the Middle Ages*, Oxford 2010.

*Skawran K. M.*, *Peripheral Byzantine Frescoes in Greece: The Problem of Their Connections*, edd. *J. Herrin*, *M. Mullett*, *K. Otten-Froux*, *Mosaic. Festschrift for A. H. S. Megaw*, Athens 2001, 75–83.

*Tomeković S.*, Les repercussions du choix du saint patron sur le programme iconographique des églises du 12<sup>e</sup> siècle en Macédoine et dans le Péloponnèse, *Зорпф* 12 (1981) 25–42.

*Tomić Djurić M.*, To picture and to perform: the image of the Eucharistic Liturgy at Markov Manastir (I), *Зорпф* 38 (2014) 123–142.

*Tomić Djurić M.*, To picture and to perform: the image of the Eucharistic Liturgy at Markov Manastir (II), *Σογραφή* 39 (2015) 129–150.

*Vocotopoulous P.*, Fresques du Xle siècle à Corfou, *Cahiers Archeologiques* 21 (1971) 151–180.

*Walter Ch.*, St. Demetrius: the Myroblytos of Thessalonika, *Eastern Churches Review* 5 (1973) 157–178.

*Walter Ch.*, The Warrior Saints in Byzantine Art and Tradition, Burlington 2003.

*Δρανδάκης Ν. Β., Δωρή Ε., Καλοπίση Σ., Παναγιωτίδη Μ.*, Έρευνα στή Μάνη, Πρακτικά τῆς ἐν Ἀθήναις Ἀρχαιολογικῆς Ἐταιρείας 1978.

*Δρανδάκης Ν. Β.*, Οι τοιχογραφίες του Αγίου Νικολάου στον Άγιο Νικόλαο Μονεμβασίας, *Δελτίον της Χριστιανικής Αρχαιολογικής Ἐταιρείας* 9 (1977–1979) 35–61.

*Δρανδάκης Ν.*, Βυζαντινές τοιχογραφίες της Μέσα Μάνης, Ἀθήναι 1995.

*Δρανδάκης Ν.*, Δεόμενοι ἅγιοι ἐπίτου τεταρτοσφαιρίου ἀψίδος εἰς ἐκκλησίας τῆς Μέσα Μάνης, *Αρχαιολογικά Ἀνάλεκτα ἐξ Ἀθηνῶν* 4/2 (1971) 233–239.

*Δρανδάκης Ν.*, Ὁ Ἄι-Παννάκης τοῦ Μυστρά, *Δελτίον τῆς Χριστιανικῆς Ἀρχαιολογικῆς Ἐταιρείας* 14 (1987–1988) 61–82.

*Κούκιαρης Σ.*, Ἡ θέση τοῦ ἐπώνυμου ἁγίου στο εἰκονογραφικό πρόγραμμα τοῦ βυζαντινοῦ ναοῦ, *Κληρονομία* 22 (1990) 105–123.

*Κωνσταντινίδη Χ.*, Το δογματικό υπόβαθρο στην ἀψίδα τοῦ Ἁγίου Παντελεήμονα Βελανιδιῶν. Ὁ Ἐυαγγελισμός, ὁ Μελισμός, ὁ ἐπώνυμος ἅγιος, *Δελτίον τῆς Χριστιανικῆς Ἀρχαιολογικῆς Ἐταιρείας* 20 (1998) 165–176.

*Λιάπης Ι.*, Μεσαιωνικά μνημεῖα Εὐβοίας, Ἀθήναι 1972.

*Μαντάς Α. Γ.*, Το εἰκονογραφικό πρόγραμμα τοῦ ἱεροῦ βήματος τῶν μεσοβυζαντινῶν ναῶν τῆς Ἑλλάδας (843–1204), Ἀθήνα 2001.

*Μουρίκη Δ.*, Οι βυζαντινές τοιχογραφίες τῶν παρεκκλησιῶν τῆς Σπηλιάς τῆς Πεντέλης, *Δελτίον τῆς Χριστιανικῆς Ἀρχαιολογικῆς Ἐταιρείας* 7 (1973–1974) 79–119.

*Φουντούλη Ι. Μ.*, «Μεγάλη Εβδομάς» τοῦ Ἁγίου Δημητρίου, *Θεσσαλονίκη* 1979.

*Χατζιδάκης Μ.*, Νεώτερα γιὰ τὴν ἱστορία καὶ τὴν τέχνη τῆς Μητροπόλεως τοῦ Μυστρά, *Δελτίον τῆς Χριστιανικῆς Ἀρχαιολογικῆς Ἐταιρείας* 9 (1977–1979) 143–179.

## IMAGE OF THE PATRON SAINT IN THE SANCTUARY OF MARKOV MANASTIR

This paper presents the identity of an underexplored image of a holy martyr in the altar apse of the Church of St. Demetrios in Markov Manastir, frescoed in 1376/1377. Based on an iconographical analysis, it can be reliably concluded that the image represents St. Demetrios of Thessaloniki. The reasons for executing this work and the place of the patron saint in the painted program of the altar at Markov Manastir are explored within the wider iconographical and programmatic traditions of Byzantine art. The paper also considers the practice of featuring martyrs in the altar space of Byzantine churches, as well as the degree of recurrence and iconographical forms of these images. It also provides a historical overview of visual solutions complying with the practice of confirming the dedication of the church or its parekklesia by representing the patron saint in the altar apse, i.e. in the prothesis or diakonikon. Based on this, it can be claimed with a higher degree of certainty that the distinctive iconographical and programmatic solution in Markov Manastir draws on an older tradition in Byzantine monumental painting.





*SEMPER ROGARE DEUM PRO ANIMA*  
 МОЛИТВЕ ЖИВИХ ЗА СПАС ДУША УМРЛИХ\*

Увод

У раду се анализирају молитве за спас душе које су биле основа у грађењу повезаности живих и мртвих на примеру Котора од XIII до почетка XVI века. Средњовековни Которани су жељу за молитвом исказивали у тестаментарним легатима, у виду епиграфа на надгробним плочама и натписима на ктиторским црквама. Такође, молитве се срећу урезане и на реликвијарима или пак исписане испод фресака (сл. 1). У првом случају најчешће су у директној форми обраћања живима да моле Бога за спас душе умрлих; у другом су се дародавци обраћали Богу и светима да их се сете када дође Судњи дан или пак да се моле за њих, али ни тада молитва живих за умрле није изостајала, јер су такви легати (реликвијари и фреске) подразумевали одржавање помена и молитви за спас душе дародаваца. Заједничка тежња свих који су молитву за спас своје душе желели да обезбеде на неки од поменутих начина била је да она траје што дуже, по могућству „вечно“.

Чистишиште

Конципирање плана за спас душе након смрти тела покретала је вера у постојање Чистишишта, места у којем почивају душе „средње добрих“ (*mediocriter boni*), односно душе оних који су починили опростиве грехе. Како би душе умрлих што пре изашле из Чистишишта и досегле Рај, требало је чинити добра дела за живота, али и завештати *post mortem* што бројније легате у

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



Слика 1. Црква Свете Ане, Котор (фото: Т. Копривица)

побожне и милосрдне (карикативне) сврхе. Веровало се да у оквиру програма за спас душе (*pro remedio animae*) посебну снагу да ослободе душе из продужених мука Чистилишта имају молитве које за умрле изговарају живи верници на земљи. У такав исход нису могли да се уздају они који су починили неки од смртних греха, јер су њихове душе одмах одлазиле у Пакао.<sup>1</sup> Веровање у боравак душа „средње добрих” хришћана у Чистилишту постало је нарочито раширено и добило развијене форме испољавања од XI века, док је постојање Чистилишта као догма признато 1274. године на Другом Концилу у Лиону. Са становишта Цркве, то веровање је представљало погодну основу за остваривање различитих циљева, од очигледних економских до тежњи ка снажењу католичке вере. Учење о постојању Чистилишта била је основа за борбу коју је Црква водила против манихејског дуализма, више пута обнављаног током средњег века под различитим формама и концептима веровања, увек осуђиваним као јеретичким. Везана за то била је и тежња Цркве за поновним укључивањем категорија друштва које су биле традиционално одбачене из хришћанских оквира, а међу којима су били јеретици, шизматици и Јевреји.<sup>2</sup>

У најближој вези с темом овог рада јесте чињеница да је вера у постојање Чистилишта помогло напорима Цркве које је улагала у то да интегрише народна веровања о кретањима душа умрлих у хришћанске оквире. На исти начин су држани под контролом Цркве и богослужбеног ритуала и сујеверје, као и индивидуални психолошки механизми чувања успомене на умрле (или

1 Свакако треба правити разлику између смртног греха – *peccatum mortale*, због којег се иде у Пакао, и поделе на врлине и пороке (који се често преводе и као греси) – *vitium*, будући да седам порока свакако може да допринесе да се почини смртни грех, али не нужно, вид. Sin in medieval and early modern culture. Који услови су морали да се десе да нешто буде смртни грех била је честа тема схоластичких расправа. О томе, вид. *Le Goff*, *Nastanak čistilišta*, 196–206. О улози исповедника у одређивању степена греха, вид. *Rusconi*, *Ordine dei peccati*.

2 О концепту Чистилишта, вид. *Le Goff*, *Nastanak čistilišta*. О критици Ле Гофове хронологије о појави концепта чистилишта, вид. *McGuire*, *Purgatory, the Communion of Saints*, 61–84; *McLaughlin*, *Consorting with Saints*. Такође о чистилишту, вид. *Vovelle*, *Mort et l'Occident*; *Le Goff*, *Your money or your life*; *Wunderli – Broce*, *Final Moment before Death*, 259–275.

пак заборави). Црква је постала незаобилазни посредник у комуникацији живих и мртвих, умањивши страхове верника од духова који лутају земљом.<sup>3</sup> Душе умрлих су се тако налазиле на „сигурном месту” – у Чистилишту, а за њихово ослобађање је требало поступати у складу са јасним упутствима које је давала Црква.

Упутства на који се све начин могло помоћи душама да изађу из Чистилишта давала је и *Златна легенда* (*Legenda aurea*, око 1260), дело доминиканског хагиографа Јакова Ворагинског (*Jacobus de Voragine* или *de Voragine, Iacopo da Varazze*). У том веома популарном средњовековном спису говори се о четири начина на које живи могу да помогну мртвима чије душе подносе продужене муке Чистилишта. То се могло остварити молитвама, милостињама, мисама и постом. Треба указати на то да се у тексту *Златне легенде* нарочито истиче повезаност између мртвих и живих, а у закључку се каже како душе умрлих имају утеху и олакшање јер знају да за њих живи на земљи нуде молитве, жртве и милосрдне дарове.<sup>4</sup> Помажући мртвима да изађу из Чистилишта, живи су уједно утицали и на спасење своје душе када дође смртни час. Тако установљена повезаност значила је потпуну контролу Цркве над смрћу и већи успех у „прочистињавању” ритуала од профаних елемената.<sup>5</sup>

Кад је реч о которској средини, значајно је скренути пажњу на један текст о Чистилишту који је настао неколико векова након *Златне легенде*. То је хагиографија блажене Озане, которске „зазидане девице” (испоснице) и припаднице доминиканског трећег реда, која је поштована као *santa viva*. Њену *vita* је написао 1589. године доминиканац Серафино Раци, који је из свог матичног Манасти-

3 *Zarri*, Purgatorio “particolare” e ritorno dei morti, 467, 477–478; *Caciola*, Wraiths, Revenants and Ritual, 3–45; *Schmitt*, Ghosts in the Middle Ages.

4 *Voragine de*, Golden Legend, 282, 284.

5 Учење како живи треба да се брину за душе умрлих и тзв. „христијанизација смрти” добијали су током XI и XII века вид какав ће са мањим изменама задржати и током касног средњег века, вид. *L'eglise et la mémoire des morts; Vauchez*, Church and the laity, 94–197; *Swanson*, Religion and Devotion, 226–234; *Bacci*, Investimenti per l'aldilà, 41–48; *Rava*, Testamenti raccontano, 13–36. О повезаности живих и мртвих, вид. *Swanson*, Religion and Devotion, 212–215; *Geary*, Living with the Dead, 77–94; *Schmitt*, Ghosts in the Middle Ages.

ра Свети Марко у Фиренци дошао у Дубровник да оконча напоре својих претходника у спровођењу опсервантске мисије. Раци је тада посетио и Котор.<sup>6</sup> У једној епизоди житија, Серафино Раци износи веровања у делотворност молитви и миса за спас душе, готово цитирајући поменути део из *Златне легенде*. Желећи да укаже на поштовање које је Озана имала у својој локалној которској средини, Раци приповеда како су до њене испосничке ћелије која се налазила при Цркви Светог Павла долазили представници и световне и црквене власти да би се посаветовали са њом. Тако су желели да чују њено мишљење у вези са боравком душа у Чистицишту. Озана им је, између осталог објаснила како се поменуте душе „помажу молитвама и милостињама, али нарочито светом жртвом на олтару [мисом], јер ова подсећа како је наш Господ само једном заувјек био на крсту, на брду Калварија.” Такође, њој су долазили и лаици Которани да је питају о душама својих ближњих који су преминули. Озана је „издигнута у духу” имала визије душа умрлих који пате због најсуровијих казни у Чистицишту, те је саветовала породице да треба да дарују милосрдне дарове Цркви и да се моле за спас њихових душа.<sup>7</sup>

Стратегије за спас душе о којима, крајем XVI века, говори Серафино Раци на примеру хагиографског модела срећемо и примењене у пракси у касном средњем и раном новом веку – њихов најчешћи облик је подразумевао тестаментарне легате.

### Тестаменти

*Добра смрт* припремљена у тестаменту гарантовала је две ствари: распоређивање имовине, односно решавање обавеза и дуговања тестатора према друштву, као и будућност душе тестатора након смрти. Последњи тренуци живота на овоме свету представљали су и последњу прилику за свођење рачуна са Богом и припрему

6 *Razzi*, Storia di Ragusa, 314.

7 Блажена Озана је молитвама помогла душама фратра Ивана, Винка Буће и Јеронима Бизантија да оду у Рај, док се код свог исповедника залагала да „за здравље његове душе принесе Господу жртву свете службе божје, не пропуштајући да и она за њу моли.” Књижевност Црне Горе, књ. 10, 117–118.

преласка душе у „онај” свет. У ту сврху тестатори су завештавали побожне легате за спас душе (*pro remedio animae* или *pro anima*) који су од XIII века добили изузетно развијену форму, како у броју прималаца легата, тако и њиховом избору. Тестаментарно су се завештавали легати из комеморативног програма (организовања сахране и одржавање помена и миса), а такође су се завештавали милосрдни дарови црквама и различитим религиозним каритативним институцијама. Укратко, програм *pro anima*, од позног средњег века састављен од бројних легата, чинио је најважнији део тестаментa. Тестаментарни програм спасења сопствене душе након смрти стваран је према јасним упутствима које је конципирала Црква. То треба посматрати као последицу ширих промена које су се догодиле у оквиру касносредњовековне религиозности и које су у најближој вези са снажењем догме о Чистилишту, као и променама које су се догодиле у религиозној пракси градова са појавом просјачких редова. Веровало се да завештани легати који су могли да се реализују тек након смрти, заједно са евентуалним побожним делима које је човек учинио за живота, могу да ослободе душу која пати у Чистилишту под теретом почињеног греха. Тестаментарни легати за спас душе, некада резервисани само за имућнији феудални сталеж, постали су са развојем градских друштава уобичајени и прихваћени од стране свих економских и социјалних категорија, средњовековног друштва.<sup>8</sup> Такође, промене су се догодиле и у бројности појединачних легата, који се набрајају у дугачком низу. У ранијем раздобљу завештања појединцима готово да нису постојала, већ су легати били намењени искључиво Цркви. Од друге половине XIII века легати *pro anima* се завештавају не само појединачним црквама и капелама већ и братовштинама, али и црквеним лицима и лаицима који се посебно именују. Тако се тестатори обраћају свештеницима за које су били нарочито везани (кумовима и исповедницима), фрањевцима и доминиканцима, монахињама, различитим категоријама сиромашних и болесних,

---

8 L'église et la mémoire des morts; *Cohn*, Death and Property in Siena; *Vauchez*, Church and the laity, 94–197; *Swanson*, Religion and Devotion, 191–234; *Binski*, Medieval Death, 33–47.

удовицама, незбринутој деци, сиромашним девојкама без мираза. Тестатори су им завештавали дарове, а заузврат су очекивали молитве за спас душе.<sup>9</sup> На живима је лежала одговорност да се завети записани у последњој вољи заиста и испуне.

Најбројнији тестаментарни захтеви из програма за спас душе односили су се на завештање новца и имовине за молитве за спас душе и служење миса како би се име покојника помињало током освећења хостије у евхаристијској служби.<sup>10</sup> Са становишта теолошког учења о врлинама и милосрдним делима, тестатор се на тај начин обраћао Цркви за једно од седам духовних дела милосрђа: молити Бога за живе и мртве.<sup>11</sup> Постојало је више типова *post mortem* миса за спас душе, а могле су да се одржавају током прве године након смрти тестатора, као и „за стално” или „вечно” (*in perpetuum*) на годишњицу смрти. Када је жеља за бржим спасењем из Чистилишта била нарочито снажна, тестатори су плаћали да се миса служи у континуитету током четрдесет дана. Карактеристично за позни средњи век јесте да је тестатор, када је могао да располаже довољним новчаним средствима, плаћао одржавање више служби и помена у различитим манастирима и црквама, што је некада подразумевало и плаћање миса у другим градовима и ходочасничким центрима. Већу вредност од колективних помена умрлих имали су индивидуални помени (*мето-*

9 О променама у форми и садржају тестамената, односно о појави нових врста легата *pro anima* и *ad pias causas*, на основу детаљно анализираних тестамената из неколико средњовековних далматинских комуна, писао је *Ladić*, Last Will.

10 Завештање миса и помена је била централна тема *Chiffolleau*, Comptabilité de l'au-delà. О овом питању на примеру анализираних тестамената из различитих позносредњовековних средина, са освртом на њихову општу вредност и значење, вид. *Burgess*, 'By Quick and by Dead', 837–858; *Cohn*, Death and Property in Siena, 65 et passim; *Idem*, Place of the dead in Flanders and Tuscany, 17–43; *Burgess*, Longing to be Prayed For, 44–65. О мисама за спас душе у градовима на источној обали Јадрана, вид. *Ladić*, Last Will, 43.

11 Поред молитве за мртве, духовна дела милосрђа су била: саветовати онога који сумња, неуког поучити, грешника опоменути, утешити онога који пати, увреду опростити и неправду подносити, *Bowden*, Encyclopedia of Christianity, 215–216.

*ria*) током литургије.<sup>12</sup> Поред остављања донација црквама и манастирима за одржавање миса, помена и молитви, учестала тестаментарна пракса је била и завештавање легата братовштинама како би оне обезбедиле одржавање годишњих помена за душу тестатора и његових предака.<sup>13</sup>

Обезбеђивање миса, бдења и молитви за мртве подразумевало је њихову куповину и плаћање, што је убрзо попримило вид развијеног пословања које је укључивало и црквену и градску администрацију.<sup>14</sup> Молитве за покој душа које су опоручитељи на смрти завештавали и плаћали (новцем или даровима) бележене су у посебним врстама црквених књига (некрологији, обитуарији, *libri anniversariorum*, *libri annualium*) које су се чувале у црквама и манастирима. У њима су била записана имена дародаваца, без обзира на величину завештаног дара. Помен умрлима (*commemoratio mortuorum*) одржавао би се докле су трајала средства које је опоручитељ наменио за ту сврху.<sup>15</sup>

У которским тестаментима из XIV и XV века верници су се обраћали свештеницима, исповедницима, редовницима, монахињама, пустињацима, трећереткињама, братовштинама, сиромашнима и болеснима да изговарају молитву. Уобичајене формулације којима су изражавали жељу за молитвом биле су: *ut rogent deum pro me*, *ut oret pro me*, *ut habeat me in memoria suis orationibus*. Стане, удовица Друсинова, на крају тестаamenta завештава презбитеру Јунију, свом исповеднику и епитропу, *denarii duodecim*, *ut oret pro*

12 Питање *memoria* у средњем веку анализирао је: Geary, *Living with the Dead*, 2, 87–91, 201; *Idem*, *Phantoms of Remembrance*, 15–19, 68, 131, 177–178.

13 О различитим видовима помена покојника и молитвама за спас душе у Фиренци и другим развијеним италијанским касносредњовековним градским срединама, вид. *Henderson*, *Piety and Charity*, 163–168 et passim.

14 Интензивне жеље опоручитеља у касном средњем веку да обезбеде мисе, како би што брже изашли из чистилишта, разматра, поред осталих питања везаних за *post mortem* комеморације, *Chiffolleau*, *Comptabilité de l'au-delà*, 327; *Swanson*, *Religion and Devotion*, 140, 191–234; *Bacci*, *Investimenti per l'aldilà*, 45–48.

15 Један такав некрологиј потиче из Дубровника, вид. *Новак*, *Necrologium Ragusinum*, 149–173.



те.<sup>16</sup> Свештеник Марко је као прво завештање одредио да се фрањевцима из манастира у Котору дарује петнаест перпера *ut rogentur deum pro te*.<sup>17</sup> Обрад Десиславин (*Obradus Desislave Gambe*), руководилац радова на изради сребрног олтара, који је 1319. године наручио краљ Стефан Урош II Милутин за олтар у Цркви Светог Николе у Барију, оставио је тестаментарно новац свом епитропу и исповеднику Вити, ректору Цркве Свете Марије од моста, *ut rogent deum pro te*.<sup>18</sup> Властелинка Јелена Драго је завештала да након њене смрти кућа у којој живи, а која се налази на Тргу Светог Трипуна, припадне фрањевцима, а они заузврат треба за стално да се моле за спас њене и душе њених предака: *qui teneantur semper rogare deum pro anima Jelene et suorum defunctorum*. Међу бројним Јелениним завештањима, треба посебно издвојити легат братовштине Светог Трипуна, чији је пропис о обавезама чланова сачуван из 1413. године.<sup>19</sup> Братовштином Светог Трипуна у катедралној цркви управљао је *Capitulum ipsum S. Tryphonis*. Њихов задатак је био да вечно управљају живима и мртвима у Катедрали Светог Трипуна *perpetuoque ordinare, ut tam pro vivis quam pro defuncti in Cathedrali Ecclesia S. Tryphonis*. Тиме је, осим бриге о верницима, истакнута њихова дужност да се старају о преминулим члановима комуне који су сахрањени у Катедрали. Сваке године требало је да се одржавају комеморације за душе свих умрлих верника, а најпре за чланове братовштине.<sup>20</sup>

Молитве сиромашних и свих који пате и подносе душевну или телесну бол имале су нарочиту вредност у програму за спас душе. Тестаментарно даривање људи са маргине средњовековног друштва, какви су били сиромашни, болесни и лепрозни, али и

16 МС I, № 248 (20. 12. 1326)

17 МС II, № 680 (30. 6. 1331)

18 МС II, № 10 (8. 6. 1332); *Томић-ге Муро*, Српске иконе, 107–124.

19 МС I, № 1132. (3. 4. 1333)

20 *Farlati*, *Illyricum sacrum* VI, 454. Обавеза је да се сваке суботе, пред сликом преславне Девице (*ante gloriosissima Virginis Imaginem*), а која се налази изнад крстионице, служи свечана миса у њену част. Обавезе братима су да на дан свечаности Светог Трипуна одрже свечану мису *super reliquias Beatissimi Tryphonis Protectoris Catharensis civitatis*.

сиромаси који су то били својом вољом (фрањевци, доминиканци, пустињаци, испоснице, трећереткиње), било је раширено у позном средњем веку. Потицало је из учења о седам телесних дела милосрђа као предуслова за постизање вечног блаженства.<sup>21</sup> Милосрдно помагање библијских категорија сиромашних заснивало се на јеванђељским мотивима. Према Јеванђељу по Матеју (25, 34–40), свако ко је поклонио сиромашнима, поклонио је Христу јер у префигурацији Страшног суда Христос позива да седну десно од њега они који су заслужили вечно блаженство, а то су они који су чинили седам духовних и телесних дела милосрђа. Према речима Христа из Јеванђељу по Луки (11, 41), давање милостиње доноси опрост греха: *Date elemosynam, et ecce omnia munda sint vobis*. Према теолошком учењу, једино милосрђе које је мотивисано *caritas*-ом, хришћанском љубављу, јесте чин који отвара врата нади за постизање небеске награде. Као пример начина на који се приступало том хришћанском императиву може се издвојити последње завештање Марина Друшка из 1438. године. Тај имућни и утицајни которски пучанин је даривао низ различитих категорија сиромашних: *pauperibus Hospitalis sancte Crucis, pauperibus Hospitalis sancti Spiritus, leprosis, monachabus sce Clare, pauperibus heremitis sce Trinitatis, caloiericis sce Marie de Gurgite*, да би потом додао како моли све ове сиромаше да се моле за спас његове душе: *Rogans dictas pauperes personas ut rogent Deum pro anima sua*.<sup>22</sup>

На крају ове сажете анализе тестаментарних завештања одржавања молитви за спас душе, треба се осврнути на једну особену формулу којом се душа препоручује. Молитвеним чином *ad recommendandum animam meam* умирући је препоручивао судбину своје душе Богу, Девици Марији и светима. Реч је о уобичајеној позносредњовековној формули *(re)commendatio animae*, која алутира на Христове речи изговорене на крсту пре смрти: *In manus*

21 Седам телесних дела милосрђа су били: гладног нахранити, жедног напојити, сиромаша оденути, угостити путнике и ходочаснике, посетити болесне, посетити утамничене, сахранити мртве, *Bowden, Encyclopedia of Christianity, 215–216*.

О примени милосрдних принципа, вид. *Mollat, Poveri nel medioevo, 104; Albini, Poveri e povertà nel Medioevo, 92–115*.

22 *Stjepčević, Prevlaka, 157–162*

*tuas, Domine, recomendo animam team*, а која се изговарала приликом служења мисе за мртве. Она није коришћена само у тестаментима већ се често среће и на молитвеним натписима који су пратили иконографију представа са донаторима у чину *commendatio animae*.<sup>23</sup> У которским тестаментима среће се чешће у XV и XVI веку, док је у XIV веку забележена једино у последњој вољи Базилија Матовог. Базилије је завештао пет перпера презбитеру Рикарду, свом исповеднику, као и презбитеру Јовану Клементису, како би они препоручили његову душу у својим молитвама – *quod ipse me habeat recomendatum in suis orationibus*.<sup>24</sup> У тестаментима из XV века среће се нотарска формула којом се потврђивала нематеријалност, односно вечност душе и материјалност и пропадљивост тела: *raccomando l'anima a Dio e il corpo alla terra* или *lascio l'anima a Dio e il corpo alla terra*. То су биле форме коју су италијански нотари често користили као почетне реченице тестамената које су заводили у званични судски документ.<sup>25</sup> У Котору је Марин Друшко на сличан начин започео свој тестамент. Он је најпре душу препоручио Богу, Богородици, арханђелу Михаилу и целом небеском двору, а потом одредио да жели да буде сахрањен у Катедрали: *Primo recomandans animam suam altissimo conditori et sue gloriose matri Virgini Marie et sto Michaeli archangelo et toti curie celesti. Jussit et ordinavit quod quandomque deo palcuerit ipsum de hoc seculo ad aliud ttransmigrare quod suum corpus sepeliri debeat in ecclesia sci Triphonis in eadem sepultura in qua sepulta fuir dona Marussa uxor sua*.<sup>26</sup> Нешто касније, слична дихотомија препоручивања душе и тела присутна је и у *voluntà ultima* которског свештеник Антона Гиздавца (*messer padre Antonio Gisdavaç*) из 1501. године: *lasso et ricomando l'anima mia alo onnipotente Dio, Creator del universo, Padre, Fiolo et Spirito Sancto, uno Dio, in el qual credo, come tien la sancta madre giesia catholica et apostolica, et cetera. Item a tutta la corte celestial et presertim ala*

23 Bacci, Pro remedio animae, 218, 222, 259, 424 et passim.

24 МС I, № 438. (22. 10. 1327.)

25 Lavarda, Anima a Dio e il corpo alla terra, 262. Аналогије раздвајања тела и душе у прози и у тестаментима у средњовековном Авињону даје Chiffolleau, Comptabilité de l'au-delà, 113.

26 Stjepčević, Prevlaka, 158.

*gloriosa et intemerata verzene Maria [...] Item lasso el mio corpo sia sepolito a miser San Tryphon...*<sup>27</sup>

*Commendatio animae* Богу и светима и *commendatio corporis* земљи (место упока) јавља се у нешто другачијем облику и на епиграфима на надгробним споменицима у позносредњовековном и ранонововековном Котору.

### Надгробни споменици

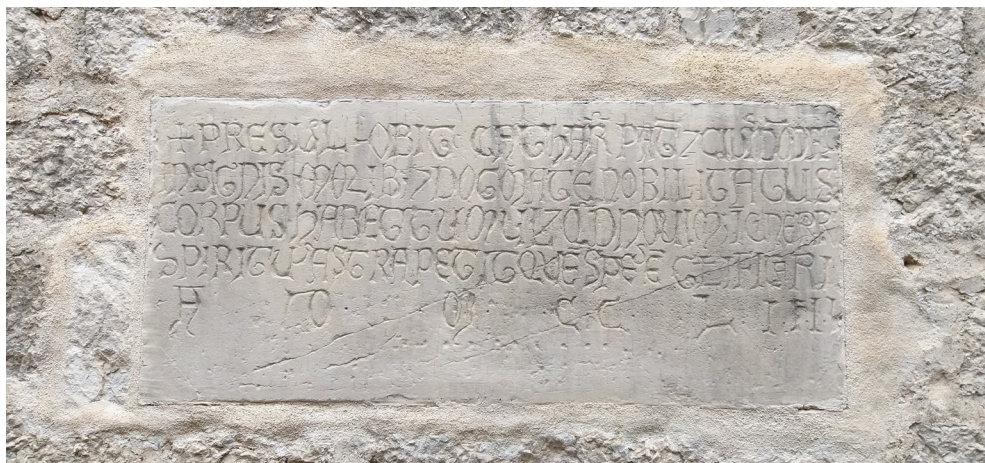
Исте тежње за обезбеђивањем што дужег трајања молитви и помена за спас душе, исказане у тестаментима кроз завештање средстава за служење „хиљаду миса” и помене на годишњицу смрти „за стално”, могу се препознати и на натписима уклесаним на надгробним споменицима.<sup>28</sup> Епиграфи којима они који почивају у гробу позивају живе да моле за њихову душу, представљају вид снажне, сугестивне и директне комуникације. Урезане у камен, молитве су имале могућност да остварују *in perpetuum* повезаност између мртвих и живих.<sup>29</sup> Јављају се на неколико сачуваних которских надгробних натписа из XIII века из которске Катедрале Светог Трипуна, која су данас узидана у спољни северни зид. Натпис на надгробној плочи бискупа Сергија и његовог брата из 1219. године гласи: „У прах сам претворен, прах од праха постао. Сергије сам епископ, Леона неког син, ја и мој брат П. Епископ налазимо се затворени у овом гробу. Сви који угледате, молите и за наше гријехе вриједно Господа и измолите опроштај за оне чија се смрт догодила 1219.” (*Sum pulvis factus pulvis de pulvere tractus. Sergius sum episcopus Leonis cuiusdam filii qui cum fratre meo episcopo P. Sistimus inclusi in hoc tumulo. Omnes qui aspicitis orate et pro nostris contagiis sedule Dominum deprecatae cuius discensus fuit millesimo CC nono X.*) Други епиграф је из 1254. године: „Умро је патриције

27 Препис тестаментa у Statut Bratovštine svetog Nikole mognara, 44–45.

28 Lambert, Pagine di pietra. О молитвеним формулама на надгробним плочама и у тестаментима, вид. Santiago Fernández de, Oraciones por la salvación del alma, 939–973.

29 О епиграфима као начину да се сачува успомена на легат за спас душе, вид. Vaccì, Pro remedio animae, 354–360.

Деодат, свештеник Котора, дичног владања и веома племенит вјером. Тијело за које знамо да је у праху, почива у гробу. Душа за коју има наде да ће бити слављена, тежи звездама. Године Господње 1254.” (*Presul obit Cathari patricius Deodatus insignis moribus et dogmate nobilitatus/ corpus habet tumulus quod novimus in cinere. Spiritus astra petit quem spes est glorificari. A. D. MCCLIII*)<sup>30</sup> (сл. 2). Трећи которски натпис којим се позива на молитву за спас душе припада ктитору Цркве Светог Павла из 1263. године, а узидан је у цркву коју је саградио Павле Бари и у којој је сахрањен заједно са женом. У натпису се директном формом позивају они који дођу у цркву да моле за спас душе Павла Барија и његове жене: „Којигод овдје да дођеш да се молиш и славиш помоли се за њих да овим дјелом заслуже небо.” (*Pro quibus exores quisuis venis huc ut adores quod celos opere tali mereantur habere*).<sup>31</sup> Епиграфи у которској катедрали



Слика 2. Надгробни натпис свештеника Деодата, 1254, Катедрала Светог Трипуна, Котор (фото: Т. Копривица)

су снажили религиозну заједницу јер су чували сећање на њено свештенство и претходнике на челу бискупије који су учествовали у духовном животу цркве и градили њен идентитет.<sup>32</sup>

30 *Mijušković*, Natpisi, 118–119; Књижевност Црне Горе, књ. 1, 167–168.

31 Књижевност Црне Горе, књ. 1, 169.

32 *Treffort*, De l’inscription nécrologique, 124–125, 128.

У наведеним, издвојеним примерима се може запазити неколико важних сегмената који припадају уобичајеним формулама фунерарних натписа латинског средњег века, посебно оних у манастирским ходочасничким центрима XIII века. Оно што им је заједничко јесте наглашавање раздвојености пропадљивог тела, затвореног у гробу, које настаје од праха и у прах се претвара, од душе, која је вечна и која тежи звездама.<sup>33</sup> На њеном путу до небеса, потребна јој је помоћ коју могу да јој пруже живи својим молитвама. О тој нади говори надгробни натпис Деодата, которског свештеника патрицијског рода. Мотив директног обраћања свима који застану и прочитају текст јесте опште место античких римских епитафа. Такав позив на молитву за спас душе преминулих је сугестиван и снажан, а уклесан у камен, као „вечни материјал”, имао је могућност да комуницира са живима *in perpetuum*.<sup>34</sup>

У которским епиграфима је однос према смрти наглашен кроз дихотомију *membra* и *spiritus*, и по идејном значењу близак је тестаментарном супротстављању *commendatio animae* и *commendatio corporis*, о којем је било речи. Исход такве подељености јесте различита судбина тела, које добија *mors*, и душе, за коју има наде да ће достићи *lux perpetua*. Супротстављање *membra – anima* јавља се у епиграфу на надгробној плочи которског ренесансног песника Бернарда Пиме, умрлог 1517. године. Епитаф тог которског песника, овенчаног ловоровим венцем у Цркви Свете Марије Колеђате, гласи: „Остављам на самрти ово последње завештање: Голу душу Христу, трулежне удове земљи.”<sup>35</sup>

У епиграфу свештеника Деодата из Катедрале употребљена је варијанта античке формуле у којој се дихотомија и исходиште тела и душе исказује речима да тело, које је у праху, почива у гробу, а душа, која је вечна, тежи звездама. Мотив *Spiritus astra petit (tenet)*

33 О формулама на надгробним споменицима у Шпанији, по којима је тело затворено или спава у гробу, *López – Encarnación, Salvación del alma*, 255–279.

34 *Consolino, Appello al lettore nell'epitaffio*, 129–143.

35 *Has ego supremas tabulas in morte relinquo, Nudam animam Christo, putrida membra solo*, вид. *Gelcich, Memorie storiche*, 197–198. Оригинални надгробни споменик није сачуван, а данас се у цркви налази надгробна плоча која је исклесана 1930. године, вид. *Чачак-Мегић, Архитектура Немањиног доба II*, 227.

јавља се у античким натписима и нарочито је присутан у надгробној поезији.<sup>36</sup> Од друге половине IV века та епиграфска *carmina* је често коришћена на хришћанским фунерарним споменицима истакнутих патриција и, посебно, клера. Исти мотив се често среће у каролиншким и лангобардским фунерарним споменицима и поезији (*Ecce mei iuris tellus tenet ossa sacrata: / Primus ait, requiem hic, hinc spiritus astra petivit*).<sup>37</sup> Мотив је нарочито заступљен на фунерарним споменицима од XII века, од када је коришћен да би се указало на идеју о раздвојености пропаљљивог тела *ossa, membra*, које је затворено у гробу *tumulum, sepulchrum*, и вечне душе, *spiritus*, која се уздиже у небо, *astra petit*, у нади да ће достићи вечно блаженство.<sup>38</sup> У средњовековној литератури је мотив раздвојености душе и тела постао омиљен у жанру замишљеног дијалога између душе и тела покојника. Попут сличних дијалога између греха и врлине, воде и вина, вере и разума и сл., две супротности сучељавају своју суштину кроз замишљени разговор. Душа и тело покојника најчешће дискутују о болу приликом смрти, о почињеним гресима за живота, о мукама након смрти, те, коначно, о покајању како би се избегле муке Чистишишта. Дијалози између тела и душе су се развили из хомилија и визија, док је нешто касније, исти мотив често коришћен у покајничким егземплама, којима се упозоравало на приближавање краја света.<sup>39</sup> У XIII веку су у Италији настали неки од таквих текстова, који ће послужити као модел у наредним вековима. *Audite una 'ntenzione* од Јакопонеа из Тодија (*Jacopo-*

36 *spiritus astra tenet* CIL V, 6722 = CLE, 1425 (*Vercelli*); *nec quae corpus habent saxa tenent animam / victor enim mundi superata morte triumphans / sp(iritu)s ad summum pergit in astra d(eu)m*, CIL XI, 698–699 n. 2. Најтоплије захваљујем Драгани Николић, научном сараднику Балканолошког института САНУ, што ми је скренула пажњу на овај податак.

37 *Cioffi – Rosselli Del Turco*, “Oh polvere macchiata di sangue, perché mi hai tormentato?”, 171–187. Такође у поезији Алкуина (*Alcuini carmina*): *Corpus terra tegit, spiritus astra petit*, MGH Poetae Latini aevi Carolini I, 305.

38 *Lambert*, CLAUDUNTUR MEMBRA SEPULCRO, 429–446.

39 *Batiouchkof*, Débat de l'âme et du corps, 1–55; *Willard*, Address of the Soul to the Body, 957–983; *Ackerman*, Debate of the Body and the Soul, 541–565; *Bossy*, Medieval debates of body and soul, 144–163. *Brent*, From address to debate, 1–18.

*ne da Todi*) или *De anima cum corpore. Sic anima peccatoris venit ad visitandum corpus suum* од *Bonvesin de la Riva* били су веома популарни и у XV веку захваљујући Марсилију Фичину и његовој обнови платонизма.<sup>40</sup>

### Реликвијари и фреске

Молитве упућене Богу и светим заштитницима, а угравиране на реликвијарима или записане испод фресака, представљају вид препоручивања душе (*commendatio animae*). Премда немају форму директне комуникације у виду обраћања живима да моле за њихове душе, ти дарови су подразумевали молитве у црквама којима је легат био намењен. Такође, таква молитва је остваривала трајање сећања на донаторе јер је настављала да остварује комуникацију са верницима који би читали њихове записане молитве, штовали дароване реликвије или пак учествовали у процесијама у којима су оне изношене.

Дарови у виду реликвијара и фреско-представа понекад су завештавани за живота, а најчешће тестаментарно у оквиру програма *pro anima*. Тај вид легата је имао знатно већу духовну (и економску) вредност од осталих уобичајених дарова у оквиру завештања *ad pias causas*. О вредности једног таквог дара, реликвије Часног крста, говори которски извор из 1342. године. Према запису у *Matricola fraternitatis S. Crucis*, сазнаје се како је Медоје Скабало даровао реликвије Цркви Светог Крста, седишту флагелантске братовштине Светог Крста.<sup>41</sup> Истакнуто је како је Медоје поклонио честицу *lignum crucis* и реликвије светих Кузме и Дамјана за спас своје и душа његове породице и предака, а братовштина бичевалаца Светог Крста је заузврат ослободила чланове његове породице плаћања обавеза: “[...] *per anima del ditto Medoe e di sua uxore et di so fio et di so morti. Et per questo beneficio preditto Nui ditti Maystro*

40 Разматрајући тосканску верзију текста *Contrasto dell'anima con lo corpo* сицилијанског аутора *Antonio de Olivieri* из XV века, порекло мотива анализира *Núñez Román, Versión toscana*, 137–167.

41 О братовштини которских бичевалаца, вид. *Kuštre, Statut kotorske bratovštine*, 137–146; *Живковић, Религиозност и уметност*, 212–214, 268–273 et passim.



*et tutta la fraternita liberamo et franchamo in eterno lo ditto Medoe et ciascheun cuy fossi de sua progenie dal tutto el dacio dil orden nostro Salvando deli duu grossi della caritade [...]*<sup>42</sup>

Један од сачуваних реликвијара (данас у Ризници Катедрале Светог Трипуна), а који се датује у време око 1330–1340. године, јесте реликвијар у облику десне ноге, дар имућног Которанина Марина Јунија де Гостија. На сребрном позлаћеном реликвијару угравирана је Маринова молитва: + MEMENTO D(OMI)NE.FA.MVLO TVO.MARIN. DE GOSTI. Марин је даровао још један реликвијар у облику десне руке са истим натписом. Представљали су јединствену донацију и његов завет, како је у то време и било уобичајено у Котору (касније су многи реликвијари раздвојени, те их је често тешко довести у везу уколико не постоје грбови или натписи).<sup>43</sup> О Марину Гостијевом, имућном которском трговцу, сачувано је више података у судско-нотарским исправама из времена од 1326. до 1337. године, из којих се сазнаје о његовој живој пословној активности – продаји некретнина и кредитирању трговачких путовања (уз сакривене камате).<sup>44</sup> Будући да је Црква строго осуђивала таква пословања, Маринов легат у виду скупочених реликвијара са исказаном молитвом треба сагледати у контексту покајања. Изгледа да Марин за живота није претерано поштовао ни которски Статут и обавезе према суду, будући да је на тужбу једне Которанке да је започео незакониту градњу на њеном земљишту, кратко одговорио да не може да се одазове позиву судије због болести: *Venire non possum, quia infirmus sum*.<sup>45</sup>

42 *Stjepčević*, Katedrala, 24, 85 пар. 174.

43 *Jakšić*, Sakralno zlatarstvo, 129–130. Реликвијари у облику делова тела су могли да буду *memento* мучеништва свеца, вид. *Stock*, Implications of literacy; *Chaganti*, Medieval Poetics of the Reliquary, 106. Синтија Хан је нагласила сложеност питања облика реликвијара будући да не морају нужно да одговарају делу тела који чувају. Отуда је нагласила њихову ритуалну више него имитативну улогу, да показују пре функцију него садржај, вид. *Hahn*, Voices of the Saints, 20–31.

44 МС I, № 581, 608, 638, 652, 671, 746, 803, 804, 1215, 1247, 1312; МС II, № 77, 85, 165, 236, 485, 508, 509, 1352, 11359, 1497, 1764.

45 МС I, № 541 (22. 4. 1330)

По форми сличан реликвијарима Марина де Гостија јесте пар реликвијара такође из средине XIV века, а који су даровали браћа Луције и Теодор. При дну десне руке чита се натпис: H(OC) RELIQUIA(RUM): FIERI: FEC(ERUNT): FILII: STANCHOR(UM): AD HONOR(EM) S(ANCTE) LUCIE. Готово идентичне садржине је натпис на реликвијару у облику десне ноге, само је посвета другачија AD HO(NO)R(EM) S(ANCTI): THEODORI.<sup>46</sup> Реч је о светим заштитницима, по којима су браћа дародавци добили имена.

Треба се присетити да су такви реликвијари, у облику руку и ногу, највероватније употребљавани у процесијама у Котору, када су носили симболичну улогу удова који изражавају вољу главе – Христа, према библијској метафори (2 Кор 12.12).<sup>47</sup> Том приликом је цела которска комуна учествовала у обреду којим се остваривала повезаност са заједницом живих и мртвих у јединствено тело – *Communio sanctorum*, коју су чинили хришћански верници раздвојени смрћу, али уједињени молитвом: *Ecclesia militans* (живи верници на земљи), *Ecclesia poenitens (dolens; expectans)* (односно, они у Чистилишту) и коначно, *Ecclesia triumphans* (они који су већ на Небу).<sup>48</sup>

Попут браће Луција и Теодора, у тестаментарном легату Николе Главатија из 1327. године срећемо пример даривања светих заштитника чија су имена носили он и његов брат Јован Главати. Никола је завештао да се у старој бенедиктинској Опатији Светог Ђорђа пред Перастом наслика композиција са Богородицом између Светог Николе и Светог Јована. О том завештању сачуване су само речи у тестаменту заведеном код нотара: *Item relinquo, quod pignatur in ecclesia sancti Gregorii ymagines virginis Marie, sanctorum Nycolai et Iohannis Batiste*.<sup>49</sup> Никола је овим легатом

46 На поклопцу овог реликвијара је Богородица са дететом на престолу. Оба реликвијара су се налазила у Цркви Свете Марије и Луције до 1515. године, *Jakšić, Sakralno zlatarstvo, 130–131.*

47 *Hahn, Voices of the Saints, 28.*

48 *McGuire, Purgatory, the Communion of Saints, 61–84.*

49 МС I, № 338. О томе, вид. *Živković, On the trail of a painting, 113–121.*

исказао веру у заступништво светих заштитника и Богородице и упутио им молитву, надајући се да ће она бити испуњена и да ће трајати у оквиру сакралног простора старе и поштоване бенедиктинске Цркве Светог Ђорђа.

Молитве својим светим заштитницима упутиле су у другој половини XV века две Которанке – Катарина и Маруша. Оне су, у форми натписа испод фресака са представама Свете Катарине Сијенске и Светог Мартина на источном зиду крај олтарске апсиде у Цркви Свете Ане, упутиле молитве светима чија су имена носиле. Испод представе Причешћа Свете Катарине Сијенске (представљене са стигматима златне боје) исписан је молитвени натпис S[*VE*T]A KATAR[*I*-*NA*] MO*LI* SA R[*A*]BU T[*VOIU*] [K*A*]TAR[*INU*] (сл. 3), док је испод представе Светог Мартина, представљеног у бискупском орнату, молитва коју је свом светом заштитнику упутила Маруша SVETI MRATINE MO*LI* SA RABU T*VOIU* MARUSU<sup>50</sup> (сл.

4). Тешко је рећи који је био повод због којег су Катарина и Маруша упутиле молитву за спас душе. Сачувани писани извори који говоре о историји те цркве, заједно са избором насликаних светих заштитника од куге (Свети Христофор великих димензија на западном pročелу, који се датује у време Црне смрти, потом Свети



Слика 3. Света Катарина Сијенска и молитвени натпис, 15. век, Црква Свете Ане, Котор (фото: Д. Палибрк)

<sup>50</sup> Натпис према: *Vujičić, O novootkrivenim freskama, 423–435. O datovaњу fresaka, вид. Живковић, Фреске из XV века, 133–38. O атрибуцији fresака Ловру Добричевићу, вид. Vujičić, O novootkrivenim freskama, 423–435; Ђорђевић, Новооткривени фрагменти, 207–208.*

Себастијан у северном призиданом броду, те, коначно, Свети Мартин и Света Катарина Сијенска), упућују на претпоставку да је црква имала *anti peste* карактер.<sup>51</sup> Смештена у старом градском језгру, више пута је, током своје историје, мењала управу и посвету. Најпре је била посвећена Светом Мартину и припадала је женском бенедиктинском манастиру. Најранији сачувани извор о Цркви Светог Мартина датира из 1280. године, када је један дубровачки грађанин у тестаменту завештао милостиви дар извесној Гојислави, испосници у Светом Мартину у Котору (*Goysclavae reclusae sancti Martini de Cataro*).<sup>52</sup> У другој половини XIV века манастир је био напуштен јер су бенедиктинске монахиње које су у њему становале умрле од куге, како се сазнаје из буле папе Урбана V из 1368. године. Тада је манастир са црквом потпао под управу Столице бискупске мензе. У време Катарине и Маруше, црква је била посвећена Светој Венеранди и била је црквено седиште которске братовштине месара. Не зна се поуздано када је црква добила последњу промену титулара.<sup>53</sup>



Слика 4. Молитвени натпис Светом Мартину, 15. век, Црква Свете Ане, Котор (фото: Д. Палибрк)

51 *Živković*, *Healing Power*, 131–146.

52 *Čremošnik*, *Spisi dubrovačke kancelarije I*, 106.

53 Документе о цркви доносе: *Stjepčević*, *Katedrala*, 61–62; *Ostojić*, *Benediktinci u Hrvatskoj*, sv. 2, 507–508; *Martinović*, *Oko ubicacije i dedikacije*, 431–432. О етапама изградње, архитектури и променама титулара цркве, вид. *Чубровић*, *Нови налази*, 109–114; *Чанак-Мегић*, *Архитектура Немањиног доба II*, 179–200.

На крају овог прегледа записаних и угравираних молитви, не треба заборавити на могуће постојање још једног натписа, по садржини и форми сличног онима у Цркви Свете Ане. О њему једини податак пружа бенедиктински монах Тимотеј Цизила из прве половине XVII века у свом делу Златни во (*Bove d'oro*). Цизила каже како је сам открио на улазу у стару Цркву Светог Бенедикта (покрај Цркве Светог Крста) натпис: „Сјети се, господине, служавке твоје Радуле”.<sup>54</sup> Премда се по форми уклапа у которске молитвене натписе, Цизилину тврдњу треба прихватити са резервом, уобичајеном када је реч о овом аутору.

Молитве изговаране, исписане, урезане или насликане припадале су истом програму, чији је основни циљ био обезбеђивање спаса душе након смрти. Бригу за спас душа преминулих верника једне хришћанске заједнице треба разумети у контексту идеје *communio sanctorum* о повезаности живих, мртвих и Небеског двора: свети на небу су посредовали за спас свих душа који им упућују молитву, а живи су имали важну улогу да посредују за душе умрлих које се налазе у Чистилишту. Хришћанска смрт је тумачена као кључни тренутак за постизање вечног спасења. Са друге стране, вечно спасење је било најзначајнији задатак сваког верника, током целог живота. Натписи и записи којима се молитва тражи или упућује светима представљају непосредно сведочанство о комуникацији живих и мртвих као јединствене целине у оквиру хришћанске заједнице.

## БИБЛИОГРАФИЈА – BIBLIOGRAPHY

### Извори – Primary Sources

Књижевност Црне Горе од XII–XIX вијека, књ. 1, Писци средњовјековног латинитета, ур. *Д. Синдик – Г. Томовић*, Цетиње 1996.

Књижевност Црне Горе од XII–XIX вијека, књ. 10. Аналисти. Хроничари. Биографи, ур. *М. Милошевић*, Цетиње 1996.

---

<sup>54</sup> Књижевност Црне Горе књ. 10, 67.

CIL – Corpus inscriptionum Latinarum, edd. *T. Mommsen – W. Henzen*, Berolini 1863.

CLE – Carmina Latina Epigraphica, edd. *F. Bücheler – E. Lommatzsch*, Leipzig 1930.

Čremošnik *G.*, Spisi Dubrovačke kancelarije. knj. 1. Zapisi notara Tomazina de Savere 1278–1282, Zagreb 1951.

*Farlati D.*, Illyricum sacrum VI, Venetiis 1800.

MC I – Monumenta Catarensia, vol. 1. Kotorski spomenici. Prva knjiga kotorskih notara od god. 1326–1335, ed. *A. Mayer*, Zagreb 1951.

MC II – Monumenta Catarensia, vol. 2. Kotorski spomenici. Druga knjiga kotorskih notara god. 1329, 1332–1337, ed. *A. Mayer*, Zagreb 1981.

MGH Poetae Latini aevi Carolini – Monumenta Germaniae Historica. Poetae Latini aevi Carolini, t. 1, ed. *E. Dümmler*, Berolini 1881.

Statut Bratovštine svetog Nikole mornara u Kotoru iz 1463. sa alegatima do 1807. godine, ur. *M. Milošević – J. Antović*, Kotor 2009.

*Voragine J. de*, The Golden Legend, vol. 2, Princeton University Press 1993.

## Литература – Secondary Works

*Ђорђевић И. М.*, Новооткривени фрагменти фресака у цркви Свете Ане изнад Пераста (Бока Которска), Зограф 29 (2002–2003) 201–206.

*Живковић В.*, Религиозност и уметност у Котору (XIV–XVI век), Београд 2010.

*Живковић В.*, Фреске из XV века у которској цркви Свете Ане. Иконографска анализа, Зограф 28 (2000–01) 133–38.

*Новак В.*, Necrologium Ragusinum (A. D. M. CC. XXV), Зборник Филозофског факултета у Београду XI–I (1970) 149–173.

*Томић-ге Муру В.*, Српске иконе у цркви св. Николе у Барију, Италија, Зборник Матице српске за ликовне уметности 2 (1966) 107–124.

*Чанак-Медић М.*, Архитектура Немањиног доба II. Цркве у Полимљу о на Приморју, Београд 1989.

*Чубровић З.*, Нови налази на цркви св. Ане у Котору, Годишњак Поморског Музеја у Котору XXXIII–XXXIV (1985–1986) 109–114.

*Ackerman R. W.*, *The Debate of the Body and the Soul and Parochial Christianity*, Speculum 37/4 (1962) 541–565.

*Albini G.*, *Poveri e povertà nel Medioevo*, Roma 2016.

*Bacci M.*, “Pro remedio animae”. Immagini sacre e pratiche devozionali in Italia centrale (secoli XIII e XIV), Pisa 2000.

*Bacci M.*, *Investimenti per l’aldilà: arte e raccomandazione dell’anima nel Medioevo*, Bari 2003.

*Batiouchkof T.*, *Le débat de l’âme et du corps*, Romania 20 (1891) 1–55.

*Binski P.*, *Medieval Death. Ritual and Representation*, London 1996.

*Bosny M-A.*, *Medieval debates of body and soul*, *Comparative Literature* 28.2 (1976) 144–163.

*Bowden J. S.*, *Encyclopedia of Christianity*, Oxford University Press, 2005.

*Burgess C.*, ‘By Quick and by Dead’: Wills and Pious Provision in Late Medieval Bristol, *The English Historical Review*, vol. 102, N° 405 (Oct., 1987) 837–858.

*Burgess C.*, *Longing to be Prayed For: Death and Commemoration in an English Parish in the Late Middle Ages*, edd. *B. Gordon – P. Marshall*, *The Place of the Dead: Death and Remembrance in Late Medieval and Early Modern Europe*, Cambridge 2000, 44–65.

*Caciola N.*, *Wraiths, Revenants and Ritual in Medieval Culture*, *Past & Present* 152 (August 1996) 3–45.

*Chaganti S.*, *The Medieval Poetics of the Reliquary Enshrinement*, *Inscription, Performance*, Palgrave Macmillan 2008.

*Chiffolleau J.*, *La comptabilité de l’au-delà. Les hommes, la mort et la religion dans la région d’Avignon à la fin du Moyen Âge (vers 1320 – vers 1480)*, Rome 1980.

*Cioffi R. – Rosselli Del Turco R.*, “Oh polvere macchiata di sangue, perché mi hai tormentato?": parole di biasimo (e di conforto) di un’anima alle proprie spoglie mortali, edd. *M. Piccat – L. Ramello*, *Memento Mori. Il Genere Macabro in Europa dal Medioevo a Oggi*, Edizioni Dell’Orso 2014, 171–187.

*Cohn S. K. Jr.*, *Death and Property in Siena, 1205-1800*, The Johns Hopkins University Press 1988.

*Cohn S. K. Jr.*, *The place of the dead in Flanders and Tuscany: towards a comparative history of the Black Death*, edd. *B. Gordon – P. Marshall*, *The Place of the Dead. Death and Remembrance in Late Medieval and Early Modern Europe*, Cambridge University Press 2000, 17–43.

*Consolino F.*, *L’appello al lettore nell’epitaffio della tarda latinità*, *Maia* 28 (1976) 129–143.

*Encyclopaedia Britannica* vol. 9, Edinburgh 1810.

*Geary P. J.*, *Living with the Dead in the Middle Ages*, Cornell University Press 1994.

*Geary P. J.*, *Phantoms of Remembrance: Memory and Oblivation at the End of the First Millenium*, Princeton University Press 1994.

*Gelcich G.*, *Memorie storiche sull Bocche di Cattaro*, Zara 1880.

*Hahn C.*, *The Voices of the Saints: Speaking Reliquaries*, *Gesta* 36.1 (1997) 20–31.

*Henderson J.*, *Piety and Charity in Late Medieval Florence*, The University of Chicago Press 1997<sup>2</sup> (1994<sup>1</sup>).

*Jakšić N.*, *Sakralno zlatarstvo Kotora u razvijenom srednjem vijeku*, ur. *R. Tomić*, *Zagovori svetom Tripunu. Blago Kotorske biskupije*, Zagreb 2009, 114–153.

*Justin Brent, J.*, *From address to debate: Generic considerations in the Debate between Soul and Body, Comitatus: A Journal of Medieval and Renaissance Studies* 32.1 (2001) 1–18.

*Kuštre D.*, *Statut kotorske bratovštine S. Križa iz 1298. godine*, *Croatica Christiana periodica* 21.39 (1997) 137–146.

*L'église et la mémoire des morts dans la France médiévale*, ed. *J. L. Lemaître*, Paris 1986.

*Ladić Z.*, *Last Will: Passport to Heaven. Urban Last Wills from Late Medieval Dalmatia with Special Attention to the Legacies Pro Remedio Animae and Ad Pias Causas*, Zagreb 2012.

*Lambert C.*, ... *CLAUDUNTUR MEMBRA SEPULCRO, ... CAELI SPIRITUS ASTRA PETIT*. Il rapporto sepoltura/epigrafe tra materialità e spiritualità (secoli IV–VII/VIII–X), edd. *C. Ebanista – M. Rotili*, *Territorio, insediamenti e necropoli fra tarda antichità e alto medioevo*. Atti del Convegno internazionale di studi *Territorio e insediamenti fra tarda antichità e alto medioevo*, Cimitile-Santa Maria Capua Vetere, 13-14 giugno 2013, Napoli 2016, 429–446.

*Lambert C.*, *Pagine di pietra. Manuale di epigrafia latino-campana tardoantica e medievale*, Salerno 2004.

*Lavarda S.*, *L. Anima a Dio e il corpo alla terra. Scelte testamentarie nella terraferma veneta (1575–1631)*, Venezia 1998.

*Le Gof Ž.*, *Nastanak čistilišta*, Sremski Karlovci – Novi Sad, 1992.

*Le Goff J.*, *Your money or your life. Economy and Religion in the Middle Ages*, New York 1988.

*López M. – Encarnación M.*, *La salvación del alma a través de las inscripciones medievales*, edd. *J. Carlos Galende Díz – J. De Santiago Fernández*, IX



Jornadas Científicas sobre Documentación: La muerte y sus testimonios escritos, Madrid 2011, 255–279.

*Martinović J. J.*, Oko ubikacije i dedikacije crkve svetoga Martina u Kotoru, Godišnjak Pomorskog muzeja u Kotoru L (2002) 427–436.

*McGuire B. P.*, Purgatory, the Communion of Saints, and Medieval change, *Viator* 20 (1989) 61–84.

*McLaughlin M.*, *Consorting with Saints: Prayer for the Dead in Early Medieval France*. Cornell University Press, 1994.

*Mijušković S.*, Natpisi katedrale Sv. Tripuna, ur. *M. Milošević*, 800 godina katedrale Sv. Tripuna u Kotoru (1166–1966), Kotor 1966, III–128.

*Mollat M.*, *I poveri nel medioevo*, Roma – Bari 1982.

*Núñez Román F.*, Una versión toscana del Contrasto dell'anima con lo corpo de Antonio di Oliveri, *Cuadernos de Filología Italiana* 16 (2009) 137–167.

*Ostojić I.*, *Benediktinci u Hrvatskoj*, sv. II, Split 1964.

*Prijatelj Pavičić I.*, U potrazi za izgubljenim slikarstvom. O majstoru Lovru iz Kotora i slikarstvu na prostoru od Dubrovnika do Kotora tijekom druge polovice XV. stoljeća, Dubrovnik 2013.

*Rava E.*, I testamenti raccontano: brevi storie di 'livornesi' nel Tardo Medioevo, *Nuovi Studi Livornesi* XV (2008) 13–36.

*Razzi S.*, *La storia di Ragusa*, Ragusa 1903.

*Rusconi R.*, *L'ordine dei peccati: la confessione tra Medioevo ed età moderna*, Bologna 2002.

*Santiago Fernández J. de.*, Oraciones por la salvación del alma. El obituario en piedra del monasterio de Sant Pau del Camp en Barcelona, *Anuario de Estudios Medievales* 46.2 (2016) 939–973.

*Schmitt J-C.*, *Ghosts in the Middle Ages: The living and the dead in medieval society*, University of Chicago Press 1998.

Sin in medieval and early modern culture: the tradition of the seven deadly sins, edd. *R. G. Newhauser – S. J. Ridyard*, York Medieval Press 2012.

*Stjepčević I.*, *Katedrala sv. Tripuna u Kotoru*, Split 1938.

*Stjepčević I.*, *Prevlaka, Arhivska istraživanja Boke Kotorske*, Perast 2003 (1930<sup>1</sup>) III–178.

*Stock B.*, *The implications of literacy: Written language and models of interpretation in the eleventh and twelfth centuries*, Princeton University Press 1983.

*Swanson R. N.*, Religion and Devotion in Europe c.1215 – c.1515, Cambridge 1995.

*Treffort C.*, De l'inscription nécrologique à l'obituaire lapidaire: la mémoire comme signe d'appartenance à la communauté, edd. *C. Tristano – S. Allegria*, *Civitas / Civitas. Cittadinanza politico-istituzionale e identità socio-culturale da Roma alla prima età moderna*, Montepulciano 2009, 117–140.

*Vauchez A.*, The Church and the laity, *The New Cambridge Medieval History*, vol. 5, c. 1198 – c.1300, ed. *D. Abulafia*, Cambridge University Press 1999, 94–197.

*Vovelle M.*, La mort et l'Occident de 1300 à nos jours, Paris 1983.

*Vujičić R.*, O novootkrivenim freskama u crkvi sv. Ane u Kotoru, *Boka 15* (1983) 423–435.

*Willard R.*, The Address of the Soul to the Body, *Proceedings of the Modern Language Association* 50 (1935) 957–983.

*Wunderli R. – Broce G.*, The Final Moment before Death in Early Modern England, *The Sixteenth Century Journal*, Vol. 20, № 2 (Summer, 1989) 259–275.

*Zarri G.*, Purgatorio “particolare” e ritorno dei morti tra Riforma e Contro-riforma: l'area italiana, *Quaderni storici* vol 17, № 50 (2) (agosto 1982) 466–497.

*Živković V.*, On the trail of a painting bequeathed to St. George's abbey on the islet near Perast the testaments of Nycolaus and Johannes Glauacti (as of 1327 and 1336), *Зорграф* 38 (2014) 113–121.

*Živković V.*, The Healing Power of Images and Words: Venetian Influence on the Veneration of Saints in Fifteenth-Century Kotor, edd. *S. Cardarelli – L. Fenelli*, *Saints, Miracles and the Image. Healing Saints and Miraculous Images in the Renaissance*, Brepols 2018, 131–146.

*SEMPER ROGARE DEUM PRO ANIMA*  
PRAYERS OF THE LIVING FOR THE SALVATION  
OF THE SOULS OF THE DEAD

The paper analyzes the prayers for the salvation of souls that were the basis for building a connection between the living and the dead in the case of Kotor from the 13th to the beginning of the 16th century. The inhabitants of medieval Kotor expressed their desire for prayers in testament legacies, in the form of epigraphs on tombstones, and inscriptions on the ktetorial churches. Also, prayers were found engraved on reliquaries or inscribed under frescoes. In the first case, a direct form of addressing the living was most often present in prayers addressed to God and asking for the salvation of the souls of the dead. In the second case, inscriptions on reliquaries and frescoes, donors appealed to God and the saints to remember them when Judgment Day came, or to pray for them. However, even in these cases, prayers for the living for the dead were not lacking since such legacies implied memorial services and prayers for the salvation of the donors's souls. A common aspiration of those who wanted to secure prayers for the salvation of their souls in one of the aforementioned ways was that they lasted as long as possible, perhaps even "forever".



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

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

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

---

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

\*

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

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

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

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

7 *Gearry*, *Furta Sacra*, 9–15.



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

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

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

9 *Heinzelmann*, *Translationsberichte*, 95.

10 *Annales Corbienses*, 33.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

<sup>18</sup> Hunter, *Vigilantius of Calagurris and Victricius of Rouen*, 401–430; Clark, *Translating Relics*, 161–177.

<sup>19</sup> Legner, *Reliquien in Kunst und Kult*, 27.

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

---

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

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

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

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

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

24 *Heizelmann*, Translationsberichte, 77–83.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

<sup>36</sup> II Menologio di Basilio II, fol. 344.

<sup>37</sup> II Menologio di Basilio II, fol. 353.



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

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

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

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

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

40 *Holum – Vikan, Trier Ivory, 120.*

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



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

<sup>41</sup> Шалина, Реликвији, 42–56.

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

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

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

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

44 *Шалина*, *Реликвије*, 53, сл. 57.

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

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

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

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



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



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



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

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

ховим уздизањем (*elevatio*) и преносом (*translatio*) (сл. 6), а<sup>49</sup> последња сцена представља полагање моштију (*apothesis*) у цркви у Јерусалиму (сл. 7).

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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



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

<sup>56</sup> *Filippini*, *Eleventh-Century Frescoes*, 173–217.

<sup>57</sup> *Ibid.*, 196–197.

<sup>58</sup> *Bagnoli*, *Medieval Frescoes*, 93–107.



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



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

\*

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

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

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

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

61 Јевр. XI, 5

62 Григорије Цамблук, Књижевни рад, 77.

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

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

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

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

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

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

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

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

\*

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

---

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

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

70 *Finucane, Sacred Corpse*, 52.

Тако Барбара Абу Ел Хаџ тврди да су представе преноса моштију биле засноване на иконографији преноса Ковчега завета.<sup>71</sup> Она је упоредила приказе преноса реликвија с телом светитеља у затвореном ковчегу, на носилима, са представом преноса Ковчега завета, користећи се примером илуминације из Библије Светог Павла (fol. 58v) из 875. године. У тој библијској сцени је приказано како војници Исуса Навина носе Ковчег око града Јерихона.<sup>72</sup> Кивот са телом светитеља могао би се лако заменити Ковчегом завета. Овај изоморфизам је подстакао и друге истраживаче на тврдњу да су средњовековни сликари највероватније прилагодили иконографски модел преноса Ковчега завета преносу моштију светитеља.<sup>73</sup> Кристофер Валтер је предложио и могуће сличности иконографије византијских приказа сахрана са преносом Ковчега завета заснивајући аргументе на упоређивању минијатуре из Библије Лава (Ms. Vat. gr. 1) из десетог века<sup>74</sup> са *adventus*-ом реликвија у сцени преноса моштију Св. Јована Златоустог у рукопису Дионисијат код. 587, из 1059 (fol. 144 v), који се чува у истоименом манастиру на Светој Гори.<sup>75</sup>

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

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

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

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

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

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

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

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

77 *Weiss, Art and Crusade*, 70–74.

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

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

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

\*

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

79 Григорије Цамблак, Књижевни рад, 73–74.

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

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

ских представника над супарничким божанствима, војскама, неверницима, сотоном, грехом и смрћу.”<sup>82</sup>

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

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

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

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

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

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

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



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

\*

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

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

---

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

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

## БИБЛИОГРАФИЈА – BIBLIOGRAPHY

### Извори – Primary Sources

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## Литература – Secondary Sources

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Трећи део – Part Three

Рукописна књига и њени гласови  
The Manuscript and its Voices



## БРАТКОВИЯТ МИНЕЙ И НЕГОВОТО МЯСТО МЕЖДУ СТАРОИЗВОДНИТЕ СЛУЖЕБНИ МИНЕИ\*

### 1. Староизводните служебни и празнични минеи

Служебният миней е химнографски сборник, който се състои от служби. Всяка служба има свои особености и своя съдба, а песнопенията, от които е съставена, също имат своя история. По тази причина текстовата традиция на служебните минеи е твърде комплицирана. Служебните минеи може да са или за всеки ден от месеца и тогава обикновено за всеки месец има отделен том, а за годината са необходими дванайсет тома, или само за някои дати и тогава в един том се поместват избрани служби за цялата година или за полугодие. Сборниците от първия тип обикновено се наричат Служебен миней (за съответния месец), но може да се наричат и всекидневни минеи. Сборниците от втория тип се наричат празнични минеи или тrefологии. Първият славянски празничен миней по всяка вероятност е бил създаден в много ранна епоха в България още от преките Кирило-Методиеви ученици. Все още не може да се каже какъв точно е бил съставът му, но има основания да се предполага, че първият химнографски сборник е съдържал служби и от Миней, и от Триада, а може би и от Октоиха<sup>1</sup>. Мо-

\* Изказвам сърдечна благодарност на Мария Йовчева за времето, което отдели да ме консултира по различни въпроси, и за информацията, която сподели с мене. Без нейната помощ статията нямаше да бъде завършена в този вид.

1 *Верещагин* – *Крысько*, Наблюдения над языком, 23–24; *Темчин*, Что представляла, 148–152; *Верещагин*, Ильина книга, 862; *Куюмджиева*, Имало ли е старобългарски Трополог, 19–20; *Христова-Шомова*, Съставът на ранните славянски, 174–175; *Куюмджиева*, Химнографското творчество, 120–123; *Христова-Шомова*, Драготин миней, 26–31.

жем да смятаме, че голяма част от песнопенията, които са влизали в него, се пазят в редица служебни минеи, както празнични, така и всекидневни, а също и в някои триоди.

Служебните и празничните минеи отпреди приемането на Йерусалимския устав се наричат староизводни. Разнообразието при тях по отношение на състава на службите е много голямо. По отношение на текстовете на песнопенията също се наблюдават множество варианти на един и същ текст, но все пак доста отчетливо се обособяват две редакции на текстовете в староизводните служебни и празнични минеи. Едната може да бъде наречена първична, а втората редакция очевидно е правена съзнателно при сверка с гръцките текстове и в нея се наблюдават еднотипни замени на преводните съответствия на определени гръцки лексеми. Това целенасочено редактиране, подчинено на единна концепция, се наблюдава в повечето служби, които са били обект на изследване досега. Затова имаме основание да предположим, че то е част от цялостна реформа на богослужебните книги (или поне на химнографските богослужебни книги), направена в голям и авторитетен книжовен център. Най-вероятно изглежда тази реформа да е била проведена в Преславския книжовен център през X в<sup>2</sup>.

В новоизводните служебни минеи, съставени според Йерусалимския устав, има значителна унификация, както по отношение на състава, така и по отношение на текста. Индивидуалните особености на календарния състав обикновено се изразяват в добавяне на служби за местни светци. Отношението между староизводните и новоизводните минеи е добре характеризирано от Георги Попов, който отбелязва: „За разлика от новоизводните богослужебни химнографски сборници, които до голяма степен са унифицирани, староизводните славянски ръкописи съдържат многопластови и нееднородни по произход съставни елементи. В тях могат да бъдат установени както архаични особености на състава и превода, отвеждащи непосредствено към началната Кирило-Методиева епоха,

---

2 Вж. *Попов*, Канони на Рождество Христово, 312; *Попов*, Старобългарска църковна поезия 93; *Йовчева*, Старобългарският служебен миней, 14–15, 30–31, 50; *Христова-Шомова*, Драгановият миней, 6.

така и нововъведения, възникнали на по-късни етапи от развоя на славянската богослужевна книжнина.“<sup>3</sup>

## 2. Братковият миней

Братковият миней е сръбски пергаментен ръкопис, който се пази в Народната библиотека на Сърбия под № Рс 647. Той се състои от четири части, обединени в един кодекс. Първата част (от л. 1 до л. 123) е Служебен миней за септември и октомври, писан по времето на крал Владислав (1234–1243 г.), както се вижда от бележка на книжовника на л. 123б. Втората част (от л. 124 до л. 219) е Служебен миней за ноември, писан през втората четвърт на XIII в. Третата част (от л. 220 до л. 251) е празничен миней за декември и януари. Четвъртата част (от л. 252 до л. 299) е празничен миней за месеците от февруари до август. Третата и четвъртата част са писани през XIV в., вероятно около 1330 г.<sup>4</sup> Така четирите части покриват цялата календарна година от септември до август. Авторките на Описа на ръкописите в Народната библиотека на Сърбия предполагат руски източник на първите две части на Братковия миней. Те посочват, че в него има руски правописни особености и руска памет в календара, но примерите, които дават, са погрешни. Те смятат, че има руска правописна особеност в израза *доушоу* въ *кровокъ нынѣ напон*, като като отбелязват, че *-ро-* е „несумъив руссизам“<sup>5</sup>, но тук няма група *-ро-* на мястото на старо сричкотворно *-р-*, а етимологична сричка *кρο-*, защото думата е *кровокъ* – ‘покрив, подслон’ (сродна с *покръвъ*), а не *кръвъ*. Паметта, посочена като руска, е Освещаването на храма на св. Георги на 26 ноември, като авторките погрешно отнасят празника към храма на св. Георги в Киев. В действителност става дума за храма на св. Георги в местността Ки-

3 Попов, Старобългарска църковна поезия 33. За отношението между староризводните и новоизводните служебни минеи вж. също *Христово-Шомова*, Страоизводните и новоизводните, 517–540.

4 *Шшавлянин-Ђорђевић* и др., Опис. Књига I, 340–345; Књига II, 11–25. Вж. за ръкописа също *Шшавлянин-Ђорђевић*, Братков миней, 22–39; *Симић*, Структура и редакције, 80–85; *Субошин-Голубовић*, Минеји, 255–257; *Субошин-Голубовић*, О рукописима, 340–342; *Станкова*, Химнографските книги, 676–677.

5 *Шшавлянин-Ђорђевић* и др., Опис. Књига I, 341.

парисион край Константинопол, а канонът, поместен в Братковия миней, е от Теофан Начертани, който не би могъл да посвети своя творба на киевския храм<sup>6</sup>. Въпреки това е вероятно наистина за съставянето на Братковия миней, по-точно на третата и четвъртата му част, да са ползвани източнославянски ръкописи, защото в него се откриват някои канони, които липсват в останалите южнославянски минеи, а са включени в древноруските. За тези канони ще стане дума по-нататък.

Въпреки че ръкописът се състои от няколко части, те имат някои общи специфични особености, както по отношение на състава, така и по отношение на текстовете. Дори и на фона на голямото разнообразие, което се наблюдава при староизводните празнични минеи, на някои дати Братковият миней се отличава от останалите староизводни служебни и празнични минеи като цяло, а на други – от южнославянските минеи, като споделя общи особености с източнославянските.

Тук ще бъдат представени някои особености в състава и текста на службите в Братковия миней, по които той се отличава от останалите староизводни южнославянски минеи, а в някои случаи – от всички староизводни служебни минеи. Списък на ръкописите, използвани за сравнение, е приложен в края на статията.

### 3. Календарният състав на Братковия миней

Тук ще се спра на особеностите на календарния състав на третата и четвъртата част от ръкописа, които заедно съставят Празничен миней за месеците от декември до август. Както беше посочено, в празничните минеи се поместват служби само за най-важните празници през годината. Въпреки че има един списък от основни празници, в който влизат Господските и Богородичните празници, а също и дните за честване на най-важните светци, празничните минеи нямат напълно еднакъв календарен състав. Във всеки празничен миней има включени и по-редки памети.

6 По-подробно за този празник и неговото честване във Византия и сред южните и източните славяни вж. *Йовчева*, „Руските“ памети, 223–227; *Йовчева*, Службите за празника на св. Георги на 26 ноември, 101–112; *Христова-Шомова*, Службният Апостол, 317–319; *Butler*, Autumn Saint George's Day, 38–45.



Като такава в Братковия миней можем да посочим датата 17 февруари, на която е поместена Служба за св. Теодор Тирон. В повечето празнични миней тази памет липсва, а в староизводните всекидневни миней на 17 февруари се дава Служба за св. Мариамна, сестрата на св. апостол Филип<sup>7</sup>. Вероятно това е така, защото поголемият празник на св. Теодор Тирон е на Православна събота (Първа събота от Великия пост), която се и нарича Тодоровден. На този ден за светеца задължително има служба в Постния триод. Освен в Братковия миней Служба за св. Теодор Тирон на 17 февруари има също в Драготиния миней и в миней Син 895. Но службата в Братковия миней се различава от службата в останалите два ръкописа, за което ще стане дума по-нататък. Другата рядка памет в Братковия миней е на 16 август. В него е включена Служба за светия Убрус. Другият празничен миней със служба на тази дата е отново Син 895. В двата ръкописа е използван един и същ канон. Третата рядка памет в Братковия миней е на 14 януари, когато е поместена Служба за св. Сава Сръбски. Тук обаче става дума за почит към местен светец, което е отделна тема.

#### 4. Състав на службите в Братковия миней

Като цяло, съставът на службите в Братковия миней е по-кратък от обичайния<sup>8</sup>. По отношение на каноните може да се каже, че съставът им е съкратен, защото в повечето от тях песните се състоят от три, а не от четири тропара, като обикновено са пропуснати третите тропари във всяка песен. При стихирите обаче въпросът е доста по-сложен.

4.1. Канони. На редица дати в Братковия миней са поместени канони, които не са типични за по-голямата част от староизводните служебни и празнични миней. Някои от тях се откриват само в единични ръкописи, а някои дори са характерни само за Братковия миней. Това се отнася особено за третата и четвъртата част (Празничния миней), в които на няколко дати се намират канони, които или липсват в останалите староизводни миней (поне в тези,

7 Вж. *Йовчева*, Ръкопис ЦИАИ 89.

8 Вж. *Симић*, Структура и редакции, 80–85.

с които съм имала възможност да работя и които са използвани в Инципитариума на Дитер Щерн<sup>9</sup>), или са типични за източнославянските минеи, но липсват в останалите южнославянски. При това трябва да се отбележи, че част от тези канони са включени в новоизводните служебни минеи. По-надолу давам информация за каноните на тези дати в староизводните и новоизводните минеи. Тъй като Йерусалимският устав е формиран въз основа на по-ранни константинополски манастирски устави, сред които се откроява този на манастира „Света Богородица Евергетида“ (наричан за кратко Евергетидски устав<sup>10</sup>), а той стои и в основата на Устава на Хилендарския манастир<sup>11</sup>, за тези дати, на които в Батковия миней са поместени редки канони, давам справка и за указанията в Евергетидския устав<sup>12</sup>.

На 7 януари в празничните минеи (Илина книга, Скопски миней, Драганов миней, Хлудов 166, Синай 25) е включен канонът на втори глас за св. Йоан Кръстител с начало Кръщъцоу текѣ прѣсвѣтлоу слънце. В древноруския служебен миней за януари Син 163 намираме два други канона. Единият е от Теодор Дафнопат на втори глас с начало Рѣка мѣшыца. Той се пази и в Тип 99, Тип 100 и Тип 130. Другият е от Теофан Начертани на втори глас с начало Погрѣжакмоу стѣти мѣ боурею. Той е поместен и в Братковия миней, също и в Тип 100. Този канон е включен и в новоизводните служебни минеи за януари. Той е посочен и в предписанията на Евергетидския устав<sup>13</sup>.

На 3 февруари за св. Симеон Стълпник в староизводните минеи се откриват три канона. Единият е на първи глас с начало

9 *Stern*, *Incipitarium*, I–III.

10 Вж. списък на паметите, характерни за Йерусалимския устав, в съпоставка с други гръцки календари, от които се вижда, че голяма част от тези паметни са включени и в Евергетидския устав, *Христова-Шомова*, *Служебният апостол*, 974–978.

11 Вж. *Рагојичић*, Из старе српске књижевности, 35–40; *Живојновић*, Хилендарски и Евергетидски типик, 85–100.

12 Публикуван от А. Дмитриевски по препис от края на XI – началото на XII в., *Дмитриевский*, Описание, 256–656.

13 *Дмитриевский*, Описание, 384.

Проскѣти молиж ти са и се помества в южнославянските празнични минеи Драганов, Палаузов, Хлудов 166 и Синай 25. Този канон е без открито гръцко съответствие и Георги Попов предполага, че е оригинален старобългарски и че може да е дело на Климент Охридски<sup>14</sup>. Вторият е с начало ꙗко законоу господь и се помества в източнославянски минеи – в служебния Син 164 и празничния Тип 134. Третият е на шести глас с начало Въ праведнихъ селеннихъ и се открива също в служебните минеи за февруари Син 164 и Тип 104<sup>15</sup>, а от южнославянските минеи – в Братковия. Същият канон е включен в новоизводните минеи за февруари. Той е отбелязан и в предписанията на Евергетидския устав<sup>16</sup>. Преводът на канона в Братковия миней и в Тип 104 е един и същ, докато в новоизводните минеи е съвсем различен. За илюстрация привеждам текста на трета и четвърта песен<sup>17</sup> по Братковия миней (л. 252б), Тип 104 (л. 22б-23б) и РМ 2/13 (л. 20б-21б) като представител на новоизводните служебни минеи. В Братковия миней липсва по един тропар в песен.

За 17 февруари в староизводните февруарски служебни минеи не се помества служба за св. Теодор Тирон, а за св. Мариамна. Но в някои празнични минеи има служба за него на 17 февруари. Откриват се два канона. Единият е на осми глас от Йоан Дамаскин с начало Богоу та раунтелиа и се пази в Драготиния миней и Син 895. Това е най-разпространеният канон за св. Теодор Тирон, той се помества на по-важния празник на светеца на Православна събота (Първа събота от Великия пост) в Постния триод, както в староизводния, така и в новоизводния. Другият е също на осми глас от Теофан Начертани с начало Божьствьнынць подвнгомь и се открива само в един староизводен миней – Братковия. Той е включен в новоизводните служебни минеи за февруари в Службата за 17 февруари, но в друг превод. В предписанията на Евергетидския устав

14 Попов, За една предполагаема химнографска творба. Канонът е публикуван по два преписа, 296–300.

15 Канонът е публикуван в изданието *Christians et al., Gottesdienstmenäum*, 224–258.

16 *Дмитриевский*, Описание, 408.

17 Не давам текста на първа песен, защото на това място Братковият миней е частично изтрил и трудно се разчита.

## Канон за св. Симеон Богоприимец

песен	Братков миней	Тип 104	PM 2/13	гръцки
III	<p>Възвыше се сѣщенными бѣгоносе. яко свѣтообразнъ оутвърждае се моудре. прѣстѣмъ дѣломъ бѣ. тѣмъ хваламъ те ∴ Роукама ти въплѣтнѣ се. дръжнмъ бываеиъ. ѡсѣщае те явѣ. и къ животоу боудуцѣоумоу. испросъ блѣже ѡпоустѣ те ∴ Разоумноу те клѣщѣоу. оугль носещѣоу бѣжѣвн- ын. ѡ твоѣ оутрѣбы въплѣщѣшоу се пауе оума. сѣмѣонъ якоже вндѣ непороунаа. раѣче се блѣжаше ∴</p>	<p>Възвышь са дѣяннѣи сѣщен- нми. бѣносе яко свѣтообразнъ стѣлпѣ оутвържда са мѣдре. прѣстѣнмъ дѣмъ бѣ. тѣмъ хваламъ та ∴ Законоу гѣ. ѡвѣръшааго оутрѣбѣ дѣвѣск- оую. и младенѣца пѣтѣносыца сѣмѣоне. въвъшѣ вндѣлъ еси дающааго въсѣмъ нзбавленнѣ ∴ Роукама тѣбѣ сѣтворнѣын. роукама ти въплѣтнѣ са. дръжнмъ бываеиъ. ѡсѣща та явѣ. и къ животоу боудѣщѣоумоу. испросъ са блѣжнѣ ѡпоустѣ са ∴ Разоумноу та клѣщѣоу. оугль носаши бѣжѣст- внѣын. ѡ твоѣ крѣве въплѣщѣша са пауе оума. сѣмѣонъ якоже вндѣ непороунаа. раджн са блажаше ∴</p>	<p>Възнѣ се дѣланъми сѣщенъными бѣгогласе. яко свѣтовѣннѣ стѣлпѣ высокъ явѣ. прѣстѣмъ дѣоу былъ еси. тѣмъже выскалѣамъ те ∴ Иже законъ гѣ, развѣръша ложесна дѣва. мѣнѣца пѣтѣносна бывша, сѣмѣоне носнлъ еси. дарѣющѣмъ въсѣмъ нзбавленнѣ ∴ Иже роукама тѣбѣ сѣздавы. роукама твоѣмъ въплѣщѣ се дръжнмъ ѣ. ѡсѣщае те явѣ. и къ животи боудѣщен, проснѣша. блѣженъне ѡпоустѣае те ∴ Мыслѣнѣ те клѣщѣ. оугль носещѣоу бѣжѣвнѣ. иже ѡ твоѣ крѣвѣнъ въплѣщен- на, пауе оума. сѣмѣонъ яко вндѣ прѣнепроунаа. раѣче се. вблѣжнмъ те ∴</p>	<p>Υψωθείς ταῖς πράξεσι, ταῖς ἱεραῖς Θεηγόρε, φωτοειδής ὡς στῦλος ἐπερειδόμενος σαφῶς, τῷ Παναγίῳ Πνεύματι γεγένησαι· ὅθεν εὐφημοῦμέν σε. ~ Τὸν τοῦ νόμου Κύριον, καθυπανοίζαντα μήτραν, παρθεϊκὴν καὶ βρέφος σφαιματοφόρον Συμεῶν, γεγενημένον ἔβλεψας δαρούμενον, πᾶσιν ἀπολύτρωσιν. ~ Ὁ χεῖρι τὸν ἄνθρωπον, δημιουργήσας χερσὶ σου, σφαιματοθεὶς κρατεῖται, καθαγιαζών σε σαφῶς, καὶ πρὸς τὴν ζωὴν τὴν μέλλουσαν αἰτήσαντα, Μάκαρ ἀπολύει σε. ~ Νοητὴν λαβίδα σε, ἄνθρακα φέρουσαν θεῖον, τὸν ἐκ τῶν σῶν αἱμάτων σφαιματοθέντα ὑπὲρ νοῦν, ὁ Συμεῶν ὡς ἔβλεψε Παναμίωμε, χαίρων ἐμακάριζε.</p>

## Канон за св. Симеон Богоприимец

песен	Братков миней	Тип 104	PM 2/13	гръцки
IV	<p>Прѣоузрасълъ еси старостню. вѣрою же юноше се. нова младанъца хоте видѣти сѹмевонъ вѣсе съвршена обнавляюща мнра състарѣвшяго се. наважѣннємъ ветъхаго мнродръжъца ∴ Оублажнмъ сѹмевона блъжнаго съгласно. яко спѣбълъша се видѣти бѣа блъжнааго плътню понесъшнн. яко да створнтъ блъжне. соканънын дрѣвле бѣвше ∴ Роукою всауьскага носе. на роукоу носнмъ прѣно дѣвие. сню херовнма створнн. н серафнма вышьшоу яко роднтелъннцоу. еже въспонемъ блѣгоуьтно оублѣжнемъ ∴</p>	<p>Превъздрасълъ еси старостью. вѣрою же оуоуниаше са. нова младеньца хота. видѣти сѹмевоне. всесъвршене. обнавляющаго мнра състарѣвшяаго са. наваженьеѹмъ ветъхааго мнродръжъца ∴ Оублажнмъ съгласно. сѹмевона блаженааго. яко съподобълъша са. видѣти бѣа блъжнааго. плъть понесъша. яко да створнтъ блъжны покаяннъта. древан бѣвъшаша ∴ Законодавъца та знаю. н кромиѣ законънннхъ юствства въплъщъша са. законъ же новын вънесъша сѹмевонъ въпыааше. едне гѣн. нынѣ ѡпоустн ма. къ жнктоу нетълѣнннцоу ∴ Роукою всауьскага носан. на роукоу носнмъ прснодѣтъа. сню хероувнма сътворн н серафнма вышьшо. яко роднтельннцю же въспонмъ. н блѣгоуьстно оублажнмъ ∴</p>	<p>Прѣстарѣлъ се еси въ старостн. вѣрою же обнавляешн се. нова млѣнца хоте видѣти сѹмевоне. прѣсъвршенънаго. обнавляюща мнра. обетшавъшаго прилогомъ ветъхаго корца ∴ Оублѣжнемъ съгласно сѹмевона блъженънаго. яко спѣбълъша се видѣти бѣа въплъщенъна. въ плъть овълкъша се яко да створнтъ блъженнн, окаянны прѣжѣ бѣвше ∴ Законодавъца съвѣдъ. н законннѣства, въплъщъша се кромиѣ. законъ же новъ въсѣлъша. сѹмевонъ възывааше. едне гѣн нна ѡпоустн ме, къ жнзни нетълѣнннѣн ∴ Иже роукою въса носен. на роука носнмъ прѣнодѣвие. сню н хероувнмъ съдѣла н серафнмъ вышьшъ, яко роднтелннцоу. еюже поемъ, н блѣгоуьстно вблѣжнемъ ∴</p>	<p>Ὑπερήκμασας τῷ γήρα, τῇ δὲ πίστει ἐνέαζες, νέον βρέφος θέλων, βλέψαι Συμεῶν τὸν παντέλειον, ἀνακαινίζοντα κόσμον τὸν γηράσαντα, ἐπιθέσει τοῦ παλαιοῦ πολεμήτορος. ~ Μακαρίσωμεν συμφῶνας, Συμεῶν τὸν μακάριον, ὡς ἀξιοθέντα, βλέψαι τὸν Θεὸν τὸν μακάριον, σάρκα φορέσαντα, ὅπως ἀπεργάσῃται, μακαρίους, τοὺς πρὶν ἀθλίου χρηματίζοντας. ~ Νομοδότην σε γινώσκω, καὶ νομίμων τῆς φύσεως, σαρκωθέντα δίχα, νόμον τε καινὸν εἰσοικίσαντα, ὃ Συμεῶν ἀνεβόα, μόνε Κύριε. Νῦν ἀπόλυσόν με, πρὸς ζωὴν τὴν ἀκήρατον. ~ Ὁ χειρὶ τὰ πάντα φέρων, ἐν χειρὶ βασταζόμενος τῆς ἀειπαρθένου, ταύτην Χερουβὶμ ἀπειργάσατο, καὶ Σεραφὶμ ἀνωτέραν ὡς γεννήτριαν, ἣν ὑμνήσωμεν, καὶ εὐσεβῶς μακαρίσωμεν. ~</p>

на 17 февруари за св. Теодор Тирон не е посочен нито един от тези два канона, а канонът от Йосиф Песнописец, също на осми глас<sup>18</sup>. По-долу давам текста на първите четири песни (първа, трета, четвърта и пета) от Канона за св. Теодор Тирон от Теофан Начертани в Братковия миней (л. 253б-254а) и в новоизводния Служебен миней за февруари РМ 2/13 (л. 139а-б), за да се видят разликите в двата превода<sup>19</sup>. За гръцкия текст е използван съвременният гръцки Служебен миней за февруари<sup>20</sup>. Както се вижда от таблицата, в този канон песните в Братковия миней се състоят от три тропара, освен това в четвърта песен липват първите два тропара, а на тяхно място е поставен друг тропар, който отсъства в РМ 2/13.

За 23 април в староизводните служебни и празнични минеи се откриват четири канона за св. Георги. Единият е на четвърти глас от Андрей Критски с начало Шнтоѡ ѡупѡваниѡ. Той се пази в Син 895, Скопския миней, Хлудов 166, Синай 25, Охридския миней и др. Вторият е на четвърти глас от Козма Маюмски с начало Страстин свѡтѡхъ съврѡшивъ теуѡниѡ. Той е включен в древноруските Тип по и Син 165. Третият е от Йосиф Песнописец на шести глас с начало Въ свѣтлостехъ влѡженѡ и засега е намерен в единствен миней, Братковия. Четвъртият е на четвърти глас с начало Каѡ ѡуста исповѣстъ мѡуѡника георгѡиѡ и засега се открива единствено в Драготиния миней<sup>21</sup>. В новоизводните минеи са поместени два канона. Единият е на втори глас от Теофан Начертани с начало Теплою вѣрою, а другият е канонът от Козма Маюмски. В предписанията на Евергетидския устав за 23 април е посочен канонът от Козма Маюмски<sup>22</sup>.

За 24 юни за Рождество на св. Йоан Кръстител най-разпространен е канонът от Йоан Дамаскин на четвърти глас с начало Млѡуѡниѡ старѡуѡ. Пази се в Драготиния, Добрияновия, Драгановия,

18 *Дмитриевский*, Описание, 417.

19 Пълния текст на Службата за св. Теодор Тирон в РМ 2/13 вж. в *Христова-Шомова*, Службите за св. Теодор Тирон, 157–175.

20 Μηναίον τοῦ Φεβρουαρίου <<http://glt.goarch.org/texts/Feb/Feb17.html>> (достъп 8. 12. 2018).

21 *Христова-Шомова*, Драготин миней, 210–223; 435–436.

22 *Дмитриевский*, Описание, 449.

## Канон за св. Теодор Тирон от Теофан Начертани

песен	Братков миней	РМ 2/13	гръцки
I	<p>Бжѣтвнѣмь подвнгомь  лнѣ хѣь подвнгъ се н  теуеннѣ скон'уавь.  вѣроу съблюдъ  бжѣтвнѣноу. праведнн  прнѣобрѣте вѣн'ць ÷  Нѣсны слав'не лнковн-  ыкъ. съ бесплѣтнѣмь  вывъ. земльнннхъ  прнзывающнх' те. ѿ  вѣд' н напастн  нзбавлаи ÷  Прѣмоудрост' н слово  ѡѣе. нензрѣн'но  рождѣшнн. дѣш моен  ѡзловленнѣ нсцѣлн  стрѣпн. сѣноуоу  волѣзень оубрауон ÷</p>	<p>Бжѣтвнѣмь пѣвнгомь  лнѣ хѣь пѣвн' се. н  теуеннѣ скон'уавь, вѣроу  съблюдъ бжѣтвнѣноу. правдѣ  ѡврѣлъ еси вѣн'ць ÷  Нѣсны славне лнковннкъ.  съ бесплѣтнѣмн сын. нже  не землн прнзывающе те,  ѿ вѣдъ н напастен  нзбавлаи ÷  Пауе ѣт'внѣноу славоу ѿ хѣ  прѣемь, стрѣрп'уе. землю  вьсоу ѡв'ходншн,  нзбавлае вьсе. нже вѣроу  н блгоговѣннѣемь, нс тебѣ  прнтѣкающе ÷  Нже прѣмоудрост' н слово  ѡѣе, несказан'но рождѣшн.  дѣше моєе лютью нсцѣлн  язвоу. н сѣдѣн'ю волѣзнь  оукротн ÷</p>	<p>Τὸν θεῖον ἀγῶνα Μάρτυς  Χριστοῦ, διηγωνισμένος,  καὶ τὸν δρόμον τετελεκώς,  τὴν πίστιν τηρήσας τῆς  ἐνθέου, δικαιοσύνης εὐρες  στέφανον. ~  Οὐράνιος ἐδόξε χορευτῆς,  σὺν τοῖς Ἀσωμάτοις,  χρηματίζων τοὺς ἐπὶ γῆς,  σέ προσκαλουμένους ἐκ  κινδύνων, καὶ περιστάσεων  ἐκλύτρωσαι.  ~  Ἵπερφυῆ δόξαν παρὰ  Χριστοῦ, λαβῶν,  Ἀθλοφόρε, τὴν γῆν πᾶσαν  περιπολεῖς, ρυόμενος  πάντας τοὺς ἐν πίστει, μέτ'  εὐλαβείας ἀνυμνοῦντάς σε.  ~  Σοφίαν καὶ Λόγον ἢ τοῦ  Πατρὸς, ἀφράστως  τεκοῦσα, τῆς ψυχῆς μου τὸ  χαλεπὸν, θεραπεύσον  τραῦμα καὶ καρδίας, τὴν  ἀληθόνα καταπραΰνον. ~</p>
III	<p>Огнь мѣннн нн малы  оустрашн те. тѣмь огнь  стрѣтны прнѣбгающнмь  оутолнѣ еси ѡѡре ÷  Нзбавн млтвѣмн сн. ѿ  ѡдръжешее скръбын,  мѣнѣ хѣь. н всакоуоу  оугладн жнтѣнскоуоу  злѡвоу слав'не ÷  Оуставн мн неѡуставн-  моуоу помышленннѣ воуруо  ѣтаѣ мѣтн ÷</p>	<p>Огнь мѣнн, те не  оустрашн. тѣм'же огнь  напастен, нже к тебѣ  прнтѣкающнмь,  оутншаешн ѡѡре ÷  Нзбавн млтвѣмн сн.  ѡдръжешее ме пѣлаи,  мѣнѣ хѣь . вьсе оуглаждае  жнтенское стрѣпѣство ÷  Вьсе сѣце моєе н  помышленнѣе простнраю к  тебѣ, н дѣшоу. твою  стрѣрп'уе помоушь трѣвзе  ÷  Оуставн непостоан'ное.  помышленнѣ моѣ ѣтаѣ  съмоуценнѣ, мѣтн бжѣа ÷</p>	<p>Πῦρ τὸ τῶν βασάνων σε,  οὐ κατεπτόησεν. ὅθεν πῦρ,  τῶν πειρασμῶν, τῶν σοὶ  προσφευγόντων,  καταπαύεις Θεόδωρε. ~  Ῥῥῶσαι ταῖς πρесоβείαις σου,  τῆς κατεχοῦσης με  θλίψεως, Μάρτυς Χριστοῦ,  πᾶσαν ὁμαλίζων, τὴν τοῦ  βίου τραχύτητα. ~  Ὅλην τὴν καρδίαν μου,  καὶ τὴν διάνοιαν τείνω σοι,  καὶ τὴν ψυχὴν, τῆς σῆς  Ἀθλοφόρε, βοηθείας  δεόμενος. ~  Στήσόν μου τὸν ἄστατον,  τῶν λογισμῶν Ἀγνῆ  τάραχον, Μήτηρ Θεοῦ,  τὴν πρὸς τὸν Υἱὸν σου,  κατευθύνασα κίνησιν.</p>

Канон за св. Теодор Тирон от Теофан Начертани

песен	Братков миней	РМ 2/13	гръцки
IV	<p>Съ любовню мѧн се. приплѧю к' тебѣ бѣжнн оугод'ннѹе. тынн мѧ скрын н привѣдн къ себѣ слаю дѣховною. н бжтвбною любовню мѧжнѹе ѳеодоре ÷ Нн жнвоть нн смр'ть. нн прѣбывающаѧ. нн настоѧщаѧ. нн огнь нн раны. ѿ х҃а те бѣгомѹдре не ѿлогѹнше ÷ Пѣ лѣтоѹ бывѣ. нже ѿ ѿца по лѣтоѹ проснѧвъ. бѣгомѣтн роднла есн. того мѧн спѣстн поющн те ÷</p>	<p>Крѣм'ѹю те прѣлагаю, бѣжнн оугѣннѹе. ты мѧ окрѣмн, вѣтрнломѣ дѣховнымѣ. н бжтвнымн вѣтры прѣславне ÷ ѿ всакого мѧнн се нзбавн прѣщенїѧ, всѣблажене ѳеѿре. нже те вѣрою блжеще н бжтв- ноѹю паметь твою поунтаѹше ÷ Нн жнвоть, нн смрѣть. нн настоѣща, нн гредѣщаѧ. нн огнь, нн раны. ѿ х҃а бѣгомѹдре не ѿлогѹнше ÷ Пѣ лѣтомѣ бывѣша нже ѿ ѿца безлѣтно высѧвъша. бѣгомѣтн намѣ роднла есн. егоже мѧн спѣстн поюще те ÷</p>	<p>Κυβερνήτην προβάλλομαι, σὲ Θεοῦ θεράπον, σὺ μὲ κυβέρνησον, τῷ ἰστίῳ τῷ τοῦ Πνεύματος, καὶ ταῖς θείαις αὔραις παναοίδιμε. ~ Ἀπὸ πάσης δεόμεθα, ῥῦσαι ἀπειλῆς Παμμάκαρ Θεόδωρε, τοὺς ἐν πίστει μακαρίζοντας, καὶ τὴν θεῖαν μνήμην σου γεραίροντας. ~ ὑπὸ χρόνον γενόμενον, τὸν ἐκ τοῦ Πατρὸς ἀχρόνως ἐκλάμπαντα, Θεομητορ ἡμῖν τέτοκας, ὃν δυσώπει σῶσαι τοὺς ὑμνοῦντάς σε. ~</p>
V	<p>Дѹнкомѣ оудобреннѣ мѹнѹе х҃ѣ вѣрнымѣ помощь боудн. н стѣна неразорннѧ ÷ Подвнѣ се любовню жнжнтелекою зѧнню ѿвѣрже помощь. н г҃ѣн оугодн ÷ Нѣгоже роднла есн дѣво непорѹчѧѧ прнлежно мѧн нѧ рѧн поющнх' те. ѧко да спѣст' ны ѿ грѣхѣ ÷</p>	<p>Дѹкѹм бывѣ оудобренїе, мѹнѹе х҃ѣ. вѣрнымѣ помощь бздн, н стѣна нершннѧ ÷ Нѣднннѣнѧ наслажѣ се, логѹшаго. нже паѹе оҹма блгѣ ѳеѿре. те ѹбѣщѣе спѣсан ÷ Повѣжѧемѣ любовню знжнтелѧѧ. здан'нѣ отресе прнстрастїе. н бѣн оугоднѧ есн ÷ Нѣгоже родн дѣво всенепѹ- роѹнѧѧ, бѧ слово. прнлежно мѧн, ѿ нѧ поющн те ÷</p>	<p>Μαρτύρων πεφηνῶς ἐγκαλλώπισμα, Μάρτυς Χριστοῦ, τῶν πιστῶν βοήθεια, γενοῦ καὶ τεῖχος ἀκράδαντον. ~ Ἐνώσει ἀπολαύων τῇ κρείττονι, τῶν ὑπὲρ νοῦν, ἀγαθῶν Θεόδωρε τοὺς σὲ τιμῶντας διάσωσον. ~ Νηπτόμενος τοῦ κτίσαντος, τῷ φίλτρῳ τὴν τῶν κτιστῶν, ἀπάσω προσπάθειαν, καὶ τῷ Θεῷ εὐχρέστησας. ~ Ὅν ἔτεκες Παρθέने πανάμωμε, Θεὸν Λόγον, ἐκτενῶς ἰκέτευε, ὑπὲρ τῶν πίστει ὑμνοῦντων σε. ~</p>



Палаузовия, Охридския миней, Син 895, Хлудов 165. Той се предписва и в Евергетидския устав<sup>23</sup>. Друг канон, на осми глас с начало Плодоносень цвѣтъ, се пази само в Хлудов 166. Третият канон е от Йоан Дамаскин на четвърти глас с начало ꙗко оутро благолѣпно е засвидетелстван освен в Братковия миней още в служебните миней за юни Соф 206 и Син 167. Същият канон е поместен и в новоизводните служебни миней за юни, но в друг превод.

За 1 юли за св. Козма и Дамян (римската двойка лечители) в староизводните служебни и празнични миней (Драготин, Драганов, НБКМ 113, Хлудов 166, Синай 25, Тип 122) е включен канонът на четвърти глас от Йосиф Песнописец с начало Връста свѣтъла. Той е даден и в новоизводните служебни миней за юли, но в друг превод с начало Двонце свѣтовидная. Този канон се посочва и в пердписанията на Евергетидския устав<sup>24</sup>. В Братковия миней намираме друг канон на тази дата, това е канонът от Йоан Дамаскин на първи глас с начало Ѡ блѣтти науелныиѣ тронца. Същият канон е поместен като втори и в НБКМ 113. Той се дава като основен на 1 ноември, когато се честват св. Козма и Дамян от Мала Азия.

На 2 юли за празника Полагане ризата и пояса на св. Богородица в староизводните служебни и празнични миней са регистрирани пет канона. Единият от тях е от Климент Охридски, на четвърти глас с начало Развързи оустнѣ ми. Той е открит и публикуван за първи път от Георги Попов<sup>25</sup>. Запазен е в Хлудов 166 и НБКМ 113. Вторият е на осми глас с начало Ѡблачаж нѣа облакы и се пази в Синай 25 и Охридския миней. Третият е на четвърти глас с начало Блгодать бѣа дньсь и се пази в Драгановия миней и в Тип 122 като първи канон за празника. Четвъртият е с начало свѣщю свѣтоавлену и се намира в Тип 134. Петият е от Йосиф Песнописец на четвърти глас с начало Ризѣ твою утѣноую и е засвидетелстван в Братковия миней, а също и в Тип 122 като втори канон за празника.

23 *Дмитриевский*, Описание, 462.

24 *Дмитриевский*, Описание, 467.

25 *Попов*, Химнографското творчество, 129–134; *Попов*, Химнографски произведения, 182–188.

Същият канон е посочен и в предписанията на Евргетидския устав<sup>26</sup> и е даден в новоизводните служебни миней за юли. Освен него в тях се помества и канонът с начало *Сѣкъщю сѣѣтоавленюу*. Преводът на канона от Йосиф Песнописец в Братковия миней и в Тип 122 е един и същ, а в новоизводните миней е различен. За сравнение давам текста на първа и трета песен в Братковия миней (л. 279а-б), Тип 122 (л. 10б-11а) и РМ 2/10 (като представител на новоизводните миней, л. 238а-б).

Наличието на някои от тези канони в Братковия миней може да се обясни с използване на древноруски източници. Трябва да се отбележи, че всички канони в Братковия миней, които са характерни за източнославянската практика, а обичайно не се поместват в южнославянските миней, се предписват от Евргетидския устав. Възможно е именно по тази причина съставителите на Братковия миней да са ги заимствали от древноруски служебни миней. Но за два от редките канони в Братковия миней не може да се даде такова обяснение. Това са канонът за св. Теодор Тирон от Теофан Начертани с начало *Божьствьнынѣмъ подвигомъ* и канонът за св. Георги с начало *Въ сѣѣтлостехъ блъжене*. Включването им в състава на Братковия миней може би се дължи на използване на гръцки източници, от които те са били непосредствено преведени. Специално поместването на канона за св. Теодор Тирон от Теофан Начертани, който засега не се открива в нито един староизведен служебен или празничен миней, а е включен в новоизводните миней, може би свидетелства за използване на гръцки източник по Йерусалимския устав<sup>27</sup>.

4.2. Стихирите в Братковия миней. Службите в Братковия миней се отличават с малък брой стихире. Може да се допусне, че част от стихирите, които са се намирали в източника (или източниците) на съответната служба, са били съкратени. Но въпреки

<sup>26</sup> *Дмитриевский*, Описание, 46

<sup>27</sup> Във византийската практика той е бил въведен през втората половина на XIII в. По-късно, вероятно през първата половина на XIV в., постепенно и славянските богослужебни книги са били редактирани или съставени наново според Йерусалимския устав. Тогава е бил преведен отново този канон, който преди това е бил включен в Братковия миней.

## Канон за полагане на ризата на св. Богородица

песен	Братков миней	Тип 104	РМ 2/13	гръцки
I	<p>Риѡу твою          утѣноу бѣ дѣо.          утѡуцимъ те          подала еси людемъ          прѣо. стѡ осѡщен-          нике. все          протнвѣннхъ          вѡстаннѣ.          повѣждати вѣсе          слѡу дѣхов'ноу          всегѣа ∷ Пльтнѡ на          радн нсѡ утѣннѣ          твоѣ кръве.          поз'навѡши се на          землн рнзѣ стѣн.          юеужѣ осѡтыла еси          тѣлоу твоѣмоу          покрѡвеннѣ. юеужѣ          вѣсе рабы твоѣ          осѡщаюши          поющѣе те ∷ Не          струѡп'наго оѡв'це.          агн'ца рѡжѣшнѣ          бѣжнѣ. выше          кѣства. подала еси          намъ рнзѡу свою          бескѡврѣ'ноу.          струѡп'нынъ врѣдѣ          потрѣблѣнѣши.          всегѣа тон          кланѣющнхъ се          прѣнепору'наѣ ∷</p>	<p>Риѡу твою          утѣноу бѣ дѣо.          утѣшннмъ та          людемъ. подала          еси прнсно стѡ          осѡщеннѣ. н все          протнвѣннхъ          вѡстаннѣ всегда          повѣждаемъ слѡу          дѣхов'ною ∷          Пльтнѡ насъ радн          ншнстѡпа кръве          ншѡдѡшаго. н          поз'навѡши сѣ          рнзѣ твоѣ стѣн на          землн. нмъже          осѡтыла тѣлоу          твоѣмоу прнкрѡ-          веннѣ. нмъже всѣ          рабы своѣ          осѡщаюши дѣо          поющнхъ та ∷          Скѡрѡвнѣе утѣно          вѣрѣно          утѡуцимъ та          подала еси прѡтаѣ          дѣо истнннѡ          утѣноу рнзѡу свою.          всѣа ѡ бѣ та          цнтоу н с          бѣжѣвѣннмъ          дѣхъмъ н уѡдоу          м'ногоу          подаешн ∷          Бѣструѡп'на          оѡв'ца. агн'ца          рѡднкѣшн бѣжнѣ          выше кѣства. н          подала еси намъ          рнзѡу свою          бескѡврѣ'наѣ          струѡп'ны оубѡ врѣдѣ          потрѣблѣнѣши          всегда          кланѣющнмъ тн          сѣ пренепору'наѣ          ∷</p>	<p>Рнзѡ твою утѣнѡ          бѣ дѣо. утѣшннмъ          те людемъ прѣо.          дарѡка стѣно          оѡдѣанѣ. вѣсако          соѡпротнвнѣ          настоанѣ всегда          повѣждающе слѡу          дѣхов'ноу ∷ Пльтнѡ          на радн ѡ унстѣ          кръвы. тѡвѡшаго          се на землю. рнзѡ          стѣнноу прнблн-          женѣемъ осѡтыла          еси. н тѣлѣсе          твоѡго прнкосно-          венѣемъ. есеже радн          вѣшн рабы твоѡ          осѡщаешн дѣо          поющѣе те ∷          Скѡрѡвнѣе утѣно          вѣрѣно те          утѣшнмъ. дарѡка          дѣо въ истннѡ          утѣнѡ рнзѡ твою          вѣсѡлогатѣе дарн          бѣжѣвѣнаго дѣа. н          уѡдѣсѣ многнм          дѣанѣн ∷          Нескѡврѣ'нна          агн'це. нже агн'ца          бѣжѣа рѡжѣшѣа.          паѡе кѣства. дарѡка          намъ рнзѡу свою          бескѡврѣ'нѡ.          скѡврѣ'нѡ въ истннѡ.          вѡрѡварѣскѡ          оушнщающн          всегда          покланѣющнмъ се          ен вѣсенепору'наѣ          ∷</p>	<p>Ἐσθῆτά σου          σεπτῆν, Θεοτόκε          Παρθένε, τῶ          τιμῶντί σε λαῶ,          δεδώρησαι ἀεὶ,          ἱερὸν          περιτείχιμα ὅθεν          πᾶσαν ἐναντίων,          ἐπανάστασιν          πάντοτε,          ἐκτρεπόμεθα          σθένει τοῦ          Πνεύματος. ~          Σαρκὶ τοῦ δι'          ἡμᾶς, ἐξ ἀγνῶν σου          αἱμάτων,          γνωρισθέντος ἐπὶ          γῆς, Ἐσθῆτα          ἱεράν, ἐπαφῆ          καθηγίασας,          σώματός σου          τε προσψάσει,          δι' ἧς πάντας τοὺς          δούλους σου,          ἀγιάσεις Παρθένε          ὑμνοῦντάς σε. ~          Θησαύρισμα          σεπτόν, τοῖς          πιστῶς σε τιμῶσιν,          ἐδώρησω ἀγαθῆ,          Παρθένε ἀληθῶς,          τὴν τιμίαν Ἐσθῆτά          σου, ἅπαντας          καταπλουτοῦσα,          δωρεαῖς θεοῦ          Πνεύματος καὶ          θαυμάτων πολλαῖς          ἐπιδείξειςιν. ~ Ἦ          ἄσπιλος ἀμνάς τὸν          ἀμνὸν ἢ τεκοῦσα,          τοῦ Θεοῦ          ὑπερφιάς          δεδώρησαι ἡμῖν,          τὴν τιμίαν Ἐσθῆτά          σου, σπῖλον ὄντως          καὶ ῥυτίδα,          ἐκκαθαίρουσαν          πάντοτε, τῶν          αὐτῆν          προσκυνούντων          Πανάμωμε. ~</p>

## Канон за полагагане на ризата на св. Богородица

песен	Братков миней	Тип 104	РМ 2/13	гръцки
III	<p>Крас'ное свѣщеніе нѣснага врата бѣгомѣтръ въспокмѣ. и твою ризоу бжѣтвѣноу ю нстаѣоушоу блѣтѣ. любьз'но оболобы- заемѣ ∴ Нетаѣн'- ное одаѣнне. нетаѣн'но въспрн- емѣ, ше и собожнѣше се твомѣ нетаѣн'нмѣ рождѣствомѣ (!). в'се оболѣкла еси. идѣже утѣноу ю ризоу свою подала еси. славоу нензрѣн'ноу ю ∴ Цѣл'бѣнница без'дѣтнага болещинмѣ. нѣсы бжѣтвѣннн домѣ. сна бо риза твога въ истинноу. нстоу'ныкъ непрѣстан'но нстаѣетѣ. цѣл'бы стежающнн непоруѣнага ∴</p>	<p>Крѣбное свѣщеніе нѣснага врата бѣжно мѣтръ въспомѣ. тога ризозу бжѣтвѣноу ю нстаѣоушоу блѣтѣ. любьз'но лобызак- емѣ ∴ Нетѣлѣн'но одаѣнне. тѣлѣннѣмѣ сбнажнѣтшнмѣ сга. твомѣ нетѣлѣн'ннмѣ рождѣствомѣ сблекла еси всга. идѣже утѣноу ю ризозу свою подала еси и славоу нензноснмоу ∴ Иже оболакы утѣга прнодаѣва- юща все нѣво ризозу своею покрѣла еси утѣга. и иже кланяюще сга вѣрннн. славо и покроуе дѣшамѣ нашн ∴ Цѣлѣбѣнница без'дѣдѣна болещинмѣ естѣ бжѣтвѣн'нн домѣ сѣ. нго риза твога вѣнноу нстоуѣ- ннѣкѣ непрѣстань- но нстаѣаетѣ цѣлѣбѣ пренепор- оуѣнага ∴</p>	<p>Красное свѣщеніе. нѣнѣноу дѣрѣ. бжѣно мѣтръ въспоемѣ. и тоѣ рнзѣ бжѣтнѣаа. тоуѣшѣ дарованіа. любовокоу цѣлѣннѣ ∴ Нетѣлѣн'на одаѣжѣ. тѣлѣнѣмѣ сблажѣше се. свомѣ нетѣлѣнн- ымѣ рождѣствѣо. вѣдѣ одаѣла еси утѣга. идѣже утѣнѣю ризѣ твою дарова богачѣство неоѣмлемо ∴ Иже сблакы утѣга. одаѣвающаго вѣсе нѣса. рнзоу твоѣю сбвѣла еси прѣтѣга. еиже покланяюще се вѣрно те славннѣ. покроуѣ дѣшамѣ ншнмѣ ∴ Крауѣв- аніѣ без'дѣн'но. болещнмѣ ествнн сн храмѣ. рнзѣ бо твою утѣга. нстоуѣннѣкѣ непрѣстанно тоуѣшн. нсцѣленіа стѣжалѣ иѣ прѣнепоруѣнаа ∴</p>	<p>Τὸ θερπνὸν ἀγίασμα, τὴν ἐπουράνιον πύλην, τὴν τοῦ Θεοῦ Μητέρα ὑμνήσωμεν, καὶ τὴν αὐτῆς Ἐσθῆτα θεῖα βρούσαν χαρίσματα, ἣν πύθω ἀσπασώμεθα. ~ Ἀφθαρσίας ἐνδυμα, τοὺς τῆ φθορᾶ γυμνωθέντας, σοῦ τῶ ἀφθόρω τόκῳ, πάντας ἐνέδυσας Σεμνή, οἷς τὴν σεπτὴν Ἐσθῆτά σου, δεδώρησαι ἄλβον ἀναφαίρετον. ~ Τὸν νεφέλαις, Ἄχραντε, προσεπενδύοντα ἄλον, τὸν Οὐρανὸν Ἐσθῆτί σου, περίστειλας σεπτῆ, ἣν προσκυνοῦντες, πίστει σε δοξάζομεν, σκέπη τῶν ψυχῶν ἡμῶν. ~ Ἰατρεῖον ἀμισθον, τοῖς ἀσθενοῦσιν ὑπάρχει, ὁ θεῖος οὗτος οἶκος· τὴν γὰρ Ἐσθῆτά σου ἀγνή, πηγὴν ἀπαύστως βρούσαν, ἰάματα κέκτηται Παναμίωμε. ~</p>

сравнително малкия брой поместени стихирни, сред тях се откриват редки и нетипични за славянските староизводни миней. Например в Службата за Рождество на св. Йоан Кръстител единствено в Братковия миней липсват трите стихирни на осми глас с начала *Ѡ прѣславьноѹ юѹдо не прѣстарыѡ матере, Ѡ прѣславьноѹ юѹдо въ рожденихъ женахъ, Ѡ прѣславьноѹ юѹдо правыѡ готоуы творѡ.* Те са включени във всички останали служебни и празнични миней, с които съм имала възможност да работя, като обикновено се поместват на утренията, но в два празнични миней – Драготиния и Син 895, са дадени на вечернята. Вместо тези три стихирни в Братковия миней на утренията са поместени две стихирни, които не са ми познати от нито един друг южнославянски староизводен миней. Те са с начала *Принде гла блѣтти слова и Ѡ прѣславьноѹ юѹдо неже словоу аѣгльскоу.* Първата не се открива в нито един достъпен източник, а втората е включена в някои древноруски служебни миней за юни (Син 167, Соф 206 и др.)<sup>28</sup>. Друг пример предлага Службата за апостолите Петър и Павел, в която на вечернята са дадени пет стихирни. Първите три започват с *Къниѡ* и са широко разпространени, но след тях са поместени две стихирни с начала *Иже по градомъ* и *Иже прѣидоста*, които не се откриват в южнославянските староизводни миней. Те са регистрирани в древноруски служебни миней (Син 167, Соф 206 и др.). Възможно е да са заимствани от древноруски източник. Характерен пример се открива и в Службата за Благовещение. В нея по принцип се включват повече стихирни и на вечернята, и на утренията. Братковият миней е от ръкописите с най-малък брой стихирни – четири на вечернята и четири на утренията. По-интересното обаче е това, че в него има три редки стихирни на шести глас, поместени на утренията, с начала *Мысль прѣвѣуноую, Ивлякши ѡ се яко улѣкъ, Гѣ идѣже хоцетъ.* Тези три стихирни се откриват в още два миней – Скопския и Охридския, но на вечернята и в различен превод, съответно с начала *Сѣвѣтъ прѣвѣуныи, Мъниши ѡ са яко улѣкъ, Богъ идеже изволитъ.* По-долу са дадени пълните текстове на тези три стихирни в Братковия и в Скопския миней.

В инципитариума на Дитер Щерн тези стихирни са отбелязани на Петата събота от Великия пост, регистрирани са в древноруски

28 *Stern, Incipitarius II, 392.*

триоди<sup>29</sup>. Преводът е близък до този в Братковия миней, но само по началата не може да се каже със сигурност дали е същият. Възможно е в Братковия миней те да са заимствани от източнославянски триод, но не е изключено и да са в независим превод от гръцки източник.

Липсата на основни стихирни, които са често срещани или дори задължителни в другите миней, показва, че при съставянето на Братковия миней част от тези песнопения са били съкращавани. По-интересен е въпросът с редките и единичните стихирни в него. В някои случаи може да се предположи използване на древноруски, а в други – на гръцки източници.

### 5. Тектовете на службите в Братковия миней

Както беше посочено в началото, всяка служба има своя история и дори всяко отделно песнопение в службата има своя история. Затова е трудно да се говори общо за текстовете на службите в някой ръкопис. И все пак има ръкописи, в които преобладават текстове по първата или по втората редакция. Например службите в Драготиния миней, Хлудов 166, Синай 25 и втората част от Охридския миней са по първата редакция, а службите в Драгановия и Палаузовия миней, Хлудов 165, както и в новгородските служебни миней, са най-често по втората редакция<sup>30</sup>. Братковият миней не може да бъде причислен към нито една от двете групи. Някои текстове в него са по първата редакция, други са по втората, а често в него има и индивидуални варианти. Тук ще бъдат дадени примери с три канона, един от втората част на ръкописа и два от четвъртата част, като в таблици са показани някои характерни текстови варианти в различни южно- и източнославянски ръкописи.

5.1. Канон за св. Йоан Златоуст от Теофан Начертани на осми глас с начало *Покаянию бѣвъ проповѣдникъ*. В таблицата (Приложение № 1) са представени най-характерните текстологични варианти: *оуврауеканъ* (*оуврауеканъ, оуврауеканомъ*) *бѣти и нсцѣлти за*

29 *Stern, Incipitarium* II, 172; III, 689; I, 104–105.

30 Вж. *Христова-Шомова*, Драгановият миней, 5–6; 11–12; *Христова-Шомова*, Драготин миней, 38–39.

Братков миней (л. 262б)	Скопски миней (л. 266а)
<p>Мысль прѣвѣуноюю ѿкривает тнн дѣво. гаврнль прѣставъ тебе целоуѣтъ вѣшаю. рѣѣн се землѣ бесѣмен'ната. рѣѣн се коупино несопалнцата. рѣѣн се гльбыно дѣовндѣлата. рѣѣн се мосте на нѣво възводен. рѣѣн се лѣствыце высоката. юже никакъ видѣ. рѣѣн се роуѣ ко ман'ны. рѣѣн се разрѣшеннѣ клетвѣ. с тобою гѣ :</p>	<p>Свѣтъ прѣвѣунын ѿкриваетъ са. дѣвнцн гаврнль прѣдѣстоаше. тъ бо цѣловаен глѣше тн. рѣѣн са землѣ ненасѣян'ната. рѣѣн са кжпно несополнцата. рѣѣн са гажвнно дѣовндѣлата. рѣѣн са мосте на небса възводан. рѣѣн са лѣствнце възводашнѣ ѣже н яковъ видѣ. рѣѣн са стата стам'но ман'ны. рѣѣн са разрѣшеннѣ к'латвы. рѣѣн са адамово въстаннѣ. с тобоюж гѣ :</p>
<p>Гѣвляюшн мн се яко улѣкъ рѣ стата дѣца къ архангѣлоу. н како вѣщаюшн глн пауе улѣка. с мною рѣ бѣ быти. н въселнтн се въ оутрокоу мою. н како рождѣ глн мн како вѣмѣстнлице простран'ноу н мѣсто сѣщеннѣ. на хероувнмѣ сѣдешаго. не прѣльстн мене льстню. нбо разоумѣ сластн. бракоу соушн ненскоусна. н како отроуе рождѣ :</p>	<p>Мнншн мн са яко улѣкъ. рѣ нескврън'ната дѣвнца архнстратн- гоу. како вѣщаюшн мн глѣ пауе улѣка. съ мноуж глѣ боу быти н въселнтн са въ урѣво мое. н глн мн како боуд село простран'ноу. н мѣсто сѣщен'ноу. нже на хероувнмѣ прѣходашаго. да мене не оуловншн льстню. нбо не знаѣж сластн ѿнждѣ. бракоу есмь неск'врън'на. н како ѿроуа рождѣ :</p>
<p>Гѣ ндѣже хоцетъ. одолѣваетъ ѣства уннъ. рѣ бесплътнын тако выше улѣка свѣдаѣтъ. монмъ вѣроун глѣмъ истнннмъ прѣутата н непороуната. она же ннѣ възоупнн. боудн мн ннѣ по глѣю твоюмоу н рождѣ бесплътнааго плѣ ѿ мене прнѣм'шаго. тако да възвѣтъ улѣка тако ѣдннъ сна'нъ. въ прѣвоу доѣаннѣ смѣреннѣ радн :</p>	<p>Бѣ ндеже изволнтъ. одолѣваетъ ѣства уннъ. глѣ бесплът'нын. нже пауе улѣка сътварѣетъ. вѣроун истнн'нымъ монмъ глѣмъ. прѣстата н непороуната. она же възъпн. бѣдн мнѣ по глѣю твоюмоу. н рождѣ бесплътнаго. плѣтъ ѿ мене прнѣм'шаго. да възнесетъ улѣка адама. тако ѣдннъ снаень. въ прѣвоу достоѣаннѣ смѣшеннѣ радн :</p>

θεραπευθῆναι; крашеніе, разлнѣніе и нзмѣѣтаніе за ποικιλία; оукрашена и прѣоукрашена за πεποικιλμένη; токѣ и истоуѣнникѣ за πηγῆ; поможе-ніе и застѣпница за προστασία; нмѣти и сътажати за κτάομαι; богатоно, явѣ и прѣславьно за περιφανῶς; простославьць и правокѣрнь за ὀρθόδοξος; ликованіе и ликѣ за χορεία; доброголаснь и нароуѣтъ за πανεύσημος; оумьно и разоумьно за νουνεχῶς; бесѣдовати и наоуѣтати са (пооуѣтати са) за ὁμιλέω; непобѣднмѣ и несъмѣренѣ за ἀταπείνωτος; мждрость и съмыслѣ за φρόνημα; нстаѣтати и теши за βρύω.

Рѣкописите се разделят на три групи. В първата влизат Илина книга, Скопският и Братковият миней. Във втората група попадат Драгановият миней и Синай 25. В третата група се обособяват древноруският служебен миней за ноември Тип 91 и древноруският празничен миней Тип 134. На някои места Драгановият и Синайският миней се отличават от всички останали, а в други случаи съвпадат с Тип 91 и Тип 134. Вероятно първоначалният превод на канона е представен в първата група, а в останалите четири минея е отразена вторична редакция, като Тип 91 и Тип 134 се обособяват като подгрупа, която показва още едно редактиране на втората редакция, може би в източнославянска среда.

5.2. Канон за св. 40 мъченици от Йоан Дамаскин на втори глас глас с начало Боговѣнѣанѣ съборѣ (плѣкъ). На таблицата (Приложение № 2) са представени само някои от разликите, но се вижда ясно, че рѣкописите се разпределят на две групи, въпреки че има и индивидуални варианти.

Едната редакция е представена в българските Драготин миней, Скопски миней и Синай 25 и в древноруския Син 895, а другата редакция – в българските Драганов миней и Хлудов 165, както и в древноруския служебен миней за март Син 172. Въз основа на разликите в текста може да се предположи, че първична е редакцията в трите български и в древноруския празничен миней, а вторична е редакцията, представена в двата български и древноруския мартенски миней. Във втората редакция се наблюдава стремеж към по-точен превод, например предаване на гръцкия член с относително местоимение: нже ω χѣ вместо христови за οί ἐν Χριστῶ, а на лексикално равнище: плѣкъ вместо съборѣ за φάλαγγα, ходатаннѣ



вместо нѣнѣшнѣ за πρόξενος. Забелязва се също предпочитание към определени съответствия: съгажати вместо имѣти за κτάομαι, корен щад- вместо млн- (пощадѣти вместо помнловати за ἀντέχω и бе-щадѣнниа вместо без млности за ἀφειδῶς), корен трѣп-вместо страд- за мѣн- (прѣтрѣпѣти вместо прѣстрадати за ὑπομένω), болѣзньнѣ вместо страстьнѣ за ἀλγεινός, надѣяти сѧ вместо ѳагати за ἐλπίζω, добани вместо мждръ за ἄριστος, зарѧ вместо свѣща за αἴγλη, езеро вместо блато за λίμνη. Някои от новите съответствия са твърде буквални, напр. испръва зѣлодѣн вместо дрѣвнѣннѣи зѣлодѣн за ὁ ἀρχέκακος, а в някои случаи вероятно различните варианти са следствие от разлики в гръцките източници. Във всеки случай редактирането е било целенасочено и при сверка с гръцки текст. Вариантите в Братковия миней навсякъде са по втората редакция, но в него липсват някои от тропарите, а освен това седалният е заменен.

Във втората редакция има и две грешки. Те се намират в осма песен и в седалния: съпасеннѣ вместо свѣщеннѣ за ἱεροουργία и хвѣмъ црѣкамъ вместо хѧ късѣхъ црѣ за Χριστοῦ τοῦ παμβασιλέως. Но в Братковия миней липсват и двете песнопения.

5.3. Канон за Благовещение на четвърти глас с начало Да ти поѣтъ владыице. Част от вариантите в канона са представени в таблицата (Приложение № 3).

И в този канон се отделят две групи: в първата попадат южнославянските минеи Драготин, Хлудов 166, Синай 25, Охридският миней и древноруският празничен миней Син 895, във втората – българските Драганов и Скопски миней и древноруският мартенски миней Син 172, а Братковият миней се колебае между двете редакции.

И тук във втората редакция се употребяват някои утвърдени вече съответствия и се наблюдава стремеж към по-точен превод на гръцките лексеми. На места разликите може би се дължат на различни гръцки текстове. При превода на израза εὐλαβουμένη τὸν ὄλισθον има две съответствия: стыдащи сѧ погѣбленниа в ранния превод и стыдащи сѧ поплѣзненниа в редактирания текст. Братковият миней следва втората редакция. При превода на израза τοῦ Προφήτου πά-λαι, τὸν Ἐμμανουήλ προθεσπίσαντος във втората редакция липсва

името *κμμανοῦνι*лѣ. Тук обаче текстът в Братковия миней е по първата редакция със запазено име. При превода на израза *τοῦ Θεοῦ παντοκράτορος* в ранния превод намираме Бога *въсѣхъ цѣсаря*, а в редактирания текст, към който се придържа и Братковият миней, – утвърденото вече съответствие Бога *въседръжителя*. При израза *τέξομαι, μετὰ σαρκὸς τὸν ἄσῶματον* в първоначалния превод *ἄσῶματον* – *безтелесния*, е предадено с *везистьлѣньнагю*, което не е точно съответствие. В редактирания текст то е заменено с *весплѣтънагю*. Братковият миней обаче се придържа към първия вариант. По-нататък, в пета песен *πανάμωμε* е преведено първоначално с *прѣвнстаи*, което по-късно е поправено на *прѣпѣтаи*. Братковият миней и тук запазва първичния вариант. В същия тропар се среща стандартната замяна на *υρῆκο* с *жтроба* за *μήτρα*, като Братковият миней следва втората редакция. При превода на *οἰκῆσαι* съответствията са пожити в първоначалната версия и *въселити са* в редактирания текст, а в Син 172 е регистриран индивидуален вариант *въмѣстити са*. Братковият миней следва втората редакция. Съответствията на *κιβωτός* са *кнвотъ* в първоначалния превод и *скрина* в редактирания текст<sup>31</sup>. На това място Братковият миней запазва по-ранния вариант. Изразът *τοῦ νόμου τὸν πάροχον* е преведен отначало със *законоподателя*, а след това – с *тромавото словосъчетание подателя законоу*, за да се възпроизведе гръцката конструкция. И тук Братковият миней запазва по-ранния вариант, който е по-благозвучен. В първи тропар на осма песен глаголт *πέμψης* е преведен отначало с *изринеши*, което изглежда е било неясно за част от книжовниците и по-късно е заменено с по-точното съответствие на *πέμπω посълешн*. Тук Братковият миней се присъединява към поправения текст.

Във втори тропар на осма песен има два гръцки израза, чиито съответствия в Братковия миней съвсем недвусмислено показват, че книжовникът е използвал два източника. При превода на израза *Ἰδε σοι τὸ ἄπορον λέλυται* за думата *ἄπορον* първоначално е предпочетено *съмъненою*, а по-късно това съответствие е било заменено с *недооүменою*. В Братковия миней са дадени и двете съответствия – *соүмен’но ти и недооүмѣн’но*. И по-нататък в същия тропар

31 За думата *скрина* в славянските текстове вж. *Йовчева*, Старата латинска заемка, 148–155.

μη ἀμφίβαλλε отначало е било преведено с не прѣрѣкан, което в редактирания текст е заменено с не не вѣроуи, а съответствието на πλάσμα първо е било лъжа, а след това – мъгтанниѣ. В Братковия миней отново намираме съчетание от двата варианта – не прѣрѣквн ѣко лъжи свѣци проуѣе не не вѣрѣи ѣко мъгтанню сѣщю. Вижда се, че за този канон книжовникът е разполагал с два източника според двете редакции и при разликите в тях е подбирал варианта, който му се е струвал по-добър, а на някои места е поставил и двата.

## 6. Изводи

Наблюденията над състава на службите и особеностите на текстовете в Братковия миней могат да бъдат обобщени по следния начин.

Първо, Братковият миней е съчетание от няколко ръкописа и затова е естествено в тях да се откриват текстове, които отразяват различни редакции. Но и за съставянето на някои от тези ръкописи (поне на четвъртия) са използвани различни източници. В резултат текстовете на някои от службите са по ранната редакция, а на други – по вторичната. Местата, на които текстът е съчетание от двете редакции, показват, че за конкретната служба са използвани поне два различни източника – един с първоначалния превод и друг с редактиран текст.

Второ, редките канони и стихирите в Братковия миней, които отсъстват в останалите южнославянски миней, използвани за сравнение, а се откриват в староруските служебни миней, вероятно са свидетелство за това, че при съставянето на този ръкопис са използвани и източнославянски ръкописи. Тъй като във всички случаи тези канони се предписват от Евергетидския устав, имаме основание да смятаме, че те са подбрани с цел да бъдат следвани тези предписания.

Трето, наличието на два канона, които не се откриват в останалите староизводни славянски миней, може да се обясни с непосредствено използване на гръцки източници. Тъй като единият от тези канони (за св. Теодор Тирон от Теофан Начертани) се използва в новоизводните служебни миней за февруари, не е из-

ключено да са използвани и гръцки ръкописи, чийто състав съответства на предписанията на Йерусалимския устав. Наистина, съставът на службите в Братковия миней е староизведен, но това не изключва възможността отделни песнопения, например този канон от Теофан Начертани, да са заимствани от такива гръцки източници. Може да се направи паралел между Братковия миней и ръкопис от НБКМ № 89, сръбски староизведен апостол от XIV в., в чийто календар има редица памети по Йерусалимския устав, като повечето от тях са характерни за Евергетидския устав<sup>32</sup>. Все пак и за този ръкопис не е изключено да са използвани гръцки ръкописи по Йерусалимския устав. Това сравнение е важно, защото показва, че има и друг случай в сръбската книжовна практика на староизведен ръкопис с новоизводни елементи.

Четвърто, показаните тук особености на Братковия миней са индикатор за книжовния център, в който той е създаден. По всичко личи, че това е бил голям сръбски книжовен център с богата библиотека, в която са разполагали с разнообразни славянски ръкописи, включително с различни комплекти служебни миней, представители на различни редакции, които са давали възможност текстовете между тях да се комбинират. Вероятно са били налични и различни по произход ръкописи – както южно, така и източнославянски, което е позволявало службите да се съставят от песнопения, извлечени от различни източници. Освен това можем да предполагаме, че в този център са разполагали и с гръцки ръкописи, от които също са заимствани текстове. Тези данни свидетелстват не само за голямо и богато книжовно средище, но и за активността на книжовниците, работили в него. Не може да се каже точно кой е този център. Според особеностите на правописа и на по-късните приписки съставителките на Описа на ръкописите в Сръбската народна библиотека предполагат, че този забележителен ръкопис може да е писан в някой от хумските центрове, например в манастира „Св. Апостоли“ на река Лим<sup>33</sup>, но мисля, че може той да е създаден и в Хилендарския манастир. Така или ина-

32 *Христова-Шомова*, Служебният апостол, 950–951.

33 *Шшављанин-Ђорђевић* и др., Опис. Књига I, 343; *Шшављанин-Ђорђевић*, Братков миней, 21–39.

че, Братковият миней е едно от свидетелствата за изключително активната книжовна дейност на сръбските книжовници от XIII и особено от XIV в., които не са се задоволявали с преписването на готови източници, а са предпочитали сами да съставят книгите, които са подготвяли за богослужебна употреба.

### Списък на ръкописите, използвани за сравнение:

Добрианов миней – Празничен миней, български ръкопис от Одеската държавна библиотека № 1/4, от XIII в. (по микрофилм).

Драганов миней – Празничен миней, български ръкопис от Зографския манастир, № I. е. 9, от XIII в. (по микрофилм<sup>34</sup>).

Драготин миней – Празничен миней, български ръкопис от началото на XII в., пази се в палимпесеста на Драготиния апостол (de visu и по специализирани фотокопия<sup>35</sup>).

Илина книга – Празничен миней, древноруски ръкопис от Руски държавен архив на древните актове, Москва (= РГАДА), в сбирката на Синодалната типография № 131, от края на XI – началото на XII в. (по двете издания<sup>36</sup>).

НБКМ 113 – Празничен миней, български ръкопис от Националната библиотека „Св. св. Кирил и Методий“ в София № 113, от XIII в. (de visu<sup>37</sup>).

Охридски миней – Празничен миней, български ръкопис, писан с безюсов правопис, от Националната библиотека „Св. св. Кирил и Методий“ в София № 122, от 1435 г., съдържа празничен миней, новоизведен за първото полугодие (септември-февруари) и за август, староизведен за март-юли (de visu<sup>38</sup>).

34 Вж. за него Райков и др., Каталог, 52.

35 Публикуван в Христова-Шомова, Драготин миней, 103–327. Изказвам дълбоката си благодарност на колегата Хайнц Миклас от Виенския университет, както и на сътрудниците от Техническия университет във Виена и от Академията по визуални изкуства във Виена, които проявиха голяма отзивчивост и направиха специализирани снимки на палимпесеста, които ми предоставиха за ползване.

36 Кръсьско, Ильина книга, 29–657; Верещагин, Ильина книга, 1–290; 448–951.

37 Вж. за него Цонев, Опис I, 83–85.

38 Вж. за него Цонев, Опис I, 89.

Палаузов миней – Празничен миней, близнак на Драгановия миней, български ръкопис от Руската национална библиотека в Санкт Петербург (= РНБ), Ф.п.І.72, от края на XIII – началото на XIV в., част от него се пази в Библиотека на Руската академия на науките, Санкт Петербург, № 24.4.11 (de visu и по микрофилм<sup>39</sup>).

РМ 2/10 – Празничен миней, новоизведен, български безюсов ръкопис от Рилския манастир № 2/10 от края на XV в. (по фотокопия от Дигиталния архив „Българска ръкописна книга“<sup>40</sup>).

РМ 2/13 – Служебен миней за февруари, новоизведен, български безюсов ръкопис от Рилския манастир № 2/13 от началото на XVI в. (по фотокопия от Дигиталния архив „Българска ръкописна книга“<sup>41</sup>).

Син 164 – Служебен миней за февруари, древноруски ръкопис от Държавния исторически музей, Москва (= ГИМ), от Синодалната сбирка № 164, от третата четвърт на XII в. (de visu и по фотокопия<sup>42</sup>).

Син 165 – Служебен миней за април, древноруски ръкопис от ГИМ от Синодалната сбирка № 165, от третата четвърт на XII в. (de visu и по фотокопия<sup>43</sup>).

Син 172 – Служебен миней за март и април, древноруски ръкопис от ГИМ от Синодалната сбирка № 172, от края на XIV – началото на XV в. (de visu и по фотокопия<sup>44</sup>).

Син 895 – Празничен миней за февруари-август, древноруски ръкопис от ГИМ от Синодалната сбирка № 895 от 1260 г. (de visu и по фотокопия<sup>45</sup>).

Синай 25 – Празничен миней, български ръкопис от XIV в. (по микрофилм<sup>46</sup>).

Скопски миней – Празничен миней, български ръкопис от Национа-

---

39 Вж. за него *Христова и др.*, Славянские рукописи, 63–65.

40 Вж. за него *Райков и др.*, Славянски ръкописи, 49–50.

41 Вж. за него *Райков и др.*, Славянски ръкописи, 53–55.

42 Вж. за него *Горский – Невоструев*, Описание, 50–54.

43 Вж. за него *Горский – Невоструев*, Описание, 55–60.

44 Вж. за него *Горский – Невоструев*, Описание, 88–94.

45 Вж. за него *Горский – Невоструев*, Описание, 134–138.

46 Вж. за него *Иванова*, Неизвестни служби, 214–216; *Иванова*, Служба на св. Ахил Лариски, 13–14.

лната библиотека „Св. св. Кирил и Методий“ в София № 522, от XIII в. (de visu<sup>47</sup>).

Соф 206 – Служебен миней за юни, древноруски ръкопис от РНБ, от Софийската сбирка № 206, от XII в. (по справочника на Дитер Щерн<sup>48</sup>).

Тип 100 – Празничен миней, древноруски ръкопис от РГАДА, от сбирката на Синодалната типография № 100, от XII в. с добавени части от XIV в. (по фотокопия).

Тип 104 – Служебен миней за февруари, древноруски ръкопис от РГАДА, от сбирката на Синодалната типография № 104, XII в. (по фотокопия).

Тип 110 – Служебен миней за април, древноруски ръкопис от РГАДА, от сбирката на Синодалната типография № 110, от края на XI – началото на XII в. (de visu).

Тип 122 – Служебен миней за юли, древноруски ръкопис от РГАДА, от сбирката на Синодалната типография № 122, от XII в. (по фотокопия).

Тип 130 – Празничен миней за ноември-януари, древноруски ръкопис от РГАДА, от сбирката на Синодалната типография № 130, от края на XII – началото на XIII в. (de visu).

Тип 134 – Празничен миней, древноруски ръкопис от РГАДА, от сбирката на Синодалната типография № 134, от XIV в. (de visu).

Тип 84 – Служебен миней за септември, древноруски ръкопис от РГАДА, от сбирката на Синодалната типография № 84, от края на XI в. (вероятно от 1095 г.) (по изданието на Ягич<sup>49</sup>).

Тип 89 – Служебен миней за октомври, древноруски ръкопис от РГАДА, от сбирката на Синодалната типография № 89, от 1096 г. (по изданието на Ягич<sup>50</sup>).

Тип 91 – Служебен миней за ноември, древноруски ръкопис от РГАДА, от сбирката на Синодалната типография № 91, от 1097 г. (по изданието на Ягич<sup>51</sup>).

---

47 Вж. за него Цонев, Опис II, 52.

48 *Stern*, Incipitarium.

49 *Ягич*, Служебные минеи, 03–0236.

50 *Ягич*, Служебные минеи, 1–223.

51 *Ягич*, Служебные минеи, 267–504.

Тип 99 – Служебен миней за януари, древноруски ръкопис от РГАДА, от сбирката на Синодалната типография № 99, от края на XI – началото на XII в. (по фотокопия).

Хлудов 165 – Празничен миней, български ръкопис от сбирката на Алексей Хлудов в ГИМ от XIV в. (de visu и по фотокопия<sup>52</sup>).

Хлудов 166 – Празничен миней, сръбски ръкопис от сбирката на Алексей Хлудов в ГИМ от първата половина на XIV в. (по микрофилм).

---

52 Вж. за него *Николова и др.*, Българското средновековно културно наследство, 48–49.







Приложение № 3  
Варианты в текста на Канона за Благовещение

тр.	Братков	Драготин	Скопски	Хлудов 165	Синай 25	Хлудов 165	Охридски	Син 895	Син 172	грѣцки
3, Ш	сѣдѣши се погуеленна	сѣдѣши са погуеленна	сѣдѣши са погуеленна	сѣдѣши се погуеленна	сѣдѣши се погуеленна	сѣдѣши са погуеленна	сѣдѣши се погуеленна	сѣдѣши са погуеленна	сѣдѣши са погуеленна	εὐδαμονέην τὸν θῆρον
4, I	ѡ прѣка дрѣвѣ енданочна провѣщааше провѣщааше	ѡ прѣка дрѣвѣ провѣщениѣ еданаѣ	ѡ прѣкъ дрѣвѣ провѣщаше енданочна	ѡ прѣка дрѣвѣ провѣщаваше енданочна	ѡ прѣка дрѣвѣ енданочна	листва този тропар	ѡ прѣка дрѣвѣ енданочнаѣ провѣщаша	ѡ прѣка дрѣвѣ провѣщаша	ѡ прѣка дрѣвѣ провѣщаша	τὸ Προφῆτου πάλα, τὸν Ἐπισημοῦλ, προβητισατος
4, Ш	ѣ всѣдрѣжтѣлѣ	ѣ всѣдѣтѣ прѣ	ѣ всѣдрѣжтѣлѣ	ѡу всѣдѣ прѣо	листва този тропар	ѣ всѣдрѣжтѣлѣ	ѣ всѣдрѣжтѣлѣ	ѣ всѣдрѣжтѣлѣ	ѣ всѣдрѣжтѣлѣ	τὸν Θεὸν παντοκράτορος
4, Ш	рождѣ пастнѣ безастѣннаго	пастыскы рождѣ азъ безастѣннаго	рождѣ пастнѣ безастѣннаго	пастыскы рождѣ азъ безастѣннаго	листва този тропар	рождѣ пастнѣ безастѣннаго	рождѣ пастнѣ безастѣннаго	рождѣ пастнѣ безастѣннаго	рождѣ пастнѣ безастѣннаго	τέφρασι, μετὰ σφοδρῶς τὸν δεισμάτων
5, II	анвыши се прѣтѣлѣ	шднвннж са прѣчнста	анвнши са прѣтѣлѣ	анвѣ са прѣтѣлѣ	анвѣ са прѣтѣлѣ	анвнша са прѣтѣлѣ	анвнше се прѣтѣлѣ	анвнши са прѣтѣлѣ	анвнши са прѣтѣлѣ	ξενίην παλαιότατε
5, II	прнедлешн въ стрѣбѣ	прнедши в урѣшвѣ	прнедлешн въ урѣ	прнедѣ въ урѣкѣ	прнедѣ въ урѣкѣ	прнедлешн въ жрѣбѣ	прнедлешн въ оутрѣбѣ	прнедлешн во стрѣбѣ	прнедлешн во стрѣбѣ	δέξην ἐν μήτρῃ
5, Ш	въ урѣко дрѣвѣ высѣнтн са	въ урѣкѣ дрѣвнцн шпожнвнн	въ гѣтровѣж дрѣвѣ высѣнтн са	въ дрѣвѣ дрѣвн пожнтн	въ урѣкѣ дрѣвн пожнтн	въ урѣко дрѣвѣ высѣнтн са	въ урѣкѣ пожнтн	дрѣвѣн въ урѣко высѣнтн са	дрѣвѣн въ урѣко высѣнтн са	παρθένου μήτραν οὐρανῶν
5, IV	словесное сѣлнше	въ снѡнѣ жнлнше	словесное сѣлнше	словесное сѣлнше	словесно жнлнше	словесно сѣлнше	словесное сѣлнше	словесное сѣлнше	словесное сѣлнше	λογικὸν ἐνδοξαγῆμα
7, IV	ѣк златѣ кнѡвь	ѣк златѣ кнѡв	ѣк златѣ сѣрннѣ	ѣк златѣ кнѡвь	ѣк златѣ сѣрннѣ	ѣк златѣ кнѡвна	ѣк златѣ кнѡв	ѣк златѣ сѣрннѣ	ѣк златѣ сѣрннѣ	ὡς χρυσὸν κνβωτός
7, IV	законѡдатѣлѣ	законѡдатѣлѣ	податѣлѣ законѡу	законѡподатѣлѣ	законѡподатѣлѣ	податѣлѣ законѡу	законѡповѣдѣтелѣ	податѣлѣ законѡу	податѣлѣ законѡу	τὸν νόμον τὸν πατρῶν
8, I	ѣк егѣтѣ далѣте ѡ ѣл послешн	ѣк ѣк ѣвѣк ѡ ѣл нзрнншншн далѣ	ѣк ѣк ѣвѣк ѡ далѣте ѡнншн ѡ ѣл	ѣк ѣк ѣвѣк ѡ далѣте ѡнншн ѡ ѣл	ѣк ѣк ѣвѣк ѡ далѣте ѡнншн ѡ ѣл	ѣк ѣк ѣвѣк ѡ далѣте ѡ ѣл послешн	ѣк ѣк ѣвѣк ѡ нзрнншншн	ѣк ѣк ѣвѣк ѡ далѣте ѡ ѣл послешн	ѣк ѣк ѣвѣк ѡ далѣте ѡ ѣл послешн	ὡς ἔβαν πόρρω πεινῆς Θεοῦ
8, II	внѣжѣ соуденно тн н недоумѣннѡ раздрѣшн се	шнѣжѣ сѣлѣное н ннздрѣшн са	внѣжѣ недоудѣнное тн раздрѣшн са	внѣжѣ сѣлѣнное тн раздрѣшн се	внѣжѣ сѣрѣн тн раздрѣшн се	внѣжѣ недоудѣнно тн раздрѣшн са	внѣжѣ сѣлѣннѡ тн раздрѣшн се	внѣжѣ недоудѣнно тн раздрѣшн са	внѣжѣ недоудѣнно тн н раздрѣшн са	Ἰδε σοι τὸ ἄπορον λέγεται
8, II	не прѣрѣкнѣн ѣко ѣлѣжн сѣшн прѣтѣе не не вѣрѣн ѣко дѣлѣтѣннѡ сѣшнѡ	не прѣрѣкнѣн ѣко ѣлѣжн сѣшн	не прѣрѣкнѣн ѣко ѣлѣжн сѣшн	не прѣрѣкнѣн ѣко ѣлѣжн сѣшн	не прѣрѣкнѣн ѣко ѣлѣжн сѣшн	не прѣрѣкнѣн ѣко ѣлѣжн сѣшн	не прѣрѣкнѣн ѣко ѣлѣжн сѣшн	не прѣрѣкнѣн ѣко ѣлѣжн сѣшн	не прѣрѣкнѣн ѣко ѣлѣжн сѣшн	μη ἀφαιρέσθαι ὡς πλάσσειται

## БИБЛИОГРАФИЯ – BIBLIOGRAPHY

*Верещагин Е. М.*, Ильина книга. Древнейший славянский богослужебный сборник. Факсимильное воспроизведение рукописи. Билинейно-спатическое издание источника с филолого-богословским комментарием. Подготовил *Е. М. Верещагин*, Москва 2006.

*Верещагин Е. М.* – *Крысько В. Б.*, Наблюдения над языком и текстом архаичного источника – Ильиной книги, Вопросы языкознания 47/2 (1999) 3–59.

*Горский А.* – *Невоструев К.*, Описание славянских рукописей Московской синодальной библиотеки. Книги богослужебные 2, Москва 1917.

*Дмитриевский А.*, Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках православного Востока I. *Тѣлѣа*. Часть первая. Памятники патриарших уставов и ктиторские монастырские Типиконы, Киев 1895.

*Живојиновић М.*, Хиландарски и Евергетидски типик. Подударности и разлике, Сборник радова Византолошког института 33 (1994) 85–102.

*Иванова Кл.*, Неизвестни служби на Иван Рилски и на Михаил Воин, Известия на Института за български език 22 (1973) 213–235.

*Иванова Кл.*, Служба на св. Ахил Лариски (Преспански) от Синайския празничен миней № 25, *Palaeobulgarica* 15/4 (1991) 11–23.

*Йовчева М.*, „Руските“ памети в Асеманиевото евангелие и Охридския апостол, изд. *А.-М. Тотоманова – Т. Славова*, нѣстъ оуѣнникъ надъ оуѣнтелемъ своицѣ. Сборник в чест на проф. дфн Иван Добрев, член-кореспондент на БАН и учител, София 2005, 220–238.

*Йовчева М.*, Ръкопис ЦИАИ 89 – един анахроничен миней от XVII век, изд. *А. Тотоманова – Цв. Панчева*, *Beati possidentes*. Юбилеен сборник, посветен на 60-годишнината на проф. дфн Боряна Христова, София 2012, 257–268.

*Йовчева М.*, Службите за празника на св. Георги на 26 ноември в южнославянските минеи, изд. *М. Йовчева*, пѣнниѣ мало георгию. Сборник в чест на 65-годишнината на проф. дфн Георги Попов, София 2010, 101–116.

*Йовчева М.*, Старата латинска заемка скриня, изд. *М. Димитрова, И. Христова-Шомова, П. Петков*, *Acta Palaeoslavica* 2. In honorem professoris Angelinae Minčeva, София 2005, 148–156.

*Крысько В. Б.*, Ильина книга. Рукопись РГАДА, Тип 131. Лингвистическое издание, подготовка греческого текста, комментарии, словоуказатели *В. Б. Крысько*, Москва 2005.

*Куюнджиева Св.*, Имало ли е старобългарски Трополог?, Старобългарска литература 51 (2015) 11–38.

*Куюмджиева Св.*, Химнографското творчество на св. Климент Охридски в контекста на ранните ръкописи на гръцки език до XIII в., изд. *Св. Куюмджиева и др.*, Св. Климент Охридски в Културата на Европа, София 2018, 108–125.

*Николова Св., Йовчева М., Попова Г., Тасева Л.*, Българското средновековно културно наследство в сбирката на Алексей Хлудов в Държавния исторически музей в Москва. Каталог. Под общата редакция и с въведение от Св. Николова, София 1999.

*Попов Г.*, За една предполагаема химнографска творба на Климент Охридски (Канон за св. Симеон Богоприимец), изд. *А.-М. Тотоманова – Г. Славова*, нѣсть оуѣеникъ надъ оуѣителемъ своимъ. Сборник в чест на проф. дфн Иван Добрев, член-кореспондент на БАН и учител, София 2005, 288–301.

*Попов Г.*, Канони на Рождество Христово в древней славянской минеиной традиции, edd. *H. Rothe – D. Christians*, Liturgische Hymnen nach byzantinischem Ritus bei den Slaven in ältester Zeit. Beiträge einer internationalen Tagung. Bonn, 7.–10. Juni 2005, Paderborn, München, Wien, Zürich 2007, 298–315.

*Попов Г.*, Старобългарска църковна поезия за Рождество Христово и Богоявление. Книга първа. Климента пѣсни, София 2013.

*Попов Г.*, Химнографски произведения на Климент Охридски: издание по преписи от XI–XIV в., *К. Станчев – Г. Попов*, Климент Охридски. Живот и творчество, София 1988, 157–210.

*Попов Г.*, Химнографското творчество на Климент Охридски – открития и проблеми, *Г. Станчев К. – Г. Попов*, Климент Охридски. Живот и творчество, София 1988, 112–156.

*Радојичић Ђ.*, Из старе српске књижевности. 1. Да ли је Савиним старанем преведен цео Евергетидски типик?, Институт за проучвање књижевности: Зборник радова 10 (1951) 35–41.

*Райков Б., Кодов Хр., Христова Б.*, Славянски ръкописи в Рилския манастир, София 1986.

*Райков Б., Кожухаров Ст., Миклас Х., Кодов Хр.*, Каталог на славянските ръкописи в библиотеката на Зографския манастир в Света гора, София 1994.

*Симић Пр.*, Структура и редакције словенских минеја, Богословље 18/1–2 (1974) 67–108.

*Станкова Р.*, Химнографските книги, преведени от Кирило-Методиевите ученици, в сръбската книжовна традиция от XIII–XIV в., Кирило-Методиевски студии 17 (2007) 673–686.

*Субошин-Голубовић Т.*, Минеји у Даниловом времену, изд. *В. Ђурић*, Архиепископ Данило и његово доба, Београд 1991, 253–260.

*Субошин-Голубовић Т.*, О рукописима који садрже службе Светоме Сави, ур. *С. Бирковић*, Свети Сава у српској историји и традицији, Београд 1998, 337–345.

*Темчин С. Ю.*, Что представляла собой первая славянская книга, переведенная с греческого Кириллом и Мефодием, *Byzantinoslavica* 60 (1999) 114–154.

*Христова Б., Загребин В., Енин Г., Шварц Е.*, Славянские рукописи болгарского происхождения в Российской национальной библиотеке – Санкт Петербург, София 2009.

*Христова-Шомова И.*, Драгановият миней като свидетел на българската богослужевна и книжовна история, *Palaeoslavica* 23/2 (2015) 1–54.

*Христова-Шомова И.*, Драготин миней. Български ръкопис от началото на XII в., София 2018.

*Христова-Шомова И.*, Службите за св. Теодор Тирон в славянската традиция, изд. *Р. Дамянова, Е. Томова, В. Баева, К. Станева*, Академик Петър Диневков и хуманитарната наука – идеи, позиции, концепции, София 2018, 153–176.

*Христова-Шомова И.*, Службният Апостол в славянската ръкописна традиция. Том II. Изследване на синаксарите, София 2012.

*Христова-Шомова И.*, Староизводните и новоизводните службени минеи. Съпоставка на техните структура, състав и текстове, Търновска книжовна школа. Т. 10: Търновската държава на духа. Десети международен юбилеен симпозиум. 17-19 октомври 2013, Велико Търново 2015, 517–543.

*Христова-Шомова И.*, Съставът на ранните славянски празнични минеи и чети-сборници, изд. *Д. Атанасова*, Агиославика. Проблеми и подходи в изследването на Станиславовия чети-миней. Материали от конференцията, проведена на 21. 5. 2013 г. в София, София 2016, 169–183.

*Цонев Б.*, Опис на славянските ръкописи и старопечатните книги на Народната библиотека в София I, София 1910.

*Цонев Б.*, Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека II, София 1923.

*Шшављанин-Ђорђевић Љ.*, Братков минеј. Кратак приказ, Зборник историје књижевности. Одељење језика и књижевности књ.10, Стара српска књижевност, Београд 1976, 21–40.

*Шшављанин-Ђорђевић Љ., Гроздановић-Пајић М., Цернић Л.*, Опис ћирилских рукописа Народне библиотеке Србије књ. 1, Београд 1986.

*Шшављанин-Ђорђевић Љ., Гроздановић-Пајић М., Цернић Л.*, Опис ћирилских рукописа Народне библиотеке Србије књ. 2. Палеографски албум, Београд 1991.

*Ягич В.*, Службные минеи за сентябрь, октябрь и ноябрь в церковнославянском переводе по русским рукописям 1095–1097 г., Санкт-Петербург 1886.

*Butler Fr.*, The Autumn Saint George's Day (Iur'ev Den'), the Date of the Codex Assemanius and the Dedication of Iaroslavs Kievan Church of Saint George in the East Slavic Tradition, *Palaeoslavica* 13/2 (2005) 37–47.

*Christians D., Tomelleri V., Stern D., Wöhler A.*, Gottesdienstmenäum für den Monat Februar. Historisch-kritische Edition. Besorgt und kommentiert von *D. Christians, V. S. Tomelleri, D. Stern, A. Wöhler*. Teil I. Herausgegeben von H. Rothe, *Patristica Slavica* 10, Paderborn, München, Wien, Zürich 2003.

*Stern D.*, Incipitarius liturgischer Hymnen in ostslavischen Handschriften des 11. bis 13. Jahrhunderts. Teil I–III. Verlag Ferdinand Schöningh, *Patristica Slavica* 16, Paderborn – München – Wien – Zürich, 2008.

Μηναίον τοῦ Φεβρουαρίου <<http://glt.goarch.org/texts/Feb/Febr17.html>> (доступ 8. 12. 2018).

## THE BRATKO'S MENAION AND ITS PLACE AMONG THE OFFICE MENAIA OF OLD RECENSION

The Old Recension Office Menaia contain liturgical offices, used in church practices before the introduction of the Jerusalem Typicon in the Balkans; while the New Recension Office Menaia includes offices compiled after the adoption of Jerusalem Typicon, which are still in use today.

The Bratko's Menaion is kept in the National Library of Serbia in Belgrade, no. Pc 647. It consists of four parts. The first part is an Office Menaion for September and October and the second is an Office Menaion for November; both were written in the second quarter of the 13th century. The third part is a Festal Menaion for December and January, and the fourth is a Festal Menaion for February-August. These two parts were written in the 14th century. The Bratko's Menaion is one of the Old Recension manuscripts which contains some rare canons and stichera. It contains several canons, which were not used in the other South Slavic Menaia, but were included in the East Slavic Office Menaia. Further, the canon for St. George for 23rd April, included in the Bratko's Menaion, was not found in any other Slavic Menaion. The canon for St. Theodor Tyron for 17th February was not used in the other Old Recension Menaia, but was included in the New Recension Office Menaia for February. We can conclude that the compilers of the Bratko's Menaion used different sources: East Slavic and Greek manuscripts which contained these canons.

Furthermore, the texts included in the Bratko's Menaion sometimes follow the first translation of the Offices and sometimes follow the redaction of the translations, which was done most probably in Preslav in the middle of the 10th century. There are some examples of collated texts between both redactions, which indicates that the compilers of the Bratko's Menaion used more than one source for the offices.



## ДА ПРЕДАДЕШ НЕПРЕДАВАЕМОТО: ИГРОСЛОВИЯ И АЛИТЕРАЦИИ ВЪВ ВИЗАНТИЙСКИ КАЛЕНДАРНИ СТИХОВЕ И В ТЕХНИТЕ БЪЛГАРСКИ И СРЪБСКИ ПРЕВОДИ

Непесенната поезия с култово предназначение е представена в средновековната литература на православните славяни главно от календарните двустихия на Христофор Митиленски, поместени в двата превода на Стишния пролог. Макар през последните две десетилетия те да привличат все повече изследователския интерес<sup>1</sup>, редица въпроси на тяхната рецепция и разпространение тепърва очакват детайлно и цялостно проучване. Сред недостатъчно изяснените аспекти се причислява отношението между поетиката на византийския оригинал и на неговите два южнославянски превода. Изследвания в тази посока, но само върху широко разпространения български превод, предлагат две досегашни публикации. В предговора към изданието на стиховете по Великите чети-минеи на митрополит Макарий от XVI в.<sup>2</sup> Л. Р. Креши и Л. Скоморохова Вентурини представят някои основни подходи за изграждане на поетическото послание и начините, по които стилистичните фигури

1 *Кожухаров*, Старобългарски проложни стихове, 44–56; *Боїдановић*, Две редакции, 37–72; *Cresci – Skomorochova Venturini*, Versetti; *Петков*, Стишният пролог; *Cresci, Delponte, Skomorochova Venturini*, Versetti; *Скоморохова Вентурини*, *Двустихия*, 459–469; *Петков – Спасова*, Търновската редакция; *Тасева*, Грешки, 215–233; *Тасева*, Словообразователни, 393–405; *Тасева*, Античността, 259–276.

2 Авторките не споменават кой от трите комплекта на антологията са използвали за изданието. Мартенските стихове са вероятно по Успенския препис, защото Царският за май не е съхранен, а считаният за загубен Софийски препис е сравнително отскоро достъпен за изследователите (за него срв. *Серебрякова*, О новооткритом, 131–158). За майските стихове не може да се направят аргументирани предположения, защото са съхранени и трите преписа.

са предадени или неподадени в славянския текст<sup>3</sup>. На поетическите похвати в същия превод се спира и Г. Петков в главата „Литературни особености на проложните стихове“ от монографията си върху Стишния пролог, но без да държи сметка дали те съответстват на модели от гръцкия оригинал<sup>4</sup>. Ценни наблюдения върху поетиката на гръцките стихове за септември съдържа една скорошна публикация на И. Христов, но в нея за жалост не се разглеждат славянските съответствия<sup>5</sup>.

В рамките на една статия не е възможно да се изследва в цялост рецепцията на стилно-езиковите средства за изграждане на поетическото внушение, заложи в стишния цикъл на Христофор Митиленски. Затова тук ще бъдат анализирани само два елемента от поетическата стилистика, тясно свързани с езика на оригинала и трудно възпроизводими в приемащия език едновременно по смисъл и по звукова форма. Става дума за игрословията с имената на светците и алитерациите. Основани върху съвкупност от семантични връзки и фонетични съпадения, чиито елементи не са напълно симетрични в двете езикови системи, те по обективни причини са обречени на неподаваемост. Целта е чрез съпоставката между византийските стихове и двата им превода да се даде отговор на въпроса дали посочените поетически похвати са били забелязани от славянските книжовници и доколко те са правили опити за тяхното пресъздаване.

Изворовата база обхваща стиховете за паметите от месец март и май – общо около 300 дву- и тристишия. Те са включени във византийския Стишен синаксар и съответно преведени в Българския и Сръбския Стишен пролог през XIV в.<sup>6</sup> Използвани бяха

3 *Cresci – Skomorochova Venturini, Versetti*, 63–80.

4 *Петков*, Стишният пролог, 69–88.

5 *Христов*, Византийски проложни стихове, 7–62.

6 *Яцимирский*, Мелки текстове и заметки, 41–42; *Кожухаров*, Старобългарски проложни стихове, 46; *Петков*, Стишният пролог, 46–47. Д. Богданович допуска дори по-ранна датировка на преводите към края на XIII в., срв. *Богдановић*, Две редакции, 64.

следните печатни и ръкописни източници<sup>7</sup>.

а) За гръцките стихове:

*E* = *Εὐστρατιάδης*, Ἀγιολόγιον.<sup>8</sup>

*Cr* = *Cresci*, *Delfonte*, *Skomorochova Venturini*, *Versetti*.

*Coisl* = ръкопис *Coislin 223*, 1301 г.<sup>9</sup>, Парижка национална библиотека (по принтер-копия<sup>10</sup>)

*Iv* = ръкопис № 84, XIV в.<sup>11</sup>, манастир Ивирон (по принтер-копия<sup>12</sup>)

*Pant* = ръкопис 1/6/14 от XIII в.<sup>13</sup>, манастир Пантелеймон (по принтер-копия), само за месец май

*Vat* = ръкопис № 679, XIV в.<sup>14</sup>, манастир Ватопед.

б) За българския превод:

*Zogr* = ръкопис № 80, 1345–1360 г.<sup>15</sup>, български, Зографски манастир (по изданието на *Петков*, *Спасова*, Търновската редакция, т. 7 и 9, сравнено с дигитални копия от ръкописа<sup>16</sup>)

94 – ръкопис № 94, 1360–1370 г.<sup>17</sup>, сръбски, Народна библиотека на Сърбия, Белград (по дигитални копия)

7 За възможността да работя на място и/или да получа снимков материал от съответните кодекси благодаря на колегите от всички книгохранилища, чиито ръкописи съм използвала.

8 Вариантите, посочени от Евстратиадис, се въвеждат след абревиатура *var*.

9 <<https://archivesetmanuscripts.bnf.fr/ark:/12148/cc25299d>> (достъп 15. 2. 2018).

10 Фотокопията, набавени в рамките на Фрайбургския проект за издаване на Великите чети-минеи на митрополит Макарий, ми бяха предоставени преди години от проф. Екахарт Вайер, за което отново му благодаря сърдечно.

11 *Λάμπρος*, *Κατάλογος 2*, № 4551.

12 Задължена съм на Никос Мердзимекис за помощта при набавянето на копията от гръцките атонски ръкописи, съхранявани в микрофилмовата сбирка на Патриаршеския институт за патристични изследвания в Солун.

13 *Λάμπρος*, *Κατάλογος 2*, № 5567.

14 *Eustratiades*, *Catalogue*, № 679.

15 *Райков* и др., Каталог, 64.

16 Благодаря сърдечно на проф. Мария Спасова, която ми ги предостави.

17 *Боїдановић*, Две редакции, 64.

*P* – ръкопис № 57, 1390–1400 г.<sup>18</sup>, сръбски, Печка патриаршия – само месец март (по дигитални копия)

52 – ръкопис № 52, 1394 г.<sup>19</sup>, сръбски, манастир Високи Дечани (по дигитални копия)

56 – ръкопис № 56, последната четвърт на XV в.<sup>20</sup>, сръбски, манастир Високи Дечани (по дигитални копия)

58 – ръкопис № 58, XV–XVI в.<sup>21</sup>, сръбски, манастир Високи Дечани (по дигитални копия).

в) За сръбския превод:

*Wik* = ръкопис Wuk 29, края на XIV – началото на XV в. и края на XV в.<sup>22</sup>, Държавна библиотека в Берлин (по копия от черно-бял микрофилм, сравнени с оригинала<sup>23</sup>)

149 – ръкопис № 149 (Крушедол Љ. V 15), XVI в.<sup>24</sup>, Музей на Сръбската Православна църква в Белград (по дигитални копия)

17 – ръкопис № 17 (Ѓор. 12), 1360–1370 г.<sup>25</sup>, Университетска библиотека в Белград – само за месец март, защото завършва с април (по дигитални копия, достъпни на адрес <<http://arhiva.unilib.rs/cirilica/dokument/16/prolog-za-januag-april>> [достъп н. і. 2018]).

### Игрословия с имената

Учените са единодупни, че игрословията са чест похват в изграждането на поетическото послание от Христофор Митиленски. Това може да се проследи както в раздела „Giochi verbali“

---

18 Петков, Стишният пролог, 136.

19 Боїдановић, Две редакције, 41.

20 Боїдановић, Две редакције, 44.

21 Боїдановић, Две редакције, 45.

22 *Matthes*, Katalog, 36–37. По-подробно описание на ръкописа вж. у *Яцимирский*, Описание, 396–401.

23 Работих с ръкописа de visu през 2016 г. благодарение на покана за изследователски престой в Германия от Фондация „Александър фон Хумболт“.

24 *Пейкович*, Опис, 78.

25 Боїдановић, Две редакције, 64.

от предговора на Л. Креши и Л. Скоморохова Вентурини<sup>26</sup>, така и в бележките към гръцките стихове за септември в статията на И. Христов<sup>27</sup>. Италианските изследователки подкрепят твърдението си с многобройни примери за словесна игра в гръцкия оригинал, където обикновено етимонът в името на светеца или светицата се повтаря чрез производна дума. Цитираните от тях под линия славянски съответствия без изключение свидетелстват за нарушаване на заложения паралелизъм, защото в почти всички случаи се превежда само единият член от двойката (съществително нарицателно или прилагателно име, глагол, наречие), но не и личното име. Наблюденията на М. Спасова в непубликуван доклад<sup>28</sup> също подкрепят това заключение. Ще допълня представата за решенията на преводачите в подобни случаи с три групи примери: за загубено игрословие, за неразпознато лично име и за запазено игрословие.

### *Загубено игрословие*

Към многобройните примери за непроведена игра на думите, в която участва името на светеца, посочени от италианските изследователки, добавям само няколко, за да илюстрирам обичайното явление.

Мъченик Архелай (5 март):

*E*           Θεὶς πρῶτος Ἀρχέλαος ἀρχένα ξίφει,  
              Ἄρχει [Ἄρχη Iv] τομῆς σοι, λαέ θεῖε Κυρίου.

26 Cresci – Skomorochova Venturini, Versetti, 63–73.

27 Христов, Византийски проложни стихове. Докато тази статия, дадена за печат в края на 2018 г., изчакваше своето публикуване, Е. Дикова направи интересни наблюдения върху предаването на поетичните фигури, свързани с имената на светците, която се очаква да излезе скоро, вж. Дикова Е., Адноминация в търновския превод на синаксарните стихове за лятното полугодие, Palaeobulgarica 44 (2020) № 3.

28 Докладът на тема „Семантиката на антропонимите – организационен център на образността в стиховете от Стихиения пролог“ бе изнесен на международната научна конференция „Светци и свети места на Балканите“ през юни 2012 г. в София. За предоставения ми в ръкопис негов текст благодаря на авторката.

*Полагайки прѣв Архелай шията под меч,  
предвожда сечта ти, Божи народе Господен.*<sup>29</sup>

*Bg - 94* положнѣ прѣвѣѣ археланѣ [-ла Р 52 56 58] вѣю мѣюю.  
донде [+ н 56 58] до вѣ сѣуѣ вѣтѣвнын лѣѣ гѣннн.

*Sr - Wuk* прѣвѣѣ полѣжнѣ археланѣ [-ла I 49] главоу мѣуевы [м-г. I 49].  
науѣло ѡсѣуенѣа вѣмѣ вѣ, лѣѣѣ вѣжн ѡ гѣ.

В гръцкото двустиише името на светеца, съставено от ἄρχω ‘започвам, господствам, начело съм’ (‘anfängen, beginnen; herrschen’ *Frisk* 1,158–159)<sup>30</sup> и λαός ‘народ, хора’ (‘Volk, Volksmenge, Kriegsvolk, Völkerschaft’ *Frisk* 2,83–84), се разлага на съставлящите го корени и те се включват в думи от втория стих. Личното име остава непреведено и в двете славянски версии и по този начин връзката му с глагола и съществителното във втория стих се къса. Появата на донде в българския превод вероятно се дължи на неправилно свързване на формата ἄρχει с глагола ἔρχομαι ‘приходить, прибывать’ (*Двор.* 669)<sup>31</sup>.

Исихий чудотворец (6 март):

*E* Δούς, Ἠσύχιε, σαυτὸν ἡσύχω βίω [βίον sic! *Iv*],  
Τέλους φθάσαντος [φάσαντος sic! *Vat*], ἡσυχάζεις ἐκ βίου.<sup>32</sup>

29 Новобългарският превод на гръцките стихове в тази статия е дело на доц. Татяна Илиева. Благодаря ѝ сърдечно, че ми го предостави преди години за изследователски цели.

30 Наличието или отсъствието на етимологична връзка между думите се определя по *H. Frisk, Griechisches Etymologisches Wörterbuch. Bd. 1–3*, Heidelberg 1954–1972. (нататък *Frisk*).

31 Тук и нататък значенията се дават по *И. Х. Дворецкий, Древнегреческо-русский словарь 1–2*, Москва 1958. (нататък *Двор.*), защото близостта между родствените езици улеснява оценката на точността на славянските преводни съответствия. Единствено в случаите, когато думата липсва в него, се привеждат тълкувания от други лексикографски справочници: *Sophocles, Greek Lexicon; Liddell – Scott, Greek-English Lexicon*.

32 Изказвам сърдечна благодарност на проф. Светлана Янакиева за консултацията в разпознаването на отделни гръцки думи от ръкописите и за тълкуването на някои форми.

*Отдавайки, Исихие, себе си на мълчалния живот,  
с настъпването на края се упокояваш от живота.*

*Bg - 94* вѣдавѣ нсѣхѣе себѣ безмльвнѣ [нолѣ P 52 56] жнтію·  
концѣ достнѣшѣ безмльствѣешн [безмльвѣствѣешн P 52 58]  
ѿ жнтіѣ.

*Sr - Wuk* вѣдавѣ нсѣхнѣ себѣ безмльвнолоу жнтію·  
кѣнцѣ прнспѣвшоу, безмльвѣствоуешн ѿ жнтіѣ.

Етимонът от името на светеца, означаващ ‘тих, спокоен’ (‘*ruhig, still, langsam*’ – *Frisk* 1,645) и конотиращ във византийския гръцки с мистичното учение на исихазма (*Sophocles, Greek Lexicon*, 567), участва в две производни – прилагателно и глагол, които и в двата превода са предадени със сродните думи безмльвнѣ и безмльвѣствовати, но само образован слушател би съобrazil, че те са семантично обвързани с името Исихий.

Мъченица Гликерия (13 май):

*E* Θηρὸς τὸ πικρὸν δῆγμα τῆ Γλυκερία  
ὑπεργλυκάζον ὡς ἀληθῶς ἦν μέλι.  
Ἐν τριτάτῃ δεκάτῃ δάκε καὶ κτάνε θῆρ Γλυκερίαν.  
*Горчивото ухапване от звяра за Гликерия  
беше свръхсладко наистина като мед.  
В тринадесетия ден ухапа и уби звярът Гликерия.*

*Bg - Zogr* зѣвѣрѣ [-н 52 56] горкаго оугрнзеніемѣ глнкеріѣ·  
ѣко сладка сжщна нстиннын бѣше медѣ·  
вѣ третн на десатын оугрнзеніемѣ 8бн зѣвѣрѣ глнкеріѣ  
[-ю 52 56].

*Sr - Wuk* зѣвѣра горкоѣ оугрнзениѣ· глнкеріѣ·  
пѣѣ на сладость вѣнстіноу прѣложн медѣ·  
вѣ ꙗ҃ти же оугрнзе смртннн зѣвѣрѣ глнкерію·

Името на светицата, производно от корен за сладост (‘*süß, angenehm*’ *Frisk* 1,314–315), кореспондира с ὑπεργλυκάζον ‘свръхсладък’, а заедно образуват антитеза спрямо епитета *πικρός* ‘горчив’

(‘scharf, spitz, stechend, bitter, schmerzhaft’ *Frisk* 2,535–536), определящ ухапването от звяра. Заради необходимостта да бъде назована светицата в двата славянски превода остава само противопоставянето между горчиво и сладко (сладост), но не и етимологичната връзка с нейното име.

### *Неразпознати лични имена*

В някои случаи личните имена не са разпознати като такива – нещо лесно обяснимо поради отсъствието на главни букви при изписването им във византийските минускулни ръкописи. Съответно книжовниците ги предават като съществителни нарицателни или прилагателни. Така формално еднокоренните повторения се запазват, но пък се губи асоциацията с името на светеца, около която е организирано поетическото внушение. Ето няколко примера.

Мъченик Евтропий (3 март):

- E*            Ὁ χρηστός ἡμῖν Εὐτρόπιος τοὺς τρόπους,  
 Ἐφεῦρε Χριστὸν [χρηστὸν Vat] καὶ τέλους διὰ ξίφους.  
*Добродетелният ни по характер Евтропий*  
*намери Христа и кончини чрез меч.*
- Bg - Zogr* хѡ [хѡ P 52 56 58] вашѣмъ нравомъ бл҃гын нравъ.  
 обрѣте хѡ и меѣнѣж конѣнѣж.
- Sr - Wik* бл҃гын [-ыѣ 149] нѣмъ ѡ ѣвѣрѡпїе ѡ нравом.  
 ѡбрѣте и [-ть 149] бл҃гъ оуѣскнѡвеннемъ кѡнць.

Тук гръцкото двустипие предлага паралелно игрословие с двете лични имена. От една страна, са включени етимологично свързаните Εὐτρόπιος букв. ‘благонравен’<sup>33</sup> и τρόπος ‘характер, нрав’ (‘способ, образ, манера, лад; характер, нрав’ *Двор.* 1650). От друга, участват паронимите Χριστός (Христос – Божият син) и χρηστός ‘добър, отличен, благосклонен’ (‘хороший, отличный; добрый,

33 Едва ли в личното име е пренесена директно семантиката на εὐτροπος ‘изворотливый, легко приспособляющийся’ (*Двор.* 712).



благожелательный, благосклонный' *Двор*. 1786). Българският преводач не разпознава името на светеца като лично, затова разлага думата на съставлящите я корени и ги предава чрез словосъчетание. Обратното се случва с прилагателното *χρηστός*. По всяка вероятност или в гръцкия му източник е имало *χριστός* (лесно обяснимо с византийския итацизъм), или, по-вероятно, той е разчел думата като антропоним. Сръбският книжовник е съхранил името на светеца, но изглежда във византийския ръкопис, с който е работил, е стояло различно *χρηστόν*, каквото предлага *Vat*. За трансформирането на словосъчетанието *χρηστόν καὶ τέλους* в Ёлгъ ... *кѡнць* може би е съдействал вариант *τέλος* (Acc. Sg. по -σ- основи), защото и в двата славянски превода стои форма в ед.ч. – *кѡнѣнѣ* или *кѡнць*. В крайна сметка стиховете и в българската, и в сръбската версия съдържат еднокоренни повторения, засилващи поетическото въздействие, но те са основани на грешно интерпретиране на оригинала.

Св. Никифор, патриарх Константинополски (13 март)

*E* *Níkhs* *éortḗn ḡ pólis Níkhs* *fére*,  
*Doḡḡn árei sou Leipsánu Níkhs* *férou* [-*ре Iv*].  
 Хоṡс трискаидеκάτḡ *Níkhs* *férou* *ástu eíshḡthḡ*  
 [*éshḡthḡ Iv Vat*].  
 [*Като*] празник на победата градът, Никифоре,  
 отпразнува приемането на мощите Никифорови.  
 На тринадесети прахът на Никифор в столнината  
 бе внесен.

*Bg - 94* пѡвѣднын праз'никъ ѡрнѣра [om. 56 58] никнфоре.  
 прнѣтнлицѣ пѡвѣдоносное твоѣмѣ мощемѣ прнноснтѣ [-нтн *P*]  
 въ третн на десѣтн прѣстѣ никнфора посыпа·

*Sr - Wik* пѡвѣдѣ праз'никъ ѡрнѣрадѣ никнфоре,  
 хвалоу прнносѣнтѣ до̀нно мощѣ твоѣ никнфоре.  
 прѣстѣ въ третѣн же ꙗ̇ ꙗ̇тѣн никнфороу кости прнѣтѣ.

Вместо генитива *Níkhs férou* от ЛИ на светеца българският преводач вероятно е разчел *νικηφόρον* – акузатив от *νικηφόρος* ('даю-

ший победу; победоносный' *Двор.* 1135) и заради еднакви падеж го е приел за епитет към *δοχήν*. Прилагателното *побѣдоносное* заличава една от трите употреби на ЛИ Никифор, но за сметка на това чрез него се запазва повторението на основата *побѣд-* (*νικ-*). Нещо повече преводът на *ἄγει* (от *ἄγω* 'вести; предводителствувать, командовать; привозить, приносить, доставлять; приводить, подводить, доводить' *Двор.* 28–29) с *приноситъ* образува с втория корен на композитума допълнително повторение. Така чрез натрупването на сродни думи поетическата експресия се засилва. Сръбският книжовник разпознава и трите употреби на антропонима, но, предавайки ги точно, изгубва игрословието с етимона победа. Освен това и двамата преводачи допускат грешки в третия стих. Сръбският обърква *ἄστν* 'град, столичен град' (*Двор.* 252) с *ὀστέον* 'кост' (*Двор.* 1200), а българският го пропуска. Формата *εἰσήχθη* (3.Sg. aor. pass.) на глагола *εἰσάγω* също ги затруднява и всеки я интерпретира свободно. Така срещу оригиналното послание *Прахът на Никифор на тринадесети в столицата бе внесен* сръбската версия предлага *На тринадесети прѣстта прие костите на Никифор*, а българската *На тринадесети прѣстта посипа Никифор*.

Преп. Евхимон, епископ на Лампсак (14 март)

- E*            *Πρὸ τοῦ θανεῖν Εὐσχημος [εὐσχήμων Iv], εἶπεν ἄν Παῦλος.  
Εὐσχημόνως ὠδεуεν ὡς ἐν ἡμέρᾳ.  
Преди смъртта Евхимон, би рекъл Павел,  
благообразно пристъпваше като през деня.*
- Bg - Zogr*   *прѣже оѣмрѣтѣ [-твѣа P 52 56 58] бѣгообразно аще и [om. P]  
рѣ павель.  
бѣгообразнѣ [-ѣ 52] хожааше тако денѣм  
[дѣнные 56 58 денїю P].*
- Sr - W*       *прѣже смърты ѣвхимонъ такоже рече павель:  
бѣгообразно шествовавъ ѣкоже въ днь свѣта:~*

В тези стихове българският преводач не разпознава като лично името *Εὐσχημος* – вариант на *Εὐσχήμων*, както е изписано в *Iv* (*εὐσχήμων* 'благопристойный, полный достоинства' *Двор.* 710). Той

вероятно разчита наречие  $\epsilon\upsilon\sigma\chi\eta\mu\omega\varsigma = \epsilon\upsilon\sigma\chi\eta\mu\acute{o}\nu\omega\varsigma$  ('благопристойно, достойно' *Двор.* 710) и го предава с калката *БЛАГООБРАЗНО*, като по този начин излишно дублира тъждественото обстоятелствено пояснение от втория стих. В точния сръбски превод присъства името на светеца и неизбежно е загубено игрословието.

### *Запазване на игрословието*

В малобройни случаи преводачите са съумели да съхранят основаното на семантиката на личното име внушение. Това става възможно, защото в стилистичната фигура участват реалии, усвоени в славянския свят с техните гръцки названия. Примерите са ограничени. В комплекта за двата изследвани месеца, състоящ се от ок. триста дву- и тристишия, намерих само три такива случая. Представям ги.

Свещеномъченик Патрикий, епископ на Пруса (19 май)

- E*            Ἐφεῦρε Πατρίκιος ἐκτιμηθεὶς κλέος,  
 ὑπὲρ κλέος πᾶν γῆϊνων πατρικίων.  
*Посечен, Патрикий намери слава.*  
*над всяка слава на земните патриции.*
- Bg - Zogr*   прииѣ патрѣкиѣ посѣуенъ [-иѣ 52 5б] славж.  
 пауѣ славы всѣкоуего [-кого 94 52 5б] рода оуѣуѣскааго.
- Sr - Wuk*   Ѡвѣрѣте патрѣкиѣ оѣсѣк'новенъ главѣ.  
 Ѡже пауѣ слави всакѣѣ патрѣкинскѣиѣ:

Българският преводач вместо генитив от съществителното  $\text{πατρικός}$  'патриций' ще да е разчел генитив от прилагателното  $\text{πατρικός}$  и съответно го е предал с *оуѣуѣскааго*. Същевременно той не идентифицира правилно и  $\text{γῆϊνων}$  (от  $\text{γῆϊνος}$  'имеющий земную природу, земного происхождения' *Двор.* 322), а го обръква с  $\text{γεννῶν}$  (G. Pl. от  $\text{γεννά}$  'род, происхождение' *Двор.* 318) и така неговият текст гласи *повече от славата на всеки човешки род*, което не предава заложения от византийския поет смисъл. В българския превод има грешка и в първия стих, защото Ἐφεῦρε е схваната като форма от глагола  $\text{φέρω}$  'нести, носить; приносить' (*Двор.* 1719–1720) вмес-

то от ἐφευρίσκω ‘находить, встречать, обнаруживать’ (Двор. 720). За разлика от българския, тук сръбският книжовник се е справил отлично с предизвикателството, като е използвал прилагателно от старата заемка патрѣнѣн<sup>34</sup> и така е съумял да съхрани игрословието. Вероятно в първоначалната версия в първия стих е стояло слово, изменено от някой преписвач в главоу поради недоглеждане и честотата на изрази за отсичане на главата в текста на Стишния пролог.

Мъченик Кондрат (10 май)

*E* Ὑπὲρ Θεοῦ [Χριστοῦ *Iv*] Κοδράτος ἦκων πρὸς ζήφος, δοῦναι κοδραντήν καὶ τὸν ἔσχατον θέλει.  
*Заради Бога Кондрат, пристъпвайки към меча, иска да даде и последния [си] кодрант.*

*Bg - Zogr* бога ꙗ ꙗ кондратъ ндѣше къ мѣюю·  
въздати кондратъ н [от. 52 5б] послѣднема похощѣ·

*Sr - Wik* ѿ бѣѣ кондратъ ѣдѣн на мьуб·  
въдати кондратъ ѣ послѣднѣн хотѣ·

На пръв поглед и двамата преводачи успяват да предадат игрословието между името на светеца и названието на дребната римска монета, улеснени от факта, че заемката кодрантъ е включена още през старобългарската епоха в книжовния език<sup>35</sup>. По-детайлното вглеждане обаче показва, че българският книжовник допуска известна неточност. Той не е схванал връзката между дребната римска монета и съгласуваното с нея определение след съюза καί, което вероятно е разчетено като τοῦ ἔσχατου или τῷ ἔσχατῳ и затова предадено с дателен падеж. В резултат неговата версия добива смисъл *ще поиска да даде кодрант и на последния* вместо *ще поиска да даде и последния кодрант*. Така алюзията с евангелския разказ за лептата на вдовицата, даваща последното, което притежава, е предадена пълноценно само в сръбския превод.

34 Slovník jazyka starolověnského 3, 21.

35 Slovník jazyka starolověnského 2, 36.

## Мъченик Варвар (6 май)

- E*<sup>36</sup> Τὴν κλησιν ἡμῖν Βάρβαρος σὺ γεννάδα  
 [συγγενάδα sic! *Iv*]  
 ὁ δ' αὖ τεμών σε βάρβαρος τὴν καρδίαν.  
 По име [*си*] ни Варвар, ти, благородни,  
 а нѣк убилият те [*е*] варвар по сърце.
- Bg - Zogr* званіе нами тѣ варваре доблын [въ ѿбнлын 94 52 5б].  
 възде прѣсѣе варварь твоего срънааго пжтѣ [-а 52 5б].
- Sr - Wik* нарѣніемъ бѣвъ вар'варь тѣ доблѣствын'нінѣ:  
 оўбнвѣн же те вар'варь сръцемъ.

И в този случай наличието на заемка варварь още в старо-българската епоха<sup>37</sup> помага на двамата преводачи да запазят словесната игра, върху която се гради посланието: варвар по име и варвар по сърце. Вторият стих обаче на българската версия показва, че книжовникът не е разбрал напълно заиграването, защото вместо *а убилият те е варварин по сърце* четем не особено ясното *възде прѣсѣе варварь твоего срънааго пжтѣ навсякъде пресече варварина на твоя сърдечен път*. И по смисъл, и по синтактични връзки сръбският превод е значително по-точен.

## Алитерации

Алитерацията – стилна фигура, при която една или няколко сходни съгласни се повтарят неколкократно в близко разположени думи – принадлежи също към трудно възпроизводимите езикови характеристики на оригинала, особено когато става дума за повторение на несродни думи. Причината е, че семантичните транспоненти на сходно звучащите, но етимологично несвързани изходни лексеми, обикновено нямат фонетична близост в приемащия език. Частен случай на алитерация е парономазията, при която целенасочено се употребяват близки по звуков състав думи с различно значение. Макар Христофор Митиленски да я използва по-огра-

36 Паметта и стиховете са пропуснати във *Vat*.

37 *Slovník jazyka starobulharského* 1, 167.

ничено, тя също участва в поетическата стилистика на редица стихове. Както може да се очаква, обикновено звуковата игра остава без адекватен транспонент в славянските преводи, но в единични случаи може да се говори за опит тя да бъде пресъздадена или дори създадена без мотивация в оригинала. Ще илюстрирам с примери двете възможности.

*Изгубена в превода алитерация*

Св. Пиамуна девица (3 март):

- E*            Κροσσωτὰ χρυσᾶ Πιαμοῦν μελαμφόρος,  
 Τὰς ἀρετὰς ἄπεισιν ἠμφιεσμένη.  
*Обшита в ресни златни Пиамун черноризница  
 в добродетелите си отива облечена.*
- Bg - Zogr* покапнѣвшн златаа пѣамоунѣ ѣрѣноносіѣмѣ.  
 добродѣтелнн ѣдѣ оѣкраснѣвшн са:  
 *Sr - Wik* ἴακο τρῆσνυμн (sic!)<sup>38</sup> [рѣсн 149] злᾶтн [златннн 149]  
 пнᾶмзна ѡблѣѣна.  
 въ дѡбродѣтелѣ вѣсхѡднѣ ѡдѣᾶна [-н'наа 149].

Звуковото въздействие на съчетанието Κροσσωτὰ χρυσᾶ няма как да се възпроизведе в славянските езици, защото съответствията на κροσσωτός ‘обшитый бахромой’ (*Двор.* 986) и χρύσεος ‘золотой, сияющий как золото’ (*Двор.* 1788) имат далеч не сходен фонетичен облик.

Мъченик Дион (8 март)

- E*            Κᾶν δεξιά σφάττει σε δεινὴ τοῦ πλάνου,  
 Ἦ δεξιά στέφει σε Δεσπότου [τοῦ πλάστου *Coisl Iv Vat*] Δίωv.  
*Дори десницата страшна на лъстивеца да те посича,  
 десницата Господня те венчава, Дионе.*

---

38 В ръкопис 17 т е допълнително вписано с висока мачта.

- Bg - Zogr* аще и [а н P] лютаа десница льстинвааго закла тебе·  
нж десница вѣнугѣ [-а P 52 56 58] тебе създателева  
[зїжнтелєва P] дїоне·
- Sr - Wik* аще десница закалаєт' те лютаа [-а 149] льстьца,  
нѣ десница вѣнѹваєт' [вѣн'ѹаєт' 149] те влѣна днѡне·

Византийският оригинал предлага двойна паронимазия. Първата е засвидетелствана във всички източници и обхваща сказуемите в двата стиха σφάττει (от σφάζω ‘закалявать, зарезывать’ *Двор.* 1588) и στέφει (от στέφω ‘украшать венками, увенчивать’ *Двор.* 1505), които освен сходните по звуков облик основи имат и еднакви окончания. Втората, регистрирана в парижкия ръкопис *Coisl*, засяга логическите извършители на тези действия, назовани чрез генитивните форми πλάνου и πλάστου. Българският превод, който се основава на източник, подобен на *Coisl*, не само не успява да предаде нито една от двете фигури, но и нарушава заложения в оригинала синтактичен паралелизъм като размества позициите на сказуемото и прякото допълнение в първия стих. Сръбският превод възпроизвежда вариант на двустийшието, съдържащ само паронимазията на глаголите, но също не успява да предаде тяхната фонетична близост.

### Мъченица Антонина (1 март)

- E* Θάλαμος ἢ θάλασσα νυμφικὸς γίνῃ,  
Ἀντωνίαν κρύπτουσα νύμφην Κυρίου.  
*Чертог морето брачен става,*  
*Антонина скривайки, невестата Господня.*
- Bg - Zogr* ѹрѣтогъ море неѣстнын [-ннѹе 52 -ннкѣ 56 58] бждн·  
антвонинж крыжшн неѣстж господна·
- Sr - Wik* ѹрѣтогъ море јако неѣстѣ бѣи  
антѡнинѣ вхѡдеши ѡнеѣсти се [-тити се 17 -тит се 149] гѣн.

Несродните думи θάλαμος ‘вътрешна, задна стая, покой’ (‘inner, hinterer Raum des Hauses’ *Frisk* I,648) и θάλασσα ‘море’ (‘Meer’ *Frisk* I,648–649) образуват въздействащо и по звукова форма слово-

съчетание, което обаче не може да се запази в приемащите славянски езици заради несъвпадението между фонетичния облик на семантичните им транспоненти *ῥυττογῆ* и *μоре*. Освен това сръбският книжовник предава не съвсем точно и смисъла на двата стиха: чрез съответствието *яко неѣстѣ* (сравнение) за *νυμφικὸς* (епитет към чертога) и свободното интерпретиране на *κρύπτουσα νύμφην* – *скривайки невестата* – като *въходящи ѝ неѣсти се* – *влизайки, се превърна в невеста* – той разрушава метафората за морето брачен чертог, който скрива невестата Господня.

Св. 7 жени мъченици в Анкира Галатийска (18 май)<sup>39</sup>

<i>E</i>	<i>Λίμνη γονακῶν ἐπτάς ἐμβεβλημένη</i> <i>χαίρει, βίου ρέοντος ἐκβεβλημένη.</i> <i>Седморка жени, на езерото, [в което е]</i> <i>хвърлена,</i> <i>се радва, от текущия живот изхвърлена.</i>
<i>Bg - Zogr</i>	въ <i>ЕЗЕРО</i> СЕДМИМЪ [-ми 52 5б] ЖЕНАМЪ [-ми 52 5б] <i>ВЪВРЪЖЕНЪМЪ</i> [-нними 52 5б]. <i>рѣѣѣт са жнтѣа мимотекѣщаго нзишѣаше</i> <i>[нзш- 94 52 5б].</i>
<i>Sr - Wik</i>	въ <i>ЕЗЕРО</i> ЖЕНѢ СЕДМИНА <i>ВЪЛОЖЕНА:</i> <i>рѣѣѣт се ѿ жнтѣа текѣща [мимотекоуѣщаго 5б] нзышѣаш:</i>

Византийският поет рамкира краищата на двата стиха с еднокоренните страдателни причастия *ἐμβεβλημένη* и *ἐκβεβλημένη*, които същевременно имат звуково сходство с началната дума на първия стих *Λίμνη*. Ясно е, че фонетичният паралел между производните от един и същ корен причастия и неродственото с тях съществително не може да се съхрани в славянския текст. Двата преводачи обаче не съумяват да запазят и повторението на тъждествени глаголни форми от един и същ корен – фигура, чието предаване е принципно възможно. Като опозиция на точната калка *ВЪВРЪЖЕНЪМЪ* за *ἐμβεβλημένη* би могла да се използва напр. калката

39 Публикувани са при св. Текуса (*Εὐστρατιάδης, Ἀγιολόγιον, 447*).



извърженѣмъ за ἐκβεβλημένη. Или пък, ако се предпочете по-свободният превод на ἐκβάλλω с изгити, то на ἐμβάλλω в първия стих би могло да съответства вѣннѣти.

Св. Христина от Персия (13 март)

*E*<sup>40</sup> Μάστιξ τὸ τύπτον· σὰρξ τὸ πάσχον Χριστίνης.  
Χριστοῦ χάριν χέουσα [χεύσης *Iv*] κρουνοὺς αἱμάτων.  
 Камшик [e] което удря, плътта на Христина  
 [e], което страда,  
 заради Христа леейки потоци кръв.

*Bg - 94* вѣннѣ [ѣ-ѣ 52] рѣнь плѣтню постѣрѣ хрѣстїна.  
 хѣ ради ѣзлѣившнѣ токъ кръвѣнѣ [-вѣ 56 58].

*Sr - Wik* ранами зѣз'в'лѣѣмѣ плѣтню страждѣнщїи хрѣстннѣ  
 хѣ рѣ моѣ рѣ ѣ кръвѣ моѣ да нстѣкаю̄̄.

Звукописът във втория стих, основан на три начални χ, едно κ и едно тежко придихание, се изгубва и в двете преводни версии, но в сръбската поне е запазен синтактичният паралелизъм в първия стих, който въздейства чрез ритмиката си.

*Опити за пресъздаване или въвеждане на алитернация*

При внимателно вглеждане в славянските стихове могат да се забележат отделни случаи, когато преводачите като че ли са направили опит да пресъздадат заложената в оригинала параномазия. Ще представя няколко от тях.

Преп. Павел Препрости (7 март)

*E* Γῆθεν μεταστάς πρὸς Θεὸν Παῦλος Λόγον [λόγου *Iv*],  
 Τῆς ἀπλότητος πολλαπλᾶ στέφη λάβοι [λάβη *Iv*].  
 Павел, като се пресели от земята при Бога Слово,  
 получи многократни венци за простотата си.

40 Паметта и стихът са пропуснати във *Vat*.

- Bg - Zogr* ѿ землѧ прѣшѣ кѣ бѣжтвномѧ словѧ павел' [-ле *P* 56 58].  
 радн простоты прѣмногы [-ые *P* 52 56 58] вѣнца  
 [-ь 56] приж [прнеть 94 52]:~
- Sr - Wik* ѿ землѣ прѣставѣн се кѣ бѣѡу слѡвоу павлѣ [-ѣ 149].  
прѡстрѣтою [простотою 149] своією мнопѣтен'ніе  
 [-ѣтеніе 149] прѣмн вѣнце:~

В израза ἀπλότητος πολλαπλᾶ доминират фонемите π и λ, присъстващи между другото и в името на светеца. Докато сръбската версия заличава параномазията, българската изглежда успява да я пресъздаде чрез словосъчетанието простоты прѣмногы. В него прилагателното прѣмногы, макар да не е буквален корелат на гр. πολλαπλᾶ (от πολλαπλός ‘многократный, во много раз больший; многосложный, составленный из многих элементов’ (*Двор*. 1342), се явява съответствие, достатъчно точно по смисъл и близко по звуков облик до съществителното простоты.

#### Мъченик Лолион (20 март)

- E* Ὁ Λολλίων ἔστηκε τὰς πυχμᾶς φέρων,  
 Καὶ μὴ στεναγμὸν, μηδὲ μυγμὸν ἐκφέρων.  
*Лолион стоеше, юмручните удари понасяйки  
 и нито стон, нито звук издавайки.*
- Bg - 94* лолнань [лоліѡнь *P* 52 лонѡнь 56 58] стоѧше пханнѧ  
 трѣплю [-пе *P* 52 56 58].  
 н [ом. 56 58] нн стенанне нн еханне [ѡханіе 56 58 оуѣненіе  
*P* 52] нзъносе [-шоу *P*]
- Sr - Wik* лолнань стоѧше боденїа трѣпе  
 нн стенѧнѧ нї панска нспѧщае.

В гръцкия текст μυγμὸν кореспондира звуково, от една страна, с πυγμᾶς чрез първата сричка, а от друга – със στεναγμὸν чрез втората. Употребените от българския преводач думи пѣханне, стенанне и оуѣханне определено въздействат и чрез идентичните си завършеци. Решението на сръбския преводач в случая съхранява по-малко от звуковата поетика на оригинала.



Изразът πέλαγος ἐκπλέει съдържа етимологично несвързаните думи πέλαγος ‘море’ (‘offene, hohe See, Meeresfläche, Meer’ *Frisk* 2, 493) и πλέω ‘плувам, плавам’ (‘zur See fahren, segeln, schiffen’ *Frisk* 2, 559–560), в които се повтарят консонантите π и λ, присъстващи и в родственото на първата лексема име на светицата. Предавайки πέλαγος с пжѹнна, а не с другия популярен корелат *морε*<sup>45</sup>, славянските книжовници осигуряват повторението на начално п в три последователни пълнозначни думи и съответно запазват донякъде звуковото въздействие. В българската версия то дори е подсилено чрез по-свободния превод на ναῦν (от ναῦς ‘кораб’) с плаванне. Вероятно и двамата преводачи са имали в подложката си ναῦλον ‘стоимост морской перевозки’ (*Двор.* 1121) вм. νεώρια / νεώριω, защото и в двете славянски версии стои дума с подобно значение – откупване, наемане: отъкоупъ ‘redemptio’<sup>46</sup>, нскоупъ ‘redemptio’<sup>47</sup>.

Преп. Олвиан (25 май)

*E* Τὸν Ὀλβιανὸν, οὗ πανόλβιος βίος,  
 πανολβίαν λαχόντα [λαβοντα *Iv Pant Vat*] καὶ λῆξιν γράφω.  
*Олвиан, чийто живот (e) всеблажен,*  
*пиша, че e получил и всеблажен жребий.*

*Bg - Zogr* олвіаноу [ѡлвнѡноу 94 52 5б] егоже вьсебгат<sup>н</sup>оe [-но 52 5б  
 богаѡно 94] жнтїе.  
 вьсеславне прнемшооѡм̃ и званїе [-їѣ<sup>а</sup> 94 52 5б] пншж  
 [-e 94 52 5б].

*Sr - Wik* ѡлвіана в'себ'гатно ж'нтїе.  
 прѣб'гатно прїем'ша ѡ прнзѣваннїе прїшоу:~

Към словесната игра с името на светеца, която включва двукратната употреба на деривата от същата основа πανόλβιος, в гръцкия оригинал се добавя и неродствената дума βίος. Естествено е този звуков ефект да остане без корелация в славянските версии.

45 *Аргировски*, Речник, 363.

46 *Miklosich*, Lexicon, 536.

47 *Miklosich*, Lexicon, 262.

Възможността да се съхрани повторението на епитета πανόλβιος не е реализирана и в двата превода – съответно в българския четем *въсєгатнѡе*, но *въсєслакнє*, а в сръбския *в'сєб'гатно*, но *пр'ѣб'гатно*. Докато обаче нарушението в българския текст няма стилистични конотации, то това в сръбския води до алитерация, обединяваща началата и на четирите пълнозначни думи в стиха: *пр'ѣ-/ прн-/ прн-/ пн-*. Дали това е съзнателно търсено от книжовника не може да се каже, но във всички случаи поетическият ефект е налице.

Св. ап. Йоан Богослов (8 май)

*E* Οὐ βρῶσιν, ἀλλὰ ῥῶσιν ἀνθρώποις νέμει  
τὸ τοῦ τάφου σου μάννα, μύστα Κυρίου.  
Ὅυδοάτη τέλειουσι ῥοδισμὸν βροτογόνοιο [βροντογόνοιο  
*Sr Pant βροντογόνοις sic! Iv*].

*Не храна, а укрепване дава на хората  
манната от твоя гроб, таиниче Господен.*

*В осмия ден извършват розобер на смъртнородния /  
грѣмородния син.*

*Bg - Zogr* не пнщѣ· нѣ цѣлѣжѣ ѣлѣкомѣ подажн [-ан 52 5б]·  
раба [гроба 94 52 5б] своего маннѣ танннѣ гнѣ·  
въ осмын подастѣ маннѣ цѣлѣбнѣжѣ земнороднынѣ  
[зѣморнн sic! 94 земльнорѣннѣ 52]·

*Sr - Wuk* не браш'но нѣ ѣсцѣленїе ѣлкомѣ подавѣѣе:  
грѣба твоего ман'на оуѣенїнѣ гнѣ:  
въ ѡсмїн свѣрѣшаю цвѣтосѣбранїе грѣмова снѣ:-

Вариантите в третия стих показват, че двата превода възхождат към различни гръцки източници, съответно с различетене *βροτογόνοιο* (от *βροτός* ‘смъртен, човек’ и *γόνος*<sup>48</sup>) и *βροντογόνοιο* (от *βροντή* ‘гром’ и същата втора съставка), но изходният текст няма колебания относно израза *Οὐ βρῶσιν, ἀλλὰ ῥῶσιν* в първия стих. Макар параномазията да не е пресъздадена и в двете славянски версии, българският превод успява да съхрани поне ритмиката му, използвайки двукоренни думи от ж.р. с еднакви завършеци.

48 Срв. също *βροτογενής* ‘born of man’ (*Sophocles, Greek Lexicon, 319*).

Освен това неточното съответствие манна цѣлѣбна за ροδισμὸς ‘ceremony at which graves were decked with roses’<sup>49</sup> кореспондира с употребените в предходните стихове думи цѣлѣба и манна и така създава допълнително езиково-стилистично въздействие. В смислово по-точния сръбски превод такива поетични ефекти липсват.

Петдесетница (14 май)

<i>Cr<sup>o</sup></i>	Λυθεῖσι σαρκὸς πνεύμασι χριστωνύμων Θεοῦ τὸ Πνεῦμα, πταισμάτων δίδου λύσιν. <i>На освободените от плътта души на христоименитите, Душе Божий, дай освобождение от греховете.</i>
<i>Bg - Zogr</i>	абне пакы тебѣ ѿ тѣлесныѣи двшен бѣлгаа пѣснь. бѣжнн двше рѣгрѣшеніемъ дажѣ ѿрадѣ.
<i>Sr - Wik</i>	разрѣшеніиѣи пѣлти дѣомъ хѣименитїнмъ: бѣжн дѣше сѣгрѣшенію разрѣшеніиѣи дажѣ:

И тук изворите на двата превода не са идентични, но по-важно е, че към съвпадащите втори стихове двамата книжовници са подходили по различен начин. Българският избира нетрадиционно съответствие за гр. λύσις – *отрада*<sup>51</sup>, докато сръбският се придържа

49 *Liddell – Scott, Greek-English Lexicon, 1573.*

50 Паметта и стиховете липсват във *Vat.*

51 Според проверката ми в двадесетина гръцко-славянски словоуказатели към преводни текстове λύσις има следните корелати, които за удобство представям в унифицирана нормализация според нормите на *Slovník jazyka staro-lověnského*: *разрѣшеніиѣи* Апостол (*Аргировски, Речник, 293*), Триод (*Аргировски, Речник, 293*), Чудов псалтир (*Погорелов, Чудовская псалтырь, 253*), Декемврийски минеи (*Christians, Wörterbuch, 309*), Ефремовска кормчая (*Максимович, Византийская Синтагма 2, 437*), Хроника на Амартол (*Истрин, Книги, 117*), За образа на човека от Григорий Нисийски (*Sels, Gregory, 112*), Второ слово за Успение Богородично от Йоан Дамаскин (*Danova, John Damascene’s Homilies*), Борилев синодик (*Тотоманова – Христов, Речник-индекс, 193*), Догматика на Йоан Дамаскин (*Weiber, Dogmatik, 793*), Ареопагитски корпус (*Fahl, Harney, Fahl, Corpus, 1740*); *раздрѣшеніиѣи* Синайски евхологий (*Пенкова, Речник-индекс, 356*), Хроника на Амартол (*Истрин, Книги, 117*), Догматика на Йоан Дамаскин (*Weiber, Dogmatik, 793*); *рѣшеніиѣи* Ареопагитски корпус (*Fahl, Harney, Fahl, Corpus, 1740*); *избѣтитиѣи* Чудов псалтир (*Погорелов,*

към обичайното *раздръшенне*, но благодарение на него се получава израз със силна звукова експресия, основана на идентичните части от двете съседни думи.

В единични случаи преводните стихове съдържат алитерации, които не присъстват в оригиналния текст.

Мъченици Тимотей и Мавра (3 май)<sup>52</sup>

*Ε* Ἦπλωσε Χριστὸς χεῖρας ἐν σταυρῷ πάλαι,  
ἦπλωσε καὶ νῦν Μαύρα σὺν Τιμοθέω.  
Τιμόθεον σταύρωσαν ἐνὶ τριτάτῃ μετὰ Μαύραν [-ας *Pant*].  
[var. Eustr. Σταυρῷ Τιμόθεος τριτάτῃ τανύθη ἄμα  
Μαύρα.]

*Протегна някога Христос ръце от кръста.*

*Протегна и Мавра сега с Тимотей.*

*Разгнаха Тимотей в третия (ден) с Мавра.*

*Bg - Zogr* прострѣ хъ црѣ ржцѣ на кръстѣ дрекле·  
прострѣшж н [от. 94 52 5б] ннѣ ржцѣ на кръстѣ мавра съ  
тнмофеемъ [-омъ 5б фнмофееомъ 52 фїмофееω̄ 94].

Чудовская псалтырь, 253), избавление Пчела (*Пичхадзе – Макеева*, Пчела, 491); съказание Книга на 12-те пророци (*Златанова*, Книга, 354); отвѣтъ Догматика на Йоан Дамаскин (*Weiber, Dogmatik*, 793).

Думата *отрада* е позната като превод на *ἄφεσις* в Евангелието – Мариинско, Асеманиево, Остромирово, Савина книга (*Slovník jazyka starolověnského* 2: 613; *Koch, Wort- und Formenverzeichnis*, 455), Септемврийските служебни миней (*Срезневский*, Материалы 2, 760) и Ефремовската кормчая (*Максимович*, Византийская Синтагма 1, 189); на *ἀνεσις* в Шишатовация и Слепенския апостол (*Slovník jazyka starolověnského* 2: 613), Хрониката на Амартол (*Истрин*, Книги, 280), Синайския патерик (*Срезневский*, Материалы 2, 760) и За образа на човека от Григорий Нисийски (*Sels, Gregory*, 41); на *ἀδεία* в Манасиевата хроника (*Bogdan, Cronica*, 350); на *ἄπειλή* в Златоструя (*Срезневский*, Материалы 2, 760); на *συγγνώμη* в Синайския евхологий (*Slovník jazyka starolověnského* 2: 613; *Пенкова*, Речник-индекс, 366) и Златоструя (*Срезневский*, Материалы 2, 760). Миклошич я цитира по Житието на Стефан Лазаревич, Изборника от 1073 г. и Септемврийски миней от Виена (*Miklosich, Lexicon*, 528; вж. също *Богданова и др.*, Симеонов сборник, 120), но е известно, че посочените в неговия речник гръцки съответствия са в повечето случаи обратен превод, а не издирени във византийските източници корелати.

<sup>52</sup> Примерът е цитиран по Българския превод от Г. Петков (*Петков*, Стишният пролог, 81–82).

ТНМОФЕΙΑ [ΦΗΜΟΦΕΙΑ 52 56 ΦΐΜΟΦΕΐ 94] РАСПАШЖ ВЪ Γ̄ СЪ  
 МАВРОА·

*Sr - Wuk* прострѣтъ х̄с̄ роуцѣ на крѣтѣ ѡногѣ·  
 прострѣтъ ѡ маврѣа ѡна съ тнмофείμъ·  
 тнмотеά распеше въ третѣи съ маврѣоу·:-

И в двата превода има натрупване на фонемата ρ – в сръбските стихове тя се повтаря общо 11 пъти (вкл. съкратено изписаните думи), а в българските е употребена 15 пъти, като два от тях се дължат на вмъкнатия във втория стих израз без гръцко съответствие ρѣцѣ на кръстѣ. Така в случая българската версия предлага по-отчетливо проявена алитерация.

Св. Александър, епископ Тивериански (13 май)

*E*<sup>33</sup> Ἀνδρὸς κεφαλὴν ἱεροῦ τέμνει ξίφος  
 ἄθλησιν συζεύξαντος [ἐνζεύξαντος *Pant*] ἱερωσύνῃ.

*Мечът отсича главата на свят мъж,  
 спрегнал подвига със светителството*

*Bg - Zogr* моужоу с̄тлю главж мѣу ѡсѣуе·  
 с̄традбж с̄спрегшв кѣпно [с̄оуш̄ӣн 94 52 56] с̄ с̄тльствоμъ·

*Sr - Wuk* моужоу главоу с̄ш̄ен'номоу в̄сѣкаіѣтъ мѣу·:-  
 с̄тра̄н̄іѣ с̄спрегшоу ѡ с̄тльство вькоупѣ·

Без основание в гръцкия образец и двете славянски версии съдържат във втория стих по 3 или съответно 4 думи, започващи със с. Те са най-вероятно нетърсен резултат от обичайния превод на гръцките думи<sup>54</sup>. Но замената на кѣпно със с̄оуш̄ӣн в повечето

53 Паметта и стиховете са пропуснати в *Iv* и *Vat*.

54 Справката показва, че три от петте, при това най-предпочитани, корелати на гр. ἄθλησις започват със с: страсть Апостол (*Аргировски*, Речник, 22), Хрониката на Георги Амартол (*Истрия*, Книги, 7), Декемврийските минеи (*Christians*, Wörterbuch, 244), Пролога (*Крысько и др.*, Славяно-русский Пролог, 544), Ефремовската кормчая (*Максимович*, Византийская Синтагма 2, 358), страданиѣ (*Christians*, Wörterbuch, 244), Илина книга (*Крысько и др.*, Илина книга, 190), Ареопагитския корпус (*Fahl, Harney, Fahl*, Corpus, 1660), Минея на Дубровски (*Murjanov, Dubrovskij-Menäum*, 257); страдальнѣ Пролога



преписи на българския превод може да се приеме за проява на стилистичен усет от страна на неизвестен копист.

Може да се обобщи, че обикновено игрословията и алитерациите в календарните стихове на Христофор Митиленски не са привличали специалното внимание на преводачите и съответно са оставали без адекватен превод в двете южнославянски версии на Стишния пролог. И това е закономерно следствие от отсъствието на пълна симетрия между семантична и фонетична характеристика на думите в езика на оригинала и превода. Преводачите не винаги са осъзнавали наличието на тези стилно-езикови похвати, а още по-рядко са успявали да ги възпроизведат адекватно, но все пак се откриват и изключения. В единични случаи етимологичната връзка между името на светеца и отделни думи в стиховете бива съхранена благодарение на употребата на съответните гърцизми. Засвидетелствани са и някои примери за алитерации в славянските стихове с или без паралел в гръцкия оригинал. Двамата южнославянски книжовници претворяват елементи на поетическата стилистика, зависими от звуковия облик на думите, с приблизително еднаква честота и успех, но примерите за съхранение на игрословията с имената на светците произхождат предимно от сръбската версия или поне оригиналният замисъл е по-добре предаден в нея. Посочените отделни случаи на алитерации в славянските стихове без аналог във византийските обаче говорят в полза на това, че понякога, целенасочено или интуитивно преводачите са използвали средства, характерни за поетическия език.<sup>55</sup> Разбира се, преди пълната съпоставка на материала от це-

(*Крысько и др.*, Славяно-русский Пролог, 544); пострадавшие Декемврийские минеи (*Christians*, Wörterbuch, 244); мжужннѣ Илина книга (*Крысько и др.*, Илина книга, 190). (И тук нормализацията е унифицирана по Slovník jazyka starolověnského)

55 В полза на осъзнаването на алитерацията като поетически похват свидетелства употребата ѝ в оригинални стихове от същия жанр, възникнали покъсно. Такива са напр.: българските стихове за св. Никола Нови Софийски, поместени към проложното му житие – камена ради краеу̀голнаго х(р)иста· въ зѣ· николае въздыде къ н(є)б(є)снымь: (*Кожухаров*, Старобългарски, 52), а също и руските за Петка Търновска от Барсовия Стишен пролог – въ пѣстыни параскевѣ постннѣски възпнта са: / н въ плоти еше агѣлъ подвнза се: (*Томова*, Нови проложни стихове, 176).

лия 12-месечен цикъл е рано за окончателни заключения за майсторството на двамата преводачи по отношение на непредаваемите стилно-езикови похвати на византийския поет.

## БИБЛИОГРАФИЯ – BIBLIOGRAPHY

*Аргировски М.*, Речник на грчко-црковнословенски лексички паралели. Сораборници *Н. Андријевска, А. Гуркова*, Скопје 2003.

*Богданова С. и др.*, Симеонов сборник (по Светославовия препис от 1073 г.), Т. 2. Речник-индекс, София 1993.

*Богдановић Д.*, Две редакције стиховног пролога у рукописној збирци манастира Дечана, Упоредна истраживања 1 (1976) 37–72.

*Дворецкий И. Х.*, Древнегреческо-русский словарь 1–2, Москва 1958.

*Златанова Р.*, Книга на дванадесетте пророци с тълкования (Старобългарският превод на Стария Завет 1), София 1998.

*Истрин В.*, Книги временныя и образныя Георгия Мниха. Хроника Георгия Амартола в древнем славянорусском переводе. Т. 3. Греческо-славянский и славянско-греческий словари, Ленинград 1930.

*Кожухаров Ст.*, Старобългарски проложни стихове, Литературна история 1, София 1977, 44–56.

*Крысько В. Б. и др.*, Славяно-русский Пролог по древнейшим спискам. Синаксарь (житийная часть Пролога краткой редакции) за сентябрь-февраль. Т. 2. Указатели. Исследования, Москва 2011.

*Крысько В. Б., Ладзыженский И. М., Межиковская Т. И., Ильина книга (XI в.).* Исследования. Указатели. Под редакции В.Б. Крысько, Москва 2015.

*Максимович К. А.*, Византийская Синтагма 14 титулов без толкований в древнеболгарском переводе. Славяно-греческий, греческо-славянский и обратный (славянский) словоуказатели. Часть 1–2, (Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte 27), Frankfurt am Main 2010.

*Пенкова П.*, Речник-индекс на Синайския евхологий, София 2008.

*Петков Г.*, Стишният пролог, Пловдив 2000.

*Петков Г. – Спасова М.*, Търновската редакция на Стишния пролог. Текстовете. Лексикален индекс. Т. 1–12, Пловдив 2008–2014.

*Пейкович С.*, Опис рукописа манастира Крушедола, Сремски Карловци 1914.

*Пичхадзе А. – Макеева И.*, Пчела. Древнерусский перевод, Москва 2008.

*Погорелов В. А.*, Чудовская псалтырь XI века. Отрывок Толкования Феодорита Киррского на Псалтырь в древнеболгарском переводе, Санкт-Петербург 1910.

*Райков Б., Кожухаров Ст., Миклас Х., Кодов Хр.*, Каталог на славянските ръкописи в библиотеката на Зографския манастир в Света гора, София 1994.

*Серебрякова Е. И.*, О новонайденном мартовском томе Софийского комплекта Великих Миней Четых митрополита Макария (предварительные наблюдения), *Anzeiger für slavische Philologie* 23 (1995) 131–158.

*Скоморохова Вентурини Л.*, Двустиишия Стишного Пролога, Труды Отдела древнерусской литературы 53 (2003) 459–469.

*Срезневский И. И.*, Материалы для словаря древне-русского языка по письменным памятникам, Т. 1. а-к, Санкт Петербург, 1893; Т. 2. л-о, Санкт Петербург, 1902; Т. 3. п-я и дополнения, Санкт Петербург, 1912.

*Тасева Л.*, Античността в българския и сръбския превод на календарните стихове на Христофор Митиленски, изд. *Симеонова Л., Тасева Л.*, Средновековните Балкани: контакти и обмен, *Studia basanica* 32, София 2017, 259–276.

*Тасева Л.*, Грешки и несинонимни разночетения в българския и сръбския превод на проложните стихове за месец март, *Црквене студије* 6 (2009) 215–233.

*Тасева Л.*, Словообразователни тенденции в българския и сръбския превод на календарните стихове на Христофор Митиленски, *Търновската държава на духа. Десети юбилеен международен симпозиум: Велико Търново 17–19 октомври 2013, Велико Търново 2015*, 393–405.

*Томова Е.*, Нови проложни стихове за Иван Рилски, Иларион Мъгленски и Петка Търновска в руската ръкописна традиция, *Старобългарска литература* 18 (1985) 172–177.

*Тотоманова А.-М. – Христов И.*, Речник-индекс на словоформите в Бориловия синодик и придружаващите го текстове в ръкопис НБКМ 289, София 2015.

*Христов И.*, Византийски проложни стихове 01 (септември), *Forum Theologicum Sardinense* 1 (Богословска мисъл 18) (2016) 7–62.

*Яцимирский А. И.*, Мелкие тексты и заметки по старинной славянской и русской литературам, *Извѣстія Отдѣленія русскаго языка и словесности Россійской Академіи Наукъ* 21/1, Петроград 1916.

*Яцимирский А. И.*, Описание южнославянских и русских рукописей заграничных библиотек. Т. I. Вена, Берлин, Дрезден, Лейпциг, Мюнхен, Прага, Любляна, Сборник Отдѣленія русскаго языка и словесности Россійской Академіи Наукъ 98, Петроград 1921.

*Bogdan I.*, Cronica lui Constantin Manasses. Traducere mediobulgară. Text și glosar, București 1922.

*Cresci L. R., Delponte A., Skomorochova Venturini L.*, I versetti del Prolog stišnoj. Traduzione slava dei distici e dei monostici di Cristoforo di Mitilene. Vol. 2. Mesi: gennaio, febbraio, marzo, maggio, luglio, agosto, Torino 2002.

*Cresci L. R., Skomorochova Venturini L.*, I versetti del Prolog stišnoj. Traduzione slava dei distici e dei monostici di Cristoforo di Mitilene. Vol. I. Mesi: settembre, ottobre, novembre 1-25, dicembre, gennaio 1-II, aprile, Torino 1999.

*Danova Ts.*, John Damascus's Marian Homilies in Medieval South Slavic Literatures, (SLCCEE 36), München-Berlin 2020.

*Eustratiades S.*, Catalogue of the Greek Manuscripts in the Library of the Monastery of Vatopedi on Mt. Athos, Cambridge 1924.

*Fahl S., Harney J., Fahl D.*, Das Corpus des Dionysios Areopagites in der slavischen Übersetzung von Starec Isaija (14. Jahrhundert). Band 4.3. Indices, (Monumenta linguae slavicae dialecti veteris 55, 4: 1-3), Freiburg in Breisgau 2012.

*Frisk H.*, Griechisches Etymologisches Wörterbuch. Bd. 1-3, Heidelberg 1954-1972.

*Christians D.*, Wörterbuch zum Gottesdienstmenäum für den Monat Dezember. Slavisch-griechisch-deutsch nach ostslavischen Handschriften des 12. und 13. Jahrhunderts mit einem Glossar griechisch-slavisch, Patristica slavica 8, Wiesbaden 2001.

*Koch Ch.*, Wort- und Formenverzeichnis des altkirchenslavischen Codex Assemanianus. Unter Mitwirkung von Eva-Maria Kintzel und Anke Schröder, (Monumenta linguae slavicae dialecti veteris 43), Freiburg in Breisgau 2000.

*Liddell H. G. – Scott R.*, Greek-English Lexicon. With a Revised Supplement, Oxford 1996.

*Matthes E.*, Katalog der slavischen Handschriften in Bibliotheken der Bundesrepublik Deutschland, Wiesbaden 1990.

*Miklosich F.*, Lexicon palaeoslovenico-graeco-latinum, Wien 1862-65.

*Mur'janov M. F.*, Das Dubrovskij-Menäum. Edition der Handschrift F.п.I.36 (RNB), (Patristica Slavica 5), Opladen – Wiesbaden 1999.

*Sels L.*, Gregory of Nyssa. De hominis opificio. O obrazy Clovyka. The Fourteenth-Century Slavonic Translation. Index. Slavonic-Greek and Greek-Slavonic (Bausteine zur slavischen Philologie und Kulturgeschichte, Neue Folge, Reihe B: Editionen, Bd. 21), Köln – Weimar – Wien 2009. <[http://www.boehrlau.at/download/159520/978-3-412-20605-5\\_Bonus.pdf](http://www.boehrlau.at/download/159520/978-3-412-20605-5_Bonus.pdf)> (достъп п. 1. 2018).

Slovník jazyka starolověnského 1–4, Praha 1959–1997.

*Sophocles E. A.*, Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods (from B.C. 146 to A.D. 1100), Cambridge, Harvard, Leipzig 1914.

*Weiher E.*, Die Dogmatik des Johannes von Damaskus in der kirchenslavischen Übersetzung des 14. Jahrhunderts. Herausgegeben von Eckhard Weiher unter Mitarbeit von Felix Keller und Heinz Miklas, (Monumenta linguae slavicae dialecti veteris 25), Freiburg in Breisgau 1987.

*Εύστρατιάδης Σ.*, Ἀγιολόγιον τῆς ὀρθοδόξου ἐκκλησίας, Ἀθήναι 1960.

*Λάμπρος Σ.*, Κατάλογος τῶν ἐν ταῖς βιβλιοθήκαις τοῦ Ἁγίου Ὁρους Ἑλληνικῶν Κωδικῶν. Τ. 1, Cambridge 1895; Τ. 2, Cambridge 1900.

TRANSLATING THE UNTRANSLATABLE:  
WORD PLAYS AND ALLITERATIONS IN  
BYZANTINE CALENDAR VERSES AND THEIR  
BULGARIAN AND SERBIAN TRANSLATIONS

The article focuses on the two 14th-century South Slavonic translations – Serbian and Bulgarian respectively – of the calendar verses by Christophoros of Mytilene for the months March and May. The rendering of both wordplays with the names of the saints and alliterations is analyzed in detail, since these are two elements of the stylistics of poetry which are generally difficult to reproduce simultaneously in the target language not only in terms of meaning but also in terms of form. The aim is to find out whether these poetic techniques were perceived as such by the Slavonic translators and whether they attempted to recreate them. The analysis shows that in most cases these two stylistic elements remain without an adequate translation in the two South Slavonic versions of the Verse Synaxarion. Only an occasion wordplays with the names of the saints preserved, thanks to the use of the respective Greek loan words. Separate examples of alliterations in Slavonic verses, which may or may not be based on an Greek original model, are identified. The general conclusion is that translators did not always realize the existence of the stylistic techniques studied in the article, and they succeeded even less often in reproducing them adequately.

## СВ. ИМПЕРАТРИЦА ТЕОФАНА В СРЪБСКАТА СРЕДНОВЕКОВНА КНИЖНИНА

Култът към византийската императрица Теофана<sup>1</sup>, рано починалата първа съпруга на Лъв Мъдри (866–912), изиграва съществена роля в културната история на южните славяни през Късното средновековие. Както е добре известно, Сърбия го „наследява“ от България. След покоряването на Търново и Видин от турците, през 1398 г. високопоставено сръбско пратеничество, оглавено от регентката княгиня Милица и включващо в състава си бъдещия деспот Стефан Лазаревич (1389–1427), брат му Вук и вдовицата на деспот Угleshа Елена-Евтимия, успява да получи от султан Баязид (1389–1402) мощите на най-известната търновска покровителка – св. Параскева / Петка. Тези събития са подробно описани от Григорий Цамблак<sup>2</sup>. Макар че в неговия разказ св. Теофана не се споменава изрично, обикновено се приема, че заедно с нетленните останки на св. Петка пътя до Сърбия изминава частица от нейните мощи, преди това също притежание на Търновското и Видинското царство. Тяхното присъствие в Сърбия по времето на деспот Стефан е регистрирано в сръбската редакция на службата за византийската августа от Патриарх Евтимий: *Вѣлнт се днѣ Стефанъ деспотъ сръбъскы. и свѣтло пражъветъ, память твою всѣтѣнаа. и мощен рацѣ покланя*

1 Вж. за нея ODB III, 2064–2065 (*Kazhdan*); *Αμοιρίδου, Αγία Θεοφανώ ή βασίλισ*, 63–134; *Петрова-Танева*, „Помощница на царете“, 31–38 и цитираната в тези публикации библиография, а също и справките за светицата в *Dumbarton Oaks Hagiography Database*, p. 106, s.v. Theophano (<<https://www.doaks.org/research/byzantine/resources/hagiography-database/hagiointro.pdf>> [достъп 22. 6. 2017]) и *PmbZ*, № 28122, s.v. Theophano (<<https://www.degruyter.com/view/PMBZ/PMBZ30277>> [достъп 3. 10. 2018]).

2 Тези събития са подробно описани от *Григорий Цамблак*, Разказ за пренасяне на мощите, 380.

ет се. и велнчаеть Хѣ. тѣбѣ дѣнно ꙗѡа прославльшаго<sup>3</sup>, а светицата е призована да закриля персонално сръбския владетел: мѣи се црѣви црѣмь. съхранити и оутврдити деспота Стефана. поюща твоѣа чюста<sup>4</sup>. По този начин, във времето на непрестанни войни и разруха и все по-ясно очертаващата се османска опасност, Сърбия си осигурява двойна небесна протекция, а императрица Теофана, подобно на св. Петка, се превръща в сръбска пазителка и помощница. Предполага се, че мощите на двете търновски светици първоначално се съхраняват в дворцовата църква „Лазарица“ в Крушевац, а след 1404 г. – в Белград<sup>5</sup>. Писмо от 1508 г. на белградския митрополит Теофан до великия московски княз Василий Иванович (1505–1533) споменава, че монасите се молят пред тях ежеседмично – всяка сряда пред св. Теофана, а всеки петък – пред св. Петка<sup>6</sup>. Светите реликви остават в Белград до 1521 г., когато след превземането на града султан Сюлейман II (1520–1566) ги отнася, пак заедно, в Истанбул. Лишаването на сръбската столица от нейните светини и оголването на белградските църкви от най-големите им богатства също намират отражение в изворите: Въ лѣто 7209 ходи царь Свѣленманъ на Истрѣ и прииди Белградъ – и от Белграда прѣнесе мощи преподобные Петки, и светые Теофани съпрѣжнице цара Льва прѣмѣдраго въ Константинь градъ ... Въ лѣто 7030(?) прииди царь Соулменъ Бельградъ и светоу Петкоу однесе, и светоу Теофану и Българъце (?)<sup>7</sup>.

Заедно с мощите на св. Теофана Сърбия възприема от България и някои от особеностите на нейното почитане<sup>8</sup>. Култът към византийската августиа и в двете държави до голяма степен има политически характер и се развива под патронажа на местни-

3 Срв. сръбската редакция на *Службата за императрица Теофана* от Патриарх Евтимий по преписа в ръкопис № 24 от Цетински манастир от 1620–1630 г., издаден от Кл. Иванова (Сръбска редакция на Службата, 103).

4 Сръбска редакция на Службата, 86–87.

5 *Пойовић*, Реликвије, 186–179; *Марјановић-Душанић*, Династија и светост, 90–92; *Аризанова*, Пренасянето на мощите, 22–23.

6 *Рувариц*, Прилошци, 2.

7 Пак там, 2.

8 *Билиарски*, Покровители на царството, 61–70; *Марјановић-Душанић*, Династија и светост, 90–92; *Петрова-Танева*, „Помощница на царете“, 209–211.



те управляващи фамилии. Изглежда, че неговото процъфтяване в Сърбия се дължи на личния ангажимент на деспот Стефан, който участва в транслацията на ценните реликви, поставя ги в дворцовата си църква и се грижи да набави нужните текстове за нейната прослава. Наред с това, както в България, така и в Сърбия, култът към св. Теофана показва известни прилики с този на св. Петка, като и двете придобиват градозащитни функции по примера на св. Богородица, върховната закрилница на Константинопол. Тази връзка между императрица Теофана и св. Петка е още по-ясно забележима в Сърбия, където е подсилена от общата история на мощите им и тяхното съвместно пребиваване. Там тя се оказва един от факторите, които способстват за взаимното проникване и обmena на елементи в химнографските текстове за тях и поместването им анблок в некалендарни сборници.

Макар че историческите сведения за честването на паметта на императрица Теофана в Сърбия са сравнително оскъдни, запазените книжовни паметници недвусмислено свидетелстват за особения респект към нея и за по-специалното ѝ място сред останалите светци. За малко повече от 120 години – време, вероятно поне два пъти надхвърлящо престоя на мощите ѝ в България<sup>9</sup>, нейното сръбско агиографско досие се окомплектова напълно и включва две синаксарни четива, пространно житие, редовна служба и параклис. Важно е обаче да се подчертае, че това не са само наготово заети, създадени в Търново оригинални произведения и преводи от гръцки – в Сърбия се появяват редактирани, преадресирани, прекомпозирани или наново преведени творби, приспособени към сръбската политическа, църковна и езикова реалност, без обаче това да изключва напълно разпространението на търновските варианти. Тук няма да се спирам на кратките жития на св. Теофана, които се откриват в сръбски преписи, а само ще отбележа, че те показват специфични особености, следствие от основната преработка на Простия пролог на сръбска почва и от осъществения (ве-

9 За почитането на св. императрица Теофана в Търново вж. *Петрова-Танева*, Св. императрица Теофана, 541–552; *Същата*, „Помощница на царете“, 56–61.

роятно в Дечанския манастир) нов превод на Стишния пролог<sup>10</sup>. Разликите с използваните в България проложни текстове обаче не са показателни за отношението към византийската августиа, а отразяват литературната история на съдържащите ги сборници. От гледна точка на култа към императрица Теофана много по-интересни са използваните в Сърбия версии на нейното пространно житие, на Евтимиевата служба и на параклиса за нея, които ще разгледам малко по-подробно.

### *Житие на императрица Теофана* от дякон Николай

В балканските кирилски ръкописи е запазено едно обемно *Житие на императрица Теофана*, чийто гръцки първообраз не е известен. В него историята и някои от ранните чудеса на светицата, разказани по жив и занимателен начин, са представени на фона на семейните отношения в императорската фамилия, на интригите в двора и на картини от дворцовия живот. Внимателно са разработени и различните аспекти от образа на агиогероинята – добрата и подкрепяща съпруга, благочестивата августиа, мъдрата съветница, отшелницата, живееща сред лукса на палата, щедрата благодетелка. В заглавието авторът на творбата представя себе си като „Николай, дякон на пресветата божия Велика църква на св. Лазар, епископ Дринополски“ (срв. Житіє и жизнь прибоѣныє мѣре наше Θεωφаны цѣце. съписаное Николаѣ діаконѣ стѣншіє вѣжїє велнкые църкве ст҃го Лазара, епїскупа бывша Дрїнополска). Макар че идентификацията му е невъзможна<sup>11</sup>, неговото съчинение все пак позволява да се заключи, че е талантлив и ерудиран писател, добре запознат с правилата на агиографската метафраза. За основа на разказа си за живота на византийската императрица той използва възникналото на границата между IX и X в. нейно *Анонимно житие* (ВНГ 1794)<sup>12</sup>, чието съдъ-

10 За синаксарните четива за императрица Теофана в български и сръбски ръкописи вж. *Петрова-Танева*, „Помощница на царете“, 68–88.

11 *Петрова-Танева*, „Помощница на царете“, 113–117.

12 Издадено от Е. Курц Βίος και πολιτεία τῆς ἁγίας και ἐνδόξου θαυματουργοῦ βασιλίδος Θεοφανῶς, 1–24; новогр. превод и коментар Βίος και πολιτεία τῆς ἁγίας και ἐνδόξης θαυματουργῆς αυτοκράτειρας Θεοφανῶς, 173–227. За *Анонимното*

ржание украсява с препратки към античната традиция, множество изящни сравнения и метафори и огромно количество библейски цитати. Най-важната промяна, която дякон Николай прави, е, че дава „глас“ на своите герои, кара ги да говорят. Към наратива той добавя три надгробни слова (на император Василий I Македонец за съпругата му Евдокия Ингерина; на Лъв Мъдри за баща му Василий I; на Лъв Мъдри за Теофана), две предсмъртни наставления (на император Василий I към синовете му Лъв и Александър и на Теофана към Лъв), две молитви (на родителите на Теофана, молещи се на Бог да им даде дете, и на Лъв, който е обвинен в заговор срещу баща си и е хвърлен в тъмницата заедно със съпругата и малолетната си дъщеря). Доста разширена е и назидателната реч на Теофана към Лъв по време на тяхното затворничество. Наситени с риторични фигури, преките словесни изяви на участниците в наратива свидетелстват за майсторството на дякон Николай в красноречието и зареждат житието с високо емоционално напрежение. Всички направени добавки към *Анонимното житие* подкрепят хипотезата, че гръцкият първообраз на творбата на дякон Николай най-вероятно е възникнал в Палеологово време, когато редица ранни агиографски текстове биват основно преработени и стилистично подобрени<sup>13</sup>.

Засега *Житието на императрица Теофана* от дякон Николай е познато по шест преписа в български, сръбски и молдовски ръкописи, датиращи от края на XIV до началото на XVI в.<sup>14</sup>

*житие* съществува огромна научна литература – вж. преглед на страницата на Dumbarton Oaks Hagiography Database, p. 106 (<<https://www.doaks.org/research/byzantine/resources/hagiography-database/hagiointro.pdf>> [достъп 18. 10. 2018]), а също у *Αμοιρίδου, Αγία Θεοφανώ ή βασίλισ, 25–30* и *Петрова-Танева*, „Помощница на царете“, 45–50.

13 *Kreinina*, *Life of Theophano*, 170; *Петрова-Танева*, „Помощница на царете“, 143.

14 Срв. *Иванова*, *Bibliotheca*, 361, 365. Хронологически представени, запазените преписи са следните: 1. Гилф51 – Санкт Петербург, Руска национална библиотека, ф. 182, № 51, сбирка на А. Ф. Гилфердинг, края на XIV в., л. 60а–91а; 2. PA304 – Букурещ, Библиотека на Румънската академия, от самото начало на XV в., л. 49а–72а; 3. PC725 – Белград, Народна библиотека на Сърбия, ръкопис 725, 1425–1435 г., л. 1а–14б, 16а–17б, 29а–30б, 33а–42б с объркана последователност; 4. PA164 – Букурещ, Библиотека на Румънската

През последните няколко години имах възможност да ги проуча обстойно, да ги съпоставя помежду им и да сравня тяхното съдържание с това на дошлите до нас византийски пространни наративи за светицата – *Анонимното житие*, възникнало на границата между IX и X в., и *Похвалното слово* (ВНГ 1795), създадено преди средата на XIV в. от големия византийски историк и интелектуалец Никифор Григора (ок. 1292/1295–1359/1361)<sup>15</sup>. От направения анализ стана ясно, че в пет от известните копия е представен среднобългарски (търновски) превод, което се доказва както от правописа и езиковите им особености, така и от факта, че те са поместени в типични търновски състави<sup>16</sup>. Един от разгледаните преписи обаче – в сръбския ръкопис Рс725 от Народна библиотека на Сърбия в Белград, съдържа фрагментарно запазена уникална версия на пространно житие от дякон Николай<sup>17</sup>. Кодексът, датиран от Радоман Станкович по водни знаци между 1425–1435 г.<sup>18</sup>, е бил собственост на Любомир Ковачевич (1848–1918). Откупен е през 1987 г. от неговите наследници, поради което не е включен в отпечатания през 1986 г. опис на ръкописите в Народната библиотека на Сърбия. За съжаление, от тази някога представителна книга, изписана с едър, красив почерк, сега са оцелели само отделни разбъркани листове, съдържащи, освен интересувания ни текст, части от *Слово за Рождество Христово* на Атанасий Александрийски и от

---

Академия, ръкопис Sl. 164, 1439 г., л. 182а–203б; 5. ЗШа47 – Загреб, Архив на Хърватската академия на науките и изкуствата, ръкопис III.а.47 („Загребски панигирик на Владислав Граматик“), 1469 г., л. 127б–141б; 6. БШ26 – Букурещ, Библиотека на Светия Синод, ръкопис III.26, първа половина на XVI в., л. ρζиб–ργз (1686–196а). Подробна информация за тях у *Петрова-Танева*, *Житието на св. императрица Теофана*, 6–13; *Същата*, „Помощница на царете“, 89–112. Издание на текста по ЗШа47 и Рс725 (с паралелен текст по РА164) вж. у *Петрова-Танева*, „Помощница на царете“, 228–265 и 266–293.

15 Изд. Monumenta graeca ad Photium; Τοῦ σοφωτάτου κυροῦ Νικηφόρου Γρηγορᾶ λόγος εἰς τὴν ἀγίαν Θεοφανῶ τὴν βασιλίδα, 25–45. Вж. посочената библиография у *Αμοιρίδου*, *Αγία Θεοφανῶ ἡ βασιλίς*, 37–42 и *Петрова-Танева*, „Помощница на царете“, 51–54.

16 *Петрова-Танева*, „Помощница на царете“, 145–156.

17 *Петрова-Танева*, „Помощница на царете“, 156–170.

18 *Станковић*, *Приновљене*, 271.

две слова за младенците, избити от Ирод<sup>19</sup>. Важно откритие прави през 2016 г. Люпка Василев, която отъждествява нейния писар с йеромонах Теодор, повече известен като „Инока от Далша“<sup>20</sup> – един от книжовниците, работили за деспот Стефан Лазаревич, изпълняващ негови лични поръчки<sup>21</sup>.

Колацията на *Житието на императрица Теофана* от дякон Николай в Рс725 с останалите преписи на текста ни изправя пред някои интересни констатации. Първо, няма никакво съмнение, че в Рс725 е засвидетелстван превод, напълно различен от търновския. Разминаванията са очевидни както по отношение на текстовата пълнота, така и на граматично и най-вече на лексикално равнище. Лексикалното несъответствие между двата превода на пространното житие е толкова голямо, че при наличие на синоним рядко се използва една и съща дума. За илюстрация тук ще цитирам две съвсем кратки извадки<sup>22</sup>, в които част от отликите могат да бъдат обяснени с полисемия на използвани в гръцкия прототип думи:

ЗШа47, 138б: βοῦρη бо тогда вѣ истинѣ зѣлнѣ. и ѿ съвыше съхощи ихъ каплєн, землн покрываемѣ лнцоу

Рс725, 16а: зимѣ бо соущи тогѣ зѣлнѣ. и съвыше съносномоу снѣгоу землн лице покрывающѣ<sup>23</sup>

19 Биляна Йованович-Стипчевич определя ръкописа като „Сборник от слова и поучения на Атанасий Александрийски и Йоан Златоуст“ (*Јовановић-Стипчевић*, Средновековно писано наслеђе, 78, № 725), а Климентина Иванова предполага, че той е представлял новоизведен избран чети-миней или минеен панигирик за декември (*Иванова*, Bibliotheca, 134).

20 Л. Василев подготвя статия по въпроса.

21 За „Инока от Далша“ вж. *Василев*, Ко је Инок из Далше, 399–402; *Същата*, Непознати рукописи, 463–468; *Гагова*, Владетели и книги, 230–231; *Шиадиџер*, Светогорска баштина, 125–129 и цитираната в тези изследвания по-стара литература.

22 Среднобългарският превод тук е цитиран по един от двата цялостно запазени негови преписи – на Владислав Граматик в Загребския сборник.

23 Срв. съответното място в гръцкото *Анонимно житие*: χειμερίου γὰρ τοῦ καιροῦ ὑπάρχοντος. καὶ τῆς ἡμέρας καὶ ὥρας χιονώδους ὑπαρχούσης (βίος καὶ πολιτεία τῆς ἁγίας καὶ ἐνδόξου θαυματούργου βασιλίδος Θεοφανῶ, 16). Вероятно тук различният преводачески избор се обуславя от двете значения на лексемата χειμών – ‘зима’ и ‘буря’, и на производното прилагателно χειμέριος – ‘зимен’ и ‘бурен’.

ЗШа47, 140б: сѣа же моен косноуѣши се оутробѣ, къ нѣн прогѣа. зрѣвѣ нмать оутробѣ и неврѣднѣ. и краснаа пакы жена. косни се рече главѣ его. да не како ладовномъ възврѣнїю ѿдолѣ въздавшоу се, нзстоупленїе оумѣ его боудѣ

Рс725, 6а: сѣа же моен прикосноуѣ се оутробѣ. къ тон нзгѣа. неврѣднѣа ѣ оутроба и безъволѣзнѣна. и краснаа пакы жена, прикосни се сего рече главѣ. еда како жльбномоу въспаренню съ долоу въздаваемоу нстоупленїе прибысть емоу разоумомъ<sup>24</sup>.

Доколкото може да се съди по запазения в Рс725 материал, изглежда, че отношението към чуждата лексика на двамата преводачи е по-скоро сходно – и двамата в отделни случаи оставят непреведени гръцки заемки (основно термини), а други предпочитат славянски корелати. Трябва обаче да се отбележи, че като цяло преводът, регистриран в Рс725, подбира по-нестандартни, изразителни и редки думи и форми, както и лексика, вероятно проникнала под влияние на разговорния език – тенденция, която учените свързват със сръбските преводи<sup>25</sup>:

въ си молнѣвнын домъ въшѣшоу (ЗШа47, 140а) – въ сню юже млтѣннцоу въходешоу (Рс725, 4б)

завидешаго бѣса (ЗШа47, 139а) – оурекшаго бѣса (Рс725, 14а)

на одрѣ лежешѣ и спещѣ (ЗШа47, 141а) – на одрѣ лежешоу и храплещѣ (Рс725, 7а)

колѣбанїа и кепле и шоумы нспоуцаахѣ немало (ЗШа47, 140б) – оударенїе же и бхътъ немалѣ нспоуцахоу (Рс725, 6б)

двѣма стѣклѣнома съсоудома (ЗШа47, 141б) – два цѣклѣна<sup>26</sup> съсоуда (Рс725, 9б).

24 Тук двата превода възпроизвеждат съответно прякото (анатомично) и преносното значение на думата *χολώδους* ‘жлъчен’ – ‘свързан с жлъчката’ и ‘яден, отровен’ – срв. текста на *Анонимно житие*: *ἐκ χολώδους ἀναθυμιάσεως* (Βίος καὶ πολιτεία τῆς ἀγίας καὶ ἐνδόξου θαυματουργοῦ βασιλίδος Θεοφανῶ, 21).

25 Срв. *Пентковская*, Ранние южнославянские переводы, 409–411; *Тасева*, Лексикалната вариативност, 50; *Същата*, Стилът, 145–147.

26 Въсия фонетичен вид думата е отбелязана в сръбския превод на Триодния синаксар – вж. *Тасева*, Стилът, 147.

Към сръбска езикова среда насочва и употребата в Рс725 на някои думи, които, макар да се срещат и в ръкописи с български произход, имат много по-широка употреба в сръбския език, където се използват и досега, като например *тетъкъ*<sup>27</sup> (в ЗШа47 *оуѣць*) и *бокъ*<sup>28</sup> (в ЗШа47 *чрѣсла* / страна). За съжаление, останалите отбелязани в изследванията особености в сръбските преводи<sup>29</sup> – между които наличието на контекстуален превод, на двоен (плеонастичен) превод, на поморфемен превод, изчистване на гръцките заемки, по-слабо присъствие на двукоренни и префигиранни думи и т.н. не могат да бъдат категорично проследени в Рс725 поради липсата на гръцкия прототип и на пълен екземпляр от славянския текст. На хипотезата, че той е сръбски обаче противоречат засилената употреба в него на *i/e*-конструкции с инфинитив, причастие или именна група, която сръбските несвързани с Атон преводачи обикновено избягват<sup>30</sup>, както и фактът, че на места този препис показва по-голяма близост с *Анонимното житие*, върху което се основава преработката на дякон Николай<sup>31</sup>. Въпреки това, не бива да се отхвърля възможността този превод да е направен в Сърбия или, евентуално, от сърбин, живял дълго време на Атон (ако допуснем, че Инокът от Далша е бил не само негов преписвач, но и преводач). Тази възможност много добре съответства както на

27 Рс725, 7а: Мартѣнь артокланнь. нже стѣн оуво *тетъкъ* / ЗШа47, 141а: Мартѣнь артокланнь, нже стѣе *оуѣць* бѣше. Срв. Речник српскохрватскога књижевног језика VI, 197.

28 Рс725, 8б: коуѣрѣзи бо ѿ жлыныѣ топлоты невлажни бывше, болѣзни творадоху бокоу его. Рс725, 9б: н абѣ деснаго *бока* нестрѣпнимаа болѣзнь просѣде се. / ЗШа47, 141а: нево рывнице его ѿ урѣвныѣ топлоты врѣжѣны бывше. болѣзни твораху *урѣсла* его. ЗШа47, 141б: н абѣ деснаа *страна* ѿ нестрѣпныѣ болѣзни облыгѣи се (срв. Речник српскохрватскога књижевног језика I: 244; *Бончев*, Речник, 59).

29 *Тасева*, Лексикалната вариативност, 50–53; *Същата*, Анонимный сербский переводчик, 212–219; *Същата*, Параллельные южнославянские переводы, 174–184; *Същата*, Триодните синаксари, 118–131; *Същата*, Паралелните преводи, 23–25; *Същата*, Стилът, 141–149.

30 Вж. например *Тасева*, Параллельные южнославянские переводы, 181; *Същата*, Паралелните преводи, 24; *Същата*, Стилът, 141 и др.

31 *Тасева*, Параллельные южнославянские переводы, 174–175; *Същата*, Паралелните преводи, 24.

кодиכולогичната информация, така и на културно-историческите обстоятелства. Не е изненадващо, че в хаоса след превземането на Видин от турците сръбската делегация, получила мощите на императрица Теофана, не е успяла да подсигури житиен текст. Очевидно, за княгиня Милица и децата ѝ най-важната задача е била да спасят от друговерците и да придобият за себе си и за държавата си този безценен извор на сила и благодат. Осигуряването на химографски и агиографски текстове (и най-вече на пространен биографичен разказ, който не е необходим за богослужението) е можело да бъде отложено, а и няма потвърждение, че търновският превод на *Житието на императрица Теофана* от дякон Николай е бил наличен във Видин. Огромното интелектуално и финансово усилие по повторното превеждане на този много дълъг и сложен текст може да се обясни единствено с неговата недостъпност или непознаване. В същото време, като се имат предвид активните лични контакти на семейството на Лазаревичите с престижни скриптории в Сърбия и на Атон<sup>32</sup>, поръчката да бъде доставен или осъществен такъв превод едва ли е била проблем.

Вторият важен извод от съпоставката на Рс725 с представителите на търновския превод е, че те възхождат към близък, но не напълно идентичен гръцки текст. Между тях се забелязват някои смислови несъответствия, както и малко на брой, но важни разлики по отношение на текстовата пълнота, които позволяват да се обособят не само два превода, а и две версии на житието<sup>33</sup>. Най-интересната разлика между тях е наличието в търновската версия на пасаж, съответстващ на глави 15–16 и началото на глава 17 от *Словото за императрица Теофана* на Никифор Григора, който не е наличен в Рс725. При липсата на византийския оригинал не може да се каже дали интерполацията е станала на гръцка или на българска почва<sup>34</sup>. Независимо от това, самият факт, че в кратък

32 Вж. по въпроса *Гагова*, Влиянието, 233–238; *Същата*, Владетели и книги, 164–181.

33 Вж. по-подробно у *Петрова-Танева*, „Помощница на царете“, 145–175.

34 Преводите на *Житието на Григорий Синаит* от патриарх Калист и *Житието на Ромил Видински* от Григорий Доброписец, възникнали в средите на българи исихасти, също съдържат някои вставки и промени по отношение



интервал, обхващащ втората половина на XIV и началото на XV в., са осъществени два паралелни южнославянски превода, сам по себе си говори за популярността на *Житието на императрица Теофана* от дякон Николай по това време.

### *Служба за императрица Теофана* от Патриарх Евтимий

За *Службата за императрица Теофана* от Патриарх Евтимий<sup>35</sup> е писано много. В научната литература нееднократно е подчертавано, че тя отговаря на изискванията на Йерусалимския устав, че е от най-висок ранг (с малка и велика вечерня и утринна, литийни стихирни и полиелейни припеви), че изгражда образа на императрицата-отшелница в съответствие с характерните за времето исихастки идеали и че свидетелства за осмислянето на светицата като лична закрилница на българския цар и пазителка на престолния град Търново<sup>36</sup>. Добре известно е също, че Евтимиевата служба е запазена само в сръбски преписи<sup>37</sup> и че в Сърбия тя

---

на известните гръцки текстове – вж. *Иванова-Константинова*, Някои моменти, 222–232; *Delikari*, Zur Übersetzung hesychastischer Viten, 284–286 (и отбелязаната по-ранна библиография).

35 Изд. Евфимия патриарха Търновского Служба; *Euthymius*, Akoluthie der Kaiserin Theophano, 254–270 (всички цитати по-долу са по изд. от 2010 г.); новобълг. превод на *Службата* в: *Патриарх Евтимий*, Съчинения, 230–243 с бележки на Кл. Иванова към нея на с. 299–301.

36 *Кожухаров*, Търновската книжовна школа, 283; *Същият*, За обема, 46; *Билярски*, Покровители, 63–66; *Йовчева*, Химнографското творчество, 541–542; *Същата*, Новые тенденции, 38–41; *Станкова*, Служби за жени-светици, 259–274; *Същата*, Библейски топоси, 91–106.

37 Засага са известни четири преписа в следните ръкописи: 1. Хил461 – Хилендарски манастир № 461 от първата четвърт на XV в., сборник с разнороден състав (вж. за ръкописа *Боџановић*, Каталог, 177; Пет химнографски творби, 82–89); *Службата за императрица Теофана* по Хил461 е публикувана от Сирку и Калужняцки; 2. МСПЦ180 – Белград, Музей на Сръбската православна църква № 180 от 1560–1570 г., Богородичник (вж. *Боџановић*, Инвентар, 26, № 158); изд. Београдски препис Јефтимијеве службе, 619–635 (краят на *Службата* е изгубен); 3. Миней за декември от 1570–1580 г., който е бил собственост на М. Панич-Суреп, днес с неизвестно местоположение (вж. *Боџановић*, Инвентар, 64, № 816; Сръбска редакция на *Службата*, 105, бел. 9); 4. Цет24 – Цетински манастир № 24 от 1620–1630 г., Миней за месец декември (изд. Сръбска редакция на *Службата*, 86–104).

е била разширена с допълнителни песнопения и преадресирана, така че да измоли покровителството на светицата за сръбската земя, за сръбския владетел изобщо<sup>38</sup> или в частност за деспот Стефан Лазаревич<sup>39</sup>. Следи от сръбска редакторска намеса крие дори най-ранният и смятан за най-близък до Евтимиевия оригинал препис в кодекс № 461 от Хилендарския манастир от XV в.<sup>40</sup> Всъщност често цитираните в различни изследвания изрази *радѹн се, хрнстїаномь топлаа поборнице* и *скѹптрѹз бльгарскома* *пособнице* и *извѣстнаа прѣдстатнинице*<sup>41</sup> и *радѹн се, хрнстїаномь топлаа поборнице* и *скнп'трѹз бльгарскома* *пособнице*<sup>42</sup> представят възстановеното четене на Калужнячки. В изданието на Сирку, което тук предава по-точно съдържанието на хилендарския ръкопис, съответните места гласят: *раѹнсе, хрѣтіаномь* *топлаа поборнице.* и *скѹптрѹз хрѣтіан'скома* *пособница* и *извѣстнаа прѣдстатнинице ... раѹнсе хрѣтіаномь* *топлаа поборница,* и *скнп'трѹз сръбскома* *пособница*<sup>43</sup>. Макар че емендацията, предложена от изтъкнатия палеославист е безусловно приета, все пак остава въпросът дали българският църковен предстоятел не е искал да възпее византийската августиа като помощница по принцип на православния владетел в неговото противоборство с иноверците<sup>44</sup>.

38 Срв. Хил461 (Евфимия патриарха Терновского Служба, 6–7; вж. също *Euthymius, Akoluthie der Kaiserin Theophano*, 261, бел. 38).

39 Срв. текста в Цет24, явно преработен от книжовник от обкръжението на Стефан Лазаревич: *Млн се ѿрви црѣмь. съхранити и оутвърдѣти деспота стефана. поѹща твоа ѹбоа* (Сръбска редакция на Службата, 86–87).

40 *Kalužniacki, Einleitung*, 63–64; *Euthymius, Akoluthie der Kaiserin Theophano*, 256, бел. 14 и 261, бел. 39.

41 *Euthymius, Akoluthie der Kaiserin Theophano*, 256.

42 *Euthymius, Akoluthie der Kaiserin Theophano*, 261.

43 Евфимия патриарха Терновского Служба, 3, 6–7.

44 Срв. текста в МСПЦ180: *рад(о)҃н се хр(н)стїаном(ь) топлаа поборнице.* и *скѹптрѹз вѣрных(ь) пособ'ница* и *извѣст'наа прѣдстател'ница ... рад(о)҃н се хр(н)стїаном(ь) топлаа побор'нице.* и *скѹп'трѹз вѣрных(ь) пособ'ница* и *извѣст'наа прѣд(ъ)стател'ница* (Београдски препис Јефтиміјеве службе, 621, 625). Срв. също заключителната молитва в Слово на Никифор Григора, където св. Теофана е призована да пази своето отечество и да се моли за императора – *Τοῦ σοφωτάτου κυροῦ Νικηφόρου Γρηγοῦ λόγος εἰς τὴν ἁγίαν Θεοφανῶ τὴν βασιλίδα*, 44–45.

За „одомашняването“ на култа към императрица Теофана в Сърбия и осмислянето му като местен красноречиво говори и „конвоят“ от текстове за сръбски светци, съпътстващи службата за нея в некалендарните сборници – Теодосиевото *Житие на св. Сава*<sup>45</sup>, *Житието на св. Максим Бранкович* и *Службата за княз Лазар*<sup>46</sup>. Особен интерес представлява цитирания по-горе ръкопис Хил461, в който непосредствено преди службата за императрицата е поместена *Служба за св. Петка* (сега без начало). По мнението на Евелина Минева и Радослава Станкова<sup>47</sup> тази редакция на *Службата за св. Петка* е създадена в Сърбия след пренасянето на мощите на двете търновски покровителки. Минева, която публикува текста, изтъква няколко доказателства за това: фактът, че в него св. Петка е наречена „поборница на сръбския скиптър“; твърдението, че мощите ѝ вече красят „сръбския град“; наличието на тропар, според който преподобната, просияла от изток подобно на „многосветло слънце“ и „многосветла звезда“, е озарила със светлината си Запада, което авторката тълкува като указание, че нейните нетленни останки вече „даряват чудотворната си благодат не само на българските, но и на сръбските земи“<sup>48</sup>. Станкова оповестява още шест преписа на същата химнографска творба – всички в сръбски ръкописи, датиращи от XV и XVI в. Двете изследователки са единомисленици, че т. нар. сръбска редакция на *Службата за св. Петка* се е появила посредством комбинирането на най-стария химнографски текст за преподобната (запазен в Драгановия минея от края на XIII в.) с нови песнопения. Между тях те открояват добавения втори канон за 1-и глас. Неговата съпоставка с намиращата се в непосредствено съседство в ръкописа *Служба за императрица Теофана* обаче показва, че част от тропарите и хайретизмите са почти напълно идентични с отделни компоненти от Евтимиевата творба.

45 Срв. Хил461.

46 Срв. МСПЦ180.

47 Пет химнографски творби, 82–106 (изд. на *Службата* по Хил461 и коментар на Е. Минева към текста); *Станкова*, Култ и химнография, 134–137.

48 Вж. коментара на Е. Минева в: Пет химнографски творби, 88.

<p>Служба за императрица Теофана</p> <p>Канон за 1-и глас, 1-а песен:</p> <p>ИЗ млада БОГА ВЪЗЛЮБЕЛШН. Ч(Ь)СТНАА <u>Θεοφано</u>.</p> <p>и възыскавшн добротѣ его нензреченнѣю, вѣнць нетлѣннын прнеть свѣзбѣ, радостію воспѣвающн ема, <u>ѡако прослави се.</u></p> <p>(<i>Euthymius</i>, Akoluthie der Kaiserin Theophano, 261)</p>	<p>Служба за св. Петка, Хил461</p> <p>Канон за 1-и глас, 7 песен:</p> <p>ИЗ млада БА̄ ВЪЗЛЮБЕЛШН. ЧЪСТНАА <u>Петко</u>.</p> <p>и възыскавшн добротѣ его, нензрѣннѣю. и вѣнць нетлѣннын пріеть свѣзбѣ. радостію воспѣвающн ема. <u>БЛѢВЕНЬ БѢ̄ ѠЦѢ НАШН̄.</u></p> <p>(Пет химнографски творби, 101)</p>
<p>Канон за 1-и глас, 3-та песен:</p> <p>ѠБЛНСТАЛА ЕСН ВЪ ЖИЗНИ ЛЪЧАМИ ДОБРОДѢТЕЛН. <u>царнице, и вѣчнынмь</u> благолѣпїемь, тѣмже, Христови прѣстоесн, свѣтло сіаешн дарми, съ бесплътнымн выпїющн ема, светь еси, господн.</p> <p>(<i>Euthymius</i>, Akoluthie der Kaiserin Theophano, 262)</p>	<p>Канон за 1-и глас, 3-та песен:</p> <p>ѠБЛНСТАЛА ЕСН ВЪ ЖИЗНЫ ЛЪЧАМИ ДОБРОДѢТЕЛЕН <u>прпѣбнаа, и вѣчнынмь</u> благолѣпїемь. ЛѢН прѣстоесн свѣтло сіаешн дарми съ бесплътнымн выпїющн ема, стѣ еси, гн̄.</p> <p>(Пет химнографски творби, 93–94)</p>
<p>радун се, звѣздо, побѣждающїа сл(ь)нце. радун се, надежде безнадежнымь. радун се, прнстаннице <u>влаелымь</u>.</p> <p>(<i>Euthymius</i>, Akoluthie der Kaiserin Theophano, 265)</p> <p>радун се, ... свщнмь въ тылницн втѣшенїе ... радун се, христїаномь топлаа <u>поборнице</u> и скнптрѣ българскома <u>пособнице</u>.</p> <p>(<i>Euthymius</i>, Akoluthie der Kaiserin Theophano, 260–261)</p>	<p>рѡун се звѣзѡ побѣждающїа слн̄це. рѡун се наде(!) безнадежнымь. рѡун се прнстаннице <u>плавающнмь въ</u> <u>люты̄ пвчинн̄ морскы̄.</u></p> <p>...</p> <p>рѡун се хртїаномь топлаа <u>помощнице</u>. рѡун се скоуптрѣ сръбскома <u>поборнице</u>. рѡун се свщнмь въ тылницѣ <u>велнокѣ</u> втѣшенїе.</p> <p>(Пет химнографски творби, 94)</p>

Хайретизмите ясно отпращат към Богородичния Акатист и очевидно са свързани с градозащитните функции на св. Петка и св. Теофана, а пределно общият характер на двата цитирани тропара показва, че те може да имат по-широка употреба. Не ми е известно дали точно тези песнопения имат византийски първообрази<sup>49</sup> и дали се срещат в други възхвали на жени светици, но ми се струва възможно Евтимиевата *Служба за императрица Теофана* е била един от високите образци, използвани при композирането на канона за 1-и глас в сръбската редакция на *Службата за св. Петка*. Ако това е така, преносът на химнографски елементи очевидно е бил облекчен от съвместното битуване на текстовете в ръкописите, от сходните идеологически аспекти в почитането на двете светици и от общата рамка на прослава на преподобните жени. Подобно заимстване е налице и в параклисите за тях, но в обратна посока – тропар за св. Петка е включен в молебния канон за св. Теофана.

### *Параклис за императрица Теофана*

Тази химнографска творба засега е позната по единствен препис, открит през 1971 г. от Стефан Кожухаров в сръбски Псалтир с последования – ръкопис № 215 от XV в. от библиотеката на Румънската академия в Букурещ (РА215)<sup>50</sup>. В *Параклиса* от Евтимиевата *Служба за императрица Теофана* са заети канонът на 1-ви глас и някои песнопения (отпустителен тропар, кондак, вторият седален, славата към стихирите на „Господи, възвах“), а в края му са добавени нови елементи (група от три стихире и слава на 5-ти глас), които според Кожухаров по стил и разработка са сходни със *Службата*. Известният български химнолог приема, че *Параклисът за импе-*

49 Както установява Мария Йовчева, Евтимиевата *Служба за императрица Теофана* е компилация от преводни и оригинални компоненти (Йовчева, Химнографското творчество, 541). От гръцкия текст на ранната служба за светицата са заети (най-малко) две стиховни стихире и първият седален на утринната – вж. по-подробно у *Петрова-Танева*, „Помощница на царете“, 183–184.

50 Кодекс РА215, изписан с ресавски правопис, л. 259а–266б. Описан е от *Ranaitescu*, Manuscrisele slave, 310–311. Срв. също *Кожухаров*, Търновската книжовна школа, 298–299.

*ратрица Теофана*, също както и службата за нея, е създаден от Патриарх Евтимий и го издава под негово име<sup>51</sup>. Като основание за това той посочва, че в славата на хвалитните стихирни „след въвеждаща фраза, град Търново произнася монолог – възхвала на мощите на светицата като негови закрилници, помощници, нетленно богатство“ и изтъква, че това е похват, характерен за търновския архипастир<sup>52</sup>. Както обаче доказва Евелина Минева, олицетворението на застрашения от нападение град, който се моли на своя светец защитник, е топос във византийската химнография от края на XIV – началото на XV в.<sup>53</sup> Трябва също така да се има предвид, че в текста името на града, прославящ светицата, никъде не се споменава<sup>54</sup>. Фактът, че от *Параклиса* са извадени всички фрази, създаващи етническа конкретност, наистина може да се дължи на неговото предназначение за по-широка употреба или на по-късно приспособяване на текста към нови обществено-политически условия. Струва ми се, че внимателното проучване на ръкопис RA215, с който имах възможност да работя *de visu* в Букурещ през ноември 2018 г., не подкрепя подобно заключение и по-скоро показва, че *Параклисът* е възникнал в Сърбия. Аргументите за този извод стават ясни, ако и тук, както в Хил461, химнографският текст за св. Теофана се разгледа като комплект с предхождащата го в ръкописа творба за св. Петка<sup>55</sup>. Връзката между тях се проследява

51 Срв. *Патриарх Евтимий*, Параклис за царица Теофана, 140–145. Вж. също *Кожухаров*, Търновската книжовна школа, 298–299.

52 Вж. коментара на Ст. Кожухаров към изданието на текста – *Патриарх Евтимий*, Параклис за царица Теофана, 141.

53 *Минева*, Някои общи мотиви, 490–491. Вж. също *Йовчева*, Химнографското творчество, 540–541.

54 Срв. *Патриарх Евтимий*, Параклис за царица Теофана: 145: Слѣ. гла. ѿ. Стапль златоавленъ яви се цркъы вѣрныѣ въ храмѣ бже тѣло твоѣ нетлѣнно. Ѳсеофанно бѣоблѣженна. и црѣвю нероушнма дръжаво. тѣмь и велнчяеть вѣлїемь гласомь зовоущїи. велнчїть слава моѣа гѣ. тако дарова ми чюдесемь источннкь. и вѣнць нетлѣннь главѣ моѣи моцїи прїѣныѣ. еже матѣамн ннспслы мнроу своелдоу Хѣ сьмнренїе и велїю млть:~

55 Ст. Кожухаров специално обръща внимание върху присъствието ѝ в ръкописа, но не я познава, тъй като, както пише, разполага със снимки единствено от *Параклиса за императрица Теофана*, които му предоставя Куйо Кувев.

на няколко равнища. Първо, тя се подкрепя от палеографски и кодикологически данни. Както отбелязват Люпка Василев, Мирослава Грозданович и Биляна Йованович, параклисите за св. Петка и св. Теофана са преписани един след друг, с различен почерк и на хартия, която по водни знаци се датира към третата четвърт на XV в., т.е. е по-късна от използваната за основния корпус<sup>56</sup>. Моите наблюдения потвърждават, че става въпрос за прибавена тетрада от 16 листа (л. 251–266), изписана от една ръка, с еднакво графично оформление на насловите и литургическите указания. Цялата тетрада явно е взета от друга, по-късна книга и подвързана в RA215 на подходящо място като продължение на цикъл молебни канони<sup>57</sup>. Второ, индикация за общ произход на двата текста са еднаквите им заглавия: Чнѣ како пѣбаеть. пѣти параклыѣ прѣбѣнон матере нашон, Петке и, съответно, Чннь како пѣбаеть пѣти параклыѣ стѣн црци Теофанѣ<sup>58</sup>, сходното им съдържание, както и фактът, че за катавасията в *Параклиса за императрица Теофана* има препратка към песнопението от *Службата за св. Петка*: катавасіа нже к стѣн Петке<sup>59</sup>. За св. Петка е и включеният в химнографската възхвала на императрица Теофана седален<sup>60</sup>, но той очевидно е почерпан от друг източник. Най-ранната регистрация на този тропар е в службата за преподобната в кодекс Хил461<sup>61</sup>, но се открива и в

56 Васильев и др., Ново датирање, 52, № 36.

57 Cf. Panaitescu, Manuscrisele slave, 310–311.

58 Срв. например други заглавия на параклиси в RA215: Чтѣнын параклыѣ прѣстѣн влѣтѣнцн ншѣн Бѣн (л. 228б), Канѣ млебѣн прѣстѣн Бѣн (л. 229б), Канѣ млебѣн къ прѣчѣн Бѣн гла ѣн (л. 237б), канѣ млебѣн прѣстѣн бѣн емѣ краегранесіе сіе се. нзбавн ме чѣа бѣсѣ мѣлства. ѡ. гла ѣн (л. 241а), Канѣ млебѣн къ своєм аггѣлѣ хранителю (л. 244б).

59 *Патриарх Евтимий*, Параклис за царица Теофана, 142. Подобно отпращане към предхождащата я в ръкописа *Службата за св. Петка*, регистриращо използването на едни и същи паримии за двете светици, има и в *Службата за имп. Теофана* в Хил461: Параміе нци назад въ слоужбѣ светы Петкы (*Euthymius*, *Akoluthie der Kaiserin Theophano*, 256).

60 Сѣ, стѣн Петке, Гла ѣн. Повѣ:~ Нже въ нскоушеннѣх и скрѣвѣх соушен. къ твоємюу храмоу притекающе пріемлють чѣна исцѣленіа. ѡ еже въ тебѣ живущею бжѣтвныи блгѣти. Параскѣвин прѣбѣнаа. ты во прѣно мнровн истакаши исцѣленіа (*Патриарх Евтимий*, Параклис за царица Теофана, 145).

61 Пет химнографски творби, 90.

други преписи на нейната сръбска редакция<sup>62</sup>. И ако съществуват колебания кога и къде е възникнал Параклисът за св. Теофана, основан на Службата на Патриарх Евтимий (която обаче, съдейки по ръкописния материал, намира по-широко разпространение в Сърбия, отколкото в България), то сръбският произход на непубликувания Параклис за св. Петка в РА215<sup>63</sup> не буди съмнение. По своето съдържание той се отличава от т. нар. Първи и Втори търновски параклис за отшелницата<sup>64</sup>, има изцяло компилативен характер, не съдържа нерегистрирани досега песнопения, включва части от поне три познати химнографски творби<sup>65</sup>, а след 9-та песен на Канона се появява засвидетелстваната в сръбски източници от XV в. хвалитна стихира Днѣ красочѣтъ се градъ сръбкы. мощи твоѣ прѣбнаа, въ вѣтъвнѣи ти црѣкы<sup>66</sup>. Струва ми се най-вероятно, че двата молебни канона в РА215 са композирани едновременно в Сърбия, където през петнадесетото столетие се пазят заедно мощите на двете светици. Преработката на техните служби под форма на параклиси, които да могат да се четат по всяко време, за да подсигурят защита от широк диапазон злини (град, губителство, трус, потоп, огън и меч, чуждо нашествие, междуособна война, всяка скръб, гняв, беда и нужда, всяка болест – душевна и телесна) за светата обител, града, държавата или за конкретен човек<sup>67</sup>, несъмнено показва демократизацията на култа и огромния авторитет на св. Петка и св. Теофана сред всички слоеве на сръбското население.

62 Станкова, Култ и химнография, 130–134, 239.

63 Текстът му ще бъде публикуван и подробно дискутиран другаде.

64 Томова, Параклис за св. Петка, 39; за търновските параклиси за св. Петка – Първи (на Инок Макарий) и Втори (в Псалтир от 1579 г., засвидетелстван в ръкопис № 103 от Библиотеката на Румънската академия в Букурещ); Кожухаров, Търновската книжовна школа, 293–298, както и изд. Инок Макарий, Параклис за св. Петка, 146–153.

65 Успях да открия всички елементи на параклиса в публикуваните от Минева служби по ръкописи Хил461, НБКМ665 и НБКМп6 (Пет химнографски творби, 71–78, 91, 98–103, 105–106).

66 РА215, л. 257б. Срв. Пет химнографски творби, 89; Станкова, Култ и химнография, 134.

67 Срв. указанията в РА215, л. 252б.



Мощите на св. Теофана осветяват сръбската земя близо 120 години – време, напълно достатъчно почитта към нея да се развие, да укрепне и да се разгърне. Макар че не намира особено силно отражение в ръкописната традиция, а текстовете за нея са запазени в малобройни преписи, наследеният от България култ към византийската августиа има важно значение за политическия и религиозния живот на Сърбия през XV и началните години на XVI в. Първоначалното му обвързване с владетелската институция съществено допринася за неговото процъфтяване, за издирването на нужните богослужбни и небогослужбни четива, а по този начин и за съхранението и трансмисията на някои ценни произведения на византийската и южнославянската висока литература като *Житието на императрица Теофана* от дякон Николай и *Службата за императрица Теофана* от Патриарх Евтимий. Изглежда, че в набавянето, преадресирането и тиражирането на текстове за светицата дейно участие взема интелектуалният кръг около Стефан Лазаревич, тъй като най-малко две от дошлите до нас „особени“ версии на произведения за нея – преписа на житието ѝ в Рс725, излязъл изпод перото на Теодор, „Инока от Далша“, и преработката на службата за нея в Цет24, където тя е призована да му помага персонално, са свързани с усилията на близки до деспота книжовници. Осмислянето на императрица Теофана като сръбска закрилница ясно личи от поместването на химнографските творби за нея в сборници с непостоянен състав в обкръжението на текстове за сръбски светци – св. Сава, княз Лазар, Максим Бранкович, но преди всичко за нейната постоянна спътница св. Петка, превърнала се вече в „сръбска слава“<sup>68</sup>. Приликите в честването на двете силно почитани преподобни жени, натоварени както с градозащитни, така и лечителски функции, общата съдба на мощите им и тяхното съвместно пребиваване допълнително подсилват връзката помежду им, която намира отражение в сръбската ръкописна традиция и води до разпространението в комплект на посветени им химнографски текстове и възхвалата им с едни и същи песнопения.

---

68 *Појовић*, Реликвије, 165.

## БИБЛИОГРАФИЯ – BIBLIOGRAPHY

### Извори – Primary Sources

Београдски препис Јефтимиеве службе царици Теофано, изд. *Т. Субошин-Голубовић*, изд. *З. Вишић, Т. Јовановић, И. Шпадијер*, Словенско средњовековно наслеђе. Зборник посвећен професору Ђорђу Трифуновићу, Београд 2001, 617–635.

*Григорий Цамблак*, Разказ за пренасяне на мощите на Петка Търновска във Видин и Белград, изд. *Кл. Иванова*, Стара българска литература IV: Житиеписни творби, София 1986, 380–382.

Евфимия патриарха Терновского Служба преподобной царице Феодане. По рукописи XIV–XV века Хилендарского монастыря на Афоне, изд. *Л. Сырку*, Санкт-Петербург 1900.

*Инок Макарий*, Параклис за св. Петка Търновска, изд. *Ст. Кожухаров*, Проблеми на старобългарската поезия I, София 2004, 146–171.

*Патриарх Евтимий*, Параклис за царица Теофана, изд. *Ст. Кожухаров*, Проблеми на старобългарската поезия I, София 2004, 140–145.

*Патриарх Евтимий*, Съчинения, изд. *Кл. Иванова*, София 1990.

Пет химнографски творби за св. Петка Търновска, изд. *Е. Минева*, София 2005.

Сръбска редакција на Службата за императрица Теофана, изд. *Кл. Иванова*, Археографски прилози 10–11 (1988–1989) 83–106.

*Euthymius Patriarch von Bulgarien*, Akoluthie der Kaiserin Theophano, ed. *E. Kalužniacki*, Werke des Patriarchen von Bulgarien Euthymius (1375–1393), Wien 1901 (репринт Велико Търново 2010), 254–270.

Monumenta graeca ad Photium ejusque historiam pertinentia quae ex variis codicibus manuscriptis collegit, ed. *J. Hergenroether*, Ratisbonae 1869 (reprint with a new introduction by Professor *J. M. Hussey*, Farnborough 1969).

Βίος και πολιτεία της αγίας και ένδοξης θαυματουργέας αυτοκράτειρας Θεοφανώς (BHG 1794), ed. *A. Alexakis*, ВЕЛЛА. Επιστημονική Επετηρίδα 4 (2007) 147–227.

Βίος και πολιτεία τής αγίας και ένδόξου θαυματουργού βασιλίδος Θεοφανώ, ed. *E. Kurtz*, Zwei griechische Texte über die Heilige Theophano, die Gemahlin Kaisers Leo VI (Записки Императорской Академии наук, серия VIII, Историко-филологическое отделение 3, вып. 2), St. Petersburg 1898, 1–24.

Τοῦ σοφωτάτου κυροῦ Νικηφόρου Γρηγορᾶ λόγος εἰς τὴν ἁγίαν Θεοφανῶ τὴν βασιλίδα, ed. *E. Kurtz*, Zwei griechische Texte über die Heilige Theophano, die Gemahlin Kaisers Leo VI (Записки Императорской Академии наук, серия VIII, Историко-филологическое отделение 3, вып. 2), St. Petersburg 1898, 25–45.

## Изследвания – Secondary Works

*Аризанова С.*, Пренасянето на мощите на св. Петка от Видин в Сърбия – избор или предопределение?, *История* 16/1 (2008) 22–30.

*Билярски И.*, Покровители на царството: св. цар Петър и св. Параскева-Петка, София 2004.

*Бојдановић Д.*, Инвентар ћирилских рукописа у Југославији, 11–17 в., Београд 1982.

*Бојдановић Д.*, Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара, Београд 1978.

*Бончев А.*, Речник на църковнославянския език I: А–О, София 2002.

*Васиљев Љ.*, Ко је Инок из Далше, хиландарски писар прве половине XV века, изд. В. Кораћ, Осам векова Хиландара. Историја, духовни живот, књижевност, уметност и архитектура, Београд 2000, 399–402.

*Васиљев Љ.*, Непознати рукописи Инока из Далше, изд. *П. Ивић*, Проучавање средновековних јужнословенских рукописа: зборник радова са III меѓународне хиландарске конференције одржане од 28. до 30. марта 1989, Београд 1995, 463–468 (= *Васиљев Љ.*, Инок из Далше – српски писар XV века, изд. *В. М. Загребин*, Русь и южные славяне: сборник статей к 100-летию со дня рождения В. А. Мошина (1894–1987), Санкт-Петербург 1998, 267–271).

*Васиљев Љ.*, *Гроздановић М.*, *Јовановић Б.*, Ново датирање српских рукописа у Библиотеци Румунске Академије наука, Археографски прилози 2 (1980) 41–69.

*Гагова Н.*, Владетели и книги: Участието на јужнославянскиот владетел в производството и употребата на книги през Средновековието (IX–XV в.): рецепцијата на византијскиот модел, София 2010.

*Гагова Н.*, Влијанието на јужнославянската аристократија върху производството на книги през XIV и XV в.: един пример за ктиторство, изд. *А. Милтенова*, Пѣтти достонтъ. Сборник в памет на Стефан Кожухаров, София 2003, 229–245.

*Иванова Кл.*, Bibliotheca Hagiographica Balcano-Slavica, София 2008.

*Иванова-Константинова Кл.*, Някои моменти от българо-византијските литературни врзки през XIV в., Старобългарска литература 1 (1971) 209–242.

*Јовановић-Стипичевић Б.*, Средновековно писано наслеђе у заоставштини Љубомира Ковачевића, Археографски прилози 10–11 (1988–1989) 71–81.

*Јовчева М.*, Новые тенденции в развитии болгарской переводной и оригинальной гимнографии в XIV в., Древняя Русь 38/4 (2009) 36–43.

*Йовчева М.*, Химнографското творчество на патриарх Евтимий, изд. А. Милтенова, История на българската средновековна литература, София 2008, 540–544.

*Кожухаров Ст.*, За обема на понятието „старобългарска поезия“, Литературна мисъл 20/7 (1976) 35–54 (= *Кожухаров Ст.*, Проблеми на старобългарската поезия I, София 2004, 15–30).

*Кожухаров Ст.*, Търновската книжовна школа и развитието на химничната поезия в старата българска литература, изд. П. Русев, Търновска книжовна школа, 1371–1971. Международен симпозиум, Велико Търново, 11–14 октомври 1971, София 1974 (Търновска книжовна школа I), 277–309.

*Марјановић-Душанић С.*, Династија и светост у доба породице Лазаревић: стари узори и нови модели, Зборник радова Византолошког института 43 (2006) 77–95.

*Мишева Е.*, Някои общи мотиви във византийската и южнославянската химнография от XIV–XV в., изд. А. Гарабедян, В. Гюзелев, Елена Статева, Лиляна Симеонова, Миляна Каймакамова, Снежана Ракова, Византия, Балканите, Европа: изследвания в чест на проф. Василка Тъпкова-Заимова, Studia Balcanica 25, София 2006, 488–493.

*Пентковская Т. В.*, Ранние южнославянские переводы Иерусалимского типикона: особенности лексико-грамматической нормы, изд. Л. Тасева, Р. Марти, М. Йовчева, Т. Пентковская, Многократните преводи в Южнославянското средновековие: доклади от международната конференция, София, 7–9 юли 2005 г., София 2004, 397–419.

*Петрова-Танева М.*, Св. императрица Теофана от Константинопол до Търново, изд. А. Ангушева, М. Димитрова, М. Йовчева, М. Петрова-Танева, Д. Радославова, Vis et Sapientia. Studia in honorem Anisavae Miltenova: Нови извори, интерпретации и подходи в медиевистиката, София 2016, 531–557.

*Петрова-Танева М.*, „Помощница на царете“: света императрица Теофана в южнославянската традиция, София 2018.

*Петрова-Танева М.*, Житието на св. императрица Теофана в балканските кирилски ръкописи: археографски бележки за запазените преписи, Palaeobulgarica 40/4 (2016) 3–26.

*Пойовић Д.*, Реликвије свете Петке: Gloria Bulgariae – Gloria Serviae, изд. В. Гюзелев, А. Милтенова, Р. Станкова, България и Сърбия в контекста на византийската цивилизация, София 2005, 165–191 (= *Пойовић Д.*, Под окрилем светости. Култ светих владара и реликвија у средњовековној Србији, Београд 2006, 287–291).

Речник српскохрватског књижевног језика I–VI, изд. М. Штевановић, Нови Сад – Загреб 1967–1990.

*Руварац И.*, Прилошци к објашњењу извора српске историје. XIII. О светињама београдске цркве г. 1521, Гласник српског ученог друштва 48 (1881) 1–4.

*Станкова Р.*, Библейски топоси за изобразяване на жени-светици в јужнославјанските литератури през Средновековието, *Slavia Meridionalis* 16 (2016) 238–260. <<https://ispan.waw.pl/journals/index.php/sm/article/view/sm.2016.014>> (достъп 16. 8. 2017).

*Станкова Р.*, Култ и химнографија. Служби за местни јужнославјански и балкански светци в рѣкописи от XIII–XIV в, София 2012.

*Станкова Р.*, Служби за жени-светици в јужнославјанската книжовна традиција от XIII–XVI век, Црквене студии 3 (2006) 259–274.

*Станковић Р.*, Приновљене рукописне књиге Народне библиотеке Србије, Археографски прилози 18 (1996) 253–351.

*Тасева Л.*, Анонимный сербский переводчик XIV века и его современники (Лексикална иновативност как признак индивидуального стиля), *Die Welt der Slaven, Sammelbände/Sборники* 28. Iter philologicum. Festschrift für Helmut Keipert zum 65. Geburtstag (2006) 209–221.

*Тасева Л.*, Лексикалната вариативност в јужнославјанските преводи на триодните синаксари, *Palaeobulgarica* 28/4 (2004) 43–68.

*Тасева Л.*, Паралелните преводи на византиски богослужбени књиги како извор за преводачкото изкуство на Балканите през XIV в., Списание на Бугарската академија на науките 127/5 (2014) 21–27.

*Тасева Л.*, Паралелные южнославянские переводы Стишного пролога и триодных синаксарей, *Byzantinoslavica* 64 (2006) 169–184.

*Тасева Л.*, Стилът на двама балкански преводачи како сведетелство за развојните алтернативи пред книжовниот јазик през XIV век, изд. *А. Милтенава*, Сребуријат век: нови откритија, София 2016, 139–150.

*Тасева Л.*, Триодните синаксари в средновековната славјанска книжнина. Текстологично иследване. Издание на Закеевија превод. Словоуказатели (*Monumenta linguae slavicae dialecti veteris* 54), Freiburg in Breisgau 2010.

*Томова Е.*, Параклис за св. Петка Търновска в кирилски рѣкопис РАН–215 (Букуреш, Румѳнија), Пловдивски универзитет „Паисий Хилендарски“, Научни трудове, Филологија 41/1 (2003) 37–45.

*Шпагијер И.*, Светогорска баштина, Београд 2014.

*Delikari A.*, Zur Übersetzung hesychastischer Viten am Beispiel der Vita des Gregorios Sinaites. изд. *Л. Тасева, М. Йовчева, Кр. Фос, Т. Пентковска*, Преводите през XIV столетие на Балканите. Доклади от меѓународната конференција София, 26–28 јули 2003, София 2004, 280–286.

Dumbarton Oaks Hagiography Database, Dumbarton Oaks 1998. <<https://www.doaks.org/research/byzantine/resources/hagiography-database/hagiointro.pdf>> (достъп 22. 6. 2017).

*Kalužniacki E., Einleitung*, ed. *E. Kalužniacki*, Werke des Patriarchen von Bulgarien Euthymius (1375–1393), Wien 1901 (репринт Велико Търново 2010), 11–91.

*Kreinina A.*, The Life of Theophano the Empress: the Slavonic Version of an Unknown Byzantine Original, edd. *R. Krivko, B. Lourié, A. Orlov*, Ars Christiana. In Memoriam Michail F. Murianov (21.XI.1928 – 6.VI.1995), (Scrinium: Journal of Patrology, Critical Hagiography, and Ecclesiastical History 7–8/1 [2011–2012]), Piscataway NJ 2011–2012, 169–230.

ODB – The Oxford Dictionary of Byzantium I–III, edd. *A. Kazhdan et al.*, New York – Oxford 1991.

*Panaitescu P.*, Manuscrisele slave din Biblioteca Academiei R.P.R. I, București 1959.

PmbZ – Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit, edd. *R. Lilie, C. Ludwig, T. Pratsch, B. Zielke et al.*, Berlin – Boston 2013. <<https://www.degruyter.com/view/PMBZ/PMBZ30277>> (достъп 3. 10. 2018).

*Αμοιγίδου E.*, Αγία Θεοφανώ ή βασιλίσ. Η ζωή μιας αυτοκράτειρας. Ο Βίος μιας αγίας. Θεσσαλονίκη 2006.

## ST EMPRESS THEOPHANO IN SERBIAN MEDIEVAL LITERATURE

St Theophano, the first wife of Emperor Leo VI the Wise (866–912), became very popular among Southern Slavs from the second half of the fourteenth to the beginning of the sixteenth centuries. In this period, she was highly worshiped due to the fact that a part of her relics was translated in turn from Tǎrnovo to Vidin, then to Kruševac and Belgrade. Serbia inherited the cult from Bulgaria along with some of its peculiarities (such as St Theophano being considered a heavenly protector of the rulers and their capital cities, and her cult being closely related to that of St Paraskeve / Petka). However, the texts used in Serbia to venerate the Byzantine empress in most cases differed from those widespread in Bulgaria.

This article examines the historical, hagiographic and hymnographic sources of St Theophano's cult in Serbia with a special emphasis on the unique version of her Life (preserved in a fragment in the fifteenth-century Serbian manuscript Pc725 from the National library of Serbia), the Serbian versions of Patriarch Euthymios' Office for the empress, as well as the Paraklitikos Kanon for the saint (based upon Patriarch Euthymios' Office but, according to the author, composed as supplicatory canon most probably in Serbia). Attention is paid to the role of Despot Stefan Lazarević (1389–1427) in the promotion of St Theophano's worship and to the mutual influence between St Theophano's and St Paraskeve's hymnographic texts.





## ЈЕДИНСТВЕНИ ЦРКВЕНИ ПОЈ – „СРПСКА” МОЛИТВЕНА ПЕСМА У КОНТЕКСТУ БАЛКАНСКЕ ПОЈАЧКЕ ТРАДИЦИЈЕ\*

Утемељена у хришћанској цивилизацији византијског комонвелта српска држава и њена култура су током читавог средњег века, у периоду туркократије, као и у новијој историји, делили судбину осталих балканских народа. Правац који су следили поставила су света браћа Кирило и Методије, мисионари међу Јужним Словенима, а затим и сви српски владари из светородне династије Немањића, на првом месту Свети Сава, први српски архиепископ.

Устројавајући богослужбени живот у најзначајнијим српским монашким центрима – манастирима Хиландару на Светој Гори и Студеници у Србији, према типичу тада чувеног Манастира Богородице Евергетидитске из Цариграда, Свети Сава је од самог почетка пред српске монахе и служашче поставио највише критеријуме духовног узрастања. Старајући се о организацији цркве, он се уједно старао и о уметничком делању у славу Божју и његових светитеља.

Да је први српски архиепископ нарочито водио рачуна о појачком благољепију потврђују сам избор Евергетидског типика, у коме је уметности звука посвећена велика пажња, као и посебни додаци у Хиландарском типичу, који се тичу улоге еклисијарха задуженог, између осталог, и за бригу о певници. Српски појци су, несумњиво, у почетку прилагођавали византијске мелодије српскословенском језику, али није искључено да су користили и руске појачке књиге, које су, такође, представљале

---

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

својеврсни словенски прилог једи/нственој византијској музичкој традицији. Два древна рукописа, Стихирар бр. 307 и Ирмологија бр. 308, исписана тзв. крјуки нотацијом – раним обликом палеовизантијског нотног писма, и старословенским језиком руске редакције, данас се чувају у библиотеци Манастира Хиландара, док је најстарији датовани грчки рукопис са делимично нотираним химнама у Хиландару пергаментни Минеј, који је писар по имену Мануил завршио 1277. године.

„Сва предања у славословљу и пјенију како у Светој Гори навиче” Свети Сава је, према речима његовог биографа Теодосија,<sup>1</sup> утемељио у српском манастиру на Атону, али их је пренео и у манастире и цркве у постојбини.<sup>2</sup> Појући на различитим језицима, светогорски црнорисци – припадници различитих народа – у овом су периоду, без сумње, појали на мелодије јединствене византијске псалмодије, која и данас представља део јединственог православног црквеног предања, премда на различитим језицима.

Чињеница је да непостојање примарних извора – нотираних српских појачких зборника – оправдано наводи на претпоставку да су Срби тешко усвајали сложена симиографска правила нотације, те да су највероватније у том смислу били мање музички образовани од грчких појаца. Из дуговековне средњовековне прошлости позната су имена тек тројице *музикословњејших* Срба. Исаија, кир

---

1 Теодосије наводи да је приликом оснивања Манастира Хиландара био прихваћен типик о службама и појању које је Св. Сава научио у грчком Манастиру Ватопед: „Сакупише у Господу братство, и узаконише по обичају устав о служби и појању као што научише од Ватопеда” *Теодосије Хиландарац*, Житије св. Саве, глава 6, 94. На другом месту Теодосије бележи следеће: „Предаваше о суђењу обичаја људи од апостола, и украшаваше своје отачество обичајем и законом христоименитих људи, у црквама установљаваше сва предања по правилу славословљем и појањем, а која научи у Светој Гори”. Исто, глава 10, 117.

2 Често је помињан, понекад и погрешно интерпретиран, податак из Житија Светог Симеона, негдашњег великог српског жупана Стефана Немање, родоначелника немањићке династије и оца Светог Саве, да су на његовом погребу окупљени монаси из „многих народа дошли да му се поклоне и да са великом чашћу отпоју: Појали су најпре Грци, по том Ивери, затим Руси, по Русима Бугари, потом опет ми, његово стадо сакупљено”, *Свети Сава*, Житије св. Симеона, 33.

Стефан и Никола, уз чија имена у рукописима као по правилу стоји и одредница Србин потписници су химни које су се, највероватније, певале у двојезичној грчко-српској средини, можда управо на Светој Гори, где је пракса заједничких саслуживања била уобичајена. Исаија Србин творац је познате Антологије бр. 928, која данас припада фонду Националне библиотеке Грчке, међу чијим корицама већину чине његове сопствене мелодије најчешће с грчким текстуалним предлошком, као и с грчким и словенским стиховима у основи. Кир Стефанове композиције су заступљене у рукописима писаним углавном у влашко-молдавским манастирима и све су на грчком језику, док су мелодије Николе Србина нашле место у двојезичној Антологији Манастира Лавре Е-108, а биле су забележене и у Београдској псалтики, рукопису бр. 93, који је изгорео приликом бомбардовања Народне библиотеке у Београду 1941.

На српском двору и уопште у целокупном политичком и друштвеном животу, самим тим и на пољу културе, у деценијама које су претходиле пропасти Византије велику улогу су имали грчки архонди, монаси, као и бројни, већ потврђени уметници из Цариграда и других крајева Источног царства. Поуздано се зна да су удео у српским богослужењима имали Јован, у монаштву названи Јоаким, који се у неумским рукописима уз поједине химне помиње као сабрат Харсианитског манастира и доместик Србије, као и најпознатији касновизантијски музичар Мануил Дукас Хрисафис.

Период од 1453. до 1580. на простору Балкана је у музиколошкој литератури означен као време затишја које је обележила тек спорадична преписивачка активност.<sup>3</sup> У писарским радионицама у оквиру граница негдашњег Царства и изван њих и даље су, поред богослужбене литературе, преписивани неумски зборници, али у много мањем обиму и без стваралачког уплива, у смислу додатака нових композиција и музичких жанрова или инвентив-

3 У похараму су Турци посебно настојали да униште ризнице и библиотеке, сматрајући да тиме затиру историјска предања новоосвојених народа. Отуда се крајем XV и у првим деценијама XVI столећа веома осетио недостатак богослужбених књига, подједнако у Србији, као и у свим православним областима југоисточне Европе, ИСН III/2, 36 (*Самарцић*).

них калиграфских решења. Све до пред крај XVI столећа на музичкој сцени се није појавио ниједан упечатљив мелод, писар<sup>4</sup> или теоретичар-даскал, а тек ретки скрипторији, попут оног у Манастиру Путна, или појачке школе, као што је критска, имале су далеко-сежније утицаје изван матичног подручја.<sup>5</sup>

Бројне светогорске и друге манастирске библиотеке, као и различити инострани рукописни фондови из датог периода, не садрже нотирани кодексе.<sup>6</sup> Колико се измењена политичка и друштвена ситуација одразила на уметност појања и рукописну традицију говори и чињеница да стагнација није мимоишла чак ни монашке заједнице које су по својој музичкој традицији биле надалеко познате.<sup>7</sup>

Известан помак у композиторском стваралаштву, и уједно у преписивачкој делатности, уследио је тек осамдесетих година XVI века, када у тзв. калофоничном стилу утврђене химнографске саставе, пре свега ирмосе,<sup>8</sup> компонују мелоди попут Теофаниса Ка-

4 Већина писара из раздобља о коме је реч остала је анонимна, премда М. Хаџијакумис наводи имена неколицине који су се у својим аутографима потписали: Ђакон Макарије (1527), монах Леонтије (1551), Константин Хањотис (1552) и др. Cf. *Χατζηγηρακούμη, Χειρόγραφα εκκλησιαστικής μουσικής*, 26.

5 Вид. *Pennington, Evstatie's Song-book*, 565–583; *Eadem, Polychronion*, 90–99; *Eadem, Composition of Evstatie's Song Book*, 92–112; *Eadem, Music in Sixteenth-century Moldavia*, 64–83; *Γιαννοπούλου, "Αυθηση της ψαλτικής τέχνης στην Κρήτη*.

6 Такав је случај, да поменем само неке светогорске библиотеке, са манастирима Св. Павле, Каракалу, Ставреникита. Cf. *Στάθη, Χειρόγραφα βυζαντινής μουσικής*, τόμ. Γ', 3–216, 393–476, 545–611.

7 Илустративан је податак да је међу ватопедским музичким рукописима највише оних који су настали тек у XVIII и XIX веку. Из XI, односно XII столећа су два рукописа (Стихирар бр. 1488 и Ирмологија бр. 1523); у XIII веку је написано осам, у XIV девет, а у XV такође осам кодекса. Из XVI века је осам рукописа, док је из наредног двадесет пет. Музички процват је, како је уосталом био случај у свим областима православне појачке уметности, уследио са XVIII веком, тако да из тог периода Ватопед поседује сто шездест неумских зборника, а у XIX столећу је исписано сто рукописа. Cf. *Στάθη, Μουσικά χειρόγραφα*, 598–604.

8 Калофонични ирмоси, у чијем се склопу готово по правилу налазе мелодиски одсеци на слогове без значења – кратиме, певани су након богослужења, при дељењу нафоре након Литургије, за време обеда у манастирским трпезаријама, понекад и за време празничних литија, као и у другим необредним приликама.

риписа, цариградског патријарха,<sup>9</sup> Јоасафа, познатијег под надимком нови Кукузељ, и Арсенија Ватопедског.<sup>10</sup>

Успон црквене музике уследио је током друге половине XVII века, нарочито у раздобљу од 1650. до 1720. године. Изучавање појања у овом периоду постало је темељније; обновљено је интересовање за традиционалне музичке форме и стилове, с тим да се није занемарила ни потреба да се они реинтерпретирају – протумаче или обраде у складу са новим композиционим поступцима.<sup>11</sup> Период о коме је реч обележила је и нарочито богата и изразито софистицирана вештина записивања неумских мелодија.<sup>12</sup>

9 *Πατρινέλη*, Συμβολαὶ εἰς ἱστορίαν τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου, 71–72; *Βουλισμάς*, Θεοφάνης Καρίκης ὁ πατριάρχης, 336–338.

10 *Χατζηγιακούμη*, *op. cit.*, 31–32.

11 Хрисафис, протопсалт Велике цркве (1650–1685), упамћен и као Хрисафис Нови – наследник Мануила Хрисафиса, у аутографу из 1655. године бележи да је традиционални напев стихирара допунио калопизмима и новим обрасцима, онако како се поје у Константинопољу. Cf. *Χατζηγιακούμη*, *op. cit.*, 33–34; *Στάθη*, Μανουήλ Χρυσάφης, 34–38. Сличан поступак исти мелод је употребио и у аранжману анastasиматарiona – воскресника или осмогласника. Хрисафисов аранжман анastasиматарiona је у његовом аутографу из 1671. године, рукопису Манастира Ксенофонт, бр. 128. Cf. *Χατζηγιακούμη*, *op. cit.*, 86 п. 106, фототипија бр.41. Његов савременик Герман, епископ Нове Патре, такође се врло успешно окушао у обради старог стихирарског мелоса. Варијанта стихирара коју је он аранжирао била је општеприхваћена и нашла се у бројним преписима, подједнако са грчким, али и са црквенословенским текстом у основи. Cf. *Ibid.*, 34–35; *Στάθη*, Γερμανὸς ἀρχιερεὺς Νέων Πατρῶν 387–418; *Πενο*, Мелод и писар Герман Неон Патрон, 55–67. Јереј Баласије је дао своје тумачење ирмолошког мелоса, развивши га у правцу виртуозних комада у пападикијском жанру. Cf. *Στάθη*, Μπαλάσης ἱερεὺς καὶ νομοφύλαξ, 717–747. Исти композициони правац пратиће и надалеко популарни константинопољски музичар Петар Берекетис, творац новог типа зборника са мелодијама пападикијског напева познатог под називом Апанда (гр. Ἄπαντα). Cf. *Στάθη*, Σύγχυση τῶν τριῶν Πέτρων, 224–228; *Idem*, Χειρόγραφα, τόμ. Α΄, μ΄; *Χατζηγιακούμη*, *op. cit.*, 88 п. 135.

12 Најпознатији писар калиграф крајем XVII века био је Козма Македонац, ученик поменутог Германа, епископа Нове Патре, који је у распону од две деценије, од 1672. до 1692. године, исписао двадесет осам музичких зборника, међу којима су поједини најрепрезентативнији примерци из периода туркокрације. Cf. *Χατζηγιακούμη*, *op. cit.*, фототипије бр. 47 и 48. О бројним писарима сведоче индекси који се налазе у прилогу каталога чији су састављачи Г. Статис и М. Хаџијакумис.

У односу на падове и успоне који су обележили историју пост-византијског црквеног појања, о овој уметности у српској средини након времена Деспотовине, до пред крај XV столећа, па све до почетка XVIII века, српски извори углавном ћуте.<sup>13</sup> Последице опустошења, која су неминовно пратила турска освајања, најочигледније су биле, и у српским земљама, управо у домену богослужбене литературе. Цркве су остајале празне, без неопходних књига које су „агарјанска чеда пограбила и раздерала“.<sup>14</sup> Из потребе да се надоместе основне књиге, без којих богослужења нису могла да се врше, поново је, у стилу и духу средњовековне традиције, било потребно оживети преписивачки рад.<sup>15</sup>

Подаци о активним црквеним и манастирским средиштима оскудни су за период непосредно након губитка државне самосталности, али промена је упадљива већ у првим деценијама наредног века.<sup>16</sup> Број писарских радионица у крајевима које су у XVI и XVII столећу насељавали Срби није занемарљив. Напротив, једва да је било значајнијег манастира без скрипторија,<sup>17</sup> а међу монасима је било и таквих који су због своје активности на плану писарске делатности, обнављања књижевних традиција, критичког избора, редиговања и кодификације текстова, оправдано проглашени представницима особитог правца или школе у развоју српске црквене књижевности касног средњег века.<sup>18</sup>

Писарске услуге, за хонорар и по позиву, обављали су и путујући писари, лаици и свештеници, који су неретко остављали драгоцену и чак врло опширну сведочанства о себи и времену у

13 О статусу појачке књиге у српској средњовековној историји вид. *Рено*, Status of chanting codices, 39–52.

14 *Стијановић*, Стари српски записи и натписи, књ. 1, 117, бр. 381; *Бојдановић*, Историја старе српске књижевности, 250–251.

15 *Бојдановић*, Историја старе српске књижевности, 257.

16 Вид. *Суботин-Голубовић*, Српско рукописно наслеђе, 102–190.

17 Т. Суботин-Голубовић је установила чак 124 активне писарске радионице, вид. Исто.

18 Међу најпознатијима су свакако монаси Манастира Раче на Дрини из друге половине XVII столећа. Вид. *Павић*, Рађање нове српске књижевности; Тирилске рукописне књиге Библиотеке Матице српске, књ. 6.

којем су живели.<sup>19</sup> Но, у плејади именом познатих писара се након јеромонаха Генадија, састављача српске службе и пролошког житија Св. Петру Атонском, за кога се зна да је седамдесетих година XV века био доместик,<sup>20</sup> у наредна два столећа ниједан не доводи у непосредну везу с црквеним појањем.

Осим Стихира Е-го из Манастира Велика Лавра на Светој Гори, исписаног старословенским језиком с елементима руског црквенословенског и касновизантијском неумском нотацијом,<sup>21</sup> ниједан нотирани појачки зборник није регистрован међу разноврсним богослужбеним и другим рукописним књигама које су датоване у XVI и XVII столеће, а које су данас у поседу српских библиотечких ризница на матичној територији, укључујући фондове Манастира Хиландара<sup>22</sup> и Музеја Српске цркве у Сентандреји. Нема ни података о томе како се појање у пракси одвијало, ко су били псалти, ни да ли је било даскала појања, било Грка или Срба, нема ни у траговима информација о томе какви су се напеви упражњавали, ни да ли је уопште било различитих појачких варијаната.

Неоспорно је, међутим, да су богослужења у Српској цркви наставила да се обављају и у скрбним временима и на њима се, без сумње, појало. Но, једини извор посредних информација о појању пружају ненотирани зборници с текстовима различитих богослужбених химни, које су, несумњиво, исписивали и у пракси користили појци.

Ирмологије и стихологије, како се називају дати зборници, имале су стандардни садржај, у који су улазили текстови химни неопходни за јутрење, вечерње и литургију, као и они који чине

19 О писарима XVI и XVII века вид. *Бојдановић*, Историја старе српске књижевности, 259–260; *Мано-Зиси*, Рукописне књиге Полимља, 119–139 (с исцрпном литературом).

20 О Генадију вид. *Рагојичић*, Старе српске повеље и рукописне књиге у Хиландару, 325–327.

21 *Пејровић*, Музички рукопис Манастира Лавра, 345–358.

22 Међу грчким неумским рукописима у хиландарској ризници, А. Јаковљевић је Антологију бр. 53 датовао у XVI век, а четири друга рукописа: две антологије (бр. 36 и 144), и Стихира бр. 47 и Ирмологију бр. 81 у XVII или XVIII столеће.

службе већих празника. Бројни су записи и напомене које сведоче о томе да су ове зборнике појци у пракси користили: *стихологије ираздником прва сѣрана, стихологије вѣорие ираздником,*<sup>23</sup> *стихологија на Господи возвах сѣрана прва начинаеш... вѣора сѣрана: Да исѣравиш,*<sup>24</sup> *вѣори лик ѡеи први лик начинаеш,*<sup>25</sup> *стихови начесѣвујушча лика,*<sup>26</sup> *се друѣаѡ лика сице,*<sup>27</sup> *сѣрана прва ѡчинаеш, вѣора сѣранав ѡажде,*<sup>28</sup> *ѡѡшому возѣлаш лик А,*<sup>29</sup> *стихологија на Господи возвах први лик ѡеи начинаеш, ѡсем вѣори лик ѡеи*<sup>30</sup> и томе слично. Занимљиве су и упутнице о начину интерпретације одређених напева: *ѡаже стихологију сује стихи сије сладкоѡјением ѡѡхѡласно* – бележи познати писар Гаврило Стефановић Венцловић у свом рукопису, данас у Архиву САНУ под бр. 140.<sup>31</sup> У вези са стиховима и тропарима који се поју на великом повечерју током васкршњег поста други писар је забележио: *начинаеш прва сѣрана и друѣа сѣрана ѡѡже стихи ѣлаѡе... ѡаже оба лика вкуѡје си а стихи ѡѡјуш височајшим ѣласом,*<sup>32</sup> а посебно је индикативан и готово стандардизован начин бележења полијелеја *Раби Господа, Алилуја* или псаламских стихова на Хвалите – пасапноарије, с поновљеним слоговима који представљају својеврсну имитацију мелодијске мелизматике, тако да појац и без неума или других нотних ознака, пратећи слоге, може да се присети мелодије коју је, заправо,

23 Рукопис (у наставку: Рс) Патријаршијске библиотеке (у наставку: ПБ) бр. 4, ff. 3r–5v.

24 Вид. Рс ПБ бр. 14, ff. 54r, 55v.

25 Вид. Рс ПБ бр. 12, f. 44r.

26 Вид. Рс ПБ бр. 12, ff. 94v–95r. Слично је и у Рс Српске академије наука и уметности (у наставку: САНУ) бр. 140, f. 394.

27 Вид. Рс САНУ бр. 388, f. 36r.

28 Вид. Рс ПБ бр. 232, f. 1r.

29 Исто f. 36r; уз сваки стих Блажена дата је ознака који хор пева.

30 Вид. Рс Музеја Српске православне цркве (у наставку МСПЦ) бр. 236, f. iv.

31 Ради се о стихологији на вечерњу са почетним стихом Положи Господи. Вид. Рс САНУ бр. 140, f. 394.

32 Вид. Рс МСПЦ збирка Р. Грујића бр. 27, ff. 127v–128r.



знао напамет.<sup>33</sup> Такав, крајње упрошћени, начин подсећања појца на мелос који је унапред знао потврђује тезу да се у недостатку систематског музичког обучавања, појање преносило преваходно усменим путем. У таквом процесу било је потребно савладати и сложеније напева, какав је, засигурно, био полијелејски, извођен на свеноћним агрипнијама.

Сигурно је, међутим, да осим мелизматичних полијелеја и други богослужбени текстови у српским *сѣихологијама* одражавају утицај касновизантијског појања. Након великих сеоба Срба са Косова и Метохије (1690, 1737), крајеве северно од Саве и Дунава насељавали су и многобројни исељеници других балканских народа, пре свега Грци и Цинцари.<sup>34</sup> У бројним градовима ондашње Аустрије они су имали јаке заједнице и природно је да су са једноверним српским народом одржавали блиске везе. Заједничке су неретко биле и цркве у којима су саслуживали, па су самим тим делили и певнички простор. Отуда се у ненотираним појачким зборницима, датованим у почетак XVII века, а нарочито у оним потоњим, исписиваним током XVIII столећа, готово редовно бележе двојезични, грчки и црквенословенски стихови, у првом реду литургијских химни. Најчешће су заступљени транслитеровани грчки текстови *Трисветје ѿсме*,<sup>35</sup> херувике,<sup>36</sup> затим *Канона Евхаристије*, у чијем наставку је и похвална песма Богородици *Досѣојно јесѣ*,<sup>37</sup> или *Канона Евхаристије* и причасног на Литургији Св. Василија Вели-

33 Вид. Рсс: САНУ бр. 388, f. 10г–11зг; САНУ бр. 421, ff. 42г–45г; МСПЦ Грујић бр. 30, ff. 24v–28г; Библиотеке Карловачке гимназије бр. 3, ff. 94г–98г; ПБ бр. 14, ff. 125г–127v; ПБ бр. 4, f. 49г; Библиотеке Матице српске (у наставку БМС) бр. 60, ff. 40v–45v.

34 Вид. ИСН IV/1–2, 248, 287; *Медаковић – Давидов*, Сентандреја; *Давидов*, Култ Св. Наума, 85–106.

35 Вид. Рсс: САНУ бр. 140, f. 456г, f. 624г; САНУ бр. 365, f. 56г; МСПЦ Грујић бр. 22, ff. 131v–132г; БМС бр. 61, ff. 102г–102v; МСПЦ бр. 236, ff. 59г–59v.

36 Вид. Рсс: МСПЦ бр. 236, f. 58v; МСПЦ Грујић бр. 27, f. 122v; МСПЦ Грујић бр. 30, f. 154г; САНУ бр. 365, f. 170v; ПБ бр. 14, f. 177v.

37 Вид. Рсс: МСПЦ бр. 236, f. 59г; МСПЦ Грујић бр. 27, f. 124rv; МСПЦ Грујић бр. 30, f. 154г.

ког,<sup>38</sup> као и текстови кондака *Возбраној војевводе*, тропара и кондака за веће празнике.<sup>39</sup>

Јављање грчких текстова у српским ненотираним зборницима још се извесније може довести у везу са улогом коју су у појачкој пракси почетком XVIII столећа међу Србима, и у поробљеној домовини и у Хабзбуршкој монархији, имали управо грчки даскали. Прве организоване активности у правцу музичког описмењавања српских појаца предузео је митрополит Мојсије Петровић (1677–1730), који је у Београду основао школу црквене музике. У њој су поствизантијској традицији и касновизантијском неумском писму српске полазнике подучавали извесни Герасим, Никола Логијатат, пореклом из Солуна, и Константин, за кога се зна да је био свештеник из Цариграда.<sup>40</sup>

Као учитељ у истој школи, током четврте деценије датог столећа, појање је држао и ватопедски јеромонах Анатолије,<sup>41</sup> који је из свог манастира стигао са два помоћника<sup>42</sup> на молбу митрополита Вићентија Јовановића (1774–1780).<sup>43</sup> Анатолије је, по уговору који је потписао, био обавезан да своје ђаке поучава не само читању неумских записа, него и бележењу мелодија по слуху,

38 Вид. Рсс: МСПЦ бр. 236, 59v (само Богородичина химна *О тебје рагујешја*); МСПЦ Грујић бр. 22, ff. 85v, 99v; МСПЦ Грујић бр. 30, f. 98r; САНУ бр. 140, f. 457rv.

39 Вид. Рс: МСПЦ Грујић бр. 30, f. 116r.

40 *Руварац*, Мојсије Петровић, 123.

41 У доступној литератури разликују се подаци у вези са годинама које је међу Србима провео ватопедски псалт. Радослав Грујић наводи да је Анатолије боравио у Београду и Карловцима од 1731. до 1737. године, док Живојин Станковић помиње период од 1732. до 1745. Даница Петровић пак сматра да је грчки даскал са Свете Горе стигао 1732. и да је дужност учитеља појања обављао до 1737. Вид. *Грујић*, Православна српска црква, 130; *Станковић*, Грађа за историју српског православног црквеног појања, 27, 56; *Петровић*, Српско народно црквено појање, 254.

42 За једног помоћника се зна да се звао Јоасаф. Уп. *Матић*, Две културно-историске белешке, 180.

43 У вези са молбом коју је митрополит Вићентије упутио највероватније ватопедском игуману писао је патријарх Арсеније IV Јовановић-Шакабента 1745. године. Текст тог писма навео је у својим списима о историјату српског појања *Станковић*, Грађа за историју српског православног црквеног појања, 56.

што подразумева знатно виши ниво појачке вештине и писмености, будући да су симеографска правила, тада у још увек *хирономијским* знаковима и *шешким обрасцима* оптерећеној касновизантијској нотацији, била врло сложена.<sup>44</sup>

Коришћење грчког језика и напева чији су аутори били поствизантијски музичари у појаним богослужењима Српске цркве на територији Карловачке митрополије, као и у јужним српским епархијама, нарочито након укидања Пећке патријаршије 1766. године,<sup>45</sup> подстицали су и многи други грчки појци – монаси и лаици, али и сами српски епископи.<sup>46</sup>

Истакнуту улогу у афирмисању појачке уметности код Срба имао је најпре београдски, а потом будимски владика Дионисије Поповић,<sup>47</sup> који је у својој кући у Будиму организовао клирикалну

44 С. Матић наводи део из облигације – документа који је припадао Народној библиотеци Србије пре бомбардовања 1941 (рукопис бр. 1294), а који је псалт Анатолије требало да потпише ступајући на дужност учитеља појања у школи коју је основао митрополит Мојсије Петровић: „дидакал од Атонске Горе, из Ватопеда, има датих му дванаест ученика не токмо учити пети по псалтирији но и сочињати и писати да могу, и от васего сердца целое мајстерство своје открити и ничто не угајити, како рјад ходи – именованије псалтиријам: анастаси, стихерари, пападаћи, ирмологион, други ирмологион, математари, кратиматари, са васаком фундацијом, и не отступити, нити од јих отити илити возвратити се во својаси, разве аште смерт прекратит, дондеже произвести ученики будет во савршеније целое, и силу разума елико ва себе сам имеет.” Уп. *Матић*, нав. дело. Светозар Матић наводи податак да су у поменутом уговору набројане и све неумске књиге које је ватопедски протопсалт са собом донео како би их у раду користио. Њих је, штавише, он откупио за потребе српских појаца почетника. Уп. Исто.

45 Вид. *Грујић*, Одношаји светогорских и других манастира, 65; *Исти*, Прилошки за историју одношаја Карловачких митрополита и епископа, 95–104; *Медаковић*, Манастир Хиландар у 18. веку, 7–83; Архив САНУ, Сремски Карловци, МП–Б 5/1758 (наведено према *Пешировић*, Грчко-српске културне везе, 152).

46 *Пешировић*, нав. дело, 152–153.

47 У *Животописанију* владике Дионисија, које је саставио сентандрејски свештеник Петар Римски, стоји да се млади јереј, удовац, Димитрије замонашио у Манастиру Ватопеду, одакле је отишао у Влашку. Цариградски патријарх га је убрзо хиротонисао за епископа. Митрополит београдски постао је 1785, а у Будуму је столовао након Стефана Стратимировића, од 1791. до 1828. године. Вид. Животописание Диониса отъ Поповића православногъ епископа будимскогъ, списано Петромъ Римскій, Србскій Лѣтопись за годину 1857, часть I, Будим 1857, 65–83; *Стефановић*, Аутобиографија Петра Римског, 5–35.

школу у којој је он сам предавао појање. Његов биограф Петар Римски забележио је, између осталог, и то да владика, иако је био пореклом Грк, никако није трпео оне грчке „појце кои би по цео сат пјеније какво кроз нос потезајући појали. Код њега се морало тихо и чисто појати, а помало, вразумитељно и на точњејша ударенија читати”.<sup>48</sup>

Свест о томе да је музичко описмењавање будућих српских клирика веома важно, руководила је поменутог архијереја и у покушају да се за потребе српских богословија, штампа основни појачки зборник – осмогласник на неумском писму. Лично је митрополиту Стефану Стратимировићу (1790–1837) препоручивао румунског јеромонаха Макарија, који је у Влашкој већ био започео са штампањем „црквеног певања према обичају Константинопољске цркве на влашком језику”.<sup>49</sup> Иако се Стратимировић није противио тој идеји, он је никада није материјално подржао, тако да штампано неумско издање најнеопходнијег појачког зборника српски појци нису добили.<sup>50</sup>

Уз грчке даскале почетна музичка искуства су стицали и први именом познати српски појци – учитељи појања у Богословији у Сремским Карловцима. Архимандрит Димитрије Крестић (1762–1843) у њој је од оснивања карловачке клирикалне школе предавао *црквено пјеније*, које је пак он сам учио у време док је био крушедолски искушеник од „грчког даскала слаткопевца у Бановцима”.<sup>51</sup> Његов наследник у Богословији био је игуман Манастира Јазак Дионисије Чупић (1775–1843/5?), кога су карловачки ђаци и појци упамтили као одличног познаваоца мелизматичних – пападикијских напева.<sup>52</sup>

Најзад, познато је да се са доласком владика фанариота на српске црквене катедре, након укидања Пећке патријаршије 1766.

48 Животоописаніе Діонвсіа отъ Поповића, 76.

49 *Moisescu*, *Prolegomene Bizantine*, 119–120.

50 *Петровић*, *Опит за печатане на невмени записи*, 65–68.

51 *Појовић*, *Српско народно црквено пјеније*, 97.

52 Исто, 99.

године, у Српској цркви усталила пракса двојезичних богослужења. Појање на грчком, пре свега, литургијских химни задржало се све до осамдесетих година XIX века у крајевима који су били под јурисдикцијом цариградске патријаршије.<sup>53</sup> Потврду да су српски појци, посебно они при катедралним храмовима, знали текстове поменутих делова службе и на црквенословенском, али и на грчком језику, пружају бројни неумски кодекси, као и описане ненотиране стихологије. С поузданошћу се, међутим, може рећи да су поједини јереји и монаси, познаваоци грчког језика, поседовали и користили грчке богослужбене књиге, а међу њима и оне исписане музичком нотацијом.

Као средиште политичког и црквеног живота Сремски Карловци ће бити уједно и центар образовања српских служашких, али и центар у коме је образована најновија српска појачка варијанта, познатија као „карловачко појање”. Наиме, поменути учитељи појања у Карловачкој богословији, а потом и сви потоњи истакнутији појци, сматрани су задуго творцима националне појачке уметности, за коју се, неаргументовано, у XIX веку веровало, а и данас се неосновано тврди, да је, упркос византијским коренима, достигла ниво аутохтоне, оригиналне уметности.<sup>54</sup> Карловачко појање је стекло своју легитимност и чињеницом да је први на европским основама школовани српски музичар Корнилије Станковић управо на

---

53 Познати српски мелографи Гаврило Бољарић и Никола Тајшановић су у предговору зборника црквених песама који су припремили заједно изложили и план будућих издања, међу којима су предвидели и збирку из грчког појања, које је, како наводе, „посебно занимљиво када се са нашим појањем упоређи”. Нажалост, ту своју намеру нису успели да остваре. Уп. *Бољарић, Тајшановић*, Српско православно пјеније, IV; Лазар Богдановић је такође указивао на песме које су српски појци певали са грчком мелодијом, с тим да су заменили оригинални текст преводом на црквенословенски, а све до новијег доба је у околини Ниша за највећи хришћански празник Васкрс било уобичајено да се тропар Христос воскрес пева двојезично, на грчком и на црквенословенском, по истом напеву. Уп. *Богдановић*, Српско православно пјеније карловачко, 231–269.

54 О критичком осврту на усвојене стереотипе, како у српској појачкој пракси, тако и у научном дискурсу у вези с црквеним појањем вид. *Пено*, Православно појање на Балкану; *Пено – Весић*, Српско црквено појање, 135–150; *Пено – Весић*, Српско народно црквено појање, 651–664.

основу појања карловачких појаца начинио прве записе мелодија европским нотама.<sup>55</sup>

Из Карловачке богословије потекли су и многи други касније познати српски мелографи – они су било у рукописним песмарицама или у литографисаним и штампаним издањима овековечили мелодије које су сами појали. Појање се, међутим, у српским богословијама, и након појаве нотних зборника, баш као и у време када их није било, учило на „препотопски начин”, како је то забележио један београдски ђакон почетком 20. века.<sup>56</sup> Учитељ појања би много пута морао да отпева одређену мелодију не би ли је ученици, понављајући је, запамтили. Испевавање мелодијских образаца по утврђеном редоследу и њихово примењивање у спрези са сваким новим химнографским саставом добило је временом назив *кројење*, што је, заправо, међу српским појцима постало синоним за појачку вештину. Сматрало се, наиме, да је добар појак онај који познаје и премењује утврђени редослед мелодијских образаца при појању интерпункцијским знаковима раздвојених стихова сваког новог текста.<sup>57</sup> Нажалост, у разматрање се није ни узимало појчево познавање осталих особености одређеног гласа или система осмогласја у целини: лествични параметар, главни тонови, структура мелодија, ритмичка обележја напева и др.<sup>58</sup> Тако упрошћена појачка вештина, у којој нужно мелодија претходи и односи превагу над молитвеним речима, временом је озваничена као српска појачка традиција, заједно са репертоаром хорских композиција чији су творци српски аутори, поменути Корнилије Станковић, а пре свих Стеван Стојановић Мокрањац, чија се дела црквеног жанра најчешће и изводе у Српској цркви током литургије, поред оних чији су творци други српски или, још чешће, руски композитори.

55 Корнелије Станковић и његово доба.

56 Вид. *Peno*, How Have Serbian Chanters Learned to Chant, 893–906; *Иста*, Црквено појање, 199–211.

57 *Peno*, Tailoring of Texts, 211–220.

58 *Peno*, Methodological Contribution (in print).

Јединствени предањски појачки звук и бележење напева, истина, реформисаним неумским писмом, које су вековима уназад користили византијски и поствизантијски псалти и писари, очувао се на Светој Гори, међу монасима – припадницима различитих народа. Свој допринос хиландарској рукописној и појачкој ризници дали су и бугарски и српски црнорисци који су усвојили симеографска правила и музичку теорију, а што су почетком XIX века утемељила тројица константинопољских учитеља појања – Хрисант, архимандрит и потоњи епископ Драча, Григорије, протопсалт Велике цркве у Константинопољу, и Хурмузије, архивар при Великој цркви.<sup>59</sup> Упркос неретко сложеним црквенополитичким стремљењима, па и трагичним догађајима који су обележили како древно, тако и новију историју православних народа на Балкану, богослужбени пој је музикословњешје Грке, Бугаре, Влахе и Србе уједињавао у заједничкој молитви на богослужењима, на којима су својим језиком певали исте напеве. У славословљу Богу и Његовим Светим разлике, и реалне и оне исконструисане, бивале су превазиђене, а потреба за сусретом у Невечерњем дану – Царству Божијем, била је залог и саслуживања и заједничког појања.

## БИБЛИОГРАФИЈА – BIBLIOGRAPHY

*Бојдановић Д.*, Историја старе српске књижевности, Београд 1991.

*Бојдановић Л.*, Српско православно пјеније карловачко, Српски Сион 15 (1893) 231–269.

*Бољарић Г. – Тајшановић Н.*, Српско православно пјеније по карловачком старом начину II, Лајпциг 1887.

*Грујић Р.*, Одношаји светогорских и других манастира са митрополитима карловачким, Споменик Српске краљевске академије LI/2 (1913) 43–69.

*Грујић Р.*, Православна српска црква, Београд 1921.

*Грујић Р.*, Прилошки за историју одношаја Карловачких митрополита и епископа са истоком и Св. Гором, Споменик Српске краљевске академије LI/2 (1913) 95–104.

59 *Пено*, Из хиландарске појачке ризнице; *Исиа*, Викентије Хиландарац; *Eadem*, Hilandar Church Chant, 229–237; *Исиа*, Мелод и писар Герман Неон Патрон, 59–69; *Исиа*, Хиландарски појци и писари, 599–606.

*Давидов Д.*, Култ Св. Наума у Будимској епархији, *Balkanica XI* (1980) 85–106.

Животоописаніе Діонусіа отъ Поповића православногъ епископа будимскогъ, списано Петромъ Римскій, Србскій Лѣтопись за годину 1857, часть I, Будим 1857.

ИСН III/2 – Историја српског народа III/2, Београд 1994.

ИСН IV/1-2 – Историја српског народа IV/1–2, Београд 1986.

Корнелије Станковић и његово доба, ур. *Д. Стефановић*, Београд 1985.

*Мано-Зиси К.*, Рукописне књиге Полимља у XVI веку – прилог реконструкцији писаног наслеђа Полимља, Милешевски записи 6 (2005) 119–139.

*Машић С.*, Две културно-историске белешке, Гласник Историјског друштва у Новом Саду IX (1936) 180.

*Медаковић Д.*, Манастир Хиландар у 18. веку, Хиландарски зборник 3 (1974) 7–83.

*Медаковић Д.* – *Давидов Д.*, Сентандреја, Београд 1982.

*Павић М.*, Рађање нове српске књижевности, Београд 1983.

*Пено В. С.*, Викентије Хиландарац – компакт диск са двојезичном књижицом (српски и енглески текст), Нови Сад 2003.

*Пено В. С.*, Из хиландарске појачке ризнице – Викентије Хиландарац, Нови Сад 2003.

*Пено В. С.*, Православно појање на Балкану на примеру грчке и српске традиције. Између Истока и Запада, еклисиологије и идеологије, Београд 2016.

*Пено В.*, Мелод и писар Герман Неон Патрон у хиландарским музичким рукописима, Хиландарски зборник 13 (2010) 55–67.

*Пено В.*, Хиландарски појци и писари новијег доба, ур. *Б. Миљковић* – *Д. Целебџић*, ΠΕΡΙΒΟΛΟΣ, Зборник у част Мирјане Живојиновић, књ. 2, Београд 2015, 599–606.

*Пено В.*, Црквено појање са правилом у српским богословским школама, Историја и мистерија музике. У част Роксанде Пејовић, зборник радова, Београд 2006, 199–211.

*Пено В.* – *Весић И.*, Српско народно црквено појање у славу Бога и у служби етноса, Зборник Матице српске за друштвене науке 164/4 (2017) 651–664.



*Пено В. – Весић И.*, Српско црквено појање у служби националне идеологије, Музикологија 20 (2016) 135–150. *Пејровић Д.*, Грчко–српске културне везе и српско појање у 18. веку, Сентандрејски зборник 2 (1992) 149–159 + сл. 3.

*Пејровић Д.*, Музички рукопис манастира Лавра Е–10 (Z–58) из XVII века, ур. *П. Ивић*, Проучавање средњовековних јужнословенских рукописа, Зборник радова са III међународне хиландарске конференције САНУ, Београд 1995, 345–358.

*Петровић Д.*, Опит за печатане на невмени записи в Сремски Карловци в началото на XIX век, Българско музикознание XVI/3 (1992) 65–72.

*Пејровић Д.*, Српско народно црквено појање и његови записивачи, Српска музика кроз векове, Београд 1973.

*Пойовић А.*, Српско народно црквено пјеније, Календар Српске православне епархије Бачке, Нови Сад 1944.

*Радојичић Ђ. Сп.*, Старе српске повеље и рукописне књиге у Хиландару, Књижевна збивања и стварања код Срба, *Ишти*, Књижевна збивања и стварања код Срба, Нови Сад 1967, 325–327.

*Руварац Д.*, Мојсије Петровић, митрополит београдски, Споменик Српске краљевске академије XXXIV (1898) 81–200.

*Свети Сава*, Житије св. Симеона, Старе српске биографије, Београд 1968.

*Станковић Ж.*, Грађа за историју српског православног црквеног појања – Грчка школа и карловачко појање, (прир. за штампу *Д. Пејровић*), Православна мисао XXIII/27 (1980) 57–73.

*Стефановић Д. Е.*, Аутобиографија Петра Римског 1800–1874, Свеске Матице српске, Грађа и прилози за културну и друштвену историју 2 (1986) 5–35.

*Стојановић Љ.*, Стари српски записи и натписи, књ. 1, Београд 1982.

*Субошин-Голубовић Т.*, Српско рукописно наслеђе од 1557. године до средине XVII века, Београд 1999.

*Теодосије Хиландарац*, Житије св. Саве, Старе српске биографије, Београд 1968.

Гирилске рукописне књиге Библиотеке Матице српске, књ. 6, Стихологија Киприја Рачанина, ред. *В. Јерковић*, Нови Сад 1996.

*Moisescu T.*, Prolegomene Bizantine, Bucuresti 1985.

*Pennington A. E.*, A Polychronion in Honor of John Alexander of Moldavia, The Slavonic and East European Review 50 (1972) 90–99.

*Pennington A. E.*, Evstatie's Song-book of 1511, some observations, *Revue des Études Sud-Est Européennes* 9 (1971) 565-583.

*Pennington A. E.*, Music in Sixteenth-century Moldavia: New Evidence, *Oxford Slavonic Papers* 11 (1978) 64-83.

*Pennington A. E.*, The Composition of Evstatie's Song Book, *Oxford Slavonic Papers* 6 (1973) 92-112.

*Peno V. S.*, Hilandar Church Chant in 19<sup>th</sup> Century in the Frame of Mount Athos Music Tradition, *Хиландарски зборник* 12 (2008) 229-237.

*Peno V. S.*, How Have Serbian Chanters Learned to Chant in Recent History, ed. *L. Doboszay*, Papers Read at the 12<sup>th</sup> Study Group – Cantus Planus, Lillafüred / Hungary 2004 August 23-28, Budapest 2006, 893-906.

*Peno V. S.*, Methodological Contribution to the Research of Serbian Church Chant in the Context of Balkan Vocal Music, *Musical Practices in the Balkans: Ethnomusicological Perspectives*, Book of Abstracts, Belgrade, 23-25 November 2011 (in print).

*Peno V. S.*, Tailoring of Texts Rather Than Melodies in the Serbian 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> Century Church Chanting, edd. *T. Marković – V. Mikić*, Music and Networking, The Seventh International Conference, Department of Musicology and Ethnomusicology, Faculty of Music, University of Arts, Belgrade 2005, 211-220.

*Peno V. S.*, The status of chanting codices in the Serbian chant tradition, *Музикологија* 11 (2011) 39-52.

*Βουλισμάς Ε.*, Θεοφάνης Καρίκης ὁ πατριάρχης, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια* 4 (1883-1884) 336-338.

*Χατζηγιακούμη Μ. Κ.*, Χειρόγραφα ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς 1453-1820, *Αθήνα* 1980.

*Γιαννοπούλου Ἐ. Στ.*, Ἡ ἄνθηση τῆς ψαλτικῆς τέχνης στὴν Κρήτη Ἰδρυμα βυζαντινῆς μουσικολογίας 11, *Αθήνα* 2004.

*Πατρινέλη Χ.*, Συμβολαὶ εἰς ἱστορίαν τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου. Πρωτοψάλται, Λαμπαδάριοι καὶ Δομέστικοι τῆς Μεγάλης Ἐκκλησίας 1453-1821, *Μνημοσύνη* 2 (1969) 71-72.

*Στάθη Γ. Θ.*, Γερμανὸς ἀρχιερεὺς Νέων Πατρῶν (β' ἡμισυ 19<sup>ου</sup> αἰῶνος)· ἡ ζωὴ καὶ τὸ ἔργο του, Ἐθνικὸ καὶ Καποδιστριακὸ Πανεπιστήμιο Ἀθηνῶν, Ἐπίσημοι λόγοι 30 (1998) 387-418.

*Στάθη Γ. Θ.*, Μανουὴλ Χρυσάφης ὁ λαμπαδάριος (μέσα 15<sup>ου</sup> αἰῶνος) Βυζαντινοὶ μελουργοί, *Μέγαρο μουσικῆς Αθηνῶν* 1994-1995, 34-38.

*Στάθη Γ. Θ.*, Μπαλάσης ἱερεὺς καὶ νομοφύλαξ (β' ἡμισυ ΙΖ' αἰ.): ἡ ζωὴ καὶ τὸ ἔργο του, Ἐθνικὸ καὶ Καποδιστριακὸ Πανεπιστήμιο Ἀθηνῶν, Ἐπίσημοι λόγοι 29 (1992) 717-747.

*Στάθη Γ. Θ.*, Τὰ μουσικά χειρόγραφα, Ἱερά Μεγίστη Μονὴ Βατοπαίδιου – παράδοση, ἱστορία, τέχνη, τόμ. Β', Ἁγιον Ὄρος 1996, 598-604.

*Στάθη Γ. Θ.*, Τὰ χειρόγραφα βυζαντινῆς μουσικῆς – “Ἁγιον Ὄρος, Κατάλογος περιγραφικῶς τῶν χειρογράφων κωδίκων βυζαντινῆς μουσικῆς τῶν ἀποκειμένων ἐν ταῖς βιβλιοθήκαις τῶν Ἱερῶν Μονῶν καὶ Σκητῶν τοῦ Ἁγίου Ὄρους, Ἱερά Σύνοδος τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος –”Ἰδρυμα Βυζαντινῆς Μουσικολογίας, τόμ. Α', Γ', Ἀθήναι, 1975, 1993.

*Στάθη Γ. Θ.*, Ἡ σύγχυση τῶν τριῶν Πέτρων (Μπερεκέτη, Πελοποννησίου καὶ Βυζαντίου), Βυζαντινά 3 (1971) 213-251.

## THE UNIQUE CHURCH SINGING – “SERBIAN” PRAYER SONG IN THE CONTEXT OF BALKAN CHANTING TRADITION

Founded in the Byzantine music tradition, Serbian church singing over the centuries, starting from the Middle Age to the present, had a similar developmental path. This was also the case with the musical practices of other Balkan peoples. In view of its liturgical function, singing was primarily cultivated in the oral tradition. Preserved music manuscripts, mostly in Greek, testify to the low level of musical literacy among Serbs and other non-Greek peoples in the Balkans. Despite the fact that the number of skilled (or well-trained but not well-skilled) singers was small, sung prayer was an integral part of every worship. This fact is confirmed by the various types of liturgical books that lack notations but contain clear indications that they were used by church singers. This paper presents data that points to two levels of communication within the Serbian and general Byzantine churchgoing heritage in the Balkans: a church hymn as a sung prayer addressed to God within the framework of a unique Orthodox rite, and as a distinct national cultural idiom developed through time.

## ЧИН ИСПОВЕСТИ У ЈУЖНОСЛОВЕНСКИМ РУКОПИСНИМ КЊИГАМА ОД ПОЧЕТКА XIII ДО ПОЧЕТКА XVI ВЕКА\*

Једна од важнијих обавеза архијереја новоуспостављене Жичке архиепископије (1219) било је јачање присуства Цркве у локалним заједницама и парохијама. Свети Сава је као први архиепископ (1219–1236) обилазио у више наврата вернике, „предајући им врлине и добре обичаје”.<sup>1</sup> У својим је „поукама”, како његова обраћања пастви називају писци Доментијан и Теодосије, упозоравао на опасност од јереси и телесних грехова. Међу телесним гресима издвојено је опијање и више различитих сексуалних престапа, као што су блуд, прељуба, мужелоство (хомосексуални однос), скотолоштво и сл.<sup>2</sup> Насупрот томе, понашање пожељно Богу је представљано у виду покајања, исповести, „плакања” над гресима или „мржњи” према њима, односно „исправљању свога живота”.<sup>3</sup> Истицан је есхатолошки значај покајања позивањем верника да обличе „овде сами сада грехове своје”, да не би неисповедани греси били „као горки тужиоци против нас” на Страшном суду.<sup>4</sup>

Пастирске поуке о борби против греха зарад спасења стоје у непосредној вези са обавезном исповести и причести, које је прописивала средњовековна Црква. У пенитенцијалу за који се сматра да су га саставили клирици у време владавине Стефана Душана (1331–1355), одређени су узрасна доб и време обавезне испо-

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

1 *Теодосије*, Житије светог Саве, 146.

2 *Теодосије*, Житије светог Саве, 166.

3 *Доментијан*, Житије светог Саве, 239, 240.

4 *Теодосије*, Житије светог Саве, 167.



✠ ПОВЕДАНІЕ ДАВІДЪ, ГЛАСЬ ГРѢШНІ ГВѢНОЕ ЧУ, ПЪНІ МЛЪЖЕ ПЪ  
ШТА ВЪН БЪ ГРѢХОУ ТВОЕ :

Пророк Натан указује Давиду на учињени грех и Давидово покајање пред Натаном  
Минхенски псалтир, крај XIV века, илустрација 50. псалма, Cod. slav. 4, fol. 66r  
Објављено љубазношћу Баварске државне библиотеке у Минхену

вести. По навршеној дванаестој години живота свако је био дужан да се, под претњом забране причести и одлучења из Цркве, исповеди два пута годишње – једном на сиропусну недељу и други пут на Филипове покладе, дакле пред Васкршњи и Божићни пост.<sup>5</sup> Надзор над верским и црквеним животом појединаца држава је препустила Цркви, што је у световном праву формулисано четвртим чланом Душановог законика „О духовном дугу” (преведено као „духовна дужност” или „духовне ствари”). У том се члану од верника захтева да се „повинују” свом архијереју и да га „слушају”.<sup>6</sup> Изнети примери о значају исповести и покајања имали су своје исходиште углавном у универзалном канонском праву, одлукама светих апостола, светих отаца и сабора цркве, који су пак били засновани на ауторитету Светог писма.

Исповест или покајање представља једну од светих тајни хришћанске цркве.<sup>7</sup> Обред је имао посебну текстуалну форму названу чин исповести, у којој је утврђен редослед радњи и молитви. Састав

5 Соловјев, Српска црквена правила из XIV века, 36. Неуједначени су били погледи на узрасну доб. У Одговорима Јована Китрошког драчком епископу Константину Кавасили, преведеним на српскословенски као допунски чланак Синтагме Матије Властара, граница обавезне исповести за дечака је навршених 14, а за девојчицу од 12. године живота, *Троицки*, Допунски чланци, 80. Границе су се могле спустити до узраста детета од седам, осам или десет година, *Алмазовъ*, Тайная исповѣдь III, 345–360.

6 Законик цара Стефана Душана 1349. и 1354, 44, 90; Законик цара Стефана Душана, књ. I, 164, 165; за коментар члана вид. Соловјев, Законик цара Стефана Душана, 173–174.

7 Општи преглед са подробном литературом код *Ткаченко*, Исповедь, 624–634; ODB I–III, 493, 1622, 1825. Преглед историје исповести и више исповедних чинова и молитви из различитих грчких рукописа и словенског Синајског евхологиона, њихову класификацију и анализу обреда пружа *Арранзи*, Избранные сочинения, објавивши и садржај из руских штампаних богослужбених књига и др. У књизи су изнова објављена истраживања из *Orientalia Christiana Periodica* (OCP): *Arrenz*, Prières pénitentielles (OCP 57) 87–143, 309–329; (OCP 58) 23–82; *Idem*, Formulaires de confession (OCP 58) 423–459; (OCP 59) 63–89; 357–386.

За важнију литературу на српском језику вид. *Мирковић*, Православна литургија, 102–106; *Цисарж*, Развој чина тајне покајања, 139–155; *Милошевић*, Света тајна исповести и покајања, 11–118. Недавно је објављен тематски зборник српских теолога насловљен „Покајање, праштање и спасење у савременој (постмодерној) култури”.

је углавном део требника и нешто ређе служабника, основних богослужбених књига верског и друштвеног живота православних јужнословенских, односно српских и бугарских средњовековних епархија. Постојало је више различитих текстова чина исповести према којима су се духовници руководили приликом вршења обреда, што није била неуобичајена појава у византијском свету. У науци је одавно примећено разнообразје исповедних чинова у грчким, јужнословенским и руским средњовековним богослужбеним књигама.<sup>8</sup> Када је реч о јужнословенским рукописима, та је појава детаљније, систематичније и прецизније представљена у овом раду. Истраживања су обухватала нешто више од 50 необјављених јужнословенских ћириличних рукописа од друге половине XIII до почетка XVI века, односно од најстаријих сачуваних текстова чина исповести из времена после Синајског глагољског евхологиона до појаве његових првих штампаних издања у Горажданском (1523) и Вуковићевом требнику (1538–40). Намера је да се у краћим цртама представи садржај чина исповести и структура текста, те предложи класификација разноликог материјала према типу, садржају и времену појављивања у рукописном наслеђу.

У пракси, та разноврсност је била и већа. Текст обреда није детаљно прописивао извођење свих његових елемената, пре свега ток усменог изношења саме исповести. Понуђена решења су се разликовала. Казивање исповедника о својим гресима било је најчешће спонтано и импровизовано, што се препознаје у коментару *исповѣсть се кѣмѣ н дѣс кѣх покаяннѣ*.<sup>9</sup> У другим случајевима, чин исповести је могао да садржи извештај попис грехова о којима је духовник требало да испита покајника, и *все по редѣ тако исповѣсть*,<sup>10</sup> док је најдетаљнија антиципација изношења исповести

8 *Дмитріевскій*, Богослужение, 198–213; *Алмазовъ*, Тайная исповѣдь I, 202, 208, passim; *Цисарж*, Развој чина тајне покајања, 146; *Аррани*, Избранные сочинения, 164; *Корогодина*, Исповедь в России, 41, 324; *Шнитер*, Пѣтица, 232.

9 Требник РНБ Q.п.I.24, л. 16б. Садржај коришћених рукописа српске рецензије старословенског језика доступан је на веб сајту Руске народне библиотеке у Санкт-Петербургу.

10 Требник РНБ Q.п.I.61, л. 104а из XIV века.



представљена у упутнику, састављеном од разних питања у вези са појединим греховима, на која је требало током исповести одговорити.<sup>11</sup>

### Основна структура чина исповести из Синајског глагољског евхологиона

Најстарији словенски текст чина исповести се сачувао у Синајском глагољском евхологиону из XI века и сматра се да у таквом облику потиче из времена мисије Ђирила и Методија и њихових ученика.<sup>12</sup> Да ли састав из XI столећа заиста одражава стање из ранијег периода не можемо са сигурношћу рећи, имајући у виду појаву груписања појединих исповедних молитви у богослужбеним књигама независно од чина исповести (вид. ниже). У каснијим временима је „синајски” образац доживео различите промене у виду прекомпоновања, скраћивања или проширења садржаја. Та је појава документована у ћириличним књигама са краја XIII и почетка XIV века у којима се налазе текстови временски најближи старом глагољском рукопису.

Текст чина исповести из глагољског евхологиона чине две основне целине: прва обухвата поуке духовника непосредно пред исповест и после ње, као и образац саме исповести покајника, што се изговарало изван цркве.<sup>13</sup> Други део чине молитве и одабрани псалми које је духовник читао над покајником у цркви. Угледни руски научник Александар Алмазов је прву целину означио као „субјективни” или „уставни”, а другу као „објективни” или „моли-

11 Упитници нису једнообразни, мада садрже сличан репертоар грехова. У јужнословенским текстовима се могу наћи упитници општег типа, али и они састављени према полу исповедника. У Русији XV–XVII века се посебно развила таква врста штива, те настају посебни упитници за сваку друштвену групу (за племиће, судије, монахе и монахиње, свештенике, девојке, младиће, удовице и удовце, и сл.), *Корогодина*, Исповедь в России, 23–24, 414, passim.

12 Општи преглед ове рукописне књиге, *Пенкова–Цибранска*, Синајски евхологий, 604–614. У раду је коришћено издање *Nabtgial*, Euchologium Sinaiticum. Текст чина исповести је изнова објавио *Arranz*, Formulaire de confession, 435–445; *Аррани*, Избранные сочинения, 96–104.

13 Првѡе сице бѡваеѡтъ пооучѡенне. глѡѡт емоу нерѡѡн прѡѡд црквѡѡѡ сице, *Nabtgial*, Euchologium Sinaiticum, 177–178.

твени” део, те се ова подела задржала и данас у науци.<sup>14</sup> Језгро објективног дела састављено је од молитви углавном преведених са грчког, од којих се две налазе у најстаријем сачуваном грчком евхологиону из друге половине VIII века (Барберини №336) независно од чина исповести.<sup>15</sup> Једна је намењена онима који се кају: „Ти си преко пророка твога Натана даровао опроштај Давиду који се покајао за грехе своје” (БЖЕ СПСЕ НАШЪ. ДАВЪН ОТПОУЩЕННЕ ГРѢХОВЪ. ДДОУ КАЖШЮ СМ НАТАНОМЪ ПРКОМЪ) и читана је пред исповест, а друга онима који се исповедају: „Који си Петру и блудници сузама подарио опроштај” (ГГ БЖЕ НАШЪ. ДАВЪН ПЕТРОВИ СЛЪЗАМИ ПОКААННЕ. І БЛДЪННИЦИ ОТПОУЩЕННЕ ГРѢХОМЪ), и изговарала се после исповести, као разрешна молитва од греха.<sup>16</sup> Обе су имале неизоставно место у грчком исповедном обреду,<sup>17</sup> задржавајући централно место и у словенским редакцијама.<sup>18</sup> Према класификацији византијских исповедних формулара коју је саставио Аранц, чин исповести Синајског глагољског евхологиона припада презвитерском типу, састављеном од молитви и псалама.<sup>19</sup>

14 *Алмазовъ*, Тайная исповѣдь I, 209. Уп. *Кожухаров*, Една редакция, 353; *Трифуновић*, Азбучник, 164; *Пенкова-Цибранска*, Синајски евхологий, 609; *Шниттер*, Пѣтица, 234.

15 Издање најстаријег грчког евхологиона и молитви приредили су Велковска и Паренти у књизи *L'Eucologio Barberini* gr. 336, №201, №202.

16 Словенски текст је наведен према, *Nahtigal*, *Euchologium Sinaiticum*, 225, 230–231. О наведеним молитвама вид. *Arranz*, *Liturgie de l'Euchologe slave*, 52; *Аррани*, *Избранные сочинения*, 42–46; *Милошевић*, *Света тајна исповести*, 117; *Цисарж*, *Развој чина тајне покајања*, 147, 150. Њихова функција унутар обреда исповести није била по себи унапред одређена, *Ткаченко*, *Исповедь*, 630.

17 Те две молитве су према *Ткаченко*, *Исповедь*, 630, биле и једине молитве у већини цариградских патријаршијских евхологиона до XIII века.

18 У науци је изнето нетачно мишљење да молитва „Ти си преко пророка твога Натана...” није представљала устаљени део репертоара јужнословенских чинова исповести све до краја XV века, *Цисарж*, *Развој чина тајне покајања*, 150. Систематским прегледом текстова чина исповести из периода XIII–XV век добијају се сасвим другачији подаци.

19 *Аррани*, *Избранные сочинения*, 93–94, 96, класификовао је византијске исповедне формуларе према садржају у пет група: једну чине само молитве, другу молитве и псалми, остале су проширене јектенијама или читањима из Светог писма, односно са оба та елемента.

Међутим, свеобухватна истраживања Алмазова су показала да словенски текст обреда по својој структури нема „ближе сличности” са грчким и да представља самосталну компилацију словенске клирикалне средине.<sup>20</sup> Избор псалама и молитви и њихов формални распоред се знатним делом не подударе са грчким текстовима обреда. У глагољски чин није укључен најчешћи покајни 50. псалом, док састав испуњавају молитве које нису грчког порекла.<sup>21</sup> Необичност структуре словенског обрасца подстакла је Алмазова да препозна западно-грчке односно јужноиталијанске узоре, што је касније углавном прихваћено.<sup>22</sup> Други угледни руски истраживач црквене пенитенцијалне књижевности Николај Суворов изнео је мишљење да се у потпуности не може искључити латинско порекло словенског текста.<sup>23</sup> Објективни, молитвени део отпочиње молитвом која се изговарала у првом лицу једнине, и она није грчка.<sup>24</sup> Позната је на старобаварском дијалекту у две редакције и два преписа из IX и XI века, и названа је Светомерамска молитва, према Манастиру Св. Емерама у Регензбургу где је пронађена. Не постоји потпуна сагласност истраживача о односу словенског и старовисоконемачког текста. Наспрам првобитних и данас преовлађујућих закључака о старобаварском оригиналу, изнете су извесне претпоставке и о његовом словенском пореклу.<sup>25</sup> Слично обе-

20 *Алмазовъ*, Тайная исповѣдь I, 207, 211.

21 Према старословенском чину исповести читало се више псалама, 4, 12, 24, 37. и 53, од тога у грчким чиновима присутни су само 24, 37. псалом, *Алмазовъ*, Тайная исповѣдь I, 210. Уп. *Цисарж*, Развој чина тајне покајања, 149.

22 *Алмазовъ*, Тайная исповѣдь I, 207–208; *Arranz*, Liturgie de l'Euchologe slave, 58; *Аррани*, Избранные сочинения, 164.

23 *Суворовъ*, Вѣроятный составъ, т. IX, 393. О западним узорима у исповедном чину, вид. *Grafenauer*, Karolinška kateheza, 84–102.

24 Молитва отпочиње ГГ бѣе всемогъи. тебѣ бѣдѣ азъ исповѣденъ. всѣхъ моиѣхъ грѣхъ..., (л 72а–72б), *Nabtigal*, Euchologium Sinaiticum, 208–215. Уп. *Алмазовъ*, Тайная исповѣдь I, 211.

25 Вацлав Вондрак је први указао на везу између старословенског и старобаварског текста молитве и извео закључак о словенском преводу, *Vondrák*, Althochdeutsche Beichtformeln, 122, 124–125; *Vondrák*, Frisinské památky, 15–16. Искрпан преглед истраживања и разматрање актуелног питања о односу ових молитви, *Джошов*, Сант Емерамската молитва, 67–146. Уп. *Пенкова*–

лежје има и први, уставни део, за који, такође, не постоји грчки предложак.<sup>26</sup> То је подстакло истраживаче да аутора ове компилације потраже међу словенским клирицима из времена ране словенске писмености, и избор је пао на најплоднијег од њих, Методијевог ученика Климента Охридског.<sup>27</sup>

О чину исповести током наредног, XII stoleћа не може се ништа одређеније рећи. У малобројним сачуваним словенским богослужбеним књигама тога времена посведочено је присуство исповедних молитви груписаних независно од поретка исповедног чина. Таква пракса, видели смо, није непозната у књигама грчког језика. Најстарије сачувани руски служабник са краја XII или почетка XIII века, Служабник Св. Варлаама Хутинског, садржи три молитве истоветно насловљене *Млтва надъ исповѣдајуцимьса*.<sup>28</sup> То су уобичајене исповедне грчке молитве – међу њима и две основне, напред описане – које се налазе у чину исповести Синајског евхологиона (Алмазов №4, 6, 8). Оне формирају посебан блок у којем су преношене, независно од синајског обрасца. За разлику од гла-

---

*Цибранска*, Синајски евхологий, 609. О Светомерамској молитви у немачкој књижевности вид. *Ehrismann*, *Geschichte der Deutschen Literatur*, 337–341.

26 У издању *Frček*, *Euchologium Sinaiticum*, 491–498, уз словенски је паралелно штампан грчки текст, који је изостао у уставном делу чина исповести. Критички осврт на Фрчеков одабир грчких текстова у контексту данас познатих, изнесен је у *Велковска–Паренти*, *Една молитва*, 154–156.

27 Ту је претпоставку својевремено изнео Вондрак, али без неког већег утицаја. Ипак, први део глагољског чина исповести, заједно са Светомерамском молитвом, уврштен је у *Климент Охридски*. Сљбрани сљчинения III, 510–521, иако су приређивачи свесни да ауторство „науката не е установено с никаква непоклатима сигурност, тљј като липсват конкретни данни”, Исто, 510.

28 *Jagić*, *Euchologium*. *Glagolski spomenik*, 132, указао је на неке (не и све) молитве које су исте као молитве из Синајског евхологиона. Опис Служабника, *Горскій–Невоструевъ*, *Описаніе*, №343, 9; *Алмазовъ*, *Тайная исповѣдь III*. *Приложенія ко второму тому*, 50, 51, објавио је неколико молитви из ове књиге. За новије податке вид. *Православная энциклопедия 6* (Москва 1997) 610–611, s.v. Варлаама Хутинского служебник; *Ю. И. Рубан*, *Служебник Варлаама Хутинского, Ученые Записки Российского Православного университета ап. Иоанна Богослова*, Вып. 2, Москва 1996, 99–129 (рад ми је остао недоступан). Садржај Служабника је доступан на сајту московског Државног историјског музеја (ГИМ) <<https://catalog.shm.ru/entity/ОБЪЕКТ/17824-3?album=622494765&index=8>> (посећен 31. августа 2019. г.).

гољског текста који се завршава једном разрешном молитвом од епитимије (Алмазов №15), Варлаамов служабник садржи четири такве молитве, три јужнословенске (Алмазов №15, 16, 20) – од којих је друга „синајска” – и једну уобичајену за руске богослужбене књиге (Алмазов №22).<sup>29</sup>

### Чин исповести из Номоканона Св. Саве

Почетком XIII века документован је краћи чин исповести у Номоканону Св. Саве. Он представља педесет и треће поглавље књиге које је насловљено *Үнѣ. рѣкше ѿбѣтвы ѿцѣщенню и приидрѣнню кающихъ се*.<sup>30</sup> То је текст обреда „очишћења и помирења” покајника који је другачији од синајског обрасца. У њему се читају 50, 37. и 102. псалам и две молитве намењене за „оне који се кају”, а нема их у глагољском Евхологиону и ћириличном Варлаамовом служабнику. Састављен од псалама и молитви, без додатних упутстава, обред одликује знатна прилагођеност локалним праксама вршења исповести. Прва је наведена молитва „Који си предао кључеве Царства твога Петру, врховном апостољу...” (*Влѣко гѣ бѣ нашъ. нже кључе црѣствна твоего. петроу врховнемоу апѣслоу пороуѣнвѣ*), док друга „Боже, Ти си преко пророка Натана даровао опроштај Давиду...” (*Бѣ прѣстивын наѣномъ прѣркомъ дѣда своа исповѣдавша прѣгрѣшениа*) садржи обједињене мотиве из две најстарије, напред поменуте исповедне молитве (пророк Натан и Давид, сузе Петра и блуднице, покајање Манасије, цариника и помен блудног сина). За разлику од прве, која није имала ширу примену у покајничкој пракси српске и бугарске православне цркве у наредних неколико столећа,<sup>31</sup> друга молитва је чинила саставни део другачијег испо-

29 Молитве су обележене бројевима који означавају њихов распоред на одвојеним пописима јужнословенских и руских молитви које је саставио *Алмазовъ*, *Тайная исповѣдь* I, 225, 311. Према тим пописима означене су и све друге молитве поменуте у нашем раду.

30 Законоправило или номоканон светога Саве, л. 266а–б; о томе *Троицки*, *Како треба издати Светосавску Крмчију*, 89.

31 Молитва је чешће присутна у српскословенским рукописима друге половине XVII века, као део исповедног обрасца презвитерског типа, сведеног на молитве и делимично заснованог на „синајској” структури обреда, *Хил. №304*

ведног обрасца, примењеног у Епитимијном номоканону Јована Посника (вид. ниже). Опште узевши, чин исповести није оставио већег трага у јужнословенској рукописној традицији и његово присуство је сведено на преписе Светосавског номоканона. У књигама свакодневне богослужбене праксе, служабнику и требнику, преовладали су старији образац Синајског евхологиона и његове прераде.

### „Синајски” чин исповести друге редакције

Целовит препис чина исповести из синајског глагољског рукописа није сачуван у каснијим временима. Уставни део је испуштен, и текст обреда је сведен на његов други, молитвени део, што је најраније документовано у требницима српске рецензије с краја XIII и почетка XIV века, Григорович №35,<sup>32</sup> Зограф №50<sup>33</sup> и РНБ Q.п.І.24.<sup>34</sup> Обред отпочиње Светомерамском молитвом, иза које следе исти псалми (4, 12, 24, 37) и молитве (Алмазов №1, 4, 5, 6, 8), све до друге постисповедне молитве (Алмазов №9) и 53. псалма, који су испуштени.<sup>35</sup> Истовремено са испуштањем делова тек-

---

и рукописи IX Н 12 и IX Н 14 Народног музеја у Прагу. Она није укључена у листу јужнословенских, већ руских молитви, *Алмазовъ*, Тайная исповѣдь I, 310, 311. Треба указати да истим стиховима отпочиње и једна посве другачија, архијерејска молитва, читана приликом постављења духовника, *Алмазовъ*, Тайная исповѣдь II, 165–166; *Истини*, Тайная исповѣдь III. Приложенія ко второму тому, 35–36.

32 Садржај рукописа је прегледан 21. априла 2018. године на сајту <<http://old.stsl.ru/manuscripts/fond-87-sobranie-v-i-grigorovicha/35>>. *Jagić*, Euchologium. Glagolski spomenik, 132, чин исповести овог рукописа је довео у везу са Синајским евхологионом и указао на заједничке молитве. У овом раду је прихваћено датирање рукописа у крај XIII века према *Турилов*, К определению, 66 нап. 7.

33 Основне информације о рукопису, *Райков и др.*, Каталог, №50, 50–51; Каталог славянских рукописей афонских обителей, №984, 441.

34 *Гранстрем*, Описание, 107. Прихваћено је датирање у сам крај XIII и почетак XIV века, изведено на основу детаљне анализе, *Афанасьева*, Чинопоследование великого освящения воды, 27–28.

35 *Алмазовъ*, Тайная исповѣдь I, 225. У требницима Зограф №50 и РНБ Q.п.І.24 због оштећења рукописа не читају се наслов чина и Светомерамска молитва, док у целовитом тексту Требника Григорович №35 недостаје (омашком?) позивање на 37. псалам који је део ове редакције.

ста јавља се тенденција, примећена и век раније, увећања броја разрешних молитви по окончању епитимије. Чин исповести из Зографа №50 садржи само једну, „синајску” разрешну молитву,<sup>36</sup> док се у друге две поменуће књиге налази по још једна, међу којима је и молитва из Служабника Варлаама Хутинског (рукопис РНБ Q.п.І.24).<sup>37</sup> Разрешне молитве су у овој редакцији окупљене под краћим насловом, И се мѡлтва раздрѣшити исповѣдника,<sup>38</sup> или дужим, у виду старијег, глагољског обрасца, Мѡлтва раздрѣшеник исповѣдника егда спѣовити се стѡмоу ѡбщению,<sup>39</sup> односно Молтва на раздрѣшеник исповѣднику кгда хоцетъ причестити се.<sup>40</sup> За преписе чина исповести српских требника које је познавао (Григорович №35 и РНБ Q.п.І.24), Алмазов каже да „уставная часть совершенно опускается” и у њима препознаје карактеристични текст обреда исповести XIV и XV века.<sup>41</sup> Заправо, ти састави одражавају претходно стање (пре 1300. године), обележено скраћивањем текста, и процес формирања групе разрешних молитви. Тај процес је заокружен у једној другачијој редакцији „синајског” обрасца у којој је број разрешних молитвих увећан и утврђен, обухватајући постојеће из наведених требника. Слободан однос према првобитном тексту из Синајског евхологиона препознаје се у опадању значаја Светомерамске молитве. Она није унета, на пример, у чин исповести Требника Григорович №34 с краја XIII века, у којем је присутан стари поредак псалама

36 Зограф №50, л. 123б. Изнесена тврдња је условна, јер препис ове молитве није у целини сачуван, а тиме и крај текста чина исповести.

37 Новоуведене молитве се налазе на листи под бр. 16. и 17, *Алмазовъ*, Тайная исповѣдь I, 225. За ниједну од њих Алмазов није пронашао грчки предложак, Исто, 213, 226.

38 Григорович №35, л. па; Зограф №50, л. 123б.

39 Требник РНБ Q.п.І.24, л. 17а–б. Cf. *Nabtigal*, Euchologium Sinaiticum, 241.

40 Служабник српске рецензије из друге половине XIII века РНБ Q.п.І.68, л. 69а. У њему је исписана, издвојено од текста обреда (који се у рукопису не налази), „синајска” разрешна молитва у нешто другачијој верзији. Та молитва није примећена у опису рукописа у Сводный каталог, № 397, 328.

41 *Алмазовъ*, Тайная исповѣдь I, 212–213. *Кожухаров*, Една редакция, 353, прихвата мишљење Алмазова изузимајући понуђене хронолошке оквири и закључује да „изводите на Алмазов за две редакции на Синайския изповеден чин по сщество остават валидни.”

и молитви.<sup>42</sup> Светомерамска молитва је скоро сасвим нестала из јужнословенских богослужбених књига после 1300. године, на шта упућују свега три њена сачувана преписа.<sup>43</sup>

Уставни део старог Синајског евхологиона није био непознат у позносредњовековној рукописној традицији и обредној пракси. Његов мањи део сачувао се у каснијим преписима као део посебне редакције, док је у пуном облику, колико нам је познато, сачуван само у једном рукопису, Требнику манастира Дечани №67 из средине XIV века. Континуирано излагање уставног дела је у Дечанском требнику раздвојено на две целине. Једну чине предисповедна поука духовника (поучити и прѣжде) и исповедни формулар намењен покајнику (исповѣдаю се), док иза молитвеног дела и исповести следи постисповедна поука свештеника (по сеѣм сѣде попь сѣ исповѣдав'шимъ се. сѣ тихостню. поучитъ и). Тиме је текст обреда усклађен са поретком његовог извођења, док је истовремено сачуван обичај излагања предисповедне поуке испред цркве, што није уобичајено за позносредњовековну праксу која је следила нови образац.<sup>44</sup>

42 Опис и датирање рукописа, Сводный каталог, 329–330. Чин исповести је сачуван на једној страни версо листа, у исто тако фрагментарно сачуваном требнику. Познати су наслов, кратак опис радње учесника обреда, позивање на читање 4. псалма и друга по реду молитва из Синајског глагољског евхологиона. Својевремено је *Jagić*, *Euchologium. Glagolski spomenik*, 132, указао да рукопис садржи исту молитву као и Синајски евхологион. Садржај рукописа је прегледан 19. јула 2017. на сајту: <<http://old.stsl.ru/manuscripts/fond-87-sobranie-v-i-grigorovicha/34>>. Имајући у виду напред речено, требало би истаћи да су оцене изнете у овом раду условљене постојећим стањем малобројне изворне грађе са краја XIII и почетка XIV века која углавном садржи непотпуно сачуван текст обреда (вид. горе нап. 35).

43 Ову појаву је детаљно испитала Маријана Цибранска, прегледавши 52 рукописа настала у периоду од XIV до XVIII века који се чувају у софијским научним библиотекама и издвојила свега два са текстом Светомерамске молитве: Зајковски требник (XIV век) и Требник НБКМ №616 (XVI век). У групу рукописа који садрже ову молитву убраја се осим Требника Григорович №35 и Требник Григорович №32 (крај XV или поч. XVI в.), *Цибранска*, *Аспекти*, 187–197. Изостављање Светомерамске молитве у чину исповести приметно је у позносредњовековним рукописима који се чувају у манастирским збиркама Дечани, Пећ, Хиландар, Пљевља и у збиркама рукописних књига научних библиотека у Београду.

44 *Цибранска-Костова*, *Към историята на изповедния чин*, 258, је узгредно



Облици трансформације текста чина исповести из XI века ни су били једнообразни. Друга редакција обележена је испуштањем његове прве половине, при чему је задржан само молитвени део. У њој је обликовање разговора између духовника и исповедника остављено самим учесницима обреда. Изузетак представља Требник Зограф №50, у којем се исповест усмерава питањем о првом сексуалном искуству и губитку невиности исповедника, које не потиче из старог синајског чина.<sup>45</sup> У постављеном питању се открива утицај једног другачијег исповедног обрасца који је постојао упоредо са текстом обреда из Синајског евхологиона. Био је то чин исповести (Псеудо) Јована Посника.

### Исповедни чинови приписани Јовану Поснику

Средњовековна традиција је ауторство релативно популарног грчког Епитимијног номоканона са текстом исповедног чина приписивала цариградском патријарху Јовану Поснику с краја VI века. То је, заправо, састав који је настао касније, у дужем временском периоду, вероватно у IX веку, а његов најстарији препис потиче из наредног столећа. До X века настала су два посебна текста, старији Канонариј (Κανονάριον) и млађи *Didascalia patrum* (Διδασκαλία πατέρων), који су могли бити удружени у јединствен састав, о чему сведочи поменути рукопис.<sup>46</sup> Оба грчка текста садрже чин исповести – њиме отпочиње *Didascalia patrum* и завршава се Канонариј. Обред се састоји од поуке духовнику како да води исповест и која питања да постави исповеднику. Углавном су разматрани сексуални и телесни греси и њима одговарајуће епитимије. Испо-

---

и уопштено, али тачно указала „че глаголическият изповеден архетип од СЕ (Синајски евхологион – прим. С. Б.) в Дечани 67 е много добре запазен чрез така нареченото поучение или екзортацијата на духовниот отец”, што је потврђено нашим детаљнијим испитивањем које је изложено ниже у тексту.

45 Зограф №50, л. 123б.

46 *Van de Paverd*, *Kanonarion*, 187–195, 200–201. Уп. *Аррани*, *Избранные сочинения*, 20–21. За релевантну литературу, вид. у *Попов–Максимович*, *Иоанн IV Постник*, 481–483. Оба састава чинили су највећи део каснијих грчких редакција под називом *Ἀκολουθία καὶ τάξις* и *Logos ad poenitentes*, *Van de Paverd*, *Kanonarion*, 25–27, 204–206.

ведних молитви нема много – најчешћа је она коју садржи Светосавски номоканон (вид. горе), уз неизоставно изговарање 50. и 69. псалма.<sup>47</sup> Обред се, према упутству, вршио у цркви или на неком „чистом” и „тихом” месту. Он припада другачијој традицији од оне из Синајског глагољског евхологиона. Према Аранцовој класификацији, то је тип исповедног формулара где је духовник „нерукоположени монах”.<sup>48</sup>

Словенски превод је начињен, према уопштено изнетим претпоставкама појединих аутора у Бугарској током X века.<sup>49</sup> Поузданије сведочанство о употреби Посниковог номоканона у словенским епархијама потиче од руских клирика с краја прве половине XII века,<sup>50</sup> док су најстарији сачувани словенски преписи настали тек крајем XIII столећа. Један од њих се налази у руском Устјушком црквеноправном зборнику састављеном од *Didascalia patrum* и Канонарија и сматра се да је најближи првобитном словенском преводу.<sup>51</sup> Из истог времена потиче у науци мање познат, краћи текст из српског требника који је неко време био својина Манастира Грачанице (РНБ Гилфердинг №21).<sup>52</sup> Оба нај-

47 У појединим редакцијама после читања псалама, изговарале су се краће молитве, често по више пута, Господи помилуј, Трисвета песма и сл. За опис обреда вид. *Заозерскій-Хахановъ*, Номоканонъ Јоанна Постника, 36–37. Уп. *Цибранска-Костова*, Покаяната книжнина, 163–164. *Алмазовъ*, Тайная исповѣдь III, 349, сматра да обред представља „прототип свих исповедних чинова”. Сличних погледа је и *Van de Paverd*, Kanonarion, 194, према којем је аутор Посниковог номоканона био и “the first author to describe a penitential rite for the East”.

48 *Аррани*, Избранные сочинения, 94, 116.

49 *Цибранска-Костова*, Покаяната книжнина, 156. О томе: *Найденова*, Правните паметници в Първото българско царство, 161–162. За ранија разматрања вид. *Заозерскій-Хахановъ*, Номоканонъ Јоанна Постника, 38; *Павловъ*, Номоканонъ при Большомъ Требникѣ, 32.

50 Питања Кирика новгородском епископу Нифонту, *Павловъ*, Номоканонъ при Большомъ Требникѣ, 32 нап. 1.

51 Словенски текст из Устјушког зборника објавио *Суворовъ*, Вѣроятный составъ, т. VIII, 415–434.

52 Сводный каталог, 369–370. Уп. *Бојанин*, Пенитенцијални састави, 177 нап. 84. Епитимијни састав из Грачаничког требника је у науци одавно али не и довољно познат. *Дмитријевскій*, Богослужение, 201–202 (наводи га под бр. 22),

старија словенска преписа Епитимијног номоканона садрже *Didascalia patrum*, чије верзије одражавају различиту традицију дисеминације грчког текста, што се одразило на лексику и делове садржаја словенских састава.

Из прве половине XIV века потичу две текстуалне редакције Посниковог номоканона са чином исповести – једна на српскословенском језику из Требника ЈАЗУ (ХАЗУ) Ша52<sup>53</sup> и друга из бугарскословенских преписа ГИМ Хлуд. №76 и ЦИАИ №1160.<sup>54</sup> Ова последња, показала се постојаном и присутна је у каснијим, српскословенским верзијама из друге половине XV (Требник са Епитимијним номоканонем БАН №53) и првих деценија XVI столећа („Законик” Дечани №116).<sup>55</sup> Делови садржаја те редакције могли су се касније комбиновати са пасусима и поглављима других црквеноправних текстова, као што су мањи пенитенцијали (Требник БСП №171 из 1526. г.). На основу броја сачуваних рукописа и њиховог учесталог присуства у требницима, посебно важној књизи у пастирској пракси Цркве, може се закључити да је Посников тип обрасца исповести био релативно добро заступљен у позним столећима средњег века.<sup>56</sup>

Значај Грачаничког требника за истраживање словенског рукописног наслеђа Посниковог номоканона и исповедне праксе знатно је већи него што је то на први поглед приметно. За разлику од устјушке и јужнословенских редакција из прве половине XIV века, његов чин исповести садржи уз уобичајену и више других молитви, од којих су неке присутне у текстовима „синајског” обра-

---

препознаје у њему само чин исповести Јована Посника, док га *Корогодина*, *Исповедь в России*, 21, 377, 560, помиње узгред, као српски исповедни чин који не садржи „понављања” и упитник.

53 Основне информације о рукопису, *Mošin*, *Ćirilski rukopisi*, №174, 231–233.

54 Вид. *Алмазовъ*, *Тайная исповѣдь I*, 236 (за први рукопис); *Цибранска-Костова*, *Покаяната книжнина*, 201–241 (за обе књиге). Посников номоканон приступачан је у фототипском издању рукописа ЦИАИ №1160, Архивски номоканон, л. 446–596.

55 *Бојанин*, *Пенитенцијални састави*, 163–164.

56 Алмазов је изнео мишљење засновано на тада познатим рукописима да је дело Псеудо-Јована Посника било краће време присутно у црквеној пракси Јужних Словена, *Алмазовъ*, *Тайная исповѣдь I*, 203.

сца.<sup>57</sup> Грачанички текст обреда превазилази локално, епархијско обележје и шире је присутан у свету словенске књиге. Он се налази у руском требнику из прве половине XIV века (ГИМ Чуд. №5),<sup>58</sup> који садржи скоро идентичан чин исповести. Основна разлика је та што је у руском требнику чин исповести издвојен из епитимијног номоканона и проширен упитником са листом од 96 грехова и двама јужнословенским разрешним молитвама које се налазе у српском Требнику РНБ Q.п.І.24 или старијем, руском Варлаамовом служабнику.

Грчки чин исповести Јована Посника одликује разноврсност текста,<sup>59</sup> што се одразило и на словенске саставе. Упоредо са обредом из Епитимијног номоканона, постојао је другачији састав чије је ауторство приписано истом архијереју: *Иже въ стѣхъ ѿца нашего Іоанна архіѣпа Кѡнстантина граѢ Постника. како подѣаѣтъ бывати исповѣданиѣ кающимъ се.*<sup>60</sup> Био је то самостални текст исповести у односу на епитимијни номоканон, сачињен од молитви и упитника чија су питања тематски знатно разноврснија од набрајања сексуалних престапа. Текстолошка веза два Посникова исповедна чина препознаје се у појединим фразама предисповедног дела (издвајање цркве или другог „чистог места” за обављање исповести, формула „Исповедам ти оче... све тајне грехове срца мога”), у сету почетних питања из упитника која се тичу губитка невиности исповедника и наслову који се позива на ауторитет „константинопољског архиепископа Јована Посника”. Састав се завршава молитвама међу којима су и две најстарије и најчешће, напред наведене грчке молитве (Алмазов №6, 8). Најстарији познати текст оваквог обрасца потиче из XIV века, и донедавно су била позната само два јужнословенска

57 Од пет постојећих молитви, три се читају у Синајском евхологиону и Служабнику Варлаама Хутинског, у редакцији превода и редоследу молитви из другопоменуте књиге.

58 О идентификацији текста из ГИМ Чуд. №5 са Псеудо-Посниковим чином исповести и његово издање, *Алмазовъ, Тайная исповѣдь* I, 237; III, 102–105, 159, 274–277. У новије време је овај чин разматрала *Корогодина, Исповедь в России*, 52, 54–56, 409–412, у контексту развоја исповедних упитника у Русији.

59 *Аррани, Избранные сочинения*, 20; уп. *Ткаченко, Исповедь*, 630.

60 *Алмазовъ, Тайная исповѣдь* III, 91.

(српска) преписа у требницима ГИМ Хлуд. №118, пергаментној књизи из XIV века и ГИМ Синод. №307 (374) из прве половине XV века.<sup>61</sup> То је подстакло на закључак о слабијој заступљености исповедног обрасца са упитником у јужнословенској црквеној пракси.<sup>62</sup> Додатна истраживања која смо предузели указују на постојање најмање још шест јужнословенских (српских) преписа истог чина. Три потичу из служабника – рукописи БАН №48 са почетка XV века,<sup>63</sup> ПМХ №26 са краја XV века<sup>64</sup> и МСПЦ №214 из око 1500. године<sup>65</sup> – и три из требника – рукопис из конволута Зограф №13 (прва трећина XV),<sup>66</sup> МСПЦ Грујић №67 (1490/1500)<sup>67</sup> и МСПЦ №237 (прва трећина XVI столећа).<sup>68</sup> Неопходно је имати у виду да се под скоро истим насловом могао наћи и сасвим другачији текст. Такав пример представља бугарски црквеноправни зборник из последње четвртине XIV века у којем се уместо обреда исповести налази прилично поједностављена интерпретација Епитимијног номоканона.<sup>69</sup>

61 Алмазов је указао на наведене преписе и на грчко порекло упитника, *Алмазовъ*, Тайная исповѣдь I, 202–206, 228, објавивши упитник из грчког „канонског зборника” ГИМ Синод. №455 из XV века, *Истин*, Тайная исповѣдь III, 23. Преглед садржаја грчког обреда са упитником, *Arranz*, Penitenziali bizantini, 146. Словенски обред из Требника ГИМ Хлуд. №118 објављен је у целини код *Алмазовъ*, Тайная исповѣдь III, 91–93; ново издање, *Корогодина*, Исповедь в России, 413–414. Поједина питања из упитника била су предмет наших ранијих истраживања, *Бојанин*, Забаве и светковине, 34 нап. 78, 157 нап. 29.

62 Те закључке изнео је *Алмазовъ*, Тайная исповѣдь I, 205–206, на основу поменутих рукописа. Оии се често понављају и код савремених истраживача.

63 *Кодов*, Опис, 90–91.

64 Опис рукописа, *Мошин*, Ђирилски рукописи у Повијесном музеју Хрватске, 36.

65 Датирање према филигранима, *Станковић*, Рукописне књиге, 60.

66 Датирање и атрибуција према Каталог славјанских рукописей, №987, 444–445.

67 Опис рукописа, *Мошин* и др., Рукописи Музеја СПЦ, 13.

68 *Пејковић*, Опис, 29; *Станковић*, Рукописне књиге, 65.

69 Архивски номоканон, л. 98а. Осврт на текст и његово поређење са садржајем другачије редакције Посниковог номоканона из истог црквеноправног зборника, *Џибранска-Костова*, Покаяната књижина, 244–248.

Изворна грађа од краја XIII до почетка XV века документује постојање више редакција Епитимијног номоканона Псеудо-Јована Посника у којима ни обред исповести није идентичан, што је одржавало разнообразну праксу у Цркви тога времена. Истовремено, препознају се и процеси који су водили ка унификацији обреда исповести и били засновани на обрасцу из Синајског глагољског евхологиона.

### „Синајски” чин исповести треће редакције

До краја XIII века формирала се још једна редакција „синајског” чина исповести у којој, за разлику од претходно поменутог, уставни део није сасвим одбачен. Редакцију називамо „трећом” не због времена настанка у односу на претходну, које се, уосталом, не може утврдити, већ због чињенице да је преовладала у богослужбеним књигама током наредног периода. У молитвеном делу изостављене су Светоомерамска и постисповедна молитва која није ушла ни у „другу” редакцију, као и псалми, 24, 37, 53. Задржане су основне грчке молитве (Алмазов №4, 5, 6, 8), 4. и 12. псалом, а у обред су уведени 6. и 50. псалом, уобичајени у грчкој пракси.<sup>70</sup> Чин је проширен и у делу разрешних молитви које се читају по окончању „заповести” (епитимије). За разлику од претходне редакције, једна је издвојена као молитва пред причест (Алмазов №17) *Млтва кољкати се хотецоуоу, док друге три* (Алмазов №15, 16, 20) формирају посебну групу молитви под насловом *Мл на раздрѣшенне исповѣднкоу егда. скончають заповѣдн.*<sup>71</sup>

Из старог, уставног дела глагољског чина сачувала се у целини поука коју је духовник требало да казује после исповести, *Ћедо не боудн ти теш'ко каюцоу се...*<sup>72</sup> Она је заједно са молитвама и псалмима

70 *Алмазовъ*, Тайная исповѣдь I, 225. Стихови 50. псалма стоје у непосредној вези са основним мотивом молитве „Ти си преко пророка твога Натана даровао опроштај Давиду који се покајао”.

71 Требник РНБ Q.п.I.61, л. 107а-б. Молитве су пописане према листи јужнословенских молитви, *Алмазовъ*, Тайная исповѣдь I, 225; Исто II, 204–208.

72 Требник РНБ Q.п.I.61, л. 104б. У Синајском евхологиону пасус отпочиње нешто другачијом реченицом са истом поруком: *Не бѣдн же въ тажъко чѣдо. хотациннѣ покаати са*, *Nachtigal*, Euchologium Sinaiticum, 195.

уклопљена у целину која претходи разрешним молитвама. Од исповедника се тражило искрено кајање кроз плач (плачь отесный) и покораване (покорение) заповестима, подсећањем на есхатолошки значај исповести. Указивано је и на пожељно понашање покајника, исказано путем дихотомија као што су брашнопадение / соухомадць, винопитие / водопиць, слѣшникъ / слѣзототць, меколѣганне / жестоколѣганне, свадливъ / миротворць и сл.<sup>73</sup>

Чин ове редакције има и предисповедни део који је задржао „синајску” структуру, али са другачијим садржајем. Њега чине поуке о значају исповести намењене подједнако духовнику и исповеднику и исповедни формулар покајника. Из глагољске редакције изостављено је излагање о природи Бога и Христа, о Символу вере и проклетству оних који се не исповедају. Пажња је усмерена на потискивање узајамног осећања срама који је присутан током исповести обележене изношењем детаља из интимног живота верника. Основна порука је да срам спречава искрено кајање и разобличавање греха који воде ка спасењу. Исповедни формулар је знатно краћи од „синајског” (изостављени су претпостављени греси), а покајник не тражи казну („заповед”) за своја „зла дела” као вид искупљења,<sup>74</sup> већ исказује вољу за кајањем, очекујући Божју помоћ и опрост.<sup>75</sup>

Најзначајнија одлика треће редакције је задржавање уставних делова из Синајског глагољског евхологиона и њихово уклапање са текстом из Епитимијног номоканона. То је најочигледније остварено у постисповедном делу чина, који је обележен непосредним преузимањем више различитих пасуса из Понсиковог састава који се настављају на глагољски образац.<sup>76</sup> Било да су преузете поуке

73 На присуство постисповедног пасуса из Синајског глагољског евхологиона у каснијем рукописном наслеђу чина исповести указао је *Кожухаров*, Една редакција, 354, али у контексту Алмазовљеве класификације (вид. нап. 41) и поводом истраживања „књижевног наслеђа Климента Охридског”.

74 *Nahrtigal*, *Euchologium Sinaiticum*, 189–195.

75 Исповѣдоую се боу и прѣстѣн мѣри него и всѣмъ стѣмъ него, и тебѣ оубо вса съгрѣшенна моя..., РНБ Q.п.І.61, л. 104а.

76 *Кожухаров*, Една редакција, 353, узгред је указао да се у фрагменту исповедног чина који је објавио (вид. ниже) налази и „ръководство за налагане на епитимии, което показва известна връзка с епитимийния канон на Йоан

извесно време присутне у пракси обреда који се одвијао према „синајском” тексту (трагови у Зограф №50) или их је тек требало применити, оне су успешно уобличене у нову кохерентну целину „синајске” редакције.<sup>77</sup> Присаједињени делови указују на основне принципе покајничке праксе која се традиционално приписује Јовану Поснику. Они су описани односом тежине учињеног греха, дужине епитимије, спремности покајника да прихвати тежу покору него што је учињени преступ ради задобијања „непропадљивог венца” и „снисходљивости” духовника према ономе који нерадо прихвата заповест.<sup>78</sup> У чин исповести уводе се „запрећења” и успоставља старосна граница од 30 година живота која обавезује духовника да млађе покајнике везује лакшим епитимија за исто сагрешење. У пасусу Испытовати же достонть муже и жены детаљно се разматрају различити видови контроле рађања као греха, док је у Заповѣди же различнага запреценна ѿ мужехъ и ѿ женахъ одређена дужина епитимије за сваки појединачни сексуални преступ мушкарца и жене у складу са њиховим узрастом. Посебан пасус односи се на осуду причести пре исповести и обавезу духовника да о томе испита оног који се исповеда. Посников „део” се завршава омањим, али карактеристичним одељком о чувању поста током седмице, Я прѣвоѣ различіе ѿт брашнь.<sup>79</sup> Пасуси су преузети дословно или као

---

Постник”. Заправо, наше истраживање је показало да је реч о директно преузетим деловима текста из типа устјушке или грачаничке редакције Епитимијног номоканона Јована Посника.

77 Овде се не разматрају текстолошки слојеви који се могу препознати у компилацији која се приписује Клименту Охридском, cf. *Vondrák*, *Studie*, 33–35; *Arranz*, *Liturgie de l’Euchologe slave*, 56; *Арранц*, *Избранные сочинения*, 164, већ се указује на међусобне утицаје формираних обредних пракси из којих проистичу нови садржаји и обрасци.

78 Текст који се налази у „синајско” редакцији гласи: и по сѣмъ дѣс емоу заповѣдь еинко может хранити... подбаѣт же малогрѣшноу вѣдрѣу. великоу заповѣдь приѣмлати. да не тѣмно ѡбвѣщеніе грѣховъ прїимѣт, нь и вѣньць негѣлѣн’нын, РНБ Q.п.I.61, л. 106а. Реч је о основној поруци из Посниковог номоканона, *Суворов*, *Вѣроятный составъ*, т. VIII, 400, 418. *Заозерскій–Хахановъ*, *Номоканонъ Іоанна Постника*, 37; *Erickson*, *Penitential Discipline*, 199–200. Уп. *Корогодина*, *Исповедь в России*, 29.

79 Требници Синај №17, л. 170б, 171а, 172а и РНБ Q.п.I.61, л. 106а–б.



парафраза и могу се идентификовати у Устјушком зборнику, Грачаничком требнику и редакцијама из прве половине XIV века.<sup>80</sup>

Слични утицаји Посниковог епитимијног номоканона препознају се и у предисповедном пасусу, али у прилично слободној интерпретацији. Најснажније су присутни у формулару у којем су побројани сексуални греси као основни (блуд, прељуба, мастурбација, хомосексуални однос, скотолоштво, различите врсте инцеста и сл.), иза којих следи бављење магијом, тровање, крађа и разбојништво. Слично као у Посниковом номоканону, питања отпочињу губитком сексуалне невиности исповедника.<sup>81</sup> Важност формулара је истакла Марија Корогодина, која га је према његовој структури и садржају назвала „наставление вопросник” („упутство-упитник”).<sup>82</sup> Она је текст препознала као производ јужнословенске праксе и разматра га преваходно као посебну етапу у настанку и развоју детаљних упитника са листама грехова који су били широко заступљени у Русији од краја XV и током XVI и XVII столећа.<sup>83</sup>

Најстарији препис чина исповести ове редакције сачуван је у фрагментима које је објавио и коментарисао Стефан Кожухаров. Текст је исписан „српским правописом” на свега три листа која су

80 *Суворовъ*, Вѣроятный составъ, т. VIII, 417, 418–419, 430. Уп. грчки текст према издању *Arranz*, *Penitenziali bizantini*, 174–177, 181–187, 198–199; cf. *Van de Paverd*, *Kanonarion*, 212–214, 216 (Doc 30, 32, 41–42, 46–52, 62–65).

81 Исповѣждь ми все чедо. и не поговѣлан се срамомъ. нь повѣждь, како еси и прѣвоє дѣство свое раздрочилъ, РНБ Q.п.1.61, л. 106а–б. У Епитимијном номоканону духовник отпочиње истим питањем: Како тын брате или чедо. аще ли жена то госпоге или сестро. въ прѣвѣныхъ како растлѣ се дѣство твоє, иза којег следи набрајање различитих сексуалних активности, РНБ Гилфердинг №21, л. 7а–б; *Суворовъ*, Вѣроятный составъ, т. VIII, 399, 416; *Arranz*, *Penitenziali bizantini*, 158–159. Уп. *Алмазовъ*, Тайная исповѣдь I, 82; *Корогодина*, Исповедь в России, 34.

82 Текст обрасца је објављен на основу руског преписа из прве половине XV века, *Корогодина*, Исповедные тексты в Сербии и на Руси, 134; *Корогодина*, Исповедь в России, 548.

83 *Корогодина*, Исповедь в России, 49, 52–53, 62. *Корогодина*, Исповедные тексты в Сербии и на Руси, 131–135, изнела је мишљење да је образац својствен јужнословенским чиновима исповести, односно да „има јужнословенско порекло”. Његов значај у јужнословенском обреду је илустровала пописом неколико српских рукописа из XV века који се чувају у Русији, *Корогодина*, Исповедь в России, 53 нап. 19.

припадала данас изгубљеном требнику с краја XIII века.<sup>84</sup> Од тог времена до епохе првих штампаних богослужбених књига крајем XV и првих деценија XVI столећа, настао је знатан број преписа овог чина. Прегледали смо више од тридесет јужнословенских требника и служабника у којима се он налази и сви су српске језичке рецензије. Од тог броја је 19 сачувано углавном у целовитом стању,<sup>85</sup> два састава су до нас дошла у виду фрагмента,<sup>86</sup> њих 8 садржи допуне или испуштања која не мењају значајно структуру чина,<sup>87</sup> док три представљају скраћену верзију текста обреда у којој је уставни део делимично или потпуно изостављен.<sup>88</sup> У наведену групу су укључена и три рукописа из XV века која је описао Кожухаров,<sup>89</sup> док су

84 *Кожухаров*, Една редакција, 355–360. Сачувана су свега три листа на којима је исписан други део исповедног чина.

85 То су рукописи РНБ Q.п.І.61 (XIV в.), ЈАЗУ (ХАЗУ) Ша52 (XIV в.), Синај №17 (XIV в.), РНБ О.І.469 (последња трећина XIV века, према *Турилов*, К определению, 67 нап. 15), Хил. №378 (1400/1410. г.), Дечани №68 (1422. г.), БАН №48 (поч. XV в.), Хил. №167 (1430/1440. г.), РНБ Q.І.1178 (прва половина XV в.) оштећен, ГИМ Синод. №307 (374) (1/2 XV в.), ЦИАИ №177 (1460-те), Хил. №169 (кр. XV в.), РНБ F.І.582 (кр. XV в.), ÖNB №79 (1503. г.), МСПЦ №229 (поч. XVI в.), МСПЦ №212 (1500/1510.) оштећен, Пљевља №18 (1510/20), МСПЦ №246 (1515/1520. г.) и „Кртољски требник” (прва четвртина XVI века, на основу описа *Котарчић*, Шест ћирилских рукописа, 254–260).

86 То је фрагмент који је објавио Стефан Кожухаров и фрагмент рукописне књиге Хил. №760/II (1375/85. г.).

87 Требници МСПЦ №112 (1395/1400. г.), Дечани №69 (1390–1400), РНБ Q.І.1297 (почетак XV века), Зограф №13 (трећина XV в.), НУБ №10 (прва половина XV в.), ЦИАИ №194 (1469. г.), МСПЦ Грујић №89 (1485/1495), МСПЦ Грујић №67 (1490/1500).

88 Требници РНБ О.І.468 из прве половине XV века, ФФ М II 5/3822 из друге половине истог столећа и НБКМ №612 из XV–XVI век.

89 То су поменути рукописи ЦИАИ №177, №194 и НБКМ №612. *Кожухаров*, Една редакција, 354, пописао је 11 ћириличних рукописа насталих у периоду од XV до XVII века у којима је идентификовао препис постисповедног дела „синајског” чина који садржи објављени фрагмент. Ипак, за поуздану идентификацију треће редакције и њене подредакцијске варијанте неопходан је увид у садржај сваког састава посебно, јер се постисповедни „синајски формулар” могао наћи у слободно компилираним текстовима чина исповести, као у случају од Кожухарова наведеног Требника НБКМ №971 (XVII век).

изван ове класификације остала четири састава чији нам је садржај доступан само на основу недовољно детаљних описа.<sup>90</sup>

О значајном утицају ове редакције чина исповести у литургијској пракси православних јужнословенских цркава говори не само број сачуваних преписа до почетка XVI века већ и чињеница да је та редакција била уврштена у прве српске штампане требнике у Горажду (1523) и Венецији (1538–40).<sup>91</sup>

Структура и садржај састава показали су се прилично истрајним, чак и када су били изложени одређеним интервенцијама. Уношење измена указује на отвореност текста црквеног обреда према садржају исте или сличне намене. Више рукописних књига са краја XIV и током XV века обележено је извесним проширењима, али измене нису постале трајне. Вероватно представљају одраз обредне праксе, појединих епархија у одређеном периоду. Важна и значајна Молитва архијереја и духовника проштена за све грехе (Алмазов №10), која је у јужнословенским богослужбеним књигама представљала самостални састав или је у појединим преписима постала део Посниковог чина исповести са упитником (ГИМ Хлуд. №118), унета је и у обред треће „синајске” редакције.<sup>92</sup> У требницима Дечани №69, Зограф №13, РНБ Q.I.1297, ЦИАИ №194, МСПЦ Грујић №67 и МСПЦ Грујић №89 читана је у групи разрешних молитви. У требнику НУБ №10 налази се непосредно иза постисповедне поуке духовника, и као део једне веће уметнуте целине. Ту целину чини пет разрешних молитви од заклетве, епити-

90 *Мошин*, Словенски ракописи во Македонија, №45; *Panaitescu*, Manuscrisele slave, №238; *Pavlikianov*, Slavic Lingual Presence, Slavic №3; Каталог славянских рукописей, №919; *Петковић*, Опис, 35.

91 Алмазов је приметио да се у првим српским штампаним требницима из XVI века налази чин који је присутан у бројним рукописним књига из истога столећа, *Алмазовъ*, Тайная исповѣдь I, 229–230. Не постоји податак да се у најстаријем српском штампаном требнику Црнојевића из око 1496. налазио чин исповести пошто ова инкунабула у целини није сачувана, cf. *Nemirovskij*, Gesamtkatalog der Frühdrucke in kyrillischer Schrift, 245–253.

92 Г҃и Іс҃у х҃се б҃е нашъ. сн҃е н сло҃ве б҃а жн҃ваго. пастыроу н агныѣ..., Требник, Дечани №69, л. 98б; *Алмазовъ*, Тайная исповѣдь I, 225. Молитва је по пореклу грчка и налази се у евхологионима од X века, *Аррани*, Избранные сочинения, 50–51. Често је присутна у чину исповести руских књига XV и XVI века, *Корогодина*, Исповедь в России, 52.

мије и греха, које су се обично преписивале у делу књиге где се налази и чин исповести.<sup>93</sup>

Проширењима је био изложен и немолитвени део, што је захтевало пажљивије укомпоновање различитих, али тематски сродних текстова. У постисповедни део чина исповести Требника МС-ПЦ №112 унесена су два пасуса из мањег епитимијног састава *Правила и устав Светишх з18 ошаца*, којима је допуњена поука о односу духовника и исповедника током исповести. У њима се истиче значај прерасподеле греха путем исповести – трећина греха пада на Бога, трећина на духовника, а преостали део на исповедника – којом се верник охрабрује да се искрено исповеди.<sup>94</sup> Тим текстом се надомешћује и истовремено мења порука из Посниковог номоканона тј. Канонарија, представљена у обредном загрљају којим се сви исповедникови греси преносе на духовника.<sup>95</sup>

„Синајски” чин исповести треће редакције могао је бити проширен и посебним читањима из Светог писма. У Служабнику влашке рецензије старословенског језика (прве деценије XVI века)<sup>96</sup> стихови из Новог Завета (1 Тим 1: 15–17 и Мт 9: 9–13) су уметнути испред првих молитви, те би се према Аранцовој класификацији обред могао сврстати у другачију групу од оне којој припада оригинална верзија (вид. нап. 19).<sup>97</sup> Текст је необичан и по струк-

93 То је блок молитви који у српским требницима отпочиње краћим саставом „Питање Св. Анастасија”, а у бугарском Архивском номоканону (л. 201а) прва молитва је насловљена као „Молитва Св. Анастасија”. На листи јужнословенских молитви оне су пописане под бројевима 12, 14, 11, 19, 23, *Алмазовъ*, Тайная исповѣдь I, 225; о њима, *Алмазовъ*, Тайная исповѣдь II, 208–215. Бугарски текст објавила, *Янакиева*, Чинопоследование на изповедта и молитви за снемане на епитимия, 181–186.

94 МСПЦ №112, л. 102б–104б. Текст епитимијног састава објављен је у *Jagić, Sitna gradja*, 129, 130–131. Уп. *Бојанин*, Пенитенцијални састави, 168.

95 И роукоу его наложити на кью гла келуу јако да боудуць и вси на днѣ брате грѣш твон, *Суворовъ*, Вѣроятный составъ, т. VIII, 433; *Arranz*, Penitenziali bizantini, 116, 118. За коментар поменуте праксе, вид. *Van de Paverd*, Kanonarion, 178–180.

96 Пећ №80, л. 201а. *Мошин*, Рукописи Пећке патријаршије, 48–49.

97 Наведени изводи из Светог писма присутни су у разнородним јужнословенским компилацијама чина исповести познијег, османског периода, Требник НБКМ №971 (вид. нап. 89).

тури исповедног формулара који садржи *йонављања*, врсту текста која није била карактеристична за јужнословенске и грчке обреде. У њима су пописани греси које је исповедник наводио у првом лицу, уз формулу „сагреших”, независно од тога да ли их је заиста починио.<sup>98</sup>

Не би требало сматрати неуобичајеним и присуство два различита чина исповести у једној истој богослужбеној књизи (Требник МСПЦ Грујћ №67). Та два текста су могла бити спојена у једну целину, као у рукописним књигама Зограф №13, ГИМ Синод. №307 (374) и БАН №48 из прве половине XV века. У прве две је на актуелну „синајску” редакцију без разрешних молитви накалемљен Посников самостални исповедни чин са упитником и завршним молитвама које су постале заједничке за оба текста, док је у последњој редослед два чина обратно представљен.<sup>99</sup>

#### Различите компилације и разматрање њиховог настанака

Састављачи и редактори текста црквеног обреда Свете тајне покајања могли су се према предлошцима односити прилично слободно и несистематично. Комбиновали су текстове различитих редакција и традиција, механички их саображавали у нове целине према потребама праксе и, вероватно, према личном нахођењу. Постоји више слободних комбинација „синајског” чина треће редакције и Епитимијног номоканона (редакција типа ЦИАИ №160), било да су из чина исповести преузети уставни делови и молитве (поменути Требник БСП №171), било да су „синајске” молитве и псалми измешани са пасусима из Епитимијног номоканона чинећи нову структуру обреда исповести (Требник Пећ №77

98 О значају *йонављања* у руском обреду исповести од краја XIV века и његовој широкој распрострањености у наредним столећима, *Корогодина*, Исповедь в России, 9–10, 20, 23–24, *passim*, допушта нам да у Служабнику Пећ №80 препознамо утицаје руске праксе.

99 За садржај рукописа ГИМ Синод. №307 (374), вид. детаљан опис у *Горский–Невостревъ*, Описаніе, №374, 175–176. Служабник БАН №48 налази се у лошем стању, листови су испретурани, неки изгубљени, те се детаљније о односу преписа два чина исповести може говорити тек после археографске обраде рукописа.

са почетка XV века).<sup>100</sup> Посебно упечатљиве примере компилаторског односа према расположивим текстовима обреда представљају два јужнословенска пергаментна требника, бугарски Зајковски требник (НБКМ №960) из прве трећине XIV века<sup>101</sup> и поменути рукопис Дечани №67 из средине истог столећа. Заједничка одлика њихових чинова је да припадају синајском типу глагољског евхологиона и да садрже исти, прилично развијен и детаљима богат упитник о гресима, са одвојеним питањима за мушкарце и жене.<sup>102</sup> Основну структуру Зајковског требника чини „друга“ редакција, са старим поретком псалама и молитви, уз изузетак промене положаја Светомерамске молитве, која је постављена иза упитника, и са посебним насловом, *Мл̄ вѣсѣгда вѣрнїицѣ исповѣданнїю*.<sup>103</sup> Исповедни формулар намењен покајнику преузет је из „треће“ редакције, док је од разрешних молитви задржана само она из глагољског евхологиона.

Чин исповести Дечанског требника (чин̄ покланнїю) садржи елементе класичне, „синајске“ (псалам 37) и „треће“ редакције (6. и 50. псалам) са одговарајућим молитвама, док је упитник за мушкарце и жене унесен уместо тзв. „упутства-упитника“ формулара

100 Наслов је уобичајен: *Унн̄ исповѣдающїи се. вѣннѣт вѣ црковѣ съ страхом̄ и съ смѣренїем̄...* (л. 21б). Рукопис је датиран према филигранима, *Штанковић – Гроздановић-Пајић*, Датирање и водени знаци, 45.

101 О Заковском требнику постоји знатна литература од када га је у науку увео *Младеновѣ*, Зајковски светогорски трѣбникъ, 155–205. Књига је у два наврата била објављена са детаљним коментарима, *Нолошњаж*, *Зајковски Требник*, из 1995. и *Цибранска-Костова – Мирчева*, Зајковски требник от XIV век, из 2012. године.

102 Слично упитницима из редакције Посниковог чина, исповест верника отпочиње грехом губитка невиности, уз разлику да су питања одвојена за сваки пол посебно, о томе уп. *Цибранска-Мирчева*, Зајковски требник от првата половина на XIV в., 177. Упитник је пре више година привукао нашу пажњу и довели смо га у везу са оба ова требника, *Бојанин*, Забаве и светковине, 34 нап. 78. *Турилов*, К определению, 57, 68 нап. 20, изнео је мишљење да требници воде порекло од једног архетипа. Упоредни садржај оба чина исповести представила је *Цибранска-Костова*, Към историята на исповедния чин, 258–259.

103 *Цибранска-Костова – Мирчева*, Зајковски требник от XIV век, 271. Њено место у чину исповести је представила *Цибранска*, Аспекти, 190–196.

„треће” редакције. Цео чин представља прилично разубуђену компилацију на коју је накалемљен и предисповедни део основне редакције из XI века, о чему је било речи. Увођење садржаја из различитих редакција имало је за последицу понављање појединих делова обреда. Дечански чин садржи два различита почетка и два неистоветна формулара исповедног обрасца, где је онај из позније редакције постављен на одговарајуће место, одмах иза упитника. Посебна одлика ове компилације јесте проширење њеног пост-исповедног дела посебним садржајем из Посниковог номоканона,<sup>104</sup> који већим делом није уобичајен у постојећој редакцији „синајског” чина.

Обележја која прате Зајковски и Дечански требник указују на неколико инересантних момената. Изгледа да се компилирани садржај и разубуђена композиција чина исповести нису сматрали неуобичајеним или неприхватљивим у вишим црквеним круговима из прве половине XIV века. На основу палеографске анализе, Анатолиј Турилов допушта могућност да је исто лице писало пасусе Зајковског и основни део Јерусалимског типика архиепископа пећког Никодима (1316–1326).<sup>105</sup> Дечански требник, опет, настаје у време изградње владарске задужбине манастира Дечани, мада место настанка књиге и време њеног укључивања у манастирску библиотеку није познато.

Појава исповедног упитника са одвојеним питањима не указује само на актуелно стање синајског типа обреда током прве половине XIV столећа. Одроз једног сличног упитника са разврстаним питањима према родној припадности исповедника налази се у кратком пасусу о губитку невиности у требнику друге „синајске” редакције Зограф №50 (л. 123б), о чему је било речи. Упитник из Зајковског и Дечанског требника је, највероватније, постојао знатно раније, на

104 Текст из Посниковог чина исповести који се налази у Требнику Дечани №67 објавила је *Цибранска-Костова*, Към историята на изповедния чин, 263–265. Подвргава га краћој филолошкој анализи и у њему препознаје могућност истраживања словенских превода различитих грчких верзија Посниковог епитимијног номоканона у јужнословенским земљама током ранијег периода словенске писмности.

105 *Турилов*, Зайковский требник, 528.

шта упућују поједини русизми који се у њему налазе.<sup>106</sup> Они указују како на могуће порекло тако и на старину текста, пошто на извешан начин документују међусловенску сарадњу клирикалних кругова последњих деценија XII и прве трећине XIII века (до монголских освајања и источној Европи), познату као први источнословенски утицај на јужнословенску књижевност.<sup>107</sup> Наменен превасходно усменом виду комуникације, упитник садржи поред руских и знатан број речи из говорног језика верника српске и бугарске цркве.<sup>108</sup> Ова појава, према нашем мишљењу, сврстава упитник у малобројне и важне средњовековне изворе за истраживање народног и некњижевног језика. Наведени подаци упућују на закључак о непосредном присуству упитника у обредној пракси током дужег времена, као и на постојање више типова чина исповести у ранијем историјском раздобљу него што о томе сведочи најстарија сачувана рукописна грађа с краја XIII века. Можда је структура текста из Зајковског требника ближа обрасцу који је могао бити уведен крајем XII или током прве половине наредног столећа у српске и бугарске епархије. Или пак првобитни облик таквог чина треба тражити у уметању детаљно разрађеног упитника у целовит текст из глагољског евхологиона, на шта би указивао Дечански требник.<sup>109</sup>

106 О русизмима у Зајковском требнику и историјату њиховог истраживања вид. *Џибранска*, За лексикалните русизми, 136–145. Знатну суздржаност по том питању ауторка је показала у другом раду *Џибранска-Костова*, Към историята на изповедния чин, 261. У руској науци се њихово присуство не доводи у питање, *Турилов*, Зайковский требник, 528–529.

107 О Зајковском требнику као сведочанству књижевних веза између руских и јужнословенских земаља писао је Сперанский, Къ историји взаимоотношений русской и юго-славянских литературъ, 202–204. *Турилов*, Зайковский требник, 528–529, је указао на Дечани №67 као писани споменик који одражава ту сарадњу. Истовремено, сматра чин исповести из Зајковског требника „важним источником для истории этого чина на Руси”, Исто, 529. О културним и друштвеним везама тог периода, *Турилов*, Древнерусские влияния, 162–171.

108 Уп. приказ *Лавровъ*, Младенов Ст. Зайковски светогорски трѣбникъ, 256–257; *Џибранска-Костова*, Към историята на изповедния чин, 251, наводи изнова више лексема које указује „на общи јужнославјански карактер” упитника.

109 У контексту разматрања раздвојених упитника из јужнословенских чинова исповести интересантан је бугарски Служабник из XVI века, из библиотеке ондашњег „Новоруског универзитета” у Одеси. На његов садржај указао је



\*

Овде представљено истраживање потврђује разнообразност текста обреда исповести у јужнословенским православним епархијама. У њему се разазнају два основна текстолошка круга која су битно одређивала поредак извођења обреда. Једну групу чине састави засновани на чину исповести Синајског глагољског евхологиона, а другу они из Епитимијноног номоканона Јована Посника и независног чина са упитником који се изричито позива на ауториет цариградског архијереја. Уколико бисмо се послужили Аранцовом класификацијом византијских чинова исповести, прва група би представља обред који је изводио парохијски свештеник, а друга обред под руководством монаха, који није морао имати свештенички чин.

Најкасније су током XI века биле удружене молитве, псалми и поуке духовника у јединствен чин исповести који се сачувао у глагољском евхологиону из Манастира Св. Катарине на Синају. Од тада, отприлике, можемо пратити паралелно постојање најмање два различита јужнословенска обреда, уколико се прихвата теза о раном настанку словенског превода Епитимијног номоканона Јована Посника. Од почетка XIII века уводи се и трећи образац исповести као посебно поглавље у Светосавском номоканону, који, међутим, није имао већег утицаја на исповедну праксу, пошто није пренет у основне богослужбене књиге.

Током XIII века, можда и раније, настају посебне редакције „синајског” чина и долази до преплитања садржаја различитих традиција. У том периоду документоване су две нове редакције. Једна обухвата углавном све постојеће молитве и псалме чувајући првобитни редослед „синајског” обрасца, уз испуштање уставног дела. У молитвеном делу је изведено проширење са по једном новом, али не увек истом, разрешном молитвом. Трећа „синајска” редакција обележена је изостављањем појединих молитви, као што је Светоомерамска, одабир псалама је делом другачији увођењем

својевремено *Алмазовъ*, Тайная исповѣдь I, 217–219, немајући у виду горенаведене требнике. Осим паралелних упитника, Служабник садржи уобичајене разрешне молитве од греха које су родно одређене – једна се читала мушкарцима, друга женама („Који си Петру и блудници...”).

6. и 50. псалма, а број разрешних молитви проширен и коначно устаљен. Основна одлика ове редакције је чување уставног дела, али са знатним разликама у форми и садржају. Он је сегментисан у складу са извођењем обреда и у њега је инкорпориран део текста из Посниковог Епитимијног номоканона. Присуство Посниковог текста у синајским редакцијама с краја XIII века (Зограф №50 и фрагмент који је објавио Кожухаров) документује дуже постојање Епитимијног номоканона у словенским црквама него што би на то указивали његови најстарији сачувани преписи из Устјушког зборника и Грачаничког требника. Слична појава повезивања две различите традиције препознаје се и у појединачним компилацијама, било да је чин исповести из Епитимијног номоканона проширен молитвама које се већ налазе у Синајском евхологиону (Грачанички требник, РНБ Гиљфердниг №21), било да је Посников текст значајнијим делом утопљен у трећу „синајску” редакцију (Пећ №77). Преузимање текста из другачије традиције указује не само на отворену структуру чина исповести већ и на знатно дуже присуство оба писана споменика у пастирској пракси словенских епархија на југоистоку Европе пре 1300. године.

Разноликост обреда препознаје се и у начину извођења саме исповести. За разлику од глагољске, „синајска” друга редакција и чин исповести из Светосавског номоканона препустили су вођење разговора са верником и његово исповедање импровизацији. Трећа редакција садржи формулар „упутство-упитник”, како га је назвала Марија Корогодина, са листом грехова о којима је исповедник требало да се изјасни. У томе можемо препознати утицај Епитимијног номоканона са унапред описаним гресима. Такав формулар могао је добити облик упитника, у којем су формулисана питања у вези са више различитих престапа. Упитници су могли бити детаљнији, као у самосталној редакцији чина исповести приписаној Јовану Поснику (XIV–XVI век), и сложенији, раздвајајући питања према полу особе која се исповеда (XIII–XIV век).

Највећи број различитих текстова обреда, било да припадају поменутиим традицијама, редакцијским творевинама или појединачним компилацијама, обележава XIII и прву половину XIV века.

Иако појава нове редакције није подразумевала обавезно укидање постојеће, од почетка друге половине XIV и током целог наредног столећа приметна је тенденција унификације обреда. Велика већина преписа чина исповести са краја средњег века документује присуство треће „синајске” редакције, која је почетком XVI столећа уврштена и у нови медиј, штампану књигу.

Постојање више „синајских” редакција, као и појава варијанти у оквиру њих, одражавају флексибилну и прилично постојану структуру исповедног чина. То је презвитерски тип, састављен од молитви и псалама који су углавном остали непромењени, док је уставни део из старог глагољског текста претрпео знатне измене, не реметећи ток обреда. За редакторе треће редакције није било неопходно да задрже казивање о природи Бога и Христа и излагање Символа вере из глагољског текста. Промењен је и исповедни образац који је ритуално изговарао покајник. На значају су добили делови текста из Посниковог номоканона који садрже епитимије за одређене грехе, поуку о начину налагања покорe према снази вере покајника и његове старосне доби или указују на организацију поста током седмичног и годишњег циклуса. Преузети пасуси су знатно преобликовали „синајски” текст и изгледа, ојачали једнообразност исповедне праксе. Тиме је она, за разлику од претходних синајских и других редакција, постала текстуално самосталнија и целовитија у односу на пенитенцијалне текстове и епитимијне зборнике. Синајски образац, компилација састављена пре више векова ради обављања Свете тајне покајања међу словенским становништвом, опстао је у каснијим временима позног средњег века и остао стожер пастирског деловања јужнословенских цркава. Према њему су се, видели смо, у мањој или већој мери равнали и текстуално прилагођавали обреди са упитницима и други чиновни исповести током читавог средњег века.

## СКРАЋЕНИЦЕ – ABBREVIATIONS

- БАН – Българска академия на науките, София.  
БСП – Библиотека Српске Патријаршије, Београд.  
ГИМ – Государственный исторический музей, Москва.  
Дечани – Манастир Дечани (дигитални снимци, НБС).  
Зограф – Манастир Зограф на Светој Гори (дигитални снимци, „Зографска електронна научно–изследователска библиотека” към Софийския университет).  
ЈАЗУ (ХАЗУ) – Југославенска (Хрватска) академија знаности и умјетности, Загреб (микрофилм, НБС).  
МСПЦ – Музеј Српске православне цркве, Београд.  
МСПЦ Грујић – Збирка Радослава М. Грујића у МСПЦ.  
НБКМ – Национална библиотека „Св. св. Кирил и Методиј“, София.  
НБС – Народна библиотека Србије, Београд.  
НУБ – Народна и универзитетска библиотека, Скопје (микрофилм, НБС).  
Пећ – Манастир Пећка патријаршија (дигитални снимци, НБС).  
Пљевља – Манастир Св. Тројице, Пљевља (дигитални снимци, НБС).  
ПМХ – Повијесни музеј Хрватске, Загреб (микрофилм, НБС).  
РНБ – Российская национальная библиотека. Отдел рукописей и редких книг, Санкт-Петербург.  
САНУ – Српска академија наука и уметности, Београд.  
Синај – Манастир Св. Катарине на Синају (микрофилм, НБС).  
Синод. – Збирка Московске синодалне библиотеке у ГИМ.  
ФФ – Филозофски факултет, Скопје (микрофилм, НБС).  
Хил. – Манастир Хиландар на Светој Гори (микрофилм, НБС).  
Хлуд. – Збирка Алексеја Хлудова у ГИМ.  
ЦИАИ – Църковно-исторически архивен институт към Българската патриаршия, София.  
Чуд. – Збирка Манастира Чудова у ГИМ.  
ÖNB – Österreichische Nationalbibliothek, Vienna (микрофилм, НБС).

## БИБЛИОГРАФИЈА – BIBLIOGRAPHY

## Необјављени извори – Unpublished Sources

Садржаји словенских рукописа српске рецензије из Руске националне библиотеке у Санк-Петербургу доступни су на сајту <[http://expositions.nlr.ru/ex\\_manus/Serbian\\_Manuscripts](http://expositions.nlr.ru/ex_manus/Serbian_Manuscripts)>. Увид у највећи број рукописних књига, њихових микрофилмова и дигиталних снимака имао сам захваљујући љубазношћу колега из археографских одељења националних библиотека и академија наука Србије и Бугарске и научних установа у Београду и Софији, на чему им срдачно захваљујем.

## Извори – Primary Sources

Архивски номоканон. Български ръкопис от XIV век. Фототипно издание, Изданието подготовиха *А. Кръстев* и *Ц. Янакиева*, Шумен 2007.

*Доментијан*, Житије светог Саве, превод и коментари *Љ. Јухас-Георгиевска*, издање *Т. Јовановић*, Београд 2001.

Законик цара Стефана Душана 1349. и 1354, издао и превео *Н. Радојчић*, Београд 1960.

Законик цара Стефана Душана, књ. I: Струшки и Атонски рукопис, ур. *М. Бејовић*, Београд 1975.

Законоправило или номоканон светог Саве, Иловички препис 1262. година. Фототипија, приредио *М. М. Пејровић*, Горњи Милановац 1991.

*Заозерскій Н. А. – Хахановъ А. С.*, Номоканонъ Иоанна Постника въ его редакціяхъ: грузинской, греческой и славянской, Москва 1902.

*Климент Охридски*. Събрани съчинения II, обработили: *Б. Ст. Ангелов*, *К. М. Кувев*, *Хр. Кодов*, *Кл. Иванова*, София 1977.

*Машија Власџар*, Синтагма, са српскословенског превела *Т. Субошин-Голубовић*, Београд 2013.

*Павловъ А. С.*, Номоканонъ при Большомъ Требникѣ. Его исторія и тексты, греческій и славянскій, съ объяснительными и критическими примѣчаніями, Москва 1897<sup>2</sup>.

*Соловјев А.*, Српска црквена правила из XIV века, Гласник Скопског Научног Друштва XIV (1934), Скопље 1935, 33–42.

*Суворовъ Н.*, Вѣроятный составъ древнѣйшаго исповѣднаго и покаяннаго устава въ восточной церкви, Византійскій временникъ, томъ VIII (1901) 357–434; томъ IX (1902) 378–417.

*Теодосије*, Житије светог Саве, превео *Л. Мирковић*; превод редиговао *Д. Бојановић*, Београд 1984.

*Троицки С.*, Допунски чланци Властареве синтагме, Београд 1956.

*Цибранска-Костова М. – Мирчева Е.*, Зайковски требник от XIV век. Изследване и текст, София 2012.

*Arranz M.*, I Penitenziali bizantini. Il Protokanonarion o Kanonarion Primitivo di Giovanni Monaco e Diacono e il Deuterokanonarion o "Secondo Kanonarion" di Basilio Monaco, Roma 1993.

*Frček J.*, Euchologium Sinaiticum. Texte slave avec sources grecques et traduction française, *Patrologia Orientalis*, t. XXIV/5 (1933) 611–801; t. XXV/3 (1943) 489–615.

*Hološnjaj B.*, Zajkovski Trebnik N. 960 der Nationalbibliothek "Hl. Kirill und Methodij" in Sofia (Bulgarien), Dissertatio ad Doctoratum, Pontificium Institutum Orientale Romae 1995.

L'Eucologio Barberini gr. 336, Seconda edizione riveduta con traduzione in lingua italiana. A cura di *S. Parenti* e *E. Velkouska*, Roma 2000. (= Евхологий Барберини гр. 336. Издание текста, предисловие и примечания *Е. Велковской – С. Паренти*, перевод с итальянского *С. Голованова*, Омск 2011.)

*Nabtigal R.*, Euchologium Sinaiticum. Starocerkvenoslovanski glagolski spomenik. Del II: tekst s komentarjem, Ljubljana 1942.

*Van de Paverd F.*, The Kanonarion by John, Monk and Deacon and Didascalia Patrum, Roma 2006.

## Литература – Secondary Works

*Алмазовъ А. И.*, Тайная исповѣдь въ православной Восточной церкви I–III, Одесса 1894.

*Арранц М.*, Избранные сочинения по литургике II: Таинства Византийской Традиции: Таинство покаяния, Разрешительные молитвы, Заклинания, Таинство соборования, Заупокойные чины. Исторические опыты, Москва – Рим 2003.

*Афанасьева Т. И.*, Чинопоследование великого освящения воды на Богоявление в славянских служебниках XI–XV вв, *Palaeobulgarica* XXVIII/3 (2004) 25–45.

*Бојанин С.*, Забаве и светковине у средњовековној Србији (од краја XII до краја XV века), Београд 2005.

*Бојанин С.*, Парохијска заједница у огледалу српских пенитенцијалних зборника, ур. *С. Бирковић–К. Чавошки*, Средњовековно право у Срба у огледалу историјских извора, Београд 2009, 261–283.

*Бојанин С.*, Пенитенцијални састави у дечанским требницима № 68 и № 69, ур. *Т. Субошин-Голубовић*, Дечани у светлу археографских истраживања, Београд 2012, 163–181.

*Велковска Е.-Паренти С.*, Една молитва „за болни“ в Синајския евхологий, Старобългарска литература 33–34 (2005) 154–165.

*Горскій А. – Невоструевъ К.*, Описание славянскихъ рукописей Московской Синодальной Библиотеки, отдѣль III, часть I, Москва 1869.

*Гранстрем Е. Э.*, Описание русских и славянских пергаменных рукописей: рукописи русские, болгарские, молдовлахийские, сербские, Государственная Публичная библиотеки им. М. Е. Салтыкова-Щедрина, Ленинград 1953.

*Джонов Б.*, Сант Емерамската молитва и нейното отношение към изповедната молитва от Синајския требник, Годишник на Софийския Университет. Факултет класически и нови филологии, 74/3 (1984) 67–146.

*Дмитріевскій А.*, Богослужение въ русской церкви за первые пять вѣковъ, Православный собесѣдникъ, часть третья, Казань 1883, 198–213.

Каталог славянских рукописей афонских обителей, составили *А. А. Турпилов, Л. В. Мошкова* под редакцией *А.-Э. Н. Тахиаоса*, Второе, исправленное и дополненное издание, Београд 2016.

*Кодов Х.*, Опис на славянските ръкописи в Библиотеката на Българската академия на науките, София 1969.

*Кожухаров С.*, Една редакция на поместения в Синајския молитвеник чинъ надъ исповѣдаѣщницѣ са в пергаментен препис от края на XIII в., Константин Кирил Философ. Юбилеен сборник по случай 1000-годишнината од смъртта му, София 1969, 349–367.

*Корогодина М. В.*, Исповедные тексты в Сербии и на Руси (по рукописным материалам, хранящимся на территории России), Црквене студије. Годишњак Центра за црквене студије 1 (2004) 131–135.

*Корогодина М. В.*, Исповедь в России в XIV–XIX веках. Исследование и тексты, С.-Петербург 2006.

*Кошарчић Љ.*, Шест ћирилских рукописа из околине Херцег-Новог, Археографски прилози 10/11 (1988–1989) 247–274.

*Лавровъ П.*, Младеновъ Ст. Зайковски светогорски трѣбникъ, Русскій филологическій вѣстникъ 65, 1–2 (1911) 256–258.

*Милошевић Н. С.*, Света тајна исповести и покајања, Часопис беседа 6 (2004) III–III8 (*Истин, У Духу и истини*. Литургичко-канонске теме, Београд 2011, 16–26).

*Мирковић Л.*, Православна литургија или наука о богослужењу православне источне цркве, 2. посебни део (свете тајне и молитвословља), по литургији др. Василија Митрофановића и др. Теодора Тарановског, Београд 1926.

*Младенов С.*, Зайковски светогорски трѣбникъ, Периодическо списание на Българското книжовно дружество въ София, LXXI св. 3–4 (1910) 155–205.

*Мошин В.*, Рукописи Пећке патријаршије, Старине Косова и Метохије 4–5 (1968–1971) 85–87.

*Мошин В.*, Словенски ракописи во Македонија, Скопље 1971.

*Мошин В.*, Тирилски рукописи у Повијесном музеју Хрватске. Копитарева збирка словенских рукописа и Џојсов ћирилски одломак у Љубљани, том I, Београд 1971.

*Мошин В., Васиљев Љ., Бојдановић Д., Гроздановић–Пајић М.*, Рукописи Музеја Српске православне цркве. Збирка Радослава М. Грујића, Археографски опис, књ. I, Београд 2017, 112–113.

*Найденова Д.*, Правните паметници в Първото българско царство, Историческо бъдеще, IX/1–2 (2005) 136–163.

*Пенкова П. – Цибранска М.*, Синајски евхологий, Кирило-методиевска енциклопедия III, София 2003, 604–614.

*Пешковић С.*, Опис рукописа манастира Крушедола, Сремски Карловци 1914.

Покајање, праштање и спасење у савременој (постмодерној) култури, ур. З. *Мајић*, Београд – Пожаревац 2018.

*Попов И. Н. – Максимович К. А.*, Иоанн IV Постник, Православная энциклопедия 24 (2010) 481–483.

*Рајков Б., Кожухаров С., Миклас Х., Кодов Х.*, Каталог на славјанските ръкописи в библиотеката на Зографския манастир в Света Гора, София 1994.

Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СС-СР XI–XIII вв, Москва 1984.

*Соловјев А.*, Законик цара Стефана Душана 1349. и 1354. године, Београд 1980.

*Сперанский М. Н.*, Къ исторіи взаимоотношеній русской и юго-славянскихъ литературъ, Извѣстія Отдѣленія русскаго языка и словесности Россійской Академіи Наукъ 26 (1921), Петроградъ 1923, 143–206.

*Шанковић Р.*, Рукописне књиге Музеја Српске православне цркве у Београду, Водени знаци и датирање, Београд 2003.



*Станковић Р.* – *Гроздановић-Пајић М.*, Датирање и водени знаци српских ћирилских рукописних књига Пећке патријаршије, Археографски прилози 13 (1991) 7–251.

*Ткаченко А. А.*, Исповедь, Православная энциклопедия 27 (2011) 624–634.

*Трифуновић Ђ.*, Азбучник српских средњовековних књижевних појмова, Београд 1990.<sup>2</sup>

*Троицки С.*, Како треба издати Светосавску Крмчију (Номоканон са тумачењима), Споменик Српске академије наука 102, Београд 1952.

*Турилов А. А.*, Зайковский требник, Православная энциклопедия 19 (2008) 528–529.

*Турилов А. А.*, Древнерусские влияния, Православная энциклопедия 16 (2007) 162–171.

*Турилов А. А.*, К определению объема творческого наследия учеников Кирилла и Мефодия в составе славянского Требника (Предварительные наблюдения над южнославянской рукописной и старопечатной традицией), Исследования по славянскому и сербскому средневековью, Београд 2014, 55–71 (= *Slavica mediaevalia in memoriam Francisci Venceslao Mareš*, Frankfurt am Mein 2006, 107–123).

*Цибранска М.*, Аспекти на разпространението на старобългарската изповедна молитва (Сант-Емерамската) в јужнославјанската писменост, Кирило-Методијевски студии 13 (2000) 187–196.

*Цибранска М.*, За лексикалните русизми в Зайковскија требник от първата половина на XIV век, Кирило-Методијевски студии 14 (2001) 136–145.

*Цибранска-Костова М.*, Към историята на изповедния чин на славянски Юг през XIV век, Старобългарска литература 45–46 (2012) 245–272.

*Цибранска-Костова М.*, Покаяната книжнина на Българското средновековие IX–XVIII век. Езиково-текстологични и културологични аспекти, София 2011.

*Цибранска М.* – *Мирчева Е.*, Зайковският требник от първата половина на XIV в. в јужнославјанската евологична традиција, Археографски прилози 21 (1999) 163–196.

*Цисарж Б. А.*, Развој чина тајне покајања, Богословје н.с. XIII/1–2 (1969) 139–155.

*Шнитер М.*, Пътица през православния ритуал, София 2017.

*Јнакијева Ц.*, Чинопоследование на изповедта и молитви за снемане на епитимия в състава на среднобългарски епитимиен номоканон от края на XIV век (ръкопис №1160 от ЦИАИ), Трудове на катедрите по история и богословие 8 (2005) 178–186.

*Arranz M.*, La liturgie de l'Euchologe slave du Sinai, ed. R. Taft, Christianity among the Slavs. The Heritage of Saints Cyril and Methodius, Roma 1988, 15–74.

*Arranz M.*, Les formulaires de confession dans la tradition byzantine, *Orientalia Christiana Periodica*, Vol. 58/2 (1992) 423–459; Vol. 59/1 (1993) 63–89; Vol. 59/2 (1993) 357–386.

*Arranz M.*, Les prières pénitentielles de la tradition byzantine, *Orientalia Christiana Periodica*, Vol. 57 (1991) 87–143, 309–329; Vol. 58 (1992) 23–82.

*Ebrismann G.*, Geschichte der Deutschen Literatur bis zum Ausgang des Mittelalters, Erster Teil: Die *Althochdeutsche Literatur*, München 1959.

*Erickson J. H.*, Penitential Discipline in the Orthodox Canonical Tradition, *St. Vladimir's Theological Quarterly*, Vol. 21, No. 4 (1977) 191–206.

*Grafenauer I.*, Karolinška kateheza ter izvor Brižinskih spomenikov in Čina nadъ ispovѣdajaštiimъ se, *Razprave Znanstvenega društva v Ljubljani 13*, Filološko-lingvistični odsek 2, Ljubljana 1936.

*Jagić V.*, Euchologium. Glagolski spomenik manastira Sinai-brda, izdao dr. L. Geitler u Zagrebu 1882, *Archiv für slavische Philologie* 7 (1884) 126–133.

*Jagić V.*, Sitna gradja za crkveno pravo, *Starine Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti VI* (1874) 112–156.

*Mošin V.*, Ćirilski rukopisi Jugoslavenske Akademije. I dio: Opis rukopisa, Zagreb 1955.

*Nemirovskij E. L.*, Gesamtkatalog der Frühdrucke in kyrillischer Schrift. Band I: Inkunabeln, *Bibliotheca bibliographica Aureliana CXL*, Baden-Baden 1996.

ODB – The Oxford Dictionary of Byzantium I–III, ed. *A. P. Kazhdan et al.*, New York – Oxford 1991.

*Panaitescu, P. P.*, Manuscrisele slave din Biblioteca Academiei RPR, vol. I, București 1959.

*Pavlikianov C.*, The Slavic Lingual Presence in the Athonite Capital of Karyai (the Slavic Manuscripts of the Protaton Library), *Palaeobulgarica XXIV/1* (2000) 77–111.

*Vondrák V.*, Frisinské památky, jich vznik a význam v slovanském písemnictví, Praha 1896.

*Vondrák V.*, Studie z oboru církevněslovanského písemnictví, Praha 1903.

*Vondrák W.*, Althochdeutsche Beichtformeln im Altkirchenslavischen und in den Freisinger Denkmälern, *Archiv für slavische Philologie* 16 (1894) 118–132.

## THE RITE OF CONFESSION IN SOUTH SLAVONIC MANUSCRIPTS FROM THE EARLY 13<sup>TH</sup> TO THE EARLY 16<sup>TH</sup> CENTURIES

This study is the result of research conducted on the text of the rite of confession based on approximately 50 unpublished South Slavonic manuscripts dating from the early 13<sup>th</sup> to the early 16<sup>th</sup> century, up to its first printed edition. The research offers much more accurate and detailed evidence confirming observations on the heterogeneity of the South Slavonic confessional rite. The study classifies the text of the rite of confession based on the type, the contents and the preserved South Slavonic manuscripts. Research suggests two main textological circles that determine the order of the enactment of the rite. One group of texts belongs to the type of the service of confession of the *Euchologium Sinaiticum*, a Glagolitic service book dating from the 11<sup>th</sup> century, and the other belongs to the service of confession found in the Penitential *Nomokanon* of John the Faster (John Nesteutes). Both groups contain models that dictate the framework of the ritual for the Sacrament of Penance. These models could include questionnaires with premade questions, but usually there were long lists of “secret” sins about which the penitent needed to be asked. Over time, owing to the influence of practice and the reconsideration of existing forms, the texts of the above-mentioned types of confession became entwined, creating new compilations and recensions of the text. By the end of the medieval period, the “Sinaitic” model survived as the main pillar of priestly ministry but in several younger recensional and sub-recensional forms. Research has distinguished its two late-medieval recensions (one of them had prevailed since about 1350) and thus there seem to have been three recensions of the “Sinaitic” service of confession in the period from the 11<sup>th</sup> to the early 16<sup>th</sup> century.



## СПИСАК АУТОРА

Јелена БОГДАНОВИЋ  
Ајова Државни Универзитет  
bogdanovicjelena@gmail.com

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

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

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

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

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

## LIST OF CONTRIBUTORS

Jelena BOGDANOVIĆ  
Iowa State University  
bogdanovicjelena@gmail.com

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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





Гласови и слике: облици комуникације  
на средњовековном Балкану (IV–XVI век)

Издавач

Византолошки институт САНУ  
Београд, Кнеза Михаила 35

За издавача

Љубомир Максимовић

Лектура и коректура за српски језик  
Александра Антић

Графички дизајн и припрема за штампу  
Иван Станић

Штампа

BiroGraf Comp doo, Београд

Тираж

350

ISBN 978-86-83883-27-1



СРП - Каталогизација у публикацији  
Народна библиотека Србије, Београд

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

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

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

ISBN 978-86-83883-27-1

1. Ств. насл. на според. насл. стр.

а) Балканске државе -- Историја -- 4в-16в -- Зборници б)  
Византија -- Културна историја -- 4в-16в -- Зборници в)  
Југоисточна Европа -- Црквена историја -- 4в-16в -- Зборници

COBISS.SR-ID 19815945

