

ВАЛЕНТИНА ЖИВКОВИЋ

# ЛЕГАТИ PRO ANIMA

ТЕСТАМЕНТИ КОТОРАНА  
(1326–1337)



БЕОГРАД  
2020

ВАЛЕНТИНА ЖИВКОВИЋ

ЛЕГАТИ *PRO ANIMA*  
ТЕСТАМЕНТИ КОТОРАНА (1326–1337)



INSTITUTE FOR BALKAN STUDIES  
SERBIAN ACADEMY OF SCIENCES AND ARTS

SPECIAL EDITIONS 147

VALENTINA ŽIVKOVIĆ

# LEGACIES *PRO ANIMA*

THE WILLS OF THE CITIZENS OF KOTOR  
(1326–1337)

Editor in chief

VOJISLAV G. PAVLOVIĆ

Director of the Institute for Balkan Studies SASA

BELGRADE  
2020

БАЛКАНОЛОШКИ ИНСТИТУТ  
СРПСКЕ АКАДЕМИЈЕ НАУКА И УМЕТНОСТИ

ПОСЕБНА ИЗДАЊА 147

ВАЛЕНТИНА ЖИВКОВИЋ

# ЛЕГАТИ *PRO ANIMA*

ТЕСТАМЕНТИ КОТОРАНА  
(1326–1337)

Одговорни уредник  
ВОЈИСЛАВ Г. ПАВЛОВИЋ  
директор Балканолошког института САНУ

БЕОГРАД  
2020

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

Рецензенти

*Миодраг Марковић*, дописни члан САНУ  
*Даница Појовић*, научни саветник, Балканолошки институт САНУ  
проф. др *Ђорђе Бубало*, Филозофски факултет, Београд

Превод  
*Марина Адамовић-Куленовић*

Лектура  
*Мирјана Радовановић*

Дизајн  
*Кранислав Вранић*

Штампа  
*Службени изасник*, Београд

Тираж  
300

Илустрација на корици  
*Sudsko-notarski spisi, sv. I, dokument 2v*  
Državni arhiv Crne Gore – Istorijски arhiv Kotor

ISBN 978-86-7179-111-3

© Балканолошки институт САНУ

Монографија *Lejāi i i pro anima. Tesiāmenii Koiiorana (1326–1337)*  
резултат је рада на пројекту „Средњовековно наслеђе Балкана: институције  
и култура” (№ 177003), а објављена је захваљујући  
финансијској подршци Министарства просвете, науке и технолошког развоја  
Републике Србије

## Садржај

Уводна разматрања . . . . .	9
1. СРЕДЊОВЕКОВНИ ТЕСТАМЕНТ. . . . .	23
1.1. Између земаљских циљева и небеске награде . . . . .	23
1.2. Нотари которске општине . . . . .	36
1.3. Прописи о састављању тестамената. . . . .	42
1.4. Право наслеђивања – имовина синовима, мираз ћеркама . . . . .	54
1.5. Разлози састављања тестамената. . . . .	59
1.6. Структура и програм комеморативних, каритативних и легата <i>ad pias causas</i> . . . . .	64
2. КОМЕМОРАТИВНИ ЛЕГАТИ. . . . .	75
2.1. Гробно место и сахрана . . . . .	77
2.2. Мисе и помени. . . . .	88
2.3. <i>Pro scriptis ecclesiarum</i> . . . . .	96
2.4. <i>Prandium pro anima</i> . . . . .	97
3. ЛЕГАТИ <i>AD PIAS CAUSAS</i> . . . . .	103
3.1. Легати црквама и манастирима . . . . .	105
3.2. Легати за обнову цркава и манастира – <i>pro laborerio</i> . . . . .	110
3.3. Легати свештеницима и исповедницима . . . . .	115
3.4. Легати фрањевцима и доминиканцима . . . . .	122
3.5. Легати монахињама . . . . .	131
3.6. Завештања литургијских предмета, књига, реликвија и слика . . . . .	134
3.7. Легати бенедиктинцима . . . . .	147
4. КАРИТАТИВНИ ПРОГРАМ . . . . .	155
4.1. Легати <i>pro pauperibus</i> . . . . .	157
4.2. Даривање одеће <i>pro anima</i> . . . . .	170
4.3. Легати братовштинама и хоспиталима . . . . .	176
5. <i>PRO MALE ABLATIS</i> . . . . .	195
6. ЗАКЉУЧАК – Легати <i>pro anima</i> између духовности и трговине. . . . .	213
SUMMARY . . . . .	219
Библиографија. . . . .	243
Индекс . . . . .	263



Ова књига је резултат мојих истраживања објављених и неопјављених извора из Историјског архива у Котору, као и студијских боравака у Доминиканској библиотеци Јакопо Пасаванти и у Институту за историју уметности (*Kunsthistorisches Institut*) у Фиренци, реализованих у оквиру пројекта *Средњовековно наслеђе Балкана: институције и култура*, у Балканолошком институту САНУ.

Велику захвалност дугујем Даници Поповић због охрабрења и подстицаја које ми је увек пружала у научном раду, и посебно током писања ове књиге. Миодрагу Марковићу захваљујем на топлој подршци и корисним сугестијама. Захваљујем Ђорђу Бубалу на проницљивим коментарима и несебичним саветима. У време настајања идеје о истраживању тестаментарних легата за спас душе, драгоцене смернице добила сам од Зорана Ладића. Разговори са Џоном Хендерсоном, који је читао делове рукописа, били су веома важни у завршној фази рада на књизи. Посебну захвалност осећам према драгим колегама из Балканолошког института САНУ, због непрекидне стручне и пријатељске подршке током мог истраживачког рада.





## УВОДНА РАЗМАТРАЊА

Тестамент (лат. *testamentum* – од *testatio mentis*, у значењу потврда воље или мисли) јесте судско-нотарска исправа која садржи записану вољу тестатора којом он одређује расподелу своје имовине након сопствене смрти. Средњовековни тестамент је имао исто значење, али је поред расподеле материјалне имовине тестатора садржао још један обавезан и важан део: легате које су тестатори даровали у религиозне и милосрдне сврхе, вођени вером у могућност спасења душе након смрти. Уверење да се „вечно блаженство” може достићи само уколико се компензују почињени опростиви греси допринело је ширењу обичаја записивања последње воље у оквиру тестамената. Завештања *pro remedio animae, pro salute animae* или само *pro anima* (израз који се среће у которским тестаментима) неретко су преовлађивала у целокупном садржају тестамената. Та појава је настајала паралелно са развојем градова, трговине и банкарства од времена XIII века, будући да је развој градског начина живота и зарађивања представљао појачану опасност од упадања у грех. Значај завештања *pro anima* произлазио је из разумевања феномена хришћанске смрти као тренутка раздвајања душе од тела. Завештања дарова за спас душе имала су два основна значења – духовно и економско. Духовна страна легата *pro anima* показивала се пре свега у повезивању живих верника с преминулим члановима хришћанске заједнице, с обзиром на то да су легати за спас душе подразумевали активност живих људи у испуњавању последње воље тестатора и чувању сећања на покојника. Економска страна легата односила се на њихову материјалну вредност, која се очитовала у економији градова у целини.

Тестаменти као писани извори представљају драгоцену поље истраживања у којем се пажљивим читањем могу открити непосредни одрази религиозног учења и преокупација, историјских прилика, токова културе и уметности. У садржају тестамената налазе се, осим легата за спас душе, и решавања породично-правних питања и подмиривања дуговања што су учињена за живота. Сва та завештања заједно откривају у пуном светлу бројна питања: социјални и имовински статус тестатора, детаље наслеђивања покретне и непокретне имовине (неретко уз откривање добрих или лоших односа међу члановима породице или пријатељима), као и општи однос средњовековног хришћанина према животу и смрти, односно према „оностраном”. Поред тих основних тема, пажљивом анализом сваког појединачног типа религиозних и каритативних легата, уз класификацију избора прималаца дарова, могу се добити квалитетно дубља сазнања и о бројним медијевистичким темама, а посебно оним који су везани за феномене друштва, културе и религије.<sup>1</sup> Теме о којима тестаменти најпре могу да пруже различите податке јесу оне које се тичу историје и политике Цркве те односа појединца према Цркви и свештенству, а потом ктиторства и наручивања дела религиозне уметности као и предмета за богослужбену и културну намену. Такође, тестаменти у појединим градским срединама (посебно на источној обали Јадрана) неретко представљају једине изворе сведочанстава о утемељењу и деловању градских, религиозних, милосрдних и здравствених институција. Осим података о тим питањима, тестаментарни дарови за спас душе пружају и обиље детаља из свакодневног живота, попут оних о начину становања и породичним односима средњовековног човека. Треба нагласити и то да легати *pro anima* представљају изузетно инспиративан материјал за истраживање једне врло суптилне и у модерној науци актуелне теме, а то је однос између менталних и визуелних слика.

---

<sup>1</sup> О тестаментима као историјским изворима за истраживање различитих феномена писали су: J. Murray, *Kinship and Friendship: The Perception of Family by Clergy and Laity in Late Medieval London*, Albion: A Quarterly Journal Concerned with British Studies 20/3 (Autumn, 1988) 369–385; S. Kelly Wray, R. Cossar, *Wills as Primary Sources*, in: *Understanding Medieval Primary Sources: Using Historical Sources to Discover Medieval Europe*, ed. J. T. Rosenthal, New York 2012, 59–71.

Међутим, и поред обиља важних података које садрже, тестаменти су заправо сведочанство о вољи само једне стране (тестатора), те због тога откривају идеалну слику која није морала да буде идентична с реалном расподелом тих легата у пракси. Уз опрез који се мора задржати, садржаји тестамената остају драгоцени извори који истраживачима пружају могућност да употпуне или коригују претходна сазнања о феноменима средњовековног друштва, религије и културе.

Форма средњовековног тестамена може да варира, те питања наслеђивања и дуговања могу бити груписана у садржајну целину која је одвојена од програма *pro anima*, али исто тако та два сегмента могу и да се преплићу. У последњем случају открива се у пуном светлу блиска повезаност материјалног и духовног у тестаментарним *post mortem* даривањима. Наиме, социјални и професионални статус тестатора је значајно утицао на садржај програма за спас душе, условљавајући бројност и материјалну вредност завештаних дарова за спас душе. Сталешка припадност и економска моћ тестатора имале су дубљи и далекосежнији утицај на садржину последњег завештања јер су задирале у саму суштину значења програма за спас душе конципираног у тестаментима. У питању је начин трговачког и банкарског пословања и стицања профита који је готово редовно бивао у сукобу с хришћанским моралним постулатима. Ова чињеница представља основу за одређивање најпре самог постојања програма *pro anima*, а онда и његове садржине, односно бројности, врсте и материјалне вредности дарова.

Пракса тестаментарног даривања за спас душе пружа сазнања и о процесима формирања институција које су настајале у касносредњовековним градовима. Поред институције нотара као носиоца званичне форме тестамената, то су били и хоспитали, као установе чији је рад био заснован на хришћанском концепту милосрђа – старању о болеснима, сиромашнима и немоћнима, а које су се неретко издржавале од тестаментарних легата. Ту су и религијске и еснафске братовштине које су, слично хоспиталима, неговале каритативне циљеве. Ова удружења су испуњавала, из визуре средњовековног хришћанина, два најважнија задатка – старала су се да за сваког њиховог члана буде обезбеђена достојна сахрана, а потом и да се редовно одржавају сећања на преминуле и молитве за спас њихових душа.

На крају уводних речи о тестаментима као историјским изворима додала бих још један квалитет који проистиче из двојаког карактера тестаментa као документа. Наиме, када се говори о тежњи средњовековног човека да састави своје последње завештање, мора се имати у виду то да је тај чин био лична одлука. Ипак, будући да је изражавана у законским оквирима, она је добијала званичну и јавну форму судско-нотарских исправа. Стога је почетна, лична воља морала да претрпи измене, како у форми изражавања тако и у садржају, на које су утицали прописи који су у то време били на снази у одређеном друштву. Статутарни прописи су одређивали одлуке о наслеђивању материјалне имовине као и висину своте коју је сваки појединац могао да издвоји за легате *pro anima*. На садржај и расподелу легата утицали су умногоме исповедници тестатора, у чијем су се деловању одражавали, с једне стране, интереси оне цркве у којој су столовали и, с друге стране, општи интерес Цркве у погледу прилива завештаних дарова. Отуда је дискутабилна могућност тумачења личности средњовековног човека на основу његовог тестаментa односно завештања, као и дистрибуције каритативних легата и легата *ad pias causas*. Тестаментарни легати у већој мери одражавају опште захтеве Цркве и религиозне преокупације које је појединцима наметало време, обликујући њихову свест и савест, него што осветљавају личности средњовековних људи. Лична воља и личност појединца могу се донекле наслутити, али само у оквирима унапред прописаних схема завештања у складу с врстом и тежином греха који је тестатор починио за живота. Само у понеким, ретким записима који излазе из норми нотарских формулација може се препознати делић аутентичне воље или емоције појединца. Она се открива подједнако у тестаментима са оба краја лествице – како имућних и сиромашних људи, тако и оних образованих и неуких. С друге стране, индивидуалне жеље најчешће се наслућују посредно – на основу детаља који се тичу избора прималаца легата као и новчане вредности одређеног дара. Због свега наведеног, феномен припреме за прелазак у „онај свет” писањем последње воље могуће је разумети само ако се садржина тестаментарних програма *pro anima* смести у контекст религије и друштва времена и средине у којима су настали. На тај начин тестаменти постају извори који откривају динамичан однос између, с једне стране, сензибилитета појединца и, с друге, захтева и регулатива комуналне и црквене заједнице.

• • •

Интересовање науке за тестаменте као изворе поникло је из традиције оних истраживања која су била усмерена на анализу феномена смрти у друштвима средњег и раног новог века. Пионири у бављењу танатолошким темама били су Јохан Хојзинга, Милард Мис и Алберто Тененти, који су идеју о смрти и њене представе анализирали у различитим контекстима.<sup>2</sup> Продубљивање истраживања бројних питања која су за основну тему имала смрт – од ритуала везаних за умирање, преко теолошких списа с темом смрти тела као етапе у задобијању „вечног блаженства”, па до утицаја велике смртности услед епидемија куге на социјалне, религиозне, уметничке и демографске аспекте – неминовно је усмеравало пажњу истраживача на тестаменте. Међутим, систематска анализа тестамената као извора постала је предмет истраживања тек од седамдесетих година XX века, и то код француских историчара који су у овој врсти докумената пронашли изворе за сазнања о култури времена, „менталитету” и односу верника према оностраном. Хојзингова разматрања на тему смрти наставио је Филип Аријес, промовишући у оквиру танатологије теме као што су „укроћена смрт” или „забрањена смрт”, али и наглашавајући значај тестамената за разумевање промена у односу према смрти у позном средњем и раном новом добу западних друштава (Ph. Ariès, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident: du Moyen Âge à nos jours*, Paris 1975; *L'Homme devant la mort*, Paris 1977). У коришћењу тестамената као основних извора за истраживање феномена смрти прекретницу су означиле монографске студије најпре Мишела Вовела, а потом и Жака Шифолоа. Они су у својим студијама у средиште истраживања поставили однос људи према смрти у оквиру одређеног друштва, разматрајући најпре начин на

---

<sup>2</sup> Давне 1919. године Јохан Хојзинга (*Johan Huizinga*) је публикувао *Herfsttij der Middeleeuwen*. Књига је након тога преведена најпре на енглески, а потом и на француски и немачки (српски превод: Ј. Хојзинга, *Јесен средњега века*, Нови Сад 1991); М. Meiss, *Painting in Florence and Siena After the Black Death*, Princeton 1951; А. Tenenti, *Ars moriendi: quelques notes sur le problème de la mort à la fin du XVe siècle*, *Annales. Économie, société, civilisation* 6-4, (oct.–déc. 1951) 433–446; idem, *La Vie et la Mort à travers l'art du XV<sup>e</sup> siècle*, Paris 1952; idem, *Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento (Francia e Italia)*, Torino 1957.

који се тај однос манифестовао у култури, религиозности и, посебно, у ритуалу. Мишел Вовел је седамдесетих година XX века спровео квантитативну анализу тестамената у предреволюционарној Француској, издвојивши притом феномен „дехристијанизације” која се манифестовала у садржају последњих завештања. (M. Vovelle, *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIIIe siècle. Les attitudes devant la mort d'après les clauses des testaments*, Paris 1973.) Након тог усмеравања у истраживању тема везаних за смрт уследило је неколико значајних студија које су се задржале на детаљној анализи тестамената у оквирима локалних средина, попут градова Париза и Лиона (P. Chaunu, *La mort à Paris. 16e, 17e, 18e siècles*, Paris 1978, M. T. Lorcin, *Vivre et mourir en Lyonnais à la fin du Moyen Âge*, Paris 1981). У тој групи студија где су теме смрти и религиозних даривања разматрани на примеру тестамената из локалних средина посебно се издвојила монографија Жака Шифолоа о Авињону (J. Chiffolleau, *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)*, Roma 1980). У питању је значајна студија која је постала темељ од којег су многи модерни истраживачи кретали приликом анализирања садржаја тестаментарних даривања за спас душе. Наиме, Шифоло у својој монографији разматра *comptabilité de l'au-delà* – духовну компоненту у тестаментарним програмима за спас душе, а посебно завештања за одржавање миса и помена. Међутим, он не остаје у базичним оквирима квантитативне методе, већ развија анализу у оквирима „колективног менталитета” – концепта који је постављен у делима Ле Гофа, не заобилазећи при томе ни Аријесову танатологију. Анализирајући религиозну културу, Шифоло је на примеру Авињона убедљиво показао колико тестаменти могу да буду драгоцене извори за ову тему. Тиме је не само утемељио методолошке смернице већ и инспирисао истраживаче да усмере пажњу на тестаменте као изворе за разумевање духовних стремљења, религиозности и осећања према смрти у позном средњем и раном новом веку.

Након почетног импулса који су дали Вовел и Шифоло уследио је значајан помак у истраживању садржаја тестамената и феномена који се откривају у завештањима за спас душе. Када је реч о религиозној садржини тестамената, истраживања су се углавном кретала у два методолошка правца, која би се у општим цртама могла окарактери-

сати као квантитативни и квалитативни приступ. Будући да се та два приступа међусобно не искључују, у новије време све чешће се јављају студије које настоје, више или мање успешно, да пружи заокруженије објашњење појава из домена религиозне праксе и побожности, а које полазе од домета квантитативне анализе. Важност тестамена као историјског извора за различита медијевистичка питања истакнута је најпре на конференцији 1983. године у Перуђи, а потом и у зборнику радова који је проистекао из тог сусрета (*Nolens intestatus decedere: il testamento come fonte della storia religiosa e sociale*, Perugia 1985). У зборнику се посебно истиче студија Антонија Ригона о побожној тестаментарној пракси у средњовековној Падови (А. Rigon, *Orientamenti religiosi e pratica testamentaria a Padova nei secoli XII–XIV (prime ricerche)*). Аутор је показао како квантитативна анализа тестаментарних легата може да прошири сазнања о променама колективног сензибилитета и испољавања побожности.

Током деведесетих година XX и прве две деценије XXI века настало је неколико монографија које су у целости посвећене тестаментарним завештањима као изворима за анализу феномена религиозности. Међу најважнијим доприносима овој теми јесу истраживања Семјуела Кона на великом узорку тестамената из средњовековних градова у Тоскани и Умбрији (Сијена, Фиренца, Пиза, Перуђа, Арецо и Асизи). У фокусу Конове анализе нашли су се: фунерарна пракса, побожна даривања, компарација нотарских формула, као и анализа припадности тестатора према полу, статусу и професији. Конов рад је резултирао бројним чланцима као и два значајним монографијама (S. K. Cohn, Jr., *Death and Property in Siena, 1205–1800: Strategies for the Afterlife*, Baltimore 1988; *The cult of remembrance and the Black Death: six Renaissance cities in central Italy*, Baltimore 1997). Такође, издвојила бих и монографију Марије Луиз Родриго Естеван (М. Luz Rodrigo Estevan, *Testamentos medievales aragoneses. Ritos y actitudes ante la muerte (siglo XV)*, Zaragoza 2002) у којој је спроведена детаљна анализа тестамената из Арагона од последњих деценија XIV до првих година XVI века. Естеван је у први план поставила истраживање социјалних и религиозних појава које се откривају у тестаментарним завештањима. Акцент на завештања за спас душе у позносредњовековним тестаментарним



завештањима из Пизе ставила је и Елеонора Рава (E. Rava, “*Volens in testamento vivere*”. *Testamenti a Pisa, 1240–1320*, Roma 2016). Такође, осим историчара и историчара цркве, темом тестаментарних завештања позабавио се и један историчар уметности – Микеле Бачи. Италијански медијиста је хришћанску идеју о спасењу душе разматрао на основу ктиторских и донаторских легата које су средњовековни људи чинили у тестаментима као и за живота, давши посебан акценат ликовним делима (M. Vacci, *Pro remedio animae. Immagini sacre e pratiche devozionali in Italia centrale (secoli XIII e XIV)*, Pisa 2000). Садржај ове студије преобликован је неколико година касније у форму књиге за ширу публику (*Investimenti per l’aldilà: Arte e raccomandazione dell’anima nel Medioevo*, Roma e Bari 2003).

На крају прегледа најзначајнијих дела светске историографије поменула бих и једну монографију која, иако није уско посвећена теми тестаментарних даривања за спас душе, представља изузетан допринос разумевању основних феномена побожности као чинилаца, између осталих, и саме суштине програма за спас душе. У питању је монографија Џона Хендерсона о побожности и милосрђу у позносредњовековној Фиренци (J. Henderson, *Piety and Charity in Late Medieval Florence*, Oxford 1994), која је остварила велики утицај на модерну медијистику. Хендерсон је у први план поставио поједине теме које су биле запостављене у науци и анализирао их методом упоредног коришћења различитих врста како писаних извора (између осталих и тестамената), тако и оних визуелних. Управо су те методолошке смернице као и одабир тема и феномена побожности били драгоцени за формирање мог приступа теми тестаментарних даривања, односно њиховог значаја као извора који говори о друштву и култури которске комуне.

Побожни легати у тестаментима насталим у градовима на источној обали Јадрана, међу којима је и Котор, били су тема вишегодишњих истраживања Зорана Ладића. Поред бројних чланака у којима је разматрао поједине аспекте тестаментарних даривања, Ладић је резултате брижљиво спроведене компаративне и квантитативне анализе завештања *ad pias causas* у тестаментима на узорку неколико далматинских градова (Задар, Трогир, Дубровник и Котор) презентовао у монографији *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.

Када је реч о Котору, феномени касносредњовековне религиозности били су предмет моје докторске дисертације а потом и монографије (В. Живковић, *Религиозност и уметност у Котору, XIV–XVI век*, Београд 2010). Разматрање религиозних тема у ликовним и писаним изворима засновала сам у великој мери ослањајући се на садржај објављених тестамената из прве половине XIV века, као и на необјављене тестаменте из XV и првих година XVI века који се чувају у Историјском архиву Котора. Теме као што су екскомуникација и интердикт, потом избор гробног места и обичаји сахрањивања, те однос менталних слика и завештања икона и фресака – усложњавале су се са сваким новим истраживањем и указивале на потребу да се пружи једна заокружена слика о феномену појаве и развоја тестаментарних легата *pro anima*.

•••

Тема ове синтезе јесте анализа врста легата за спас душе и разматрање избора њихових прималаца на узорку објављених тестамената Которана из времена од 1326. до 1337. године у првом сачуваном корпусу тестамената которске комуне.<sup>3</sup> У питању је узорак од седамдесет четири тестамената – четрдесет женских тестатора и тридесет четири мушка. Анализи тестаментарних легата који чине тему ове књиге приступила сам ослањајући се на методолошке домете у истраживањима тестаментарних завештања за спас душе који су остварени у светској и регионалној историографији. Међутим, вођена сазнањима која су се кристалисала током анализе, покушала сам да понудим један другачији приступ теми. Као што је у претходном тексту већ речено, међу истраживачима који су анализирали сегменте тестаментарних програма за спас душе неретко је преовлађивала квантитативна анализа,

---

<sup>3</sup> *Monumenta Catarensia. Kotorški spomenici. Prva knjiga kotorskih notara od god. 1326–1335*, vol. 1, ed. A. Mayer, Zagreb 1951 (даље: МС I); *Monumenta Catarensia. Kotorški spomenici. Druga knjiga kotorskih notara od god. 1329, 1332–1337*, vol. 2, ed. A. Mayer, Zagreb 1981 (даље: МС II).

уз често недовољно продубљен приступ (који се широко назива квалитативни метод), а који је неопходан како би се појаве о којима говоре појединачна завештања разумеле у времену и простору у којем настају и у којем се манифестују. Покушаји сједињавања приступа овој теми, какви се могу видети код С. Кона, нису увек бивали пропраћени ширим сагледавањем феномена који је предмет анализе, већ је резултат статистике коришћен само како би се потврдило или оспорило постојање одређених типова легата. С друге стране, француски историчари, често усмерени на литерарни приступ теми, неговали су метод који је за циљ имао разумевање феномена, али се помањкање резултата квантитативне методе одражавало на убедљивост закључака.

Замишљена да пружи најпре препознавање, издвајање и потом анализу различитих сегмената легата, ова књига као постављени циљ има стварање заокружене слике о условима и разлозима настанка те значењу тестаментарног програма за спас душе у Котору током прве половине XIV века. Премда се у анализи полази од утврђивања процентуалне заступљености сваког појединачног легата и избора примаоца, статистичко рачунање није њен основни циљ. Квантитативни метод је коришћен само као почетни корак у истраживању који не представља коначан закључак, већ само говори о учесталости јављања појаве која се анализира. Основна тежња ове анализе јесте истраживање и тумачење различитих феномена из сфере религиозне и културне историје, као и побожне и каритативне праксе. Свака појава која је експлицитно или имплицитно испољена у тестаментарним завештањима биће објашњена и анализирана, било да се среће у већини тестаментарних или само у једном завештању, јер и усамљени помени одређених феномена представљају несумњив израз њиховог постојања. Друго је питање колико је дата појава у неком времену била прихваћена или се можда радило тек о зачетку нечега што ће се чешће испољавати касније. С друге стране, одсуство помена појединих институција, црква, припадника клера или типа религиозног завештања, о чијем постојању имамо сазнања из других врста извора, такође може да буде индикативно и да отвори дискусију о томе због чега у одређено време нису били заступљени као саставни елементи програма за спас душе. Легати као манифестација религиозности, односно њених одређених типова, компаративно су сагледани у ширим просторним оквирима,

односно у Котору блиским културним срединама с којима је тај град одржавао тесне духовне и трговачке везе, какви су били италијански и далматински градови.

Подељена у више тематских поглавља, књига је замишљена да пружи широк увид у начине и разлоге креирања програма *pro anima* као саставног дела средњовековног тестамена. У првом поглављу, под називом *Средњовековни шестнамени*, представиће се и разматрати темељи на којима је поникло писање последњих завештања у средњовековним комунама. Будући да је жеља за састављањем тестаментарног програма за спас душе била покретана тежњом да се окају греси који су почињени за живота, а руковођена надом у спасење душе, већ у првом потпоглављу (*Између земаљских циљева и небеске напруге*) уводне целине указаће се на историјске оквире у којима ту појаву треба сагледати. Због природе теме, акценат је стављен на одређене аспекте социјалне и економске историје Котора, односно начине пословања који су били уобичајени у првој половини XIV века у том приморском граду. Трговина и кредитирање у трговачке послове чинили су свакодневицу Которана. Како је Црква махом осуђивала такав начин стицања зараде, у истом потпоглављу биће укратко речи о бискупима који су се налазили на челу црквене хијерархије Которске бискупије и старали се адекватном спровођењу *cura animarum* својих верника у време из којег потичу тестаменти. Одлукама које су доносили, бискупи су такође остваривали и директан утицај на побожни садржај тестаментарних завештања. Након овог уводног оквира следи преглед сазнања о општинским нотарима код којих су тестаменти завођени у јавне судске исправе, као и о одредбама Статута које се тичу професије *ars notaria*. Посебно потпоглавље посвећено је прописима о састављању тестамената и доноси преглед законских одлука из Статута везаних за право писања тестамената, потом за услове који су морали да се стекну да би тестаменти били пуноснажни и веродостојни, као и за висину укупне имовине до које су тестатори у средњем веку могли да завештају дарове за спас душе. Такође, разматра се и улога епитропа и сведока како у састављању тестаментарне воље, тако и приликом њеног испуњења и дистрибуције легата. *Право наслеђивања – имовина синовима, мираз ћеркама* наслов је четвртог потпоглавља уводног дела, у којем се укратко представља начин на који је питање наслеђивања



*Leģaiīni ad pias causas* представљају целину у којој су тестаментарни дарови груписани према њиховом примаоцу – цркви. Да би се разумели у ширем контексту црквених и друштвених прилика у Котору у времену обележеном економским снажењем привреде града, јачањем просјачких редова и значајним радовима на осликавању градских цркава, али исто тако и изрицањем казни интердикта и екскомуникације, побожни легати су разврстани у више потпоглавља: легати црквама и манастирима; легати за обнову цркава и манастира – *pro laborerio*; легати свештеницима и исповедницима; легати фрањевцима и доминиканцима; легати монахињама; завештања литургијских предмета, књига, реликвија и слика и, коначно, легати бенедиктинцима. Идеја да се ова врста завештања издвоји у засебну целину – што је другачије од уобичајеног приступа тој теми – умногоме је допринела расветљавању појединих питања, као што су, на пример, динамика утицаја који су просјачки редови преузимали од старог бенедиктинског монашког реда или пак делили с њим, или утицај који су исповедници, а уједно и извршиоци (епитропи) последње воље, имали на тестатора. Не мање значајним показало се и издвајање даривања богослужбених предмета, реликвија, свећа и слика у засебну целину како би се ближе разумели токови у религиозној пракси, култовима светих и односима између верника, цркве и градске власти.

У поглављу *Каријатаивни леģаиīни* издвојена је материја која се бави милосрдним завештањима намењеним олакшавању свакодневних мука сиромашних који то нису били према свом вољном духовном избору (као припадници клера), већ невољно, услед економске, здравствене или социјалне беде. Према хришћанском учењу, пут искупљења морала су да прате индивидуална и колективна дела милосрђа, и то следећи основну идеју *caritas* – највеће хришћанске врлине, на којој је, макар на идеалном плану, почивао концепт друштвених односа и административног уређења средњовековних градова. Зато ће се у овом делу анализирати значења категорија сиромашних у средњем веку као и начини помагања тим категоријама у тестаментарним завештањима (с посебним освртом на обезбеђивање мираза сиромашним девојкама и девојкама без родитеља), а затим и особени симболички чин милосрђа у виду даривања одеће *pro anima*. Такође, разматраће се и тестаментарно даривање братовштина, хоспитала, лепрозоријума и

сиротишта – као драгоцену допуна сазнања која имамо о оснивању и делатности тих средњовековних градских институција.

Последње поглавље, насловљено *Pro male ablatis*, разматра особен вид легата чија се формула односи на имовину стечену на непоштен начин, превасходно на заради од камате или зеленаштва, потом од продаје трговачке робе по цени вишој од набавне или од добити од игара на срећу. Ова врста легата открива суштинске разлоге који су наводили људе да завештају дарове у тестаментима, а неретко је то био и главни мотив за састављање тестаента. У питању је могућност компензације греха путем материјалних даривања не само оштећене стране већ и путем остављања леагата у побожне сврхе.

Комеморативни, каритативни и легати *ad pias causas*, као и остављање новца *pro male ablatis* срећу се у которским тестаментима измешани с различитим врстама подмиривања дуговања у трговачким или банкарским пословањима, те и на тај начин сведоче о узроцима страха средњовековних људи за судбину душе након смрти тела. У тестаментима су се показивали схватања, жеље и веровања појединаца, и то различитих друштвених, културних и економских статуса, којима је заједничко било суочавање с близином смрти. Премда исказиване индивидуално, тежње тестатора су остајале увек у оквирима учења, прописа и захтева друштва и Цркве, те ће у том контексту и бити интерпретиране.

## СРЕДЊОВЕКОВНИ ТЕСТАМЕНТ

### 1.1. Између земаљских циљева и небеске награде

Котор је током прве половине XIV века био средњовековни приморски град са живим друштвеним и економским животом. О томе непосредно сведочанство пружају судско-нотарске исправе (од 1326. до 1337. године) у којима преовлађују трговачки и банкарски уговори што наводи на закључак о постојању добро уходане и развијене традиције пословања. Кредитирања у трговачка путовања, мање или више експлицитно забележена у уговорима, била су углавном спорна са становишта хришћанске етике. Стога су Которани, који су за живота зарађивали углавном бавећи се неким обликом трговине, у време размишљања о смрти и исходишту душе тежили да прихвате савете и прописе Цркве о начинима на које се *post mortem* могу окајати греси у тестаментима. Како би се боље разумеле двојбе и бојазни услед непознатог, којих је свакако било приликом састављања последњег завештања, потребно је да се у основним цртама расветле историјске прилике у оновременом Котору и то с нагласком на социјалну и економску историју као и историју Которске бискупије.

У време настанка првих сачуваних исправа и корпуса тестамената Котор се налазио у оквирима српске средњовековне државе (од 1185/86. до 1371. године). У младој држави Немањића стекао је повољне услове најпре за дипломатски, трговачки и занатлијски успон, а потом и за развој градских институција, културе и црквене уметности. Основа за развој града лежала је како у његовој муниципалној тради-



цији, тако и у континуитету рада градских институција, управе и пословања у законским оквирима Статута. Привредно снажење и успон српске државе одразили су се повољно и на Котор. Наставивши своју трговачку и пословну традицију коју је изградио у претходном периоду, Котор је већ од почетка XIII века почео убрзано да се развија, те је у оквиру српске државе стекао уносну позицију значајног посредничког центра трговине која се одвијала између источне обале Јадрана, Италије и унутрашњости Србије.<sup>1</sup>

У погледу општинске управе, Котор је за време владавине Немањића задржао велику аутономију у оквиру сопственог законодавства, судства, градске управе, администрације и целокупног комуналног уређења. Статут града сачуван је у штампаном облику из 1616. године (из доба млетачке владавине) и представља донекле измењену верзију средњовековног статута, а сматра се да најстарије законске одредбе датирају из 1301. године. Значајније редакције Статута догодиле су се у неколико наврата до 1425. године, односно након уласка града у оквир Венецијанске републике 1420. године. Штампано издање Статута садржи поред одредаба и одлуке које су имале законску снагу, а којима су се допуњавале или мењале старије одредбе. Касније донете одлуке груписане су у штампаном издању Статута у две целине: једну из времена самосталности Котора (1384–1420) и другу са одлукама донетим у првом периоду млетачке управе над градом (1421–1444).<sup>2</sup>

Осим из законских одредаба у Статуту, сазнања о начинима њихове примене у свакодневном јавном и приватном животу града пружају и судско-нотарске књиге. Код нотара су записивани и оверавани уговори (пословни, трговачки, банкарски, занатлијски као и уговори о миру), тужбе поводом бројних нерешених питања из свакодневног живота (дуговања, непрописна градња, непоштовање међа на поседима), као и свако друго непридржавање статутарних прописа који су прецизно дефинисали могућности које су Которани имали уколико су желели да свој дом изграде у оквиру градских зидина. Стране у ск-

---

<sup>1</sup> *Историја Црне Горе*, 2/1, Титоград 1970, 1–95 (С. Ђирковић).

<sup>2</sup> О историји настанка законских одредаба у которском статуту, в. М. Milošević, S. Ćirković, *O Statutu grada Kotora; Tumač ključnih pojmova*, in: *Statvta civitatis Cathari. Statut grada Kotora*, knj. 2, Kotor 2009, 11–27, 60–61.

лапању уговора или подизању тужби били су припадници различитих категорија друштва, како лаици – властела (*nobiles, maiores*) и пучани (*populus, minores*), тако и поједина црквена лица.<sup>3</sup>

Иста слика заступљености различитих социјалних и економских категорија среће се и међу тестаторима, и мушким и женским, чији су тестаменти заведени од стране которског општинског нотара, а који ће бити предмет анализе у овој књизи. Последња завештања писали су припадници властеоских породица, пучани, као и становници дистрикта (уз чије име се истиче из ког места у области которске општине долазе) и свештеници. Потешкоћу за одређивање статуса представља у оно време уобичајена нотарска форма тестаamenta – да се уз име тестатора не истиче ни сталешка припадност ни занимање. Исти обичај среће се и у дубровачким тестаментима из друге половине XIII и прве половине XIV века.<sup>4</sup> Изузетак су били тестатори клерици, код којих је свештенички позив увек био истицан. Премда се у которским тестаментима не наводи социјална припадност тестатора, о сталежу се може посредно закључити на основу сазнања која имамо о властеоским породицама. Када је реч о полу тестатора, запажа се прилична бројчана уједначеност: 40 жена и 34 мушкараца оверило је током тих једанаест година свој тестамент код нотара. Сличан процентуални однос постојао је и у Дубровнику.<sup>5</sup> Такође, брачни статус се готово никада не среће поред имена мушкараца који су писали своје тестаменте, већ се он може открити тек из садржаја завештања, док је другачија

---

<sup>3</sup> И. Синдик, *Комунално уређење Котора од друге половине XII до почетка XV столећа*, Београд 1950, 42–56; J. Martinović, *Socijalno-ekonomska struktura društva u Kotoru prve polovine XIV vijeka*, Kotor 2017.

<sup>4</sup> Поредивши заступљеност истицања сталешке припадности и професије у тестаментима Задра, Трогира, Дубровника и Котора, Зоран Ладић је закључио да су најбрижљивији били задарски нотари. Тако се у више од половине сачуваних тестамената записаних и оверених у средњовековном Задру истиче социјални статус тестатора, док се у трећини случајева бележи и њихово занимање, v. Z. Ladić, *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, 139–163.

<sup>5</sup> О заступљености женских и мушких тестатора у Дубровнику, v. Z. Ladić, *Last Will*, 117–118.

пракса била у случајевима жена тестатора, будући да се поред њихових имена увек прецизирало да ли су нечије ћерке, супруге или удовице.<sup>6</sup>

О имовинском статусу тестатора увид је могуће стећи на основу садржаја тестаментa, односно имовине расподељене наследницима, а нарочито према структури, материјалној вредности и бројности легата за спас душе. У историји је уочена повезаност стабилне економије, која је подразумевала не само развијено занатство и трговину већ и висок степен контроле коју су грађани имали над том врстом пословања, са потребом записивања тестамената и с добро осмишљеном структуром легата за спас душе.<sup>7</sup> Тиме долазимо до кључа за разумевање разлога широког прихватања записивања тестамената и, нарочито, конципирања тестаментарног програма *pro anima*. Наиме, основа сваког средњовековног градског друштва, па тако и которског, лежала је у трговини. Тестатори из свих категорија которског друштва, било из редова властеле и пучана или из свештенства, бавили су се неким обликом трговине, макар једном за живота. Свакако се може претпоставити да је реалност била другачија и да је подразумевала живу трговачку активност у свакодневном животу, а о чему није увек сачуван уговор или неки други писани траг. О заступљености банкарских и трговачких пословања јасно говори то што у которским судско-нотарским исправама од 1326. до 1337. године преовлађују уговори о позајмљивању новца зарад трговачких послова и путовања. Поље пословања уносно се ширило у оквирима средњовековне српске државе.

Од уласка у састав државе Немањића, а нарочито током XIII и у првој половини XIV века, Которани су били главни посредници у трговини. Са отварањем тргова у рударским центрима у Србији, њихова улога као трговаца (нарочито сребром, оловом и бакром) још је порасла. Судаћи према сачуваним писаним изворима, све до почетка шесте деценије XIV века Которани су били једнако као и Дубровчани

<sup>6</sup> О овој уобичајеној пракси на примеру средњовековних тестамената у Пизи писала је: E. Rava, "Volens in testamento vivere". *Testamenti a Pisa, 1240–1320*, Roma 2016, 41–77.

<sup>7</sup> О томе, на основу тестамената у позносредњовековном Бристолу, v. C. Burgess, 'By Quick and by Dead': *Wills and Pious Provision in Late Medieval Bristol*, *The English Historical Review* 102/405 (Oct., 1987) 837–858.

заступљени у рударским местима и трговима, где су куповали метале и потом их довозили у Приморје.<sup>8</sup> У католичким колонијама које су постојале у унутрашњости Србије поједини Которани су се насељавали и на дужи период, о чему сведоче помени њихових земљишта и кућа у Брскову, Брвенику, Руднику и Призрену. Значајнији и крупнији трговци су робу даље продавали, превозивши је најчешће у Апулију, Венецију и у Марке. Склапање разнородних послова, од крупних у које је улаган велики капитал до оних сасвим малих, представљало је градску свакодневицу, а Которане је доводило у блиску сарадњу с трговачким удружењима из различитих крајева, као и са италијанским великим банкарским кућама.<sup>9</sup> Уобичајен начин пословања подразумевао је формирање трговачких друштава у којима је један члан улагао новац, а други члан, или више њих, одлазио би на трговачки пут да купи робу. Обе стране у том друштву су сносиле ризик посла и делиле добит према обичајима времена (најчешће би трећина припала страни која је уложила новац, а две трећине оној што је отишла на трговачки пут, или је пак добит дељена напола). Поред тих активности, веома је често било и кредитирање – позајмљивање новца трговцима. Такве активности би се обично озваничавале пред нотаром у виду састављања писмене исправе у којој су се прецизирали услови враћања новца.<sup>10</sup> Бројни уговори о склапању трговачких друштава као и о кредитирању и исплати дуговања у судско-нотарским исправама сведоче о живом пословању у граду. Међу онима који су улагали новац у трговачке послове срећу се припадници различитих категорија друшт-

---

<sup>8</sup> Р. Ђук, „Колоније” у српским средњовековним градовима, in: *Социјална структура српских градских насеља (XII–XVIII век)*, eds. J. Калић, М. Чоловић, Смедерво–Београд 1992, 85–95.

<sup>9</sup> О економским односима између Венеције и Србије, у чему су нарочито посредовали Которани и Дубровчани, в. Р. Ђук, *Србија и Венеција у XIII и XIV веку*, Београд 1986. О венецијанским трговцима на овом подручју, в. B. Krekić, *Venetian Merchants in the Balkan Hinterland in the Fourteenth Century*, in: *Wirtschaftskräfte und Wirtschaftswege. Festschrift für Hermann Kellenbenz*, vol. I, *Mittelmeer und Kontinent Beiträge zur Wirtschaftsgeschichte* 4, Nürnberg 1978, 413–429.

<sup>10</sup> *Историја Црне Горе* 2/1, 28–45 (С. Ђирковић).

ва, али преовлађују имућни чланови властеоских породица.<sup>11</sup> С друге стране, на трговачки пут су одлазили најчешће досељеници, пучани и скромније занатлије – они који нису поседовали довољан иметак да тргују самостално. Активности предузимљивих которских трговаца биле су велике и добро развијене, те су и граду и појединцима, како бележе нотарске књиге, доносиле велики прилив новца.

Паралелно са ширењем трговачких могућности растао је и ризик од упадања у грех, будући да је Црква осуђивала свако зарађивање и стицање профита од трговине и позајмљивања новца.<sup>12</sup> Начин живота и пословања, нарочито када је реч о банкарској и трговачкој пракси улагања и кредитирања, подразумевао је, у већој или мањој мери, сукобљавање с хришћанским етичким начелима. Неизвесност коначног свођења рачуна пред Богом и људима у тестаментима била је праћена страхом да се не умре пре него што се обезбеди спас душе. Управо је то стање чинило основу од које се полазило при састављању тестаментата, а исход је био дугачак низ легата *pro anima*. Тако је један од которских властелина чији тестамент садржи бројна и сложена завештања у комеморативне, каритативне и побожне сврхе био изузетно активан у трговачким пословањима и кредитирању. У питању је властелин Јован Џиво Марина Главати (*Johannes Giue Marini Glauacti*). Поред функције сведока коју је обављао у више парница,<sup>13</sup> исправе которског нотаријата бележе и његову запажену и веома разгранату пословну активност. Као илустрација могу се издвојити само нека од његових пословања. Јован је трговао сребром и бакром као члан трговачког друштва у којем су се налазила још тројица которских власте-

<sup>11</sup> О истакнутим члановима властеоских породица који су се бавили разним врстама трговачког и кредитног пословања исцрпно је писала у неколико радова Марица Маловић-Ђукић: *Которски властелин Тома Павла Тома*, Историјски часопис XLVIII (2001) 59–72; *Biste de Primutis, которски властелин (XIV век)*, Историјски часопис LV (2007) 73–82; *Которска породица Мекша у средњем веку*, Историјски часопис LVI (2008) 211–239; *Петар Каћена которски шривац (14. век)*, Историјски часопис LVIII (2009) 79–91.

<sup>12</sup> J. Le Goff, *Your Money or Your Life. Economy and Religion in the Middle Ages*, New York 1990.

<sup>13</sup> МС I, № 13, 23, 35, 49 et passim.

лина: Петар Бизанти, Тома Бугонов и Трипун Бућа. Улагао је, заједно с Марином Мекшом, у трговачке послове и остваривао је велику новчану добит. Веома често је мањим трговцима позајмљивао новац за трговачки пут, али се такође и сам задуживао код млетачких банкара Јакобела Боланија и Марка Квинтавала.<sup>14</sup>

На Јовановом примеру, али и на сваком другом, среће се за ондашње време уобичајен начин позајмљивања и улагања новца у трговачке послове. Наиме, висина камате на кредит била је скривена у финалној суми за повраћај прецизираној у уговору. Позајмљивање новца је бивало увек уз мању или већу камату, док је трговина редовно подразумевала куповину сировина по нижој цени и потом њихову продају по вишој. Обе активности су са становишта црквеног учења сматране грехом. Према хришћанском моралном концепту, грешно је било свако позајмљивање новца уз камату, а посебно зеленашка зарада, пошто се тако зарађивало на времену што је Божја творевина којом нико не сме да тргује. На тај начин стицањ је профит не само без рада, што је представљало грех по себи, већ и за време црквених празника, као и ноћу, што је било непоштовање хришћанског концепта о смењивању рада и одмора. Такве активности у пословању које су сматране грешним остављале су тестаторе у страху над судбином сопствене душе. При свођењу коначних рачуна с Богом, интензивност и висина зараде у трговини и кредитирању чиниле су основу према којој су тестатори креирали свој програм искупљења путем *post mortem* завештања за спас душе. Као што ће се видети на примеру Јована Главатија, начин стицања профита могао је да буде околност која је утицала на бројност легата *ad pias causas*. Наравно, то се односило само на грехе за које се веровало да се могу окајати у Чистилишту, а никако за смртне грехе за које се ишло одмах у Пакао.<sup>15</sup> Црква је пратила промене у начину живота у градовима и трговцима је нудила могућности како да

<sup>14</sup> МС I, № 31, 56, 76, 525, 554, 555; МС II, № 248.

<sup>15</sup> A. E. Bernstein, *Heaven, hell and purgatory: 1100-1500*, in: *The Cambridge History of Christianity. Christianity in Western Europe c. 1100–c.1500*, eds. M. Rubin, W. Simons, Cambridge 2009, 200–216. О смртним гресима, v. *Sin in medieval and early modern culture: the tradition of the seven deadly sins*, eds. R. G. Newhauser, S. J. Ridyard, York 2012.

утичу на спасење сопствене душе. Став Цркве је био да зеленаш, као непријатељ Бога, природе и човека, може своју душу да спасе једино давањем властите грешно стечене имовине онима које је искоришћавао. Такође, професија трговца је често у црквеним осудама стајала уз занимање зеленаша, као једно од оних „нечасних”. Са развојем градова и трговине као основног занимања, пронађен је компромисни излаз из прилично тешке ситуације – црква је одобравала једино зараду за опште добро, а трговина је само у одређеним сегментима могла да буде тако дефинисана.<sup>16</sup> Због тога је завештавање легата *pro anima* ради осигурања опроста грехова и покајања пред последњим судом постало прихваћена и готово обавезна форма приликом писања тестамената. Легати завештани у тестаментима постали су за Цркву уносан приход, а од њих су корист могли да имају сви – од просјачких редова и свештенства па до бискупа.

Которска католичка бискупија налазила се под јурисдикцијом надбискупије у Барију (Апулија).<sup>17</sup> У кратком раздобљу од 1326. до 1337. године, из којег су сачуване прве судско-нотарске исправе, а међу њима и тестаменти, на челу Которске бискупије налазили су се бискупи: Домније, Помпоније (Домања), Сергије II, Јован из Витерба, Рајмунд Агоути и Тома из Улциња. Бискупи су писали своје тестаменте и утицали на вернике да завештају дарове катедралној цркви, а доносили су и прописе који су се односили на погребне обичаје. Такође, проблеми око њиховог именовања утицали су умногоме не само на структуру тестаментарних завештања *pro anima* већ и на избор гробног места и прецизирање детаља сахране.

За време бискупа Домнија бележи се успон доминиканаца и фрањеваца у црквеном и свакодневном животу града. Такође, за време Домнија донесени су прописи који су мењали постојеће старе и

<sup>16</sup> О средњовековном поимању времена, сукобу између црквене и трговачке дефиниције времена, што је стајало у најближој вези са односом Цркве према трговини и зеленаштву, в. А. Гуревич, *Кашејорије средњовековне културе*, Нови Сад 1994, 47–177, 309–323; Ж. Ле Гоф, *За један други средњи век. Време, рад и култура Запада*, Нови Сад 1997, 19–43, 164; А. Гуревич, *Трговци*, in: *Човек средњеј века*, ед. Ж. Ле Гоф, Београд 2007, 255–299.

<sup>17</sup> И. Божић, *О јурисдикцији Которске дијецезе у средњовековној Србији*, Споменик САН СШ (1953) 11–16.

чврсто укорене неписане обичаје у Котору. Таква је, на пример, била одредба којом се кумовима на крштењу и сахрани ограничава поклањање скупочених поклона.<sup>18</sup> Бискуп Домније је 1327. године саставио свој тестамент у којем је завештао да буде сахрањен у цркви фрањевачког манастира, а которским фрањевцима је оставио књиге за спас своје душе и душа својих предака. Завештани услов је био да се књиге не смеју износити изван Котора, а у случају да се не испштује бискупова воља, књиге би припале катедрали Светог Трипуна.<sup>19</sup> Његов избор гробнице у манастиру которских фрањеваца може се сагледати и у контексту наводног сукоба који се догодио 1288. године. Према оптужбама доминиканаца из Котора, бискуп је у цркви Светог Бартоломеја, у којој је тај проповеднички ред држао службу, физички насрнуо на брата Савина, викавши како доминиканце треба избацити из земље.<sup>20</sup>

У време из којег потичу тестаменти Которска бискупија је чак два пута била суочена с најоштријим црквеним казнама: интердиктом који се односио на цео град и екскомуникацијом појединаца. При крају столовања бискупа Домнија или непосредно након њега догодио се први познати случај кажњавања Котора интердиктом. Повод за изрицање казне није познат. За тему књиге је посебно важно задржати се на овом питању, будући да сазнања о том догађају (посредно о интердикту, а директно о екскомуникацији свештеника) пружа садржај

---

<sup>18</sup> D. Farlati, *Illyricum sacrum VI. Episcopi Ascrivenses sive Catarenses*, Venetiis, apud Sebastianum Coleti, 1800, 444. Податке о бискупу Домнију изложила је L. Blehova Čelebić, *Hrišćanstvo u Boki 1200–1500*, Podgorica 2006, 45–47.

<sup>19</sup> *Die septima mensis nouembris. Ego dompnus de[i] gratia episcopus Catarensis ex nunc de bona mea voluntate dono conuentui fratrum minorum de Cataro post mortem meam pro anima mea et omnium defunctorum meorum bibliam et Summam meas appellatam Monaldi, et omnes libros meos, tali conditione, quod dicti libri maneant perpetuo in dicto conuentu Catarensi nec possint alibi exportari per fratres dicti ordinis, et teneantur corpus meum sepellire in ecclesia eorum memorata. Alioquin dicti libri libere reuertantur ad ecclesiam maiorem Catarensem. Actum in presentia iurati iudicis Sergii Triphonis, auditoris Theodori Gige et testis Johannis Basilii*, v. MC I, № 441 (7. 11. 1327).

<sup>20</sup> О овом догађају, v. L. Blehova Čelebić, *Hrišćanstvo u Boki*, 45–46.



тестаменту Базилија Матовог из 1327. године.<sup>21</sup> Наиме, интердикт је са собом повлачио директне последице на тестаментарну праксу и то посебно на комеморативне, литургијске и фунерарне легате. Кажњеној градској цркви, поред забрана које се тичу богослужења, није било дозвољено служење миса за мртве. Казни интердикта једино нису подлежали просјачки редови.<sup>22</sup> У таквим приликама тестатори су се обраћали фрањевцима и доминиканцима за сахрањивање и служење миса *pro remedio animae*. У складу са измењеном фунерарном праксом која је важила током трајања казне интердикта, своје последње завештање саставио је и Базилије Матов. Базилијев тестамент представља непосредан израз забринутости верника суоченог с проблемима због интердикта и екскомуникације свештених лица који су погодили његов родни град. Зато се он у тестаменту посебно задржао на детаљима организације своје сахране и обезбеђивања служења молитава и миса за спас душе. Базилије је истакао да которске свештенике изузима из даривања све док се не ослободе екскомуникације (*Item volo, quod cuilibet sacerdoti, cui Catere, dentur sex pro missis, sed tum quando reconciliati erunt de istis excommunicationibus*). Након именованог епитропа, међу којима нема црквених лица, а што је такође било необично за тадашње которске тестаменте, Базилије је изразио жељу да га фрањевци испрате до гробнице и тамо сахране и да ниједан которски свештеник не сме да држи службу над његовим телом: *Item volo, quod si deus de hac vita iuxerit animam meam transire, fratres minores corpus meum cum cruce eorum*

<sup>21</sup> МС I, № 438 (22. 10. 1327). О суочавањима Которана с казнама екскомуникације и интердикта на основу тестаменту Базилија Матовог, в. В. Живковић, *Преймье казном изойшшења у Кошору (XIV–XVI век)*, Историјски часопис LX (2011) 123–138.

<sup>22</sup> О екскомуникацији и интердикту, посебно са становишта њиховог утицаја на кажњени град, в. R. C. Trexler, *The spiritual power: republican Florence under interdict*, Leiden 1974; R. H. Helmholz, *Excommunication as a Legal Sanction: the Attitudes of the Medieval Canonists*, Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung 68.1 (1982) 202–218; E. Vodola, *Excommunication in the Middle Ages*, Oakland 1986; B. A. Pavlac, *Excommunication and territorial politics in high medieval Trier*, Church history 60.1 (1991) 20–36; R. N. Swanson, *Religion and Devotion in Europe, c.1215–c.1515*, Cambridge 1995, 295–296; P. D. Clarke, *The interdict in the thirteenth century: a question of collective guilt*, Oxford 2007.

*consociant, et ad locum suum ferant, et nullus clericorum huius ciuitatis officium suum super corpus meum faciant.* Ова његова одлука као и претходно наглашавање да ће которски свештеници добити дар који им је завештао тек кад се ослободе казне екскомуникације, представљају кључ за разумевање тестаментарне и фунерарне праксе у кажњеном граду.

У науци постоје извесне недоумице о томе ко се налазио на челу Которске бискупије 1327. и 1328. године. Према прихваћеном мишљењу, заснованом на Данијелу Фарлатију, након Домнија которски бискуп био је Мелицијака (1326–1328). Недавно је ова тврдња оповргнута чињеницом да је бискуп Домније саставио свој тестамент 7. новембра 1327, а да се у папској були о именовану Сергија из октобра 1328. године наводи да га папа поставља на чело Которске бискупије јер је са смрћу Домнија то место остало упражњено.<sup>23</sup>

Избор следећег бискупа, Сергија II (1328–1331), био је повод за сукоб Котора са папом, што је довело до изрицања интердикта целом граду као и екскомуникације појединаца. Због економског профита и социјалног угледа које је бискупско достојанство доносило, у Котору је статутарно било забрањено да грађанин Котора постане бискуп, већ је ту функцију могао да обавља само неко ко је долазио из другог града.<sup>24</sup> Проблем је настао 1328. године када је папа за бискупа именоввао Которанина Сергија Болицу, коме су његови суграђани забранили улазак у град. Суштина тог проблема лежала је у сукобу око права на постављање бискупа у Котору између папе и надбискупа Барија. Которани су за бискупа примили Јована из Витерба, кога је поставио надбискуп Барија, чиме су само исказали поштовање ранијег обичаја према којем су бискупа предлагали капитол каноника катедралне цр-

---

<sup>23</sup> Нов увид у хронологију которских бискупа Мелицијаке и Домнија дао је Ђ. Бубало: *Српски биографски речник VI*, Нови Сад 2014, Мелицијака / Малицијат (Meliciacca) 366–367.

<sup>24</sup> Како би се градски просперитет што боље сачувао од превеликог економског и социјалног уздицања појединаца, законске одредбе су доношене и по питању црквене организације. Одредба да Которанин не може бити бискуп у свом родном граду постојала је до 1330. године. Не зна се како је тачно гласила, будући да се не налази у ревидираном статуту који је сачуван. О „неправедном статуту” v. М. Milošević, S. Ćirković, *Tumač ključnih pojmova*, in: *Statvta civitatis Cathari. Statut grada Kотора*, knj. 2, 33–34.

кве и надбискуп под чију јурисдикцију је бискуп потпадао. С друге стране, папа Јован XXII поштовао је првенство Свете столице и зато је предложио Сергија и именовао га за бискупа. Которани су, поштујући одредбе свог статута, стали у одбрану законске аутономије града, не правећи изузетак због тога што је наредба дошла од папе. Услед настале ситуације, папа је предузео мере и најпре је изузео Котор из надлежности надбискупа Барија и поставио дубровачког надбискупа и хварског бискупа да заведу ред и поставе Болицу на место које му је он одредио, а потом је наредио да се из Статута избрише члан који је ограничавао папске одлуке и *libertas ecclesiae*. Пошто те мере нису уродиле плодом, папа је 1. јуна 1330. године запретио екскомуникацијом судијама, већницима и појединим свештеницима, а целом граду интердиктом. Будући да ни та тешка претња није донела очекиване резултате, ступила је на снагу и сама казна. Током 1331. године ствари су почеле да се смирују, те је Сергије Болица постао бискуп у Пули, а Которани су примили за бискупа папског изабраника Рајмунда Агоутија. Уследило је и повлачење интердикта и екскомуникације појединаца 12. јуна 1331. године, а уз извесне потешкоће и враћање имовине Болицама и повлачење спорног члана Статута.<sup>25</sup>

Нови которски бискуп Рајмунд Агоути столовао је од 1331. до 1334. године. Пореклом је био из Кларета у Италији, а припадао је реду кармелићана.<sup>26</sup> Поред високог образовања и снажне религиозности

---

<sup>25</sup> Т. Smičiklas, *Codex diplomaticus regni Croatiae, Dalmatiae et Slavoniae*, vol. IX, Zagreb 1911, № 344, 360, 361, 362, 423–426, 448, 449, 455. О историјским околностима везаним за сукоб Котора и папе и бацању интердикта на град писали су: *Историја Црне Горе*, 2/1 92–93 (С. Ђирковић); Ј. Ј. Martinović, *Crkvene prilike u Kotoru prve polovine XIV vijeka*, Perast 2003; L. Blehova Čelebić, *Hrišćanstvo u Boki*, 47–50 et passim; Ј. Ј. Martinović, *Papinski interdikt i ekskomunikacija Kotorana u prvoj polovini 14. vijeka*, in: *Hrvatsko-crnogorski dodiri / crnogorsko-hrvatski dodiri: identitet povijesne i kulturne baštine Crnogorskog primorja*, ed. L. Čoralić, Zagreb 2009, 147–155. У Дубровнику је 1337. године настављено суђење Котору због спорне статутарне одлуке о пореку бискупа која је била повод сукоба, v. Т. Smičiklas, *Codex diplomaticus*, vol. X (1912) № 330–339.

<sup>26</sup> L. Blehova Čelebić, *Hrišćanstvo u Boki*, 50.

(*virum utique de religionis zelo*), од новоизабраног бискупа се очекивало и да буде предан писаној речи и књигама, односно *litterarum sciencia*.<sup>27</sup>

Рајмунда је наследио Тома из Улциња (1334–1344), који је претходно био бискуп у свом родном граду. Током свог столовања у Котору бискуп Тома је издао одредбу о обавезном постављању двојице прокуратора за сваки манастир. Такође, установио је казне за богохуљење – *De blasphemantibus Deum (vel sanctos suos)* и забранио отуђивање и стављање у залог имовине и ризнице катедрале Светог Трипуна *pro salute animarum nostrarum*.<sup>28</sup> У питању су одлуке које су претходиле законима које је општина заједно са црквом доносила (*Nos Communitas Cathari & bono statu Ecclesiae Sancti Triphonis*) како би заштитила имовину Катедрале и економски је ојачала.<sup>29</sup> Снажна повезаност града и његове катедрале одражавала се не само на законске одредбе већ и на зачетке појединих институција, каква је била институција нотара. Прву познату нотарску исправу из Котора написао је својеручно – *propria manu scripsi* – бискуп Урсације 1124. године, када је, заједно с которском општином, поклонио поседе катедрале Светог Трипуна.<sup>30</sup>

<sup>27</sup> A. Theiner, *Vetera monumenta Slavorum meridionalium. Historiam Illustrantia*, vol. I, Romae 1863, 184–185.

<sup>28</sup> *Statuta civitatis Cathari*, knj. 1, cap. LXXXVII, cap. CCXL 59, 145–146; D. Farlati, *Illyricum sacrum VI*, 445–446. О томе такође v. L. Blehova Čelebić, *Hrišćanstvo u Boki*, 50–51.

<sup>29</sup> I. Stjepčević, *Katedrala Sv. Tripuna u Kotoru*, Split 1938.

<sup>30</sup> T. Smičiklas, *Codex diplomaticus*, vol. II (1904) 38; Д. Синдик, *Которска исправа из 1200. године*, Историјски часопис XXXVII (1900) 197–203; И. Синдик, *Комунално уређење Котора*, 101; Н. Фејић, *Которска канцеларија у средњем веку*, Историјски часопис 27 (1980) 35; *Књижевности Црне Горе од XII до XIX вијека. Писци средњовјековној латинској поезији*, eds. Д. Синдик, Г. Томовић, Цетиње 1996, 161–162.

## 1.2. Нотари которске општине

Средњовековна институција јавног градског нотара, поникла на римским и византијским коренима, мењала се сходно променама у друштвима средњовековних градова и посебно њихових институција. Мајстори *ars notaria* су своју професију развијали нарочито од друге половине XII и током XIII века, у време напретка у области писане културе. Нарочит процват ширења праксе писања тестамена код градског нотара везан је за почетак XIV века. Важан центар у којем су се школовали нотари био је универзитет у Болоњи. Из те школе потекли су најчешће коришћени приручници за *ars notaria*, попут приручника *Summa totius artis notariae* који је 1255. године написао правник и нотар из Болоње *Rolandino de' Passaggeri* (1200–1276). Од истог аутора потиче и приручник за састављање тестамената – *Flos ultimarum voluntatum*.<sup>31</sup>

Иста динамика развоја нотарске службе, која је текла паралелно са друштвеним и институционалним развојем комуналних друштава, запажа се и у градовима на источној обали Јадрана. Постојање нотарских канцеларија у далматинским градовима може се пратити од средине XII века. Најранији сачуван помен једног општинског нотара потиче из Задра, из 1146. године. На почетку су нотари углавном били свештена лица и долазили су из италијанских универзитетских центара, најчешће из Падове и Болоње.<sup>32</sup>

---

<sup>31</sup> M. Amelotti, G. Costamagna, *Alle origini del notariato italiano*, Roma 1975; G. Gatti, *Autonomia privata e volontà di testare nei secoli XIII e XIV*, in: *Nolens intestatus decedere. Il testamento come fonte della storia religiosa e sociale*, Atti dell'incontro di studio (Perugia, 3 maggio 1983), Perugia 1985, 17–26; P. Landau, *The development of law*, in: *The New Cambridge Medieval History*, vol. 4, eds. D. Luscombe, J. Riley-Smith, Cambridge 2004, 144–146. О развоју нотаријата у Болоњи и најзначајнијој фигури реформе, Роландину Пасеђеру, v. G. Cencetti, *Rolandino Passaggeri dal mito alla storia*, in: *Notariato medievale Bolognese I. Scritti di Giorgio Cencetti*, Roma 1977, 199–215; G. Tamba, *La società dei notai di Bologna*, Roma 1988; B. R. Carniello, *The rise of an administrative elite in medieval Bologna: notaries and popular government, 1282–1292*, *Journal of Medieval History* 28 (2002) 319–347.

<sup>32</sup> M. Šufflay, *Dalmatinsko-hrvatska srednjovjekovna listina. Povijest hrvatskog notarijata od XI. do XV. stoljeća*, Zagreb 2000; B. Grbavac, *Zadarski notari u 13. i 14. stoljeću*, Zagreb 2006.

У Котору се први познати нотар који је био свештено лице помиње 1200. године – презбитер Јуније (*Junius presbiter et communis notarius*), који је обављао јавну делатност у градским већима (*consilii notarius*). Између 1247. и 1271. године службу нотара обављао је *diaconus Micho Giga*, а потом од 1279. до 1281. *presbyter Triphon Petri*. Године 1294. помиње се први странац и нотар који није клерик – *Thomas de Firmo* из града Ферма у италијанској покрајини Марке.<sup>33</sup> Већина статута далматинских комуна имала је одредбу према којој нотар није могао бити пореклом из града у којем је службовао, па чак ни из Далмације, како би се спречиле злоупотребе тог положаја.<sup>34</sup> У которском статуту се не налази таква одредба.<sup>35</sup> Поуздано се може закључити да она током треће и четврте деценије XIV века није примењивана ни у виду обичаја у пракси, о чему сведоче нотари Которани (Петар Витов и његов син Марко). Которски статут, с друге стране, садржи одредбу којом је прописано да клерик не може бити нотар. Посебно је интригантан то што се као разлог доношења ове одредбе истиче бахатост свештеника: „Zbog toga što su nam se dešavale razne vrste smutnji zbog notarske službe koja je bila u rukama klerika, i mnoga smo naša prava izgubili zbog njihove arogancije (*propter ipsorum arrogantiam*), utvrđujemo stoga i određujemo da nijedan klerik ne može biti notar. Ustanovili smo da se ova statutarna odluka nepovrjedivo poštuje pod prijetnjom kazne od 500 perpera.”<sup>36</sup> Наведени пример показује да се законске одредбе из которског статута морају врло опрезно узимати као извори о времену пре првих обимнијих редакција на књизи Статута. Сматрам да ова одредба датира из каснијег времена, будући да је један од нотара који је писао

---

<sup>33</sup> Н. Фејић, *Котворска канцеларија*, 15–16, 32, 35.

<sup>34</sup> М. Карбић, З. Ладич, *Опоруке становника града Трогира у архиву HAZU*, *Radovi Zavoda za povijesne znanosti HAZU u Zadru* 43 (2001) 161–254. До 1488. године слична одредба је важила и у Будви, али је тада поништена враћањем дозволе да Будвани могу да обављају нотарску службу у свом граду, в. И. Синдик, *Комунално уређење Котвора*, 102; Н. Фејић, *Котворска канцеларија*, 30.

<sup>35</sup> Н. Фејић, *Котворска канцеларија*, 29–30, 35–38.

<sup>36</sup> *Statvta civitatis Cathari*, књ. 1, 163 (cap. CCXCV); превод: *Statvta civitatis Cathari*, књ. 2, 268–269.

прве сачуване судско-нотарске исправе у периоду од 1326. до 1337. године био свештено лице из Котора – клерик Марко, син Петра Витовог.

Которски статут говори и о служби нотара, као и о обавезама и ограничењима које је он имао. Њеове обавезе су биле да за општину, као и на захтев појединаца, саставља исправе, да присуствује судским расправама и чита законе који се на њих односе, да води судске записнике и да пише пресуде. Нотар је писао и сва акта приватноправног и јавноправног карактера и преписивао сва документа што су пролазила кроз општинску канцеларију, као и све апелационе пресуде судова италијанских градова којима су се обраћали Которани. Нотар је могао да саставља исправу једино у присуству судије и аудитора, који су надгледали његов рад и својим потписом давали пуноважност исправама. Аудитори су бирани на шест месеци из редова властеле. Нотарска исправа није могла бити оспорена од стране судија, а ни изјавама сведока. Документ који је потписао нотар имао је у судској пракси статус доказа у парницама. Которски нотар није смео да пише изјаве против комуне и њених грађана. Кривотворење нотарске исправе кажњавало се телесном казном (одсецањем десне шаке).<sup>37</sup> Општински нотар није смео да саставља исправе за которског бискупа и за свештенике, а ни да се меша у њихове спорове. Исти закон важио је и за бискупа, који није имао овлашћење да суди световњацима.<sup>38</sup> Законски је посеб-

<sup>37</sup> *Statvta civitatis Cathari*, књ. 1, 7 (сар. IX), 30 (сар. XLVII), 159 (сар. CCLXXXVI, CCLXXXVII), 161–162 (сар. CCXCI, CCXCII), 200–201 (сар. CCCLXV), 214 (сар. CCCLXXXVI), 240 (сар. CCCXX), 282 (сар. V), 402–403 (сар. II). О одредбама у которском статуту које се односе на нотаријат, в. Н. Фејић, *Которска канцеларија*, 5–62; *idem*, *Исправе которских ноћара из XV столећа*, Мешовита грађа (Miscellanea) 8 (1980) 9–90; N. Bogojević-Gluščević, *Forme testamenta u srednjovjekovnom kotorskom pravu*, in: *Iz pravne prošlosti Kotora*, Podgorica 1999, 33–37; М. Антоновић, *Град и жуја у Зетском приморју и северној Албанији у XIV и XV веку*, Београд 2003; Ђ. Бубало, *Српски номици*, Београд 2004; Н. Богојевић-Глушчевић, *Поријекло и усјановљење ноћарске службе у средњовековним исјочнојагранским градовима*, Бока 27 (Херцег-Нови 2007) 7–15.

<sup>38</sup> У питању је одредба којом се забрањује да се судије и већници мешају у спорове бискупа и каптала, а и да општински нотар такве спорове записује, в. *Statvta civitatis Cathari*, књ. 1, 240 (сар. CCCXX); превод: *Statvta civitatis Cathari*, књ. 2, 330.

но била заштићена личност нотара – за увреду нотара суду се плаћало педесет перпера, а за телесну повреду сто перпера.<sup>39</sup>

Судско-нотарске исправе из времена од 1326. до 1337. године писали су нотари: Филип, син покојног Мата из Осима, Петар Витов, клерик Марко, син покојног Петра Витовог, Петар де Савињанис из Милана и Гентилис, син покојног Гентелуција из Осима.<sup>40</sup> Будући да се нису сви нотари потписивали, њихов рад је раздвојен према рукопису и стилу састављања судско-нотарских исправа.<sup>41</sup> Прве две свеске, из 1326. и 1327. године, писао је нотар Филип из Осима, а њега је наследио Петар Витов, који је исписао трећу свеску од краја 1329. до априла 1330. године, када је умро.<sup>42</sup> Петра је наследио његов син, клерик Марко. Он је четврту свеску писао до краја 1330. године. Пету је радио поново Филип из Осима, док је шесту почео Петар де Савињанис из Милана, а завршио ју је Филип, који је писао и седму свеску. Од средине 1332. до почетка 1335. године свеске су писали наизменично двојица нотара из Осима – Филип и Гентилис, а последње четири свеске радио је само Филип. Разлике у састављању исправа очитују се најчешће у начину записивања датума и потписа. Тако Филип не означава ни годину ни своје име, док Петар Витов наводи и једно и друго. Петар де Савињанис, који себе назива *abbreviator*, све исправе почиње прво датумом (година, месец и дан), а завршава их на крају потписом.<sup>43</sup>

---

<sup>39</sup> *Statvta civitatis Cathari*, књ. 1, 52 (cap. LXXXIV), 160 (cap. CCLXXXIX); превод: *Statvta civitatis Cathari*, књ. 2, 181, 266. О овим законским одредбама в. Н. Фејић, *Кошорска канцеларија*, 32.

<sup>40</sup> Архивске податке везане за которске notare сабрао је Н. Фејић, *Кошорска канцеларија*, 36–39.

<sup>41</sup> Дипломатичку анализу прве сачуване нотарске књиге дала је М. Ивковић, *Дипломатички елементи најстарије очуване нотарске књиге у Кошору*, Споменик САН CV (1956) 227–245.

<sup>42</sup> Константин Јиречек је сматрао да је Петар Витов радио као которски нотар још од 1297. године, в. К. Jireček, *Die mittelalterliche Kanzleier Ragusaner*, Archiv für slavische Philologie XXV, Berlin 1893, 211.

<sup>43</sup> Детаље изгледа нотарских исправа, време када су радили нотари и њихов стил писања изнео је Антун Мајер у предговору МС I и МС II.



Филип је пореклом био из града Осима (Марке). Нотарски посао је обављао, с мањим прекидима, од 1326. до 1337. године. Током сукоба Котора са папом око избора бискупа, Филипу је 1330. године поверена мисија да отпутује у Авињон ради преговора *pro facto episcopatus*, пошто је которски властелин Лука де Палма *pro sua superbia* одбио тај задатак.<sup>44</sup> Филип се није потписивао на крају сваке исправе, већ само на почетку оне од које би почињао да ради као нотар. Исправу је увек започињао поменом дана и месеца, док је годину употребљавао само на почетку сваке наредне године и приликом преузимања дужности.<sup>45</sup>

Нотар Петар Витов из Котора се у судско-нотарским исправама помиње у вези с пословањима једног трговачког друштва којем је припадао, као и на месту службеника који су надгледали радове на катедрали Светог Трипуна (*officialis supra laborerium ecclesiae Sancti Triphonis*).<sup>46</sup> Сачуван је натпис са његовог дома у Столиву: „Лета Господњег 1305. Овај дом саградио је нотар Петар Витов, на свом посједају” (*Anno Domini MCCCV hanc domus fecit Petrus Viti, notarius in possessione sua*).<sup>47</sup> Петар се потписивао као *Et ego Petrus de mandato iudicum scripsi* или *Et ego Petrus*.<sup>48</sup>

Марко је наследио свог оца, Петра Витовог, али је радио само до краја 1330. године, када се разболео и неколико месеци касније умро.<sup>49</sup> Сачуван је и његов тестамент који је, лежећи болестан, саставио 30. јуна 1331. године.<sup>50</sup> Марко је био свештено лице – помиње се у нотарским исправама као клерик, а затим као епитроп последњег завештања

<sup>44</sup> О Филипу из Осима v. Н. Фејић, *Койторска канцеларија*, 17, 36–37. Одлука о упућивању Филипа из Осима у Авињон: МС I, № 508 (15. 2. 1330).

<sup>45</sup> М. Ивковић, *Дипломаички елементи најстарије очуване нотарске књиге у Койтору*, 232.

<sup>46</sup> МС I, № 174, 205. О Петру Витовом је архивске податке сабрао Н. Фејић, *Койторска канцеларија*, 37–38.

<sup>47</sup> *Књижевност Црне Горе. Писци средњовековној латинској књижевности*, 175.

<sup>48</sup> МС I, № 500–514, 530–534.

<sup>49</sup> Н. Фејић, *Койторска канцеларија*, 37–38.

<sup>50</sup> МС I, № 680 (30. 6. 1331).

Стојана Грка и Раде Баталове.<sup>51</sup> У својству которског нотара потписивао се на крају исправе на више начина: *Et ego Marcus* или *Et ego Marcus condam Petri; communis Catari iuratus notarius* или *Ex quorum iudicum mandato ego Marcus condam Petri; communis Catari iuratus notarius, scripsi* или *Et ego Marcus condam Petri; communis Catari iuratus notarius, de mandato iudicum de verbo ad verbum scripsi nichil adens vel minuens*.<sup>52</sup>

Петар де Савињанис, родом из Милана, био је у служби нотара которске општине само неколико месеци током 1331. године.<sup>53</sup> Петар се потписивао као: *Et ego Petrus de Sauignanis de Mediolano, abreuiator comunis, scripsi* или *Et ego Petrus de Sauignanis de Mediolano, abreuiator comunis, abreuiavi*.<sup>54</sup> Петар је преписао и тестамент свог претходника на месту нотара, клерика Марка, додавши на крају да је тестамент сажео као што су то епитропи тражили: *dictus Petrus, abreuiator communis Catari, abreuiavi nichil adens nec minuens*.<sup>55</sup>

Последњи нотар забележен у исправама јесте Гентилис, син покојног Гентилуција из Осима. Он је радио, с прекидима, од 1332. до 1337. године, смењујући се са својим земљаком Филипом из Осима, а потписивао се као *Et ego Gentilis abreuiavi*.<sup>56</sup>

Наведени нотари су у периоду од 1326. до 1337. године преписивали тестаменте и заводили их у форми јавне судске исправе. Тројица нотара водила су порекло из италијанских градова (Осима и Милана), док су двојица, отац и син, били Которани. Независно од свог порекла, они су на Дан светог Ђорђа, заједно с другим општинским службеницима, полагали заклетву да ће поштовати законе и обичаје которске комуне, а своју верност граду потврђивали су и симболично то-

<sup>51</sup> МС I, № 627, 628, 680.

<sup>52</sup> МС I, № 515, 516, 518, 520, 529, 537, 545 et passim.

<sup>53</sup> Н. Фејић, *Которска канцеларија*, 37.

<sup>54</sup> МС I, № 631–733.

<sup>55</sup> МС I, № 680. Слично је додао и на крају опорукe Франа Базилија, v. МС I, № 732 (*Et ego Petrus de Sauignanis, abreuiator communis, de mandato iudicum eum scripsi et abreuiavi nichil adens nec minuens*).

<sup>56</sup> МС II, № 395–399, 412, 421 et passim. О Гентилису из Осима v. Н. Фејић, *Которска канцеларија*, 39.

ком процесије у којој су ношене реликвије светог Трипуна кроз град. Которски општински нотари су, поред лекара, канцелара, апотекара и бербера, имали обавезу и да након процесије приложе катедралној цркви воштанице у оној вредности која је одговарала висини њихове плате.<sup>57</sup> Средњовековна прослава Трипуњдана имала је своје јасно симболичко значење у истицању повезаности Цркве и града, односно сњених институција и становника свих друштвених слојева.<sup>58</sup>

### 1.3. Прописи о састављању тестамената

Пораст континуираног записивања тестамената код нотара текао је паралелно с развојем нотаријата, односно судско-нотарских канцеларија. Осим решавања наслеђивања имовине, што је била основа римског тестамената, средњовековни хришћански тестамент је имао обавезан део у којем се имовина завештавала за спас душе. Тиме је овај правни документ добио снажан религиозни тон и постао је неопходан у процесу припреме за добру хришћанску смрт. С друге стране, управо је преовлађивање даривања за спас душе у садржају тестамената снажно утицало на огроман пораст њиховог записивања у званичној форми код нотара.<sup>59</sup> Значај легата *pro anima* истакао је и болоњски правник и нотар Роландино када је у пропису о томе како треба написати тестамент нагласио да се побожни легати морају распоредити пре именована наследника, будући да је душа важнија од тела (*anima est dignior corpore*).<sup>60</sup>

<sup>57</sup> *Statvta civitatis Cathari*, knj. 1, 303–306 (Tempore Catharinorum, cap. XXXIV); превод: *Statvta civitatis Cathari*, knj. 2, 377–379.

<sup>58</sup> О томе в. I. Stjerčević, *Katedrala sv. Tripuna*; В. Живковић, *Религиозност и уметност у Кошору (XIV–XVI век)*, Београд 2010, 138–150.

<sup>59</sup> О тестаменту као „пасошу за небо” в. Ph. Ariès, *Western attitudes toward death: from the Middle Ages to the present*, Baltimore 1975. О развоју форме средњовековног тестамената у односу на римски тестамент в. J. Chiffolleau, *Perché cambia la morte nella regione di Avignone alla fine del Medioevo*, *Quaderni storici* 50 (1982) 450–451.

<sup>60</sup> *Summa artis notariae Rolandini Rodolphini Bononiensis*, pars II, Venetiis 1546, 504. О томе, в. E. Rava, *Volens in testamento vivere*, XVI.

Као што су у развоју нотарских канцеларија праћени италијански токови, у градовима на источној обали Јадрана запажа се и њима слична динамика ширења тестаментарне праксе. Записивање последње воље код нотара у тим градовима постаје учестала пракса од друге половине XIII и посебно током прве половине XIV века. Број људи из свих друштвених слојева који су желели да имају овај приватноправни документ био је у сталном порасту.<sup>61</sup>

Тестаменти которске општинске канцеларије пратили су у својој форми и садржају промене које су се дешавале у динамици записивања и судског оверавања последњих завештања у далматинским средњовековним комунама. Може се рећи да број которских тестамената, различита социјална припадност тестатора, као и развијена форма садржаја тих завештања из првог сачуваног корпуса (1326–1337) несумњиво показују раније установљену традицију записивања и судског оверавања последње воље појединаца. Такође, да би тестамент био пуноважан, морали су да буду испуњени бројни чиниоци, а услови су били прописани законским одредбама. Которски статут је садржао низ прописа о правилном састављању тестамена и његовом завођењу у јавну судско-нотарску исправу, као услова да последња воља тестатора може да буде извршена након његове смрти.<sup>62</sup> Премда се не може увек поуздано утврдити када су ови закони настали, односно када су претрпели промене, на основу поређења са формом и садржајем

---

<sup>61</sup> О развоју писања тестамената у далматинским градским комунама писали су: N. Klaić, *Problem najstarije dalmatinske privatne isprave*, ЗРВИ XIII (1971) 57–74; Z. Janeković Römer, *Na razmeđu ovog i onog svijeta. Prožimanje javnog i transcendentnog u dubrovačkim oporukama kasnoga srednjeg vijeka*, Otium 2 (1994) 3–15; Z. Ladić, *Legati kasnosrednjovjekovnih dalmatinskih oporučitelja kao izvor za proučavanje nekih oblika svakodnevnog života i materijalne kulture*, Zbornik Odsjeka za povijesne znanosti Zavoda za povijesne i društvene znanosti HAZU 21 (2003) 1–28; M. Karbić, Z. Ladić, *Oporuke stanovnika grada Trogira u arhivu HAZU*, 161–254; G. Ravančić, *Oporuke, oporučitelji i primatelji oporučnih legata u Dubrovniku s kraja trinaestoga i u prvoj polovici četrnaestog stoljeća*, Povijesni prilozi 40 (2011) 97–120.

<sup>62</sup> О пуноважности тестамена у которском статуту, в. N. Bogojević-Glušević, *Forme testamenta u srednjovjekovnom kotorskom pravu*, 33–37. О тестаменту и которским законима, в. М. Гогић, *Полиитичко и друштвено уређење Кошора у другој половини XII и XIII вијеку* (непубликована докторска дисертација одбрањена на Филозофском факултету у Београду 2018. године).

сачуваних тестамената из прве половине XIV века може се закључити да су у основи постојали и у периоду о којем је овде реч. Први и основни услов био је да тестамент мора да буде заведен у нотарске књиге. Право да напише тестамент имао је сваки пунолетан становник Котора и његовог дистрикта. Мушкарци су добијали пунолетство (*aetas legitima*) са четрнаест година а жене са дванаест. Такође, тестаментор је морао да буде „здраве памети” (*sanus/sana mente et intellectu*). То су све услови који се срећу и у другим статутима градова на источној обали Јадрана.<sup>63</sup>

Два сведока била су дужна да заклетвом потврде веродостојност тестамена. Након тога су одређивани епитропи, који су једини били овлашћени да надзиру и спроводе извршење последње воље тестаментора после његове смрти.<sup>64</sup> За особе умрле без тестамена Статут је прописивао да се морају изабрати два прокуратора која ће се постарати за имовину умрлих (*De electione procuratorum intestatorum*).<sup>65</sup> Одредбом *De forma testamentorum in Ciuitatem* било је прописано следеће: „Utvrdujemo da ako neki od naših građana bude htio da sastavi testament, u ovoj formi neka ga uredi, naime sa dvojicom svjedoka i neka

<sup>63</sup> *Statvta civitatis Cathari*, knj. 1, 113 (cap. CLXXXIX); превод: *Statvta civitatis Cathari*, knj. 2, 228. О прописима о томе ко може да састави тестамент у далматинским градовима, v. Z. Ladić, *Last Will*, 114–115.

<sup>64</sup> Према Јустинијановом Кодексу требало је имати барем седам сведока. Канонско право, нарочито заинтересовано за легате *ad pias causas*, прописивало је такође два сведока. Број сведока је варирао како у градовима у Италији тако и у градовима под њеним духовним и културним утицајем. У Венецији је закон прописивао обавезно присуство два сведока, v. A. Bartoli Langeli, *Il testamento di Enrico Scrovegni (12 marzo 1336)*, in: C. Frugoni, *L'affare migliore di Enrico. Giotto e la cappella Scrovegni*, Torino 2008, 400–401. О законским одредбама које се тичу форме тестамената у которском статуту (*De forma testamenti in civitate*) и правној пракси, v. N. Vogojević-Glušćević, *Forme testamentata u srednjovjekovnom kotorskom pravu*, 179–183. О пореклу и функцији епитропа v. Т. Матовић, *Επίτροπος (ἐπίτροπος) – извршилац шесџаменџа*, ЗРВИ LI (2014) 187–214. О улози сведока у састављању српских номичких исправа, са освртом на нотарску праксу у Котору и другим градским нотарским канцеларијама на Приморју, v. Ђ. Бубало, *Српски номици*, 220–224.

<sup>65</sup> *Statvta civitatis Cathari*, knj. 1, 11 (cap. XVI); превод: *Statvta civitatis Cathari*, knj. 2, 148–149.

odredi epitrope. Testament na kome ne bude dva svjedoka ne важи, али ако је кум (*patrinus*) био присутан са једним другим пристojним човјеком, тада важи. Testament се пак до 30 дана послје смрти онога који је testament саставио подноси нотару и судијама и тада нотар са судијама подносиоцима testamenta налаже да се закуну (*ad sacramentum*) да нису ни увећали ни уманјили у том завјештанју и тада нотар објављује сам testament. Нједан од epitropa или свједока не може свједочити о оним стварима које је умрли или умрла њему оставио или оставила. Важи и записује се његово свједочење у корист других epitropa и других особа.<sup>66</sup>

Посебном одредбом било је прописано како треба поступити ако би неки Которанин или Которанка сачинили testament изван града Котора (*De testamentis factis extra ciuitatem*). У том су случају епитропи и сведоци били дужни да у року од месец дана пошто стигну у град донесу testament пред судију и нотара како би се испитало да ли су сведоци и епитропи подобни. Ако су оба сведока била странци, јер другачије није могло бити, њихове изјаве су признаване као да су Которани (*si ambo fuerint foresterij, causa necessitatis, ubi Catharini non essent ualeant dicta eorum, sicut si essent Catharini*).<sup>67</sup>

Будући да су за дистрибуцију легата за спас душе као *post mortem* остварење последње воље тестатора најважнију улогу имали епитропи, њихова овлашћења и дужности били су законски регулисани. У одредбама *De constitutione Epitroporum* и *De potestate Epitroporum* истиче се: „Епитропи су дужни да изврше testament добрима тестатора, према томе што су онај човјек или она жена распоредили или утврдили [...] I ово се има разумјети до једне године послје смрти тестатора [...] Utvrđujemo да ако неки човјек или жена на самрти одреде епитропе и себе преда у њихове руке и власт у погледу добра која су његова или му по праву припадају, нико од његових рођака или наслједника не може тим епитропим било у чему противрјечити да распоред тестатора не извршавају.“<sup>68</sup> Како сведоче которс-

<sup>66</sup> *Statvta civitatis Cathari*, knj. 1, 109 (cap. CLXXXIII); превод: *Statvta civitatis Cathari*, knj. 2, 225.

<sup>67</sup> *Statvta civitatis Cathari*, knj. 1, 111 (cap. CLXXXVI); превод: *Statvta civitatis Cathari*, knj. 2, 226.

<sup>68</sup> *Statvta civitatis Cathari*, knj. 1, 111–112 (cap. CLXXXVII, CLXXXVIII); превод: *Statvta civitatis Cathari*, knj. 2, 227.

ке исправе (1326–1337), у пракси су подношене тужбе ако би епитропи прешли законски рок за извршавање последње воље. Тако су тројица прокуратора сирочади, удовица и ученика (*Nutius Gille, Theodorus Gige et Marinus Mechse, procuratores orphanorum, viduarum et pupilorum*) тужила 1332. године извршитеље опоруже покојног под именом *Vita de Pasi* због тога што су продали кућу преминулог након године дана, што *secundum formam statuti* нису смели да ураде. Суд је предао тестамент тужитељима на извршење.<sup>69</sup>

Почетак одредбе *De venditione epitroporum* помиње праксу спорова због продаје завештане имовине коју су имали да обаве епитропи као разлог за то да се нарочита пажња посвети контроли рада епитропа и регулисању заштите завештане имовине: „Ljeta Gospodnjeg 1316. Zbog mnogih sporova koji su nastajali zbog prodaja od strane epitropa, želeći da se takve stvari više ne dešavaju, utvrđujemo da ako bi epitropi nekog umrlog, prodali nešto od stvari istog umrlog prema njegovom raspoređivanju, mogu slobodno prodati najavljujući posredstvom vikara ili riparijusa tri puta na pijaci u tri nedjelje i novac od te prodaje čuvaće do godinu dana od prodaje i tokom te godine tri puta će oglasiti posredstvom vikara na trgu svakog četvrtog mjeseca po jedan put. Tu objavu treba da zna jedan od sudija sa notarom i da se zapiše. Kad se napuni godina rečeni epitropi će doći pred sudije i od njih zahtjevati ispravu. I sudije su dužne da im sačine ispravu da ih niko nikad ubuduće ne može uznemiravati zbog te imovine, ni oni koji su bili izvan Grada. Kad od sudija dobiju ispravu, ti epitropi tada treba da sačine ispravu o prodaji onome koji je kupio te stvari.”<sup>70</sup>

Током неколико година пре уласка Котора у састав Млетачке републике (1420. године) и неколико година након њега донето је више одредаба којима су старији закони у погледу извршавања тестаментарних завештања измењени и употпуњени. Услед реалних проблема који су пратили остваривање последње воље, измене су преточене у одредбу *De testamentis, & Commissarijs testamentorum correptiones vltimae*: „Ljeta njegovog rođenja 1417, indikcije desete i dana 16. mjeseca aprila. U

<sup>69</sup> МС I, № 990, 998.

<sup>70</sup> *Statvta civitatis Cathari*, knj. 1, 113–114 (cap. CXC); превод: *Statvta civitatis Cathari*, knj. 2, 228 (glava CXC).

vrijeme uprave poštovanog i učenog muža Gospodina Đorđa de Čedulini iz Zadra, Kneza i Kapetana Kotora.” Законом се регулишу различити типови тестамената сходно вредности имовине (до 100 перпера и преко 100 перпера) и начину писања (написан својеручно или од стране неког другог лица), као и месту у којем је тестамент састављен (у Котору или изван града). Разлог модификовања ранијих одредаба наводи се на почетку усвојеног закона: „Ми Комуна kotorska, желећи све urediti po pravdi, dati pravila i načine postupanja u onim stvarima koje izgledaju i bile su neuređene, nadasve brinući se trezveno o onim koje se tiču spasa duše utvrđujemo, određujemo i želimo da se neprikosnoveno poštuje da svaki Kotoranin i građanin Kotora, koji stanuje u našem gradu Kotoru, podoban i sposoban, koji hoće da sačini testament i da se pobrine o spasu svoje duše i zemaljskih dobara, a koji nema vrijednost preko 100 perpera, može ako bi htio, da sačini testament sam bez svjedoka ako bi sam znao da piše, i biće valjan. Ako pak, ne bi znao da piše ili ne bi htio, može dati da mu se sačini testament od strane koga bilo čovjeka koji zna pisati, sa najmanje dvojicom svjedoka Kotorana u Kotoru, prema starom pravnom običaju, i biće tvrd i valjan, a da dobra toga testatora ne prelaze vrijednost od 100 perpera, kao što je gore rečeno. Na testament pisan tuđom rukom i svaki drugi, koji nije sačinjen sopstvenom rukom testatora u Kotoru, mora biti uvijek prisutan jedan od sudija ili auditora grada Kotora, koji su, ili budu u to doba. Pod taj testament se mora potpisati onaj sudija ili auditor koji bude prisutan, inače testament, ako se taj red u Gradu ne poštuje, ne vrijedi niti важи. Sudija ili auditor koji bi bio tražen ili pozvan, dužan je da lično ode i bude prisutan, pod kaznom položene zakletve.”<sup>71</sup>

Потом следи део у којем се већа пажња посвећује новчано богатим завештањима (преко 100 перпера), те се наводе, као и у претходном случају, две врсте важећих тестамената: онај написан руком тестатора (који је ваљан и без сведока) или онај написан руком нотара или канцелара которске комуне (ваљан са потписаним сведоцима). За разлику од претходне категорије тестамената са завештањима до 100 перпера, ови тестаменти су, сходно вољи тестатора, могли бити предати ризничарима реликвија Светог Трипуна или пак судијама или нотару,

<sup>71</sup> *Statvta civitatis Cathari*, knj. 1, 255–260 (cap. CCCCXXXV); превод: *Statvta civitatis Cathari*, knj. 2, 341–344.



али су их тестатори исто тако могли чувати у свом дому: „Testament napisan na jedan od tri načina, kad god bude nađen, neka se smatra tvrdim i valjanim i kao potvrđen i predat kad umre testator. Testament treba da bude zapečaćen, zatvoren i da na poleđini ima natpis rukom kancelara ili notara ili samoga testatora.”<sup>72</sup> Обе врсте тестамената морале су се у року од тридесет дана након смрти тестатора предати нотару. Такође, детаљно је регулисано и питање тестамената начињених изван града Котора и то тако што се предвиђа да тестамент може бити ваљан и ако је сачињен по законима града, комуне или државе у којој је састављен. Новине које се могу препознати у садржају те одредбе односе се на питање прецизирања нових обавеза епитропа приликом расподеле завештања за спас душе: „Isto tako da od svih zavještanja koja budu za pobožne svrhe, a ne za neki dug ili nasljeđa, dužni su da daju prokuratorima Sv. Tripuna za popravku ili ukras te crkve tri odsto perpere od svakog testamenta, bilo kojega da je položaja, roda, kakvoće i količine. Taj novac se mora trošiti na odgovarajuće i potrebne radove rečene crkve i o njima račun polagati Gospodinu Knezu i Kapetanu Kотора i njegovim zakletim sudijama i vijećnicima Malog vijeća koji su sada i budu u to vrijeme, pod prijetnjom kazne položene zakletve. Sa prokuratorima treba da bude takođe arhidakon, koji je sada i koji bude u to vrijeme. Isto tako, kad se testament piše, niko drugi ne treba da bude prisutan osim testator i jedan sudija, ili auditor i notar koji piše i svjedoci koji će biti upisani u testament, ako bi testator želio da svjedoci budu tamo dok testament ne bude napisan, inače ne. Isto tako da su izvršioци dužni da naprave inventar poslije smrti testatora u roku od mjesec dana najviše od kako imaju obavještenje o njihovoj ulozi izvršilaca, o svim posjedima pokretnim i nepokretnim, stvarima i dobrima koja se kreću, potraživanjima i dugovanjima, i rečeni inventar su dužni da predoče Gospodinu Knezu i njegovim sudijama grada Kотора i daju na čuvanje rizničarima relikvija Sv. Tripuna. Po tome inventaru rečeni izvršioци su dužni da polažu račun o svim legatima koji su ostavljeni i uslovima sadržanim u testamentima i o svemu što su uradili za vrijeme svog upravljanja zaostavštinom, i to onima kojima su to po pravu dužni. I kada bude inventar predat, upisaće se dan kad je bio predat rukom kancelara ili zakletog notara grada Kотора. Za čuvanje rečenih inventara

---

<sup>72</sup> *Loc. cit.* О томе в. I. Stjepčević, *Katedrala Sv. Tripuna u Kotoru*, 12–13.

treba da bude jedan sanduk ili škrinja u kome ili u kojoj ništa drugo neće biti odlagano osim takvih inventara. Rizničari su dužni da sačine svesku u kojoj će se bilježiti svi rečeni predati i dati inventari u njihovo vrijeme.”<sup>73</sup> Осим реликвија, у Ризници катедралне цркве чувани су и тестаменти као и други за град важни документи, исправе и уговори, а за њихово чување била су одговорна тројица ризничара (*thesaurarii*) – обавезно један свештеник и двојица лаика, које је бирало Мало веће.<sup>74</sup>

Након успостављања млетачке власти над Котором стари закон је претрпео извесне корекције. Године 1428, у време кнеза Ивана Балбија, усвојен је измењени закон којим је више пажње било посвећено висини наследства и процедури наслеђивања онога ко је умро без тестамена: *O tome da se nijednom primaocu ne predaje legat koji tu je testator zavještao, ako prethodno izvšioc ne bi namirili crkvi sv. Tripuna tri odsto od legata; O tome da su izvršioc testamenata ili tutori nepunoljetnih nasljednika, dužni da se pravno izjašnjavaju o spomenutim nasljednicima; O tome da se ne postavljaju tutori gdje se nalaze izvršioc testamenta.*<sup>75</sup>

Према структури и дипломатичким особеностима, тестаменти у градовима на источној обали Јадрана врло су блиски. Которски нотари, баш као и нотари других комуна са источне обале Јадрана, састављали су тестаменте усвојивши форму и правила писања каква је већ постојала на студијима права у Падови и Болоњи, где су се општински нотари најчешће школовали. Тестамент је садржао три дела: *protocol*, *corpus (tenor)* и *eschatocol*. Варијације су постојале – у зависности од градова. У даалатинским тестаментима су први, обавезни део (*protocol*) чинили *invocatio* и *datatio*, а потом би следило навођење имена потписаних сведока (*testes*).<sup>76</sup> У которским опорукама је након одреднице о дану и месецу следила интитулација, у којој је навођено

<sup>73</sup> *Statvta civitatis Cathari*, knj. 1, 255–260 (cap. CCCCXXXV); превод: *Statvta civitatis Cathari*, knj. 2, 341–344.

<sup>74</sup> I. Stjepčević, *Katedrala Sv. Tripuna u Kotoru*, 9–13.

<sup>75</sup> *Statvta civitatis Cathari*, knj. 1, 360–363 (cap. I, II, III); превод: *Statvta civitatis Cathari*, knj. 2, 420–423.

<sup>76</sup> Z. Ladić, *Last Will*, 75–76. Нешто другачија пракса била је заступљена у Пизи, v. E. Rava, *Volens in testamento vivere*, 8–124. О студијима права на средњовековним универзитетима у Болоњи и Падови, v. J. Verger, *The universities and scholasticism*,

име тестатора. То је уједно био и први део основног дела тестамената (*corpus*), у којем су се понекад, али не и обавезно, наводили и брачно стање, друштвени статус и здравствено стање тестатора. У которским примерима се не среће истицање друштвеног статуса, док се професија врло ретко наводи. Најчешће се среће истицање свештеничког позива – *Ego Marcus clericus, filius condam Petri Viti, infirmus iacens et mori metuens intestatus, hoc meum ultimum facio testamentum sana mente, memoria et loquela*,<sup>77</sup> или пак навођење статуса слушкиње – *Ego Proyça, uxor condam Priliub, famula Marci Gaçulane, infirma iacens, sanam habens memoriam et loquelam, facio hoc meum ultimum testamentum*.<sup>78</sup> Потом је следиле диспозитивни део тестамената, односно распоређивање имовине и завештање легата. На самом крају се налазио део *eschatocol*, у којем се одређују епитропи, помињу судије, аудитор и сведоци који су тестаменту дали валидност – „јавну веру” (*fides publica*), која је омогућавала да тестамент постане *publicum instrumentum*. Тако се на крају тестамената који је сачинио *presbyter Iacobus de Mildo* наводи: *Epitropos autem constituo presbyterum Iunium Chramoli, Gregorium Guimanoj et presbyterum Appolenarium sacristam. Actum in presentia iurati iudicis Marini Golie et auditoris Triphonis Belletii*.<sup>79</sup>

Као што је кодификовао Статут, и тестамент је од стране тестатора могао да буде својеручно написан (*in scriptis*) или усмено саопштен (*per nuncupationem, sine scriptis*) пред сведоцима. Обе врсте тестамената, *in scriptis* и *sine scriptis*, најчешће су имале исту финалну форму – писану редакцију коју је давао нотар преписивањем и завођењем у судску исправу. У италијанским корпусима тестамената из XIII и XIV века среће се значајан број оних што су писани *in scriptis*, често на народном језику, који нису добили финалну нотарску форму.<sup>80</sup> У Котору

---

in: *The New Cambridge Medieval History* (c. 1198–c.1300), vol. 5, ed. D. Abulafia, Cambridge 1999, 256–276.

<sup>77</sup> МС I, № 680 (30. 6. 1331).

<sup>78</sup> МС II, № 532 (8. 7. 1334).

<sup>79</sup> МС II, № 1204 (18. 8. 1335).

<sup>80</sup> A. Petrucci, *Note su il testamento come documento*, in: *Nolens intestatus decedere*, 11–15; A. Bartoli Langelì, *Il testamento di Enrico Scrovegni*, 402–403.

су у пракси постојала два начина завођења тестамената у нотарске књиге. У првом случају је сам тестатор доносио записано последње завештање нотару, док су у другом то чинили епитропи или сведоци.<sup>81</sup>

Како је законом било регулисано, епитропи су били дужни да то учине у року од тридесет дана након смрти тестатора. Након тога су сведоци полагали заклетву о томе да је покојник своју последњу вољу саопштио у њиховом присуству. У присуству судије, аудитора и сведока тражили су од нотара да записану *cedulla scripta* на којој су се потписали сведоци препише и заведе у јавну форму судске исправе. У том случају је експозитивни део тестамената могао да гласи овако: *Veniens discretus vir, presbiter Basilius, ad presentiam iuratorum iudicis Marini Golie, auditoris Marini Mechsce et testis Marini Phylippi, me notario infrascripto presente, quondam cedulam scriptam eidem presentavit, dicens eam esse ultimum testamentum Pale rogansque me notarium infrascriptum ipsam transcribere et reducere ad publicam formam, in qua quidem cedula erant scripti pro testibus Junius Gambe et Petrus Chylese.*<sup>82</sup> Тестаменти записивани у дому тестатора препознају се по почетној формули која говори о болести – *licet corpore languens, infirmus (infirma) jacens* – као разлогу састављања последњег завештања.<sup>83</sup>

Како је у пракси изгледала улога сведока и епитропа најбоље могу илустровати издвојени примери. Сведоци опоруче Болије, жене Мирошеве, златар Радоје и Нује Чалпарица заклели су се 20. новембра 1326. године пред судијом над јеванђељем у веродостојност Болијиног тестамената – *qui testes delato eis per dictum iudicem sacramento iurauerunt corporaliter ad santa dei euangelia dictam cedulam fore ultimum testamentum dicte Bolie et vera esse omnia, que in eadem continentur.*<sup>84</sup> Епитропи теста-

<sup>81</sup> О врстама которских тестамената писали су: М. Ивковић, *Дипломатички елементи најстарије очуване нотарске књиге у Котору*, 240–241; Н. Вогојевић-Глушчевић, *Forme testamenta u srednjovekovnom kotorskom pravu*, 181–183.

<sup>82</sup> МС I, № 190 (12. II. 1326).

<sup>83</sup> Осим у дому тестатора – *in domo dicti testatoris*, у градовима на источној обали Јадрана тестаменти су могли да буду састављани и у општинској канцеларији или лођи – *in cancellaria comunis, in logia comunis* или на главном градском тргу – *in platea magna comunis*, v. Z. Ladić, *Last Will*, 73–77.

<sup>84</sup> МС I, № 192 (20. II. 1326).

мента Марије Пеклери, *presbyter Johannes Sestani, presbyter Marinus de Drachicha, Angelus de Sciti*, донели су Маријино завештање (*cedullam scriptam presentarunt*) пред судијом Марином Мекшом, аудитором Грегоријем Гуиманојем и сведоком Јованом Главатијем. Потписани сведоци (*pro testibus*) били су: *Rosinus Ratislaue et Martholus Plati*. Пошто је потврђена валидност тестаментa, нотар је могао 10. јула 1326. године да га заведе у јавну форму исправе – *transcribere et reducere in publicam formam*.<sup>85</sup> Презбитер Марин донео је 26. новембра 1331. тестамент Првославе, удовице Павла Петровог Симонова и тражио од нотара да га препише и заведе: *ut eam transcriberem et reducerem in publicam formam secundum consuetudinem ciuitatis*. Првослава је своје завештање завршила речима: *Residuum dictorum perperorum volo, quod sit in prudentia presbyteri Marini, patrini mei, Marini Domagne Boliçe et filii mei Petri, quos tres predictos dimitto epitropos meos in presentia Gaye et Angeli Sciti*.<sup>86</sup>

Епитропи су имали обавезу да изврше последњу вољу тестатора према важећим законима – *secundum formam epitropie*, а ако тако не би урадили, наследници су могли да их туже. Свештеник Марко је за своје епитропе именовано свог духовног оца свештеника Јунија, Теодора Гуиманоја и свог брата Јунија, те је нагласио да су под претњом изопштења (*sub pena excommunicationis*) дужни да испуне његово последње завештање, додавши како ће у супротном свевишњи Бог бити судија између њега и епитропа његових: *Quod si non adimpleueritis, uos interpellolo apud deum omnipotentem, qui erit iustus iudex inter uos et me*.<sup>87</sup>

Истакла бих једну интригантну чињеницу која се тиче тестамената насталих у време заштравања сукоба Которске бискупије са папом. Наиме, тестаменти који датирају из времена кулминације тог сукоба током 1330, а посебно након претњи изопштењем 1. јуна 1330. године (када је у неком тренутку и ступила на снагу сама казна), углавном припадају типу последњих завештања које тестатори лично доносе код нотара на препис и оверу. Такви су тестаменти Толије, удо-

<sup>85</sup> МС I, № 13 (10. 7. 1326).

<sup>86</sup> МС I, № 825 (26. 11. 1331).

<sup>87</sup> МС II, № 886 (16. 5. 1334).

вице Паскала де Тоцена, Стојана, сина покојног Николе Грка, Груба Урсија и Раде, удовице Баталове.<sup>88</sup> Повлачење казне интердикта и екскомуникације појединаца уследило је 12. јуна 1331. године, а прва сачувана опорука након тога јесте опорука которског нотара свештеника Марка коју су на препис и оверу донели његови епитропи 30. јуна 1331. године: *Cuius testamenti dicti epitropi rogauerunt, ut abreuietur, quod dicti iudices apptauerunt et dixerunt michi Petro, ut abreviarem, et dictus Petrus, abreviator communis Catari, abreviaui nichil adens nec minuens.*<sup>89</sup> У таквој пракси може се видети тежња Которана да своја последња завештања припреме за живота, у несигурном времену у којем је папа Јован XXII претио екскомуникацијом которским судијама, већницима и свештеницима, а целом граду казном интердикта. Чекање на последњи тренутак на самртничкој постељи могло је да делује као неизвесност и несигурност када је реч о дефинисању *post mortem* програма за спас душе, будући да се казна односила и на ограничене могућности одржавања фунерарног обреда, о чему сведочи садржај тестаamenta Базилија Матовог.<sup>90</sup> Базилије, који је изричито захтевао да фрањевци буду ти који ће његово тело испратити до гроба и истакао да не жели присуство свештеника док са себе не скину казну екскомуникације, такође је сам донео свој тестамент нотару на препис и оверу.

---

<sup>88</sup> МС I, № 629 (2. 3. 1330); 628 (1. 9. 1330); 626 (3. 11. 1330); 627 (30. 11. 1330).

<sup>89</sup> МС I, № 680 (30. 6. 1331).

<sup>90</sup> МС I, № 438 (22. 10. 1327).

#### 1.4. Право наслеђивања – имовина синовима, мираз ћеркама

Диспозитивни део тестамената Которана из времена од 1326. до 1337. године садржи углавном подмиривање рачуна са породицом, пријатељима и пословним сарадницима и завештање легата као вид коначног свођења рачуна с Богом да би се обезбедио спас душе на „оном свету”. Само питање наслеђивања покретне и непокретне имовине у оквиру породице и одређивање наследника било је у основи решено законским одредбама у которском статуту. Због тога се тестатори углавном врло кратко осврћу на завештање своје имовине (*omnia bona mea mobilia et immobilia*).<sup>91</sup>

Питање наслеђивања заступљено је у Статуту у више одредаба којима се решавају приватноправни односи. Отац је имао право да по свом нахођењу располаже својом имовином. Међутим, закон је донекле модификовао потпуну слободу главе породице у дистрибуцији покретне и непокретне имовине, и то одредбом према којој је свим синовима морао оставити једнаке делове, а најстаријем и постељу. Обавеза коју је отац имао према ћеркама била је да им обезбеди мираз. У случајевима када преминули није имао наследнике, имовину је наслеђивала најближа родбина.<sup>92</sup> У наслову одредбе која датира из 1359. године потврђује се слобода коју отац има у расподели имовине – *О ѿоме да оѿац има сваку власиѿ да расѿолаже својим добрима* (*Quod pater de suo potestatem omnimodam habeat disponendi*), а на њеном почетку директно се пореди поштовање које син мора имати према оцу са везом Бога Оца и Сина Божјег: „Slijedeći tragove Sina Božjeg, koji je Ocu svoj Duh predao u Njegove ruke, i dostojno je da se osu ukazuje svakovrsno poštovanje od strane sina, da pak ti sinovi pobuđeni sljepilom gramzivosti ne bi mogli protivrječiti razboritoj volji da se stara o svome spasenju i časti, odlučujemo i utvrđujemo da otac, koji ima za života i na

---

<sup>91</sup> Иста пракса постојала је и у другим градовима, те је законом било прописано да је тестамент важећи и без именована наследника, v. E. Rava, *Volens in testamento vivere*, 116–120.

<sup>92</sup> О томе v. И. Синдик, *Комунално уређење Кошора*, 128–135; М. Milošević, S. Ćirković, *Tumač ključnih pojmova*, in: *Statvta civitatis Cathari*, 52–53.

smrtnom času vlast da raspoređuje i čini sa svojim dobrima kako mu se bolje i razboritije učini da treba, ipak ne može jednom sinu nešto više dati nego drugom. Ovom statutarnom odlukom ne namjeravamo bilo kako poništiti statutarne odluke koje govore o kćerima.”<sup>93</sup>

За тему тестаментарних завештања *pro anima* посебно је важна одлука из Статута којом се ограничавају побожна завештања, и то тако што је отац породице могао оставити само четвртину имовине за спас душе, а остатак је био дужан да подели наследницима. О томе говори одлука *О расцпорехивању имовине мужа кад му дође смртни час (De ordinatione viri, cum venerit ad mortem): „...ako neki oženjen čovjek bude na samrti a žena ga nadživi i želi da se postara za svoju dušu, može ostaviti za svoju dušu od svojih dobara koliko bude htio, do četvrtine kako pokretne tako i nepokretne (imovine)”* Уколико нема наследнике, а жена му је умрла, целокупну своју имовину могао је да распореди према сопственој вољи.<sup>94</sup> Ова одлука се у тестаментарној пракси може препознати у случајевима када је након завештања имовине легитимним наследницима понекад додавано и то да уколико премину и наследници, све треба расподелити за спас душа чланова породице. *Marinus Calimannus* је саставио тестамент док су му ћерке биле малолетне и сву имовину је завештао двома женама које су биле задужене да се старају о њима – *Preterea residuum totius facti mei relinquo in manibus Mare Petri Thome Syme et Nuce de Dabre, quod debeant aptare filias meas, sicut eis melius fuerit visum*, те је додао да у случају да ћерке премину, имовину треба дати за спас душа (*Et si predictae filie deficerent, dentur pro anima nostra et dufnctorum nostrorum*).<sup>95</sup>

Основа економске сигурности жена лежала је у миразу. Будући да је био предуслов за склапање брака, све девојке које су хтеле да се удају морале су имати обезбеђен мираз, чија је вредност и врста зависила од имовинског стања породице. Мираз је могао да обухвата новац, накит, одећу, тканине, покућство, књиге, некретнине, слушкиње.

<sup>93</sup> *Statvta civitatis Cathari*, knj. 1, 110–111 (cap. CLXXXV), превод: *Statvta civitatis Cathari*, knj. 2, 226.

<sup>94</sup> *Statvta civitatis Cathari*, knj. 1, 108 (cap. CLXXXII), превод: *Statvta civitatis Cathari*, knj. 2, 224.

<sup>95</sup> МС II, № 429 (14. 9. 1333).



Пре склапања брака муж је имао обавезу да потврди примање мираза и за њега је јемчио својом имовином. Брачни уговори су заједно са исправом о миразу, *carta dotis*, морали да буду заведени код нотара у званичну форму судске исправе. За свог живота муж је управљао жениним миразом, али је после његове смрти мираз је морао да буде враћен жени и то тачно онако као што га је и донела у брак. Након женине смрти деца су наслеђивала мајчин мираз, а уколико жена није имала деце, мираз се враћао њеним родитељима, браћи или сестрама. Као што је за мушкарце била ограничена висина завештања за спас душе, тако је и жена могла слободно да располаже само четвртином мираза (*quartum dotis*), те да га завешта за спас душе.<sup>96</sup> Таква примена закона среће се често у которским тестаментима. *Bose, filia Obratti Diale* издвојила је 9. децембра 1335. у свом тестаменту четвртину мираза за спас душе (*de tota dote mea, quod extrahatur quartum*), а ако би њена деца умрла пре пунолетства, целим њеним миразом треба да располажу епитропи према својој мудрости (*tota dos mea sit in providentia epitroporum meorum*).<sup>97</sup>

Наследници су могли да оспоре тестамент у којем је жена завештала за спас душе више од четвртине мираза. Тако је *filia quondam Balduini* тужила 1332. године, преко адвоката, епитропе тестаента своје мајке. Она је оспорила његову валидност и захтевала је да се тестамент не нотира судски, будући да је њена мајка прешла имовину од једне четвртине, што према Статуту није смела. Судије су одлучиле да се тестамент ипак мора судски забележити, али да епитропи не смеју

<sup>96</sup> О миразу и завештању четвртине за спас душе в. *Statvta civitatis Cathari*, knj. 1, 96–97 (сар. CLXI), 99 (сар. CLXV), 100 (сар. CLXVI). О статутарним одредбама које се односе на мираз в. И. Синдик, *Комунално уређење Кошора*, 130–131. О миразу у средњовековном Котору писала је L. Blehova Čelebić, *Žene srednjovjekovnog Kotora*, *Podgorica* 2002, 41–83, 142–148. О миразу у Дубровнику са освртом на друге приморске комуне в. Динић-Кнежевић, Д. *Положај жене у Дубровнику у XIII и XIV веку*, Београд 1974; Z. Janeković Römer, *Rod i grad. Dubrovačka obitelj od XIII do XV stoljeća*, Dubrovnik 1994, 77–89.

<sup>97</sup> МС II, № 1295 (9. 12. 1335).

да расподељују преко једне четвртине, јер три четвртине припадају ћерки, што је *secundum formam statuti*.<sup>98</sup>

За крај овог сажетог прегледа которских закона о наслеђивању и њихове примене у тестаментима издвојила бих пример тестаментарног решавања наслеђивања и завештања за спас душе жене која није имала наследнике. Садржај тог последњег завештања пружа непосредно сведочанство о начину на који су жене тежиле да обезбеде себи помоћ у старости, али и да *post mortem* осигурају спасење своје душе. *Dome, uxor quondam Martini de Pançi* била је удовица без деце и требала јој је помоћ у старости (највероватније након смрти мужа). Три године пре писања тестаamenta она се обратила свом нећаку Николи и направила с њим уговор према којем ће му поклонити сву своју имовину којом је располагала, али само под условом да је он храни, одева и да након њене смрти плати легате за спас њене душе (мислећи, највероватније, на одржавање миса). Доче је нагласила да уговор неће важити у случају да се Никола огреши о њу и не испуни обећано.<sup>99</sup> То се управо и догодило. Три године касније, Доче на самртничкој постељи и плашећи се смрти (*infirmia iacens et mori timens, tamen habens sanam memoriam et loquelam*) на првом месту (*in primis volo*) завештава да њен рођак Никола не добије ништа од њене имовине пошто није бринуо о њој, није јој обезбедио одећу и обућу, као ни друге основне потребе (*videlicet calciamenta et vestimenta et omnia mea necessaria*). Зато је одлучила да остави својој служавки, с именом *Peruiça*, и њеним наследницима трећину своје куће. Након неколико завештања за спас душе, Доче је при крају опорукe додала и то да оставља и остатак своје куће служавки и њеним наследницима, под условом да сваке године на дан њене смрти дају три динара цркви Свете Марије од реке.<sup>100</sup> Прича је имала свој развој и након Домине смрти. Њен рођак Никола (*Nycola, filius Nischce Veliche*) тужио је након две године од овере тестаamenta Домину служавку, захтевајући да му преда кућу. Никола се позивао на уговор који је направио са Доче и према којем му је обећала сву своју

<sup>98</sup> МС I, № 982 (15. 4. 1332).

<sup>99</sup> МС I, № 809 (16. 9. 1331).

<sup>100</sup> МС II, № 646 (11. 11. 1334).

имовину уз услов да је храни и одева. Тужена је дала изјаву да је кућу примила на основу Домине тестаментарне одлуке, те су судије то потврдиле и закључиле да кућа не припада Николи.<sup>101</sup>

Домин тестамент сведочи о снази које је последње завештање имало код которских судија, али исто тако даје добар увид у тестаменте као изворе који расветљавају различита питања. Из садржаја Доминог тестаamenta може се стећи увид у поједине животне потребе и очекивања старије удовице,<sup>102</sup> међу којима су била и завештања за спас душе. Најважнији сегмент свих тестамената били су комеморативни и легати *ad pias causas* као обавезни део припреме за умирање и конципирање програма за спас душе на „оном” свету. О њиховој прихваћености и раширености говори и чињеница да су те врсте легата биле и законски кодификоване у оним статутарним одредбама којима се регулисало питање наслеђивања. Размишљања о спасењу душе долазила су најчешће приликом суочавања с близином смрти – на самртничкој постељи, као што је то био случај са Доме, или с неком прекретницом у животу која је доносила неизвесност и побуђивала страх да се са „овог света” не оде без коначног свођења рачуна с Богом.

<sup>101</sup> МС II, № 985 (6. 4. 1336).

<sup>102</sup> О положају удовица у касносредњовековном Котору v. L. Blehova Čelebić, *Žene srednjovekovnog Kotora*, 120–133. О социјалном и економском статусу удовица у позном средњем и раном новом веку v. С. Klapisch-Zuber, *Women, Family and Ritual in Renaissance Italy*, Chicago 1985; I. Chabot, *Widowhood and poverty in late medieval Florence*, *Continuity and change* 3.2 (1988) 291–311; *Widowhood in medieval and early modern Europe*, eds. S. Cavallo, L. Warner, Abingdon on Thames 1999.

## 1.5. Разлози састављања тестамената

Који су све разлози могли да потакну одлуку средњовековних људи да запишу и озваниче своју последњу вољу? Ширење праксе писања тестамената међу припадницима свих друштвених слојева у позном средњем веку било је последица страха од тога да је умрети без тестамената исто што и умрети у греху. Наравно, то уверење је потицало од црквеног учења да су тестаментарна побожна завештања правилан пут сваког хришћанина за прелазак душе у „онај свет”. Стога је страх од умирања *ab intestato* услед изненадне смрти имао за вернике исто значење као и страх од смрти без последње исповести и причешћа. Фирентински доминиканац из прве половине XIV века Јакопо Пасаванти (*Iacopo Passavanti*) писао је у свом делу *Specchio di vera penitenza* о значају покајања и писања последњег завештања као начинима за свођење рачуна с Богом и о потреби да се одржи *salute dell'anima*. Пасаванти је писао и о тестаменту, односно завештањима за спас душе, као саставном делу покајања које произилази из неизвесности смртног часа, будући да ништа није извесније од смрти и ништа није неизвесније од часа смрти; превелика је опасност да смрт узме човека који се претходно није покајао. (*La terza cosa, che c'induce a far penitenza, e a non indugiarla è la incertitudine della morte, che niuno è certo, quando ella debba venire. Niuna cosa è più certa che la morte, né è più incerta che l'ora della morte. Ed è troppo grande pericolo, che ella sopravvenga, e truovi l'uomo senza penitenza.*) Потом се Пасаванти нарочито задржава на болеснима који се у постељи боре са својом болешћу и прижељкују оздрављење. Смртним људима обраћа се сугестивним речима да не направе грешку па буду преварени лажним обећањима које им дају лекари незналице, као и да их не обману лажне сузе издајничке родбине или нежност њихових лоших жена и деце. Пасаванти је за крај оставио и савет: не смеју остати преварени сопственом снажном жељом да оздраве, јер изнад свега стоји здравље душе. Због тога, још истиче, умируће на путу покајања треба да води свештеник као и да треба да саставе тестамент (*far testamento*). Тек након ових услова могу да очекују *la grazia e la misericordia di Dio*. Ономо ко тако не учини, или учини то на лош начин, након престанка живота

у телу душа ће му се наћи у болним мукама. Суштина покајања јесте у томе да оно мора да се догоди док је душа у телу (*l'anima è col corpo*).<sup>103</sup>

Речи фирентинског доминиканца указују на то да је код људи постојао страх од тога да не окончају живот „на овом свету” без покајања, које је, како смо видели, подразумевало и састављање тестамената. Отуда су средњовековни људи прибегавали писању тестамената у различитим ситуацијама које су носиле одређен ризик по живот. Најчешћи разлози који се истичу у тестаментима били су болест, старост, одлазак на трговачки пут, или на ходочашће како би се добиле индулгенције.

У првој половини XIV века још се у преамбулама среће врло сажето истицање разлога састављања тестамената из времена којем припадају которски тестаменти. То је био уобичајен и званичан стил нотарских формулација које су се користиле у оно време и које су и даље биле ближе онима из XIII века. Значајније промене у тестаментима запажају се од друге половине XIV века, када све чешће почињу да се уносе сложеније инвокације у којима се препоручује душа Богу, Девици Марији и свим светима, а у склопу тих промена среће се и детаљније навођење разлога писања последњег завештања.<sup>104</sup> Међутим, реални разлози састављања тестамената не морају се увек подударати с формулацијама које је нотар навео као разлог њиховог писања, будући да су оне представљале установљену нотарску праксу која се разликовала од града до града.

У которским тестаментима се у првој реченици тестатори најпре представљају, а потом саопштавају разлоге који су утицали на одлуку да саставе своје последње завештање. У Котору је у времену о којем је реч болест била најчешћи разлог писања тестамената (преко 40%), што је

<sup>103</sup> *Lo specchio di vera penitenzia di frate Jacopo Passavanti Fiorentino dell'ordine de' predicatori*, vol. I, Bologna 1825, 33–41. Мисао да ништа није извесније од смрти и ништа неизвесније од часа смрти јесте цитат преузет из хагиографије светог Антонија пустињака коју је написао Атанасије Велики крајем IV века, v. P. A. Février, *La mort chrétienne*, in: *Segni e riti nella chiesa altomedievale occidentale*, vol. 2 (XXIII Settimana di studio del CISAM, Spoleto, 11–17 aprile 1985), Spoleto 1987, 883–884.

<sup>104</sup> J. Chiffolleau, *Perché cambia la morte nella regione di Avignone alla fine del Medioevo*, 451–452.

разлог који је тада преовлађивао и у другим комунама на источној обали Јадрана.<sup>105</sup> Уобичајено је било да тестатори нагласе да леже болесни и да се плаше да ће их смрт убрзо стићи, те због тога желе да саставе тестамент: *Ego Paulus Nycole Dabronis jacens infirmus, timens, ne mors me subito aggrediatur, facio meum ultimum testamentum.*<sup>106</sup> Уобичајени израз *nolens intestatus decedere*, којим се изражава страх од смрти без састављеног тестаментa односно страх од смрти пре покајања и припремљеног програма за спас душе, у которским тестаментима среће се најчешће у варијанти: *timens mori, timens ne mors me subito aggrediatur, timens decedere ab intestato, metuens mori, mori metuens intestata/us, tamen dubitans mori intestatus, mori timens*. Треба нагласити да се ти изрази који говоре о страху од смрти срећу готово увек у случајевима када је тестатор болестан, пошто су и размишљања о близини смрти тада најинтензивнија. Израз *in morte* користи се и у которском статуту да се представи тренутак уочи смрти, када умирући своди рачуне и завештава средства за спас душе, односно када се припрема за смрт.<sup>107</sup>

Друга бројна група тестамената у којима се болест (*infirmus / infirma iacens*) наводи као разлог њиховог писања има врло сличну почетну формулу којом се истиче како је тестатор болесног тела али здраве памети, духа и говора: *Ego Grube Ursi, infirmus iacens, cum sana mente mea, memoria et loquela ordino hoc meum ultimum testamentum.*<sup>108</sup> *Ego Johannes Marini Glauacti iacens infirmus, sanam tamen memoriam et loquelam habens, facio meum ultimum testamentum de rebus meis.*<sup>109</sup>

Осим болести, Которани готово и да не помињу друге разлоге који су их нагнали да саставе своје последње завештање. У тим случајевима се само кратко каже да су здравог духа, памети и говора: *Ego Mice*

<sup>105</sup> Детаљно о томе v. Z. Ladić, *Last Will*, 164.

<sup>106</sup> МС I, № 54 (27. 8. 1326).

<sup>107</sup> *Statvta civitatis Cathari*, књ. 1, 104 (cap. CLXXIX (а треба: CLXXIV) – *De variatis, quod non possint facere cartam*), 110–111 (cap. CLXXXV – *Quod pater de suo potestate omnimodam habeat disponendi*), 123–124 (cap. CCX – *De dono patris ad heredes bastardos, & etiam potestate eius in illos*); превод: *Statvta civitatis Cathari*, књ. 2, 221, 226, 236–237.

<sup>108</sup> МС I, № 626 (3. 11. 1330).

<sup>109</sup> МС II, № 1042 (15. 4. 1336).

*de Bise cum sana mente mea, memoria et loquela facio hoc meum ultimum testamentum.*<sup>110</sup> *Ego Theodorus Gige facio ultimum testamentum meum cum sana mente mea et loquela.*<sup>111</sup>

Уобичајена је била нотарска формулација којом се истицала здрава памет и могућност расуђивања, без обзира на телесно стање, које је могло да буде болесно или да се и не спомене. У питању је нотарска формулација која се може срести у различитим срединама. Као пример може се навести један тестамент из которског корпуса, који, међутим, не припада которској уобичајеној нотарској пракси писања тестамената. Саставио га је Венецијанац Леонард Бабо, а которском нотару и судији донели су га сведоци који су се заклели над јеванђељем да је веродостојан, те га је которски нотар завео у јавну исправу 1326. године. Премда остаје у домену тестамената насталих услед болести, у њему се може препознати различит стил од преамбула тестамената Которана насталих из истог разлога: *Ego quidem Leonardus Babo de Venetiis de contrata sancti Barnabe mente et sensu sanus per gratiam Jesu Christi, licet corpore languens, mearum rerum et bonorum omnium dispositionem in hunc modum facere procurarui.*<sup>112</sup>

Которски тестаменти се по преовлађујућим разлозима који се истичу не разликују пуно од тестамената из далматинских или италијанских градова с краја XIII и из прве половине XIV века. На примеру пизанских тестамената од 1240. до 1320. године Елеонора Рава је закључила да у том периоду још нису постојале развијене форме истицања разлога писања тестамената, већ су преовлађивале информације о стању тела (болесном или здравом) уз изражавање страха од неизвесности смрти.<sup>113</sup> Истицање мисли како ништа није извесније од смрти и ништа неизвесније од тога када ће она наступити, па онда на-

<sup>110</sup> МС II, № 1604 (29. 2. 1336).

<sup>111</sup> МС II, № 1436 (20. 1. 1337).

<sup>112</sup> МС I, № 258 (28. 12. 1326).

<sup>113</sup> E. Rava, *Volens in testamento vivere*, 68–77. О разлозима записивања последње воље на примеру арагонских тестамената, v. M. L. Rodrigo Estevan, *Testamentos medievales aragoneses. Ritos y actitudes ante la muerte (siglo XV)*, Zaragoza 2002, 53–61.

брајање легата за спас душе, у том је периоду била уобичајена нотарска пракса и у Арцу.<sup>114</sup>

Једини пример из которског корпуса који се издваја по разлогу писања тестамена јесте завештање Стојана, сина Николе Грка, који је као разлог навео одлазак (пресељење) у Апулију: *Ego Stoyanus, filius condam Nycole Greci, sanus mente et corpore, volens recedere in partibus Apulee puta[n]s euentus mortis, hoc meum ultimum condo testamentum.*<sup>115</sup>

Саставни део истицања разлога писања тестамената јесте и завршетак почетне реченице, а односи се на изражавање правне радње која се чини – писање тестамена. У которским примерима сусрећу се варијације ове формуле: *facio (ordino, dispono) hoc meum ultimum testamentum (de rebus meis)*. Ретко се може срести и допуна – да је валидно само оно што је завештано у тестаменту. То је истакла Рада Баталова: *Ego Rade, uxor quondam Battale, infirma iacens et mori metuens intestata, sanam tamen habens memoriam et loquelam, hoc meum ultimum condo testamentum de rebus meis, nollens valere testamentum, quod alias ordinaui.*<sup>116</sup>

Уобичајене нотарске формулације у которским тестаментима из овог периода говоре о захтевима времена у којем су настајале. Основна преокупација била је страх од изненадне смрти, односно од смрти без покајања и подмирених рачуна са живима и с Богом (*intestatus decedere*). То је уједно и кључ за прихватање писања последњег завештања међу верницима. Идеју свођења коначних рачуна с Богом промовисала је Црква, која је као пут спасења душе нудила различита комеморативна, каритативна и даривања *ad pias causas*. То

<sup>114</sup> Семјуел Кон је на основу поређења великог броја тестамената из шест тосканских и умбријских градова закључио да се највеће разлике не сусрећу у садржају завештања за спас душе већ у преамбулама последњих завештања. За разлику од Арца, у преамбулама тестамената из Фиренце и Сијене из истог периода питање својине се претпоставља истицањем одвајања душе од тела, v. S. K. Cohn, Jr., *The Cult of Remembrance and the Black Death. Six Renaissance Cities in Central Italy*, Baltimore and London 1997, 15–17 et passim.

<sup>115</sup> МС I, № 628 (1. 9. 1330). Разлог Стојановог писања тестамена издваја и Z. Ladić, *Last Will*, 175.

<sup>116</sup> МС I, № 627 (30. 11. 1330).



су легати који су набрајани у диспозитивном делу тестамената, у завештањима *pro remedio animae*.

### 1.6. Структура и програм комеморативних, каритативних и легата *ad pias causas*

Хришћанска смрт је разумевана као кључни тренутак за постизање вечног спасења, које је представљало најзначајнији задатак и током живота.<sup>117</sup> Један од најважнијих корака у припреми програма за спасење душе било је састављање тестамена. „Добра смрт” је подразумевала свођење свих рачуна како с људима тако и с Богом. То је значило да тестватор распореди имовину, реши дуговања и све друге обавезе које је имао нерешене према друштву, али и да расподели легате за спас душе у висини до четвртине своје укупне имовине. Правник и нотар Роландино Пасеђери објаснио је структуру и значај тестамена с правне стране и притом истакао да најпре треба измирити сва дуговања, па тек онда правити тестаментарни програм за спас душе и одредити сахрану, при чему изнад свега треба даривати црквене институције, клер и сиромашне. Тек након тога тестватор се може бавити својим материјалним добрима.<sup>118</sup>

У пракси је програм за спас душе у тестаментима подразумевао низање легата који су у датом времену сматрани најефикаснијим начином ослобађања душе од греха: за мисе, молитве, за поправку и украшавање цркава, за милосрдну помоћ каритативним институцијама или појединцима из редова *pauperes Christi*. Дарови *pro anima* значили су заузврат добијање молитве за спас душе тестватора. Чување сећања на преминулог у цркви од стране свештенства током евхаристијске службе или пак у молитвама појединаца којима је у ту сврху дарован тестаментарни легат чинило је основу на којој је почивала повезаност градске комуне односно њених живих и преминулих верника. Поред

<sup>117</sup> О тестаментарној припреми за „добрну смрт” в. P. Binski, *Medieval Death. Ritual and Representation*, London 1996, 33–47.

<sup>118</sup> G. Albin, *Poveri e povertà nel Medioevo*, Roma 2016, 237–247.

тога што изражавају однос верника према смрти, легати *pro anima* показују и динамику односа који је постојао између верника и друштва у којем је он живео и у којем је умирао.

Тестаменти у којима је вера у спасење душе на „оном свету” изражена у брижљиво конципованим програмима *pro anima* писани су у касном средњем веку од Медитерана до северних крајева Европе. Спасење је значило припрему дела која су за циљ имала ослобађање и опрост од греха. Свако ко је писао тестамент, било на самртном одру или из неког другог разлога, суочавао се са основама црквеног учења о греху и потребом да се исповеди и покаје. Као што смо видели и из трактата Јакопа Пасавантија, завештања за спас душе у тестаментима чинила су последњи покушај покајања. Каритативни и комеморативни легати као и различити легати *ad pias causas* представљали су начине за окајање грехова које је установљавала и прописивала Црква.<sup>119</sup>

Средњовековни тестамент је највеће промене доживео у садржају легата *pro anima*, и то пратећи религиозне и друштвене токове заступљене у одређеном времену и одређеној средини. У време када је састављање тестамената представљало привилегију друштвене елите, завештања за спас душе били су новац, обично веће суме, или непокретна имовина (земља и куће). Припадници властеле су такве дарове завештавали цркви, углавном катедралној, бенедиктинским манастирима и највишем црквеном клеру.<sup>120</sup> Та појава може се уочити и у неколико сачуваних которских тестамената из првих година XIII века у којима се још не испољава тежња ка бројним (и материјално ситнијим) легатима за спас душе, већ се легатима *pro anima* дарују само катедрална црква и њен капитал.<sup>121</sup> Након ширења праксе састављања последњих завештања на све друштвене слојеве, па и оне сиромашне, уследиле су велике промене не само у њиховој бројности, врсти и нов-

---

<sup>119</sup> J. Chiffolleau, *Les testaments provençaux et comtadins à la fin du Moyen Âge: Richesse documentaire et problèmes d'exploitation*, in: *Sources of Social History: Private Acts of the Late Middle Ages*, eds. P. Brezzi, E. Lee, Toronto 1984, 131–152.

<sup>120</sup> A. Vauchez, *The Church and the laity*, in: *The New Cambridge Medieval History*, vol. 5, 195.

<sup>121</sup> О два сачувана тестамена с почетка XIII века у контексту праксе тестаментарног записивања в. М. Гогоћ, *Полијичко и друштво у ређење Койора*, 218–221.

чаној вредности већ и у избору прималаца легата. У ранијем раздобљу завештања појединцима, посебно уз њихово истицање без обзира на друштвени и економски статус који су имали, готово да нису постојала, али од друге половине XIII века управо та врста даривања постаје све бројнија и до детаља исказивана. Тако се завештавају поклони и различите суме новца бројним лаицима и припадницима нижег клера, који се појединачно именују. То су најчешће били свештеници за које је тестатор био нарочито везан, кумови, исповедници, фрањевци и доминиканци, монахиње, сиромашни, болесни, удовице, незбринута деца и сиромашне девојке без мираза, често ћерке преминулих пријатеља или рођака.<sup>122</sup> Премда су легати и њихови примаоци били најчешће из религијске и/или библијске категорије стандардизоване према нотарским формулама, у таквим уситњеним даривањима појединаца из окружења тестатора ипак се може уочити јасно исказана индивидуална воља верника.

Појаву бројних и уситњених легата за спас душе треба посматрати као последицу ширих промена које су се догодиле у оквиру касносредњовековне религиозности. На бројност легата и целокупан садржај тестаментарног програма пресудно су утицале две појаве у средњовековном католичанству – догма о Чистилишту и активност просјачких редова, које су снажно обликовале религиозну праксу градова.

Тежња да се још за живота направи стратегија која ће помоћи да душа брзо достигне „небеса” након смрти тела била је директно повезана с порастом популарности концепта Чистилишта, призна-

---

<sup>122</sup> О променама у форми и садржају тестамената, односно о појави нових врста легата *pro anima* и *ad pias causas* на основу анализираних тестамената из неколико средњовековних далматинских комуна, v. Z. Ladić, *O nekim oblicima brige za siromašne i marginalne pojedince i grupe u dalmatinskim komunama u kasnom srednjem vijeku*, Zbornik Odsjeka za povijesne znanosti Zavoda za povijesne i društvene znanosti HAZU 20 (2002) 1–28; idem, *Legati kasnosrednjovjekovnih dalmatinskih oporučitelja kao izvor za proučavanje nekih vidova svakodnevnog života i materijalne kulture*, Zbornik Odsjeka za povijesne znanosti Zavoda za povijesne i društvene znanosti HAZU 21 (2003) 1–28; idem, *Last Will*.

тог као догма 1274. године на Другом концилу у Лиону.<sup>123</sup> Потребу за „очишћењем” имале су душе *mediocriter boni* – оних који су починили опростиве грехе. С друге стране, душе оних који су починили неке од смртних грехова одлазиле су одмах у Пакао. Свакако треба правити разлику између смртног греха – *peccatum mortale*, због којег се иде у Пакао, и поделе на врлине и пороке (грехе) – *vitium*, будући да је седам порока могло, али не нужно, допринети да се почини смртни грех.<sup>124</sup>

Чистилиште је у средњем веку представљало погодан средство за различите циљеве Цркве – од борбе против манихејског дуализма до укључивања у хришћанско друштво традиционално одбачених, као што су били Јевреји, али исто тако и трговци. Ипак, најважнији задатак који је догма о Чистилишту остварила (а посебно са становишта теме коју разматрамо) јесте интеграција народних веровања о душама умрлих у хришћанске оквире. Регулисањем односа између живих и мртвих, уз незаобилазно посредство Цркве, Чистилиште је умањило страх људи од духова што лутају земљом, поставши инструмент моћи Цркве и извор њених сигурних прихода. На однос према смрти утицале су различите околности – од званичних обичаја и традиције, преко сујеверја из домена фолклора, па до индивидуалних психолошких механизма чувања успомене на умрле или њиховог заборављања. С друге стране, умирућима је упутство о начинима конципирања спасења

<sup>123</sup> О концепту Чистилишта в. Ž. Le Gof, *Nastanak čistilišta*. Према је Ле Гофова хронологија о појави идеје Чистилишта оштро критикована (о томе cf. В. Р. McGuire, *Purgatory, the Communion of Saints, and Medieval change*, *Viator* 20 (1989) 61–84), за време XIV века резултати Ле Гофове анализе остају релевантни. О Чистилишту такође, в. М. Vovelle, *La mort et l'Occident de 1300 à nos jours*, Paris 1983; R. Wunderli, G. Broce, *The Final Moment before Death in Early Modern England*, *The Sixteenth Century Journal* 20/2 (Summer, 1989) 259–275; R. N. Swanson, *Religion and Devotion in Europe*, 191–234.

<sup>124</sup> Који услови су морали да се догоде да би грех био дефинисан као смртни била је честа тема схоластичких расправа. О томе в. Ž. Le Gof, *Nastanak čistilišta*, 196–206. О улози исповедника у одређивању степена греха в. R. Rusconi, *L'ordine dei peccati: la confessione tra Medioevo ed età moderna*, Bologna 2002.

душе путем тестаментата давала Црква, те су тако и народна веровања и сујеверје, као и емоције појединаца држани под контролом.<sup>125</sup>

Последњи тренуци живота на овоме свету представљали су и последњу прилику за свођење рачуна с Богом и припрему преласка душе у „вечно блаженство”. Концепт Чистишишта је отварао врата великим улагањима за „онај свет”, али су она доносила и несумњив економски просперитет дарованим институцијама са „овога света”. У ту сврху се плаћало за одржавање миса, помена, даривале су се цркве или се легат завештавао институцијама које су имале санитарну, медицинску и каритативну намену. Пораст броја и врста тестаментарних завештања цркви за спас душе представљао је важан саставни део религиозне праксе потакнуте учењем о опросту грехова и давањем индулгенција. Од времена позног средњег века Црква је обећавала опрост за свако даривање које јој је учињено.<sup>126</sup>

Не мање важан утицај на структуру завештаних дарова за спас душе остварили су фрањевци и доминиканци проповедајући како дар ма колике новчане вредности био може помоћи вернику на самрти у његовој тежњи ка спасењу. У томе су се као саветници умирућима, али и као примаоци бројних легата посебно истицали фрањевци. Акцент који су стављали на смрт има идејно полазиште у учењу оснивача фрањевачког реда. У *Cantico di Frate Sole* свети Фрања је, обраћајући се свим појавама као браћи и сестрама, и телесну смрт назвао сестром: *Sora nostra morte corporale / da la quale nullu homo vivente po' skappare / Guai a quelli, ke morrano ne le peccata mortali / Beati quelli ke trovarà ne le tue*

<sup>125</sup> J. Le Goff, *Your money or your life*; J.-C. Schmitt, *Ghosts in the Middle Ages: The living and the dead in medieval society*, Chicago 1998; G. Zarri, *Purgatorio "particolare" e ritorno dei morti tra Riforma e Controriforma: l'area italiana*, *Quaderni storici* 17/50-2 (agosto 1982) 467, 477–478.

<sup>126</sup> О појави индулгенција и њиховом значењу писао је R. W. Shaffern, *The Medieval Theology of Indulgences*, in: *Promissory Notes on Treasury of Merits. Indulgences in Late Medieval Europe*, ed. R. N. Swanson, Brill 2006, 11–36. О индулгенцијама као темама средњовековних проповеди, а у контексту смрти, v. Daniel Balup, *La Muerte y la penitencia en la predicacion de las indulgencias en castilla a finales de la edad media*, *Edad Media. Revista de Historia* 6 (2003–2004) 61–89.

*sanctissime voluntati / ka la morte secunda nol farrà male*.<sup>127</sup> Настављајући хришћанску идеју о телесној смрти као предуслову спасења, фрањевци су истицали како је важнија она „друга” смрт коју неће моћи да избегну они који су починили смртни грех. Сви други верници треба током живота, али и *post mortem* на основу својих тестаментарних легата, да чине побожна дела која ће их довести до вечног блаженства.<sup>128</sup> Својим учењем о укључивању свих категорија друштва у хришћанску заједницу (*universis christianis religiosis, clericis et laicis, masculis et feminis omnibus qui habitant in universo mundo*) фрањевци су посредно утицали и на форму легата за спас душе, што се односило на умножавање броја завештања и посебно на категорију прималаца легата.<sup>129</sup> Коначно, фрањевци су начинили корак и ка укључивању оних категорија друштва које су традиционално биле искључене. То се нарочито односило на лепрозне, који су примером оснивача реда, светог Фрање, добили промењену улогу у идеалном систему вредности. У санитарном и медицинском планирању устројства позносредњовековних градова лепрозни су имали другачије место.<sup>130</sup>

Промене које су донели фрањевци својим учењем могу се јасно запазити у тестаментима, и то најпре у прихваћености форме записивања последње воље од свих слојева друштва у градовима, а потом

---

<sup>127</sup> Francesco di Assisi, *Canticum fratris solis*, in: *Fontes Franciscani*, eds. E. Menestò, S. Brufani, G. Cremascoli, E. Paoli, L. Pellegrini, S. Da Campagnola, Assisi 1995, 40.

<sup>128</sup> G. Barone, *I mendicanti e la morte*, in: *La morte e i suoi riti in Italia tra Medioevo e prima età moderna*, eds. F. Salvestrini, A. Zangarini, G. M. Varanini, Firenze 2007, 49–64.

<sup>129</sup> Жак ле Гоф је анализирао тежњу светог Фрање ка укључивању у хришћанску заједницу свих категорија средњовековног друштва италијанских комуна, v. J. Le Goff, *Saint Francis of Assisi*, London and New York 2004, 108–109, 151 et passim (прво издање на француском, 1999). О утицају фрањеваца на тестаментарну структуру легата v. R. C. Trexler, *The Bishop's Portion: Generic Pious Legacies in the Late Middle Ages in Italy*, *Traditio* 28 (1972) 298–399; S. K. Cohn, Jr., *Death and Property in Siena, 1205–1800: Strategies for the Afterlife*, Baltimore 1988, 33–35, 77–78; idem, *Renaissance attachment to things: material culture in last wills and testaments*, *The Economic History Review* 65/3 (2012) 984–1004.

<sup>130</sup> О томе v. A. Vauchez, *Francis of Assisi. The Life and Afterlife of a Medieval Saint*, Yale 2012, 22–25, 31–32, 94–95.

у укључивању свих категорија, а нарочито маргинализованих, попут лепрозних, у структуру каритативног даривања. У тестаментарном програму *pro anima* јасно се може уочити дихотомија хришћанског модела укључивања и искључивања. Одбачени на социјалном и економском плану стицали су нарочиту важност у религијском оквиру, јер се веровало да молитве несрећних, болесних и сиромашних имају већу вредност и делотворност. Такво веровање било је блиско повезано с моралним каритативним принципима који су сматрани основом развоја позносредњовековних градских друштава.<sup>131</sup>

Тестаменти которске општинске канцеларије из времена од 1326. до 1337. године одражавају по својој форми и садржају опште промене које су се дешавале како у динамици записивања тако и у садржајној и формалној структури *ultima voluntas*. Запажа се, за оно време уобичајена, структура *item* набрајања завештања – у дугачком следу нижу се различите врсте легата комеморативних, каритативних и *ad pias causas*, од новчаних дарова, преко земљишта и кућа, па до одеће, тканина, литургијских предмета, књига, икона, реликвија, посуђа, покућства, накита, вина, хране, стоке, живине... Бројна појединачна завештања дарова, као и проширивање листе њихових прималаца који треба да се моле за спас душе покојника и његових предака срећу се код тестатора из свих друштвених слојева. Сразмерно богатству, *item* завештања припадника патриција као и имућних трговаца невластског порекла била су знатно бројнија од оних што су их састављали припадници економски сиромашнијег слоја Которана. У которском корпусу тестамената најбројнија појединачна даривања срећу се у тестаменту припаднице веома угледне и имућне которске патрицијске породице Драго. Тестамент Јелене, кћери покојног Медоша Драго, садржи педесетак појединачних завештања *pro anima*.<sup>132</sup> По бројности

<sup>131</sup> А. Гуревич, *Категорије средњовековне културе*, 30–31; R. N. Swanson, *Religion and Devotion in Europe*, 191–234. О разумевању ових постулата и њиховој примени у позносредњовековним градовима, v. M. Rubin, *Charity and Community in Medieval Cambridge*, Cambridge 1987; J. Henderson, *Piety and Charity in Late Medieval Florence*, Chicago 1997<sup>2</sup> (Oxford 1994<sup>1</sup>), 241–296, 357–359; G. Todeschini, *Visibilmente crudeli. Mal viventi, persone sospette e gente qualunque dal medioevo all'età moderna*, Bologna 2007.

<sup>132</sup> МС I, № 01132 (з. 4. 1333).

завештања за спас душе следе тестаменти двојице властелина – браће Николе и Јована Мариновог Главатија. Николина последња воља је краће садржине од братовљеве и има двадесетак *item* завештања за спас душе, док Јованов тестамент броји нешто више од тридесет.<sup>133</sup> Сасвим другачији тип тестаamenta срећемо код једне жене, највероватније ниског економског статуса. Извесна Радонега саставила је изузетно кратак тестамент у којем је своју кућу (са покућством) завештала цркви за спас душе: *In primis qidem volo, quod domus, in qua sto, sit ecclesie sancte Marie de flumine pro animabus illorum, qui reliquerunt michi et me. Volo etiam, quod massaritia, que est in domo, vendatur et detur ecclesiis de oleo.*<sup>134</sup>

Легати за спас душе који се нижу у *item* набрајању појединачних завештања представљају велики, а често и преовлађујући, део у односу на целокупну структуру записане последње воље. Будући да су статутарне одредбе регулисале питање наслеђа имовине, стиче се утисак да је основна идеја која је подстицала људе на састављање и судско озакоњење својих последњих завештања била брига за спас душе. Међутим, оно што је посебно занимљиво јесте то да је честа пракса била да се и питања наслеђивања или завештања имовине рођацима и пријатељима у тестаментима заогрну бригом *pro remedio animae*. У питању су случајеви у којима тестатори наводе „други план” за наслеђивање имовине, када је, најчешће, онај којем се оставља имовина могао да је користи за свог живота, а након његове смрти она би припала цркви за спас душе тестатора. Тако Стојан, син Николе Грка, оставља Марији горњи спрат своје куће, који после њене смрти треба да припадне Ђакону Леуну, а након и његове смрти – цркви Светог Трипуна, под условом да клерици држе сваке године три бдења (*vigilias*) за његову душу и душе његових родитеља.<sup>135</sup> Маре, ћерка Паска де Сумпнија, на првом месту је завештала своју имовину ћеркама, додавши да у случају да оне премину, све што има треба да припадне Богу за њену душу и душе њених родитеља: *In primis volo, quod totum factum meum sit*

<sup>133</sup> МС I, № 338 (20. 4. 1327); МС II, № 1042 (15. 4. 1336).

<sup>134</sup> МС I, № 372 (6. 8. 1327).

<sup>135</sup> МС I, № 628 (1. 9. 1330).



*filiarum meuarum, quod si filie mee decederent, detur totum meum pro Deo pro animabus patris et matris mee et pro anima mea.* У случају смрти њених законских наследника, кућа треба да припадне цркви Светог Трипуна, под условом да клерици држе три службе годишње за њену душу и душе њених родитеља.<sup>136</sup> Слично је било и када се имовина даривала Цркви, те се често подсећало на то зашто се то чини као и на обавезу свештеника да одржавају комеморацију за спас душа дародавца и чланова његове породице. Властелинка Јелена Драго је у тестаменту одредила да главна кућа – *domus maior*, заједно с кухињом – *et omnibus pertinentiis*, припадне Которској бискупији, с тим што бискупи имају обавезу да застално сваке године одржавају три мисе за Јеленин помен и помен душа њених родитеља (*pro qua episcopi semper, qui per tempora erunt, teneantur semper facere omni anno perpetuo tres vigiliis in memoratione Jelene, patris et matris eius*). Ако се бискупи не буду придржавали тог услова, кућа треба да припадне цркви Светог Трипуна, која преузима у том случају на себе и обавезу одржавања служби.<sup>137</sup>

Тестаментарна завештања за спас душе представљала су за цркву драгоцен прилив материјалних средстава. У том контексту ваљало би истаћи да су се даривања за спас душе стављала изнад других законских норми, о чему говори једна кратка одредба из которског статута. Наиме, у њој је прописано да душевно оболели не може сачинити никакав уговор без присуства двојице својих најближих (*De variatis, quod non possint facere cartam*), изузев уочи смрти ако би желео да нешто остави за спас своје душе (*saluo tamen, si in morte voluerit pro anima sua aliquid dimittere*). У том је случају и за ову категорију важила уобичајена законска регулатива – да се у ту сврху може завештати до четвртине целокупне имовине.<sup>138</sup>

<sup>136</sup> МС II, № 386 (26. 6. 1333).

<sup>137</sup> МС I, № 1132 (3. 4. 1333).

<sup>138</sup> *Statvta civitatis Cathari*, knj. 1, 104 (у оригиналу штампаног Статута погрешно је записана глава као сар. CLXXIX, уместо CLXXIV), превод: *Statvta civitatis Cathari*, knj. 2, 221. О законским регулативама у италијанским средњовековним комунама, међу којима су и прописи о састављању тестамената и дистрибуцији легата за различите категорије болесних, *infirmitas* – од оболелих услед физичке (*infirmitas corporis*) или менталне болести (*dementia*) па до оних који су починили

Завештања за спас душе пратила су религијске токове и промене у црквеној политици. Сачувани тестаменти из которског корпуса имају врло добро осмишљен програм и развијену схему како врста легата тако и њихових прималаца, што говори о томе да је слична структура већ извесно време постојала у тестаментарној пракси которске општине. У наредним поглављима анализа ће бити усмерена на појединачне делове који заједно творе структуру завештања *pro remedio animae*. Пажљиво ишчитавање бројних врста легата као и њихових прималаца јесте предуслов за њихово препознавање и разумевање не само у контексту захтева религиозног учења из времена у ком су настајали већ и у контексту локалне средине.

---

грех, те се сматрало да припадају категорији болести душе (*infirmitas animi*), v. P. Silanos, *Homo debilis in civitate. Infermità fisiche e mentali nello spettro della legislazione statutaria dei comuni cittadini italiani*, in: *Deformità fisica e identità della persona tra medioevo ed età moderna* (Atti del XIV Convegno di studi organizzato dal Centro di studi sulla civiltà del tardo medioevo, San Miniato, 21–23 settembre 2012), ed. G. M. Varanini, Firenze 2015, 31–91.



## КОМЕМОРАТИВНА ЗАВЕШТАЊА

У овом поглављу разматраће се одређивање гробног места и сахране, завештања новца и имовине за одржавање миса, помена и молитава за спас душе у црквама и манастирима у Котору, као и организовање обеда за душу као саставног дела погребних и комеморативних обичаја. Више него што је то случај са индивидуалним мањим легатима који су често даривани одређеним људима из црквеног и световног окружења умирућег, комеморативна завештања откривају сложене односе између средњовековног човека и друштва те цркве и обичаја средине. Стога се у овој врсти завештања мање може препознати лична жеља тестатора, а више одраз актуелне религијске праксе и њене динамике.

Комеморативни програм *pro anima* био је у трећој и четвртој деценији XIV века у Котору најраширенији тип завештања. Завештања помена и миса најчешће се помињу као први легати у оквиру програма за спас душе у тестаментима свих друштвених слојева. Путем тестаментарних легата за одржавање миса, помена, молитава и обеда за спас душе јачала је повезаност између верника и клерика, али и између живих и мртвих становника хришћанске заједнице. Идеја која је стајала у самој основи овако конципираног комеморативног програма била је вера у постојање Чистилишта, која је заправо одражавала веру у то како живи својим молитвама могу помоћи да душе умрлих што пре досегну спасење, јер према концепту *communio sanctorum*: као што свети на небу посредују за спас душа живих који им упућују молитву, тако живи посредују за мртве који се налазе у Чистилишту. Снажна веза

која је на тај начин направљена између живих и мртвих помоћу моли-тава, миса и милосрдних дарова значила је не само „прочишћавање” ритуала од профаних елемената већ и потпуну контролу Цркве над смрћу – од бдења над одром до сахране, помена и молитава.<sup>1</sup> Црква је, умањивши страхове верника од духова што лутају земљом, постала незаобилазан посредник у комуникацији живих и мртвих.<sup>2</sup> Душе умрлих су се сада налазиле у Чистилишту, на „сигурном месту”, а за њихово ослобађање требало је поступати у складу с јасним упутствима које је давала Црква. Први кораци које је сваки верник требало да предузме припремајући програм за спас своје душе у тестаменту односили су се на хришћанску сахрану, избор цркве или манастира где ће његово тело почивати и обезбеђивање чувања сећања на њега путем завештања што већег броја помена у мисама и молитвама.

---

<sup>1</sup> Учење како живи треба да се брину за душе умрлих и тзв. християнизација смрти добијали су током XI и XII века вид какав ће се, с мањим изменама, задржати и током касног средњег века. О томе, поред већ цитиране монографије Ле Гофа о Чистилишту, в. *L'église et la mémoire des morts dans la France médiévale*, ed. J. L. Lemaître, Paris 1986; R. N. Swanson, *Religion and Devotion in Europe*, 226–234; M. Bacci, *Investimenti per l'aldilà: arte e raccomandazione dell'anima nel Medioevo*, Bari 2003, 41–48; E. Rava, *I testamenti raccontano: brevi storie di 'livornesi' nel Tardo Medioevo*, Nuovi Studi Livornesi XV (2008) 13–36.

<sup>2</sup> G. Zarri, *Purgatorio "particolare" e ritorno dei morti*, 467, 477–478; N. Caciola, *Wraiths, Revenants and Ritual in Medieval Culture, Past & Present* 152 (August 1996) 3–45; J.-C. Schmitt, *Ghosts in the Middle Ages*.

## 2.1. Гробно место и сахрана

Према католичком учењу, мртваг сахранити било је једно од седам дела милосрђа. Из угла тестатора, организовање сопствене сахране представљало је нераскидив део с комеморативним програмом и са обичајима везаним за упокој и годишњицу смрти. Сахрањивање пропадаљивог тела представљало је последњу бригу тестатора за боравак на „овом свету” и предуслов за прелазак душе у „онај свет”, а у чему треба да помогне *donatio pro anima* као саставни део тестаментa.<sup>3</sup>

Премда би се очекивало да се у тестаментима као писаним изворима може наћи обиље непосредних информација о избору гробног места или о детаљима сахрањивања, то ипак није тако. У которском корпусу опорука из времена од 1326. до 1337. године конкретни помени места упокоја срећу се изузетно ретко. Од седамдесет четири тестаментa Которана, само их је седам поменуло своју сахрану и гробницу, било поводом избора гробног места и сахране или украса гробнице.<sup>4</sup> Када је реч о учесталости ових завештања, у тестаментима састављеним у далматинским и појединим италијанским градовима постоје велика варирања. У питању је пракса која је зависила од установљених нотарских формула или од обичаја одређивања гробнице за живота од стране тестатора. Разматрајући тестаментарне помене сахрањивања у Дубровнику од краја XIII до средине XV века, Ђурђица Петровић је претпоставила да је добијање гробног места одређивано договором са прокуратором цркве у којој је тестатор желео да почива и тиме је објаснила постојање великог броја дубровачких тестамената у којима се не помињу ни гробница ни сахрана. Друга могућност која је мо-

---

<sup>3</sup> Т. S. R. Boase, *Death in the Middle Ages: mortality, judgment, and remembrance*, New York 1972; P. Ariès, *Western attitudes toward death*; idem, *O modernom osećanju porodice u testamentima i prema stanju grobova*, in: *Eseji o istoriji smrti na Zapadu*, Beograd 1989, 142–152; P. Metcalf, R. Huntington, *Celebrations of death: the anthropology of mortuary ritual*, Cambridge 1991; C. Daniell, *Death and burial in medieval England 1066–1550*, Abingdon on Thames 1997; V. Harding, *Whose body? A study of attitudes towards the dead body in early modern Paris*, in: *The place of the dead and Remembrance in Late Medieval and Early Modern Europe*, eds. B. Gordon, P. Marshall, Cambridge 2000, 170–187.

<sup>4</sup> МС I, № 438, 628, 680, 1132; МС II, № 886, 917, 1042.

гла утицати на овакву праксу упућује на обавезу епитропа последњих завештања да се постарају за место укопа у случајевима када тестатор то није одредио.<sup>5</sup> Антонио Ригон је истакао да ширење праксе писања тестамената међу припадницима свих друштвених слојева у Верони и Падови током XIII века није пратила учесталост одређивања гробног места или детаља везаних за сахрану.<sup>6</sup> Каква су варирања у овом типу завештања постојала у градовима Тоскане и Умбрије, објаснио је Семјуел Кон. Тако се у тестаментима који су писани у Сијени пре краја XIV века ретко спомињу гробно место и организација сахране. За разлику од Сијене, у Пизи су од најранијих сачуваних тестамената из XIII века постојали брижљиви и детаљни помени обредног обичаја, и то не само на дан смрти и сахране већ и на седми и тридесети дан, а потом и на годишњицу. Различитост у поменима између ова два града одражава разлике које су постојале у нотарској пракси тих комуна. Наиме, у Пизи је нотар започињао бележење тестамена питањем о месту укопа и детаљима сахране, што није била пракса у другим градовима.<sup>7</sup>

Сазнања о сахрањивању у средњовековном Котору и донекле о фунерарним обичајима пружа которски статут. У одредби о наслеђивању имовине умрлог без тестамена (*De successione honorum defunctorum ab intestato*), из 1420. године, прописано је да у случају када нема живих наследника, четврти део његове имовине треба да припадне оној цркви у којој је сахрањен, а остатак имовине – комуни Котора.<sup>8</sup>

<sup>5</sup> Ђ. Петровић, *Прилози проучавању средњовековних итадских иробаља*, Гласник Етнографског музеја у Београду 35 (1972) 69–86. Врло слична пракса примећује се у тестаментима с краја XIII и почетка XIV века у Трогиру и Задру (у овом граду се као најчешће место укопа наводи гробље фрањевачког манастира), v. Z. Ladić, *Last Will*, 321–322, 326–327, 330–331, 332, 333–334, 337.

<sup>6</sup> A. Rigon, *Testamenti e cerimoniali di morte*, in: *La morte e i suoi riti in Italia tra Medioevo e prima età moderna*, eds. F. Salvestrini, A. Zangarini, G. M. Varanini, Firenze 2007, 459.

<sup>7</sup> О томе v. S. K. Cohn, Jr., *The Cult of Remembrance and the Black Death*, 121–159; idem, *Burial in the early Renaissance: six cities in Central Italy*, in: *Riti e rituali nelle società medievali*, eds. J. Chiffolleau, L. Maritnes, A. Paravicini Bagliani, Spoleto 1994, 39–57.

<sup>8</sup> *Statvta civitatis Cathari*, knj. 1, 311–312 (cap. XL), превод: *Statvta civitatis Cathari*, knj. 2, 384.

Више непосредних података пружају прописи религиозних братовштина.<sup>9</sup> У Котору су сачувани прописи братовштина који датирају из каснијег периода, као што је статут братовштине морнара из 1463. године. Први познати помен те братовштине потиче из 1353. године, али је извесно да је она постојала и раније. Стога се може претпоставити да и одредбе из сачуваног статута одражавају раније установљене и прихваћене обичаје. Тако је, рецимо, било прописано да братими у поворци која прати тело преминулог члана братовштине до гроба треба да носе крст са четири свећњака са свећама: *Item ordenemo che la nostra croxe con quatro dupieri et con le candele, e debia portar sopra tutti li corpi di nostri fradeli*.<sup>10</sup> Исти обичај ношења крста и свећњака помиње се и у одредби о свечаним процесијама по граду у којима учествује братовштина морнара, те се на крају одредбе прецизира да исто треба да буде и када се прати умрли братим до гроба: *Et per lo simile habiano la croxe e li dupieri quando serano portati sul corpo morto di qualuno di nostri fradelli*.<sup>11</sup> Такође, у том статуту налази се и одредба која задире у домен каритативне активности братовштина, а односи се на подмиривање трошкова упока братима који то не могу подмирити, чиме се оставља гашталду да процени да ли ће подмирити трошак.<sup>12</sup>

О сахрањивању у позносредњовековном Котору сазнајемо и на основу археолошких налаза гробница и сачуваних гробних плоча у трима највећим градским црквама – Катедрали, Светој Марији Колеђати и Светом Михаилу, као и на гробљу у оквиру фрањевачког манастира изван зидина, али у непосредној близини града.<sup>13</sup> Наиме, у

<sup>9</sup> О кључној улози братовштина у организовању сахрана и помена за спас душе v. J. Henderson, *Religious Confraternities and Death in Early Renaissance Florence*, in: *Florence and Italy. Renaissance Studies in Honour of Nicolai Rubinstein*, eds. P. Denley, C. Elam, London 1988, 383–394.

<sup>10</sup> *Statut Bratovštine svetog Nikole mornara u Kotoru iz 1463. sa alegalima do 1807. godine*, eds. M. Milošević, J. Antović, Kotor 2009, 18–19 (cap. XVI – *Dela croxe et dupieri*).

<sup>11</sup> *Statut Bratovštine svetog Nikole mornara*, 22–23 (cap. XXI – *Dela croxe*).

<sup>12</sup> *Statut Bratovštine svetog Nikole mornara*, 20–21 (cap. XVIII – *De quelli non pono far la spesa del so sopelir*).

<sup>13</sup> Програм сликане декорације у овим црквама одликује се снажном фунерарном и есхатолошком симболиком, v. В. Живковић, *Религиозноси и уметноси*, 195–207.



Котору је постојао обичај сахрањивања у црквама у самом граду све до XIX века, када је донета забрана такве праксе унутар градских бедема. Ова појава ишла је у корак с позносредњовековним уверењем према којем је сахрањивање у цркви унутар бедема, међу живима, имало већу вредност од оног на гробљу. У основи те тежње лежала је идеја *communio sanctorum*, као и вера у Божје присуство у храму и у концепт сахрањивања *ad sanctos*, односно у то да ће на путу спасења душе помоћи избор гробног места у близини реликвија похрањених у цркви. Отуда је била велика и жеља за обезбеђивањем гробница у црквама, што је Црква увелико подстицала будући да је оно доносило и бројне новчане или друге врсте легата који су у тим случајевима завештавани у тестаментима. Нарочито омиљена места сахрањивања биле су цркве које су давале индулгенције онима који су желели да имају гробно место у њима.<sup>14</sup> Управо због те чињенице, избор гробног места у тестаментима Которана треба посматрати као саставни део ширег комеморативног програма за спас душе који је подразумевао даривања цркава и завештања средстава за одржавање миса за спас душе.

У случајевима у којима су тестатори одредили жељено место укопа, најчешће се помиње катедрала Светог Трипуна, али и гробље фрањевачког манастира које се налазило изван јужних градских бедема. Избор фрањевачког гробља, иако се налазило изван бедема, посредно говори и о снази фрањевачког реда у Котору током прве половине XIV века. Из писаних докумената и на основу сачуваних плоча са уклесаним грбовима и епитафима сазнаје се да су на том месту гробнице имале многе которске властеоске породице. Осим њих, на фрањевачком гробљу су сахрањиване и занатлије, чије сачуване надгробне плоче показују симболе њихових занимања (маказе, чекић, клешта, секира, чарапе, стругач за обраду коже).<sup>15</sup>

<sup>14</sup> Од краја XIII века, паралелно с развојем градова, уочава се и преовлађивање избора места гробнице у оквиру градских цркава, в. К. L. Reyerson, *Changes in Testamentary Practice at Montpellier on the Eve of the Black Death*, Church History 47/ 3 (Ser., 1978) 256–257. О тежњи Дубровчана да имају гробно место у некој од градских цркава, што је понекад значило и двоструку продају гробница, в. Z. Janeković Römer, *Na razmeđi ovog i onog svijeta*, 3–15.

<sup>15</sup> О фрањевачком гробљу и надгробним плочама, в. П. Мијовић, *О касноантичким и средњовековним гробљима Кошора*, Бока 15–16 (1984) 161–192; V.

Которски бискуп Домније је приликом завештања своје библиотеке фрањевцима 1327. године изразио жељу да буде сахрањен у цркви њиховог манастира, а которским фрањевцима је оставио књиге за спас своје душе и душа својих предака.<sup>16</sup> У фрањевачком манастиру желео је да почива и Базилије Матов, који је у својој опоруци изразио жељу да га фрањевци испрате до гробнице: *Item volo, quod si deus de hac vita iuxerit animam meam transire, fratres minores corpus meum cum cruce eorum consocient, et ad locum suum ferant, et nullus clericorum huius ciuitatis officium suum super corpus meum faciant*. Базилијеви родитељи су такође били сахрањени на гробљу фрањевачког манастира, што сазнајемо из Базилијевог првог завештања у ком је наведено да фрањевци одржавају помене и мисе како се не би заборавили његови преци (*ut mei defuncti non jacent sine memoria*).<sup>17</sup> Јован (Џиво) Марина Главатија такође је одредио да буде сахрањен код которских фрањеваца, покрај свога оца (*Eliigo sepulturam michi apud fratres minores in Catharo cum patre meo ibi*). У Јовановом тестаменту срећу се и детаљи везани за церемонију сахрањивања будући да завештава тунику и ципеле фрањевцима који буду присуствовали његовој сахрани (*inuenti fuerint in morte mea*), а још напомиње: *Item, si frater Lucas de Cataro non interfuerit in morte mea, habeat perperos septem Venetos pro tunica et soleiis*. Важно је споменути и то да у Јовановој опоруци преовлађују завештања фрањевцима, о чему ће бити више речи у поглављу о легатима намењеним просјачким редовима.<sup>18</sup> Због сличности завештања, у домену претпоставке остаје да је и Јованов брат, Никола Главати, желео да почива на фрањевачком гробљу.<sup>19</sup> Премда не помиње конкретно место свог укопа, Јелена, кћи покојног Медоша Драга, у свом тестаменту пружа посредна сведочанства о томе да је у питању било гробље фрањевачког манастира. Наиме, Јелена је завештала да након њене смрти кућа у којој живи

---

Kovačević, *Novi nalazi zanatlija na franjevačkom groblju u Kotoru*, ГПМК XLI–XLII (1993–1994) 151–154.

<sup>16</sup> МС I, № 441 (7. 11. 1327).

<sup>17</sup> МС I, № 438 (22. 10. 1327).

<sup>18</sup> МС II, № 1042 (15. 4. 1336).

<sup>19</sup> МС I, № 338 (20. 6. 1327).

(*item domus, ubi habitabat dicta Jelena, iuxta plateam sancti Triphonis*) припадне фрањевцима, а они заузврат треба застално да се моле за спас њене душе и душа њених предака (*ipsa domus deveniat fratribus mnoribus de conuentu Catari imperpetuo, quod de affictu et reditibus ispius domus fiant fratribus vestimenta, qui teneantur semper rogare deum pro anima Jelene et suorum defunctorum*). Даље, описујући како треба да буде украшено њено гробно место, она помиње и калеж који је завештала фрањевцима: *Item ubi iacet dicta Jelena, fiat totum paramentum pro altari conpletum, scilicet unum de calicibus supradictis, misale et paramentum*. Врт који се налазио изнад Пуча (*super Puteo*), извора воде изван јужних градских бедема а у близини фрањевачког манастира, Јелена Драго је такође за свагда оставила малој браћи – *ut illuminent candelam*.<sup>20</sup>

Фрањевачка гробља стекла су велику популарност међу верницима, што је било у складу са општим порастом угледа фрањевца у градовима као и с њиховим залагањем у оквиру припреме за смрт и неговања болесних. Међутим, одабир фрањевачког манастира за место сахрањивања Которана ваља сагледати и у контексту црквене политике која је у последњим годинама треће деценије XIV века погодила Которску бискупију. У питању су казне интердикта и екскомуникације, које су, између осталог, директно погађале тестаментарну праксу. Сама казна интердикта подразумевала је забрану служења литургије и јавног служења сакрамената, звоњења црквеног звона, свечаног сахрањивања, као и служења миса за спас душа кажњених, а тестатори су се у таквим приликама за сахрањивање и комеморације обраћали фрањевцима и доминиканцима, јер једино они нису подлежали казни.<sup>21</sup>

Избор катедрале Светог Трипуна за гробно место одражава веру Которана у то да ће им сахрањивање у близини реликвија светог мученика, градског патрона Котора, донети спасење. Археолошка истраживања су показала да се у самој унутрашњости Катедрале налазило четрдесет пет колективних гробница, које су се активно користиле све до забране сахрањивања унутар градских зидина. О симетричности

<sup>20</sup> МС I, № 1132 (з. 4. 1333).

<sup>21</sup> О томе в. В. Живковић, *Прейње казном изошшиєња у Кошору (XIII–XV век)*, Историјски часопис LX (2011) 123–138.

распореда гробница вођено је рачуна само у олтарском простору.<sup>22</sup> Сахрањивање се вршило и на простору испред сакристије и на платоу између звоника Катедрале, што иде у прилог претпоставци о првобитној намени раних кула на pročелјима романичких цркава.<sup>23</sup> Током археолошких истраживања пронађен је низ гробница прислоњених уз северни зид сакристије са спољне стране. Из XIV века потиче извор о гробници Раде, жене Марина де Брума, која се налази испод звоника са стране према Бискупији: *Item volo, quod sepultura viri mei et mea sub campanario ex latere episcopatus sit Domagne de Chiçi. Item sepultura extra ecclesiam fiat Mare, filie Obradi De Rille*. Клерици Светог Трипуна треба да одржавају мисе за њену душу и за душе њеног супруга и предака.<sup>24</sup> Привилегију сахрањивања у Катедрали добијали су и грађани који су се посебно истакли својим делима за добробит града и цркве. Када је подигнута романичка катедрала, уз њен северни зид, испред сакристије, сазидао је аркадни трем под чијим је северним луком постављен саркофаг Андрије Сарацениса, ктитора првобитног мартинијума светог Трипуна, саграђеног 809. године.<sup>25</sup> Сличну привилегију добио је и которски трговац Матија Бонасције када је 1227. године донео реликвију (главу) светог Трипуна из Цариграда, а градске власти су му у знак поштовања доделиле место за његов маузолеј – под вестибулом близу великих врата катедралне цркве (*nobile Mausoleum sub vestibulo prope portam magnam Cathedralis Ecclesiae B. Tryphonis*). О месту те гробнице сазнаје се из записа канонске визитације которског бискупа Марина Драга 1688. године.<sup>26</sup>

---

<sup>22</sup> О гробницама које су пронађене на простору которске катедрале, в. М. Крижанац, *Археолошка истраживања у цркви Св. Трипуна у Котору*, Гласник Српског археолошког друштва 10 (1995) 202–213.

<sup>23</sup> О томе в. М. Ђанак-Medić, *Katedrala svetoga Tripuna u Kotoru*, in: *Zagovori svetom Tripunu. Blago Kotorske biskupije*, ed. R. Tomić, Zagreb 2009, 53–54, 128–129.

<sup>24</sup> МС II, № 917 (19. 7. 1335).

<sup>25</sup> О гробници Андрије Сарацениса и првобитном изгледу мартинијума Светог Трипуна в. Ј. Martinović, *Prolegomena za problem prvobitne crkve Svetog Tripuna u Kotoru*, РРUD 30 (1990) 10.

<sup>26</sup> I. Stjepčević, *Katedrala sv. Tripuna*, 35, n. 201.

Познатим подацима о сахрањивању угледника у Катедрали могу се придодати два завештања из 1330. и 1331. године. У питању су тестатори чија су занимања била посебно значајна за которску комуноу: један је био нотар которске општине, а други највероватније сликар. Стојан, син покојног сликара Николе Грка, прецизирао је да жели да буде сахрањен у катедрали Светог Трипуна. Као што је већ речено, Стојан је као разлог за састављање последњег завештања навео пресељење у Апулију: *Ego Stoyanus, filius condam Nycole Greci, sanus mente et corpore, volens recedere in partibus Apulee puta[n]s euentus mortis, hoc meum ultimum condo testamentum*. Стојанов тестамент прати уобичајену схему *item* завештања *ad pias causas*, те се може закључити да је син Николе Грка био римокатоличке вероисповести. Свој тестамент завршио је речима *Item monumentum meum sit ecclesie sancti Triphonis*, а претходно је завештао и да се у Катедрали одржавају мисе за спас његове душе и душа његових родитеља.<sup>27</sup> Остаје у домену претпоставки питање да ли је Стојан добио гробно место у Катедрали као наследник сликара Николе или се, можда, и сам бавио очевом професијом. Треба подсетити да је век касније сликар Ловро Добричевић, за живота изузетно цењен Которанин, добио породичну гробницу у катедрали Светог Трипуна. На свечаном капитолу каноника Светог Трипуна 1441. године истакнуто је Ловрово занимање и порекло, те је одлучено да се њему – *Magistro Laurentio pictori de Catharo*, као и његовим наследницима, уступи гробно место у Катедрали, код малих врата према бискупском двору, а са стране звоника цркве.<sup>28</sup>

Гробно место у Катедрали имао је највероватније и Марко, свештеник и нотар которске општине – *Marcus condam Petri, communis Catari iuratus notarius*. Наиме, на почетку свог тестаментa из 1331.

<sup>27</sup> МС I, № 628 (1. 9. 1330); R. Kovijanić, I. Stjepčević, *Kulturni život staroga Kotora (XIV–XVIII vijek)*, Cetinje 1957, 93–101. О Стојановом тестаменту v. V. Živković, *Tota depicta picturis grecis. The style and iconography of religious painting in medieval Kotor (Montenegro)*, II Capitale culturale. Studies on the Value of Cultural Heritage 10 (2014) 75–76.

<sup>28</sup> У питању су врата Катедрале кроз која су се примала деца довођена на крштење (*super quam portam recipiuntur pueri intrantes ecclesiam ut baptizentur*), v. G. Brajković, *Slika Lovra Marinova Dobričevića na otoku Gospe od Škrpjela i njezini srebrni ukrasi*, PPUD 21, Fiskovićev zbornik I (1980) 390, 399, n. 15.

године он је истакао како жели да клерици Светог Трипуна одржавају помене за спас његове душе и душа његових родитеља. Марко је завештао да буде сахрањен покрај свог оца, који је такође био нотар (*Item volo, quod corpus meum sepeliatur in sepultura cum patre meo*).<sup>29</sup>

У которској катедрали се налазе и надгробне плоче свештеника и бискупа из XIII века, накнадно уграђене у спољашњи северни зид. Ваљало би се задржати на садржају натписа који су уклесани на тим каменим плочама што су се некада налазиле над гробницама. Идеја изражена епиграфском поезијом на надгробним плочама одражава исту идеју записивану у тестаментима, а односи се на супротстављање душе и тела, као и позивање да се сви који застану и прочитају натпис помолe за спас душа оних који почивају у гробу.<sup>30</sup> Наглашавање раздвојености пропадаљивог тела (*ossa, membra*) које почива у гробу (*tumulum, sepulchrum*) и вечне душе (*spiritus*) која тежи ка небу и звездама (*astra petit*) и нада се вечном блаженству, јесте карактеристичан одраз хришћанске мисли у средњем веку.<sup>31</sup> На путу до небеса души је потребна помоћ. У томе су нарочиту вредност имале молитве живих за спас душа умрлих – идеја која лежи у основи комеморативног програма у тестаментима. Управо о овим темама снажно сведочанство пружају надгробни натписи бискупа Сергија (и његовог брата) из

<sup>29</sup> МС I, № 680 (30. 6. 1331).

<sup>30</sup> О томе v. F. Consolino, *L'appello al lettore nell'epitaffio della tarda latinità*, *Maia* 28 (1976) 129–143; C. Lambert, *Pagine di pietra. Manuale di epigrafia latino-campagna tardoantica e medievale*, Salerno 2004; J. de Santiago Fernández, *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.

<sup>31</sup> C. Lambert, *CLAUDUNTUR MEMBRA SEPULCRO... CAELI SPIRITUS ASTRA PETIT. Il rapporto sepolto/epigrafe tra materialità e spiritualità (secoli IV–VII/VIII–X)*, in: *Territorio, insediamenti e necropoli fra tarda antichità e alto medioevo* (Atti del Convegno internazionale di studi, Cimitile – Santa Maria Capua Vetere 13–14 giugno 2013), Napoli 2016, 429–446. О епиграфским формулама – како је тело затворено или спава у гробу – на средњовековним надгробним споменицима у Шпанији v. M. López, M. Encarnación, *La salvación del alma a través de las inscripciones medievales*, in: *IX Jornadas Científicas sobre Documentación: La muerte y sus testimonios escritos*, eds. J. Carlos Galende Díaz, J. De Santiago Fernández, Madrid 2011, 255–279.

1219. године и свештеника Деодата, патрицијског рода, из 1254. године. Истичући пропадаљивост тела, бискуп Сергије позива да се за његову душу моле сви који натпис прочитају: „У прах сам претворен, прах од праха постао.”<sup>32</sup> Иста идеја је на веома сличан начин исказана и на надгробном натпису Деодата: „Тијело за које знамо да је у праху, почива у гробу. Душа за коју има наде да ће бити слављена, тежи звездама.”<sup>33</sup> Садржај ових надгробних натписа из Котора открива традицију античке фунерарне поезије. Исти мотив епиграфских *carmina* често се среће најпре у каролиншким и лангобардским фунерарним споменицима, а потом и на надгробним споменицима који се јављају од XII и током XIII века, посебно у манастирским ходочасничким центрима.<sup>34</sup>

У которским тестаментима из времена од 1326. до 1337. године не јавља се почетна нотарска формула којом се потврђивала

<sup>32</sup> „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 aspiciatis orate et pro nostris contagiis sedule Dominum deprecatae cuius discensus fuit millesimo CC nono X.*), v. S. Мијушковић, *Natpisi katedrale Sv. Tripuna*, in: *800 godina katedrale Sv. Tripuna u Kotoru (1166–1966)*, ed. M. Milošević, Kotor 1966, 118–119; *Књижевности Црне Горе. Писци средњовјековној латинској поезији*, 167–168.

<sup>33</sup> „Умро је патриције 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*), v. S. Мијушковић, *Natpisi katedrale Sv. Tripuna* 118–119; *Књижевности Црне Горе. Писци средњовјековној латинској поезији*, 167–168.

<sup>34</sup> О мотиву *spiritus astra tenet*, v. *Corpus inscriptionum Latinarum*, eds. T. Mommsen, W. Henzen, Berolini 1863, V, 6722; XI, 698–699, n. 2; R. Cioffi, R. Rosselli Del Turco, “*Oh polvere macchiata di sangue, perché mi hai tormentato?*”: parole di biasimo (e di conforto) di un’anima alle proprie spoglie mortali, in: *Memento Mori. Il Genere Macabro in Europa dal Medioevo a Oggi*, eds. M. Piccat, L. Ramello, Alessandria 2014, 171–187. Такође у поезији Алкуина (*Alcuini carmina*): *Corpus terra tegit, spiritus astra petit*, v. *Monumenta Germaniae Historica. Poetae Latini aevi Carolini* t. 1, ed. E. Duemmler, Berolini 1881, 305.

нематеријалност, односно вечност душе и материјалност и пропадљивост тела, каква је постојала у то време у италијанским и француским градовима (*raccomando l'anima a Dio e il corpo alla terra* или *lascio l'anima a Dio e il corpo alla terra*).<sup>35</sup> С друге стране, у делимично обрађеном корпусу тестамената из XV века запажа се постојање такве праксе. Тако је Марин Друшко, на почетку свог тестамена из 1438. године, најпре препоручио душу Богу, Богородици, арханђелу Михаилу и целом небеском двору, а потом одредио да жели да буде сахрањен у Катедрали.<sup>36</sup> Идеја препоручивања душе у которским тестаментима насталим између 1326. и 1337. године среће се у свом основном идејном значењу у једном тестаменту. Наиме, при крају свог тестамена из 1334. године, презбитер Марко је навео један посебан захтев који говори о хришћанском концепту – о души која напушта тело након смрти. Он је желео да се сви свештеници Свете Марије, као и други клерици, окупе у тренутку када премине, али пре него што његова душа напусти тело, како би је препоручили – *Item volo, quod si ego deficerem, antequam anima exeat de corpore meo, clerici dicte ecclesie mee et de aliis clericis tot, quod sint omnes viginti, ad recomandandum animam meam conueniant*.<sup>37</sup>

Идејна сличност садржаја поменутих которских надгробних натписа са садржајем делова тестаментата који се односе на спасење душе несумњива је. Примена одређене форме изражавања односа према смрти помоћу дихотомије *membra* и *spiritus* зависила је од уобичајене нотарске праксе. Тестаментарно супротстављање *commendatio animae* и *commendatio corporis* у которским тестаментима из треће и

<sup>35</sup> S. Lavarda, *L'anima a Dio e il corpo alla terra. Scelte testamentarie nella terraferma veneta (1575-1631)*, Venezia 1998, 262. Аналогију мотива раздвајања тела и душе у прози и у тестаментима у средњовековном Авињону даје: J. Chiffolleau, *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, 113.

<sup>36</sup> *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 transmigrare quod suum corpus sepeliri debeat in ecclesia sci Triphonis in eadem sepultura in qua sepulta fuit dona Marussa uxor sua, v. I. Stjepčević, Prevlaka, (Zagreb 1930<sup>1</sup>) in: Arhivska istraživanja Boke Kotorske, Perast 2003, 158.*

<sup>37</sup> МС II, № 886 (16. 5. 1334).



четврте деценије XIV века може се само посредно наслутити, док се као нотарска формула среће нешто касније. Исход такве подељености јесте различита судбина смртног тела и душе за коју има наде да ће достићи *lux perpetua*. Одређивањем гробног места, односно *commendatio corporis* земљи, тестватори су желели да обезбеде *commendatio animae* Богу и светима, а најчешћи начин за то били су легати за одржавање миса и молитава *pro anima*.

## 2.2. Мисе и помени

Најчешћи тестаментарни захтеви из комеморативног програма односили су се на завештање новца за служење миса како би се име покојника помињало током консекрације хостије. Са становишта теолошког учења о врлинама и милосрдним делима, тестватор се на тај начин обраћао Цркви за једно од седам духовних дела милосрђа: молити Бога за живе и мртве.<sup>38</sup> Постојало је више типова *post mortem* миса за спас душе. Оне су се одржавале или у континуитету током четрдесет дана након смрти тестватора (грегоријанске мисе) или застало, *in perpetuum*, најчешће на годишњицу његове смрти. Слично значење имала су и завештања за служење хиљаду миса – израз који открива тежњу за обезбеђивањем миса у што дужем периоду. Карактеристично за позни средњи век јесте то да је тестватор често завештавао средства за одржавање више помена у различитим манастирима и црквама<sup>39</sup> О

<sup>38</sup> Осим молитве за мртве, духовна дела милосрђа била су: онога који сумња саветовати, неугог поучити, грешника опоменути, онога који пати утешити, увреду опростити и неправду подносити, v. J. S. Bowden, *Encyclopedia of Christianity*, Oxford 2005, 215–216.

<sup>39</sup> Завештање миса и помена било је централна тема којом се бавио J. Chiffolleau, *La comptabilité de l'au-delà*. О овом питању на примеру анализираних тестамената из различитих средњовековних средина, са освртом на њихову општу вредност и значење, v. C. Burgess, 'By Quick and by Dead', 837–858; M. McLaughlin, *Consorting with Saints: Prayer for the Dead in Early Medieval France*, Ithaca (New York) 1994; P. Binski, *Medieval Death. Ritual and Representation*, 54–55; S. K. Cohn, Jr., *Death and Property in Siena*, 65 et passim; idem, *The place of the dead in Flanders and Tuscany*:

типу миса и годишњих помена говори и одредба у статуту братовштинских помораца, а у њој се одређује да се годишњи помен за спас душа преминулих братима одржава навече уочи бдења за Духове (или Пентекосте), када треба да се одрже и вечерње и миса с певањем – *Item ordino che sia fatto uno aniversario la sera dela vigilia de pascha rosata per anima di tutti i nostri fradelli col vespero et la messa in canto[...] cantar in la messa la sequentia di morti.*<sup>40</sup>

Завештавање служења миса и помена представља процес који се може пратити од епохе Каролинга, а нарочито од средине XI века када је интензивирао развојем клинијевске комеморације мртвих. Међутим, од времена Каролинга па током целог XII века одржавање редовних молитава за умрле било је привилегија најимућнијег друштвеног слоја, чији су припадници градили храмове и опатије у којима су, према ктиторском праву, могли да буду и сахрањени. Ктитори и чланови њихових породица тестаментарно су легатима *pro anima* даривали цркве у којима су имали породичне гробнице а ти дарови су обавезивали клерике да служе мисе на годишњицу њихове смрти и да се моле за спас њихових душа. Упоредо с порастом ширења праксе записивања тестамената, од XIII века су и легати за одржавање миса постали уобичајени за припаднике свих друштвених слојева. У исто време, са развојем покајничке духовности и несигурности везане за учинак исповести и покајања расла је и потреба за одржавањем што већег броја молитава и миса као инструмента за спасење душа умрлих.<sup>41</sup>

Пораст завештаних комеморативних миса и снажна вера у неопходност њиховог одржавања најближе одражавају доктрину о

---

*towards a comparative history of the Black Death*, in: *The Place of the Dead. Death and Remembrance in Late Medieval and Early Modern Europe*, eds. B. Gordon and P. Marchall, Cambridge 2000, 17–43; C. Burgess, *Longing to be Prayed For: Death and Commemoration in an English Parish in the Late Middle Ages*, in: *The Place of the Dead*, 44–65. О мисама за спас душе у градовима на источној обали Јадрана v. Z. Ladić, *Оporučni legati pro anima*, 24–25; idem, *Last Will*, 43.

<sup>40</sup> Учињена је грешка у преводу, односно у разумевању садржаја текста статутарног прописа, будући да је одредба *Del aniversario* преведена као *О годишњој њпрослави*, v. *Statut Bratovštine svetog Nikole mornara*, cap. XVII, 20–21.

<sup>41</sup> F. Michaud, *Wills and testaments*, 121–122; A. Vauchez, *The Church and the laity*, in: *The New Cambridge Medieval History*, vol. 5, 194–197.

Чисти́лишту. На ходочашћу душе хришћанина Чисти́лиште је посматрано као наставак пута, а не нови почетак, те се на молитве *pro remedio animae* гледало као на могућност одржавања везе између живих и душа мртвих. Нада у делотворност молитава, миса и милостиње за спас душа у Чисти́лишту битно је утицала на тип, изглед и новчану вредност обреда током дужег периода. Разгранат комеморативни програм треба свакако сагледати у контексту теолошког учења прихваћеног у оно време, о чему детаљна упутства пружа *Злајина лејенда* – спис у којем се наводе четири начина за ослобађање душа умрлих верника од мука у Чисти́лишту: молитве верника и пријатеља, милостиња, мисе и пост. Истиче се повезаност живих и мртвих: душе умрлих у Чисти́лишту имају утеху и олакшање јер се за њих на земљи нуде молитве, жртве и милосрдни дарови.<sup>42</sup> *Злајина лејенда* говори о везама живих и умрлих, као и о надама које су имали тестатори размишљајући о смрти што се приближава и правећи рачуницу о куповини миса и молитава које би им помогле да избегну муке. Слично *Злајној лејенди*, Бонавентура је наглашавао како је молитва за мртве делотворна само за „средње добре”, односно за оне који су у Чисти́лишту, али не може помоћи онима који се налазе у паклу.<sup>43</sup>

Када је реч о которској средини, значајно је указати на један помен Чисти́лишта у хагиографији которске блажене Озанае коју је 1589. године написао фирентински доминиканац опсервант Серафино Раци. Премда је у питању хагиографски спис настао више од два века након корпуса тестамената о којем је реч, у њему се срећу неизмењена веровања у делотворност молитава и миса за спас душе каква су записана и у *Злајној лејенди*. Серафино Раци истиче како су теолози долазили до Озанине манастирске ћелије да би је питали шта она мисли о боравку душа у Чисти́лишту. Озана им је, између осталог, говорила и о томе како се тим душама може помоћи: „Говорила је такође, како се поменуте душе помажу молитвама и милостињама, али нарочито

<sup>42</sup> J. de Voragine, *The Golden Legend*, vol. 2, Princeton 1993, 282, 284. О повезаности живих и мртвих v. P. J. Geary, *Living with the Dead in the Middle Ages*, Ithaca (New York) 1994, 77–94; R. N. Swanson, *Religion and Devotion*, 212–215; P. Binski, *Medieval Death: Ritual and Representation*, 24–28, 93.

<sup>43</sup> Ž. Le Gof, *Nastanak čistilišta*, 235–236, 299.

светом жртвом на олтару [мисом], јер ова подсећа како је наш Господ само једном заувек био на крсту, на брду Калварија.”<sup>44</sup> То је исти принцип који се среће примењен у пракси не само у которским тестаментима из периода од 1326. до 1337. године већ и у делимично обрађеним тестаментима из XV и XVI века.

На који начин су Которани у првој половини XIV века завештавали мисе и помене за које су веровали да ће им помоћи у избављењу из огња Чистишишта? Завештања миса за спас душе била су својеврсна трговина, о чему, можда сликовитије од осталих примера, говори тзв. сумњиво брисано место (*cancellatura suspecta*) у тестаменту властелина Јована Марина Главатија које је захтевало додатно судско решавање. Наиме, Јованова удовица Јелена је пристала да се прескочи „сумњиво брисано” завештање куповине поседа у вредности од петсто перпера за клерике катедралне цркве Светог Трипуна, али је потом (под плаштом служења застално миса за душу на годишњицу смрти) додала одредбу да се након њене смрти купи од мужевљеве имовине речени посед по поменутој вредности за клерике: *pro anima Giue antedicti et suorum defunctorum, ut perpetuo at annuatim faciant quatuor vigiliis antedictas*.<sup>45</sup>

Највећи број Которана је на самом почетку (*in primis volo*) свог тестаментa завештавао новац или расположиву имовину за одржавање миса и помена у градским црквама за спас своје душе и душа чланова породице и предака. Завештање је могло да буде неодређено, када се не помиње врста миса, као што је случај у тестаменту Првославе, удовице Павла Петровог Симонова, која оставља четрдесет миса *pro*

---

<sup>44</sup> Након овога следе примери како је блажена Озана молитвама помогла душама fratра Ивана, Винцентиа 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”, v. S. Razzi, *Vita della reverenda serva di Dio, Suor Ossanna da Cattaro, dell'ordine di San Domenico, Scritta da fra Serafino Razzi, dell'istesso Ordine, e Provincia Romana*, Firenze 1592, 38–42. Превод према: *Књижевности Црне Горе од XII до XIX вијека. Аналисији. Хроничари. Биографи*, ед. М. Милошевић, Цетиње 1996, 117–118.

<sup>45</sup> МС II, №1042 (15. 4. 1336).

*anima mea*.<sup>46</sup> Међутим, врло често се налази на жељу за сталним одржавањем миса на годишњицу смрти, као и за одржавањем хиљаду миса.

У овој врсти легата је тешко направити разлику између утицаја Цркве и личних разлога тестатора да завештања за спас душе оставе оној цркви у којој су свештеници или монаси били њихови рођаци, у које су се више уздали да ће надгледати редовно одржавање молитава и миса.<sup>47</sup> Жеља Которана да обезбеде сигурно одржавање миса огледа се и у постављеним строгим правилима и условима који су се морали испунити ако су наследници или цркве желели да добију завештани поклон. Георгије Цернели на првом месту одређује да његови виногради и село припадну Луку Сисиоју под условом да он сваке године застално (*annuatima et perpetuo*) даје три перпера цркви Светог Трипуна за мисе на годишњицу његове смрти. Ако се Лука не буде придржавао тог услова, виногради и село треба да припадну цркви Светог Трипуна.<sup>48</sup> Драшко де Чоја је завештао осамдесет перпера за одржавање миса за његову душу, а потом је прецизирао како жели да се дванаест динара од прихода од његових винограда на Прчању сваке године дају цркви Свете Марије од реке (Колеђате) ради одржавања службе на годишњи помен његове душе (*vigiliam in animaversario meo*). Драшко је такође поставио услов: ако не буде одржавала мисе, црква не треба да добије завештани новац.<sup>49</sup>

Тешко је рећи да ли је завештање за одржавање хиљаду миса имало исто значење као и завештање служења миса застално. Тако Шиме, син покојног Саве оставља *pro mille missis cantandis*,<sup>50</sup> као и Сирана која у исту сврху завештава да се од продаје винограда и куће коју поседује одржава хиљаду миса за спас њене душе (*pro anima mea pro mille missis*).<sup>51</sup> Понекад се користе оба термина (застално и хиљаду), као у

<sup>46</sup> МС I, № 825 (26. II. 1331).

<sup>47</sup> О тој пракси v. R. W. Southern, *Western Society and the Church in the Middle Ages*, London 1990, 290.

<sup>48</sup> МС II, № 1616 (14. 3. 1336).

<sup>49</sup> МС I, № 1233 (17. 5. 1335).

<sup>50</sup> МС I, № 260 (31. 12. 1326).

<sup>51</sup> МС I, № 365 (23. 7. 1327).

тестаменту Мариславе, жене покојног Николе де Крисија, која је на првом месту завештала виноград свог мужа цркви Светог Трипуна, с тим што су клерици имали обавезу да сваке године *in perpetuum* држе службе на годишњицу њеног мужа, њене мајке и сестре, као и ње саме, а потом је оставила которским свештеницима и за служење хиљаду и пет стотина миса за њену душу и душу њеног мужа Николе.<sup>52</sup> Исто се среће и у тестаменту Матеја, сина покојног Трифуна Јаковљевог, који истиче да четвртину имовине оставља за спас своје душе и душа својих родитеља. Новац од продаје прве половине треба да се да како би се једном годишње застално служили миса и бдење, а новац од продаје друге половине завештао је за плаћање хиљаду миса које жели да служе которски фрањевци за душе његових родитеља. Такође, хиљаду миса треба служити и за душу његовог брата Луке, а то исто жели и за душу Марка Дамјановог.<sup>53</sup>

Као што се могло видети из наведених примера, осим плаћања одржавања миса и помена новцем, са истим циљем завештавана је и покретна и непокретна имовина. Маре, ћерка Јуркијева и жена Петра златара, одредила је да земљиште које поседује у Корвеше треба да се прода и дарује за мисе и бдења. За своју душу намењује и новац од продаје млина.<sup>54</sup> Понекад је тестатор истицао да се завештани дар не сме продати, као што је Јелена, кћи покојног Медоша де Драга, остављајући имање са стаблима кестена бенедиктинском манастиру Светог Ђорђа у заливу, поставила услов да се стабла не смеју продати, те да ће у супротном припасти цркви Светог Трипуна.<sup>55</sup>

На основу бројности завештања непокретне имовине може се, као прво, закључити то да су Которани најчешће од имовине поседовали винограде, што говори и о доминантној привредној грани. Друго, завештавање продаје земљишта за плаћање миса могло би да укаже и на економску ситуацију већине становништва, односно немање довољно новца за покривање трошкова служби за спас душе, али

---

<sup>52</sup> МС II, № 523 (20. 11. 1333).

<sup>53</sup> МС II, № 1726 (30. 4. 1336).

<sup>54</sup> МС II, № 1372 (20. 11. 1336).

<sup>55</sup> МС I, № 1132 (3. 4. 1333).

такође и на рачуницу о исплативости таквог трговања. Сиромашнији Которани су за спас душе могли да завештају само мали део имовине који су поседовали, као што је урадила Радонега у свом тестаменту веома кратке садржине, што додатно говори не само о економском статусу тастаторке већ и о тежњи да се четвртина имовине, ма колике новчане вредности она била, искористи за спас душе – онако како је Статут и прописивао. Радонега је имала само једно завештање *pro remedio animae* – своју кућу је оставила цркви: *In primis quidem volo, quod domus, in qua sto, sit ecclesie sancte Marie de flumine pro animabus illorum, qui reliquerunt michi et me.*<sup>56</sup>

За разлику од уобичајених захтева за служење миса помињаних у овим изабраним примерима, свештеник у цркви Свете Марије у Бару, Марко Станополи, захтевао је у свом тестаменту, овереном у Котору, служење мисе у част девице Марији сваке недеље, а заузврат је свештеницима завештао своју кућу.<sup>57</sup>

Посебно занимљива врста даривања средстава за помене и мисе среће се у појединим женским тестаментима када се у ту сврху дарују делови мираза, и то они уобичајени попут накита, тканина и покућства.<sup>58</sup> Рада, ћерка покојног Драшка Чоје, завештала је да се продају ковчежић са седамнаест столњака и с наушницама који су припадали њеној мајци, две ланене плахте, две мараме, два столњака и златне наушнице, а новац да се дарује за њену душу и душе њене мајке и предака.<sup>59</sup> Буда, жена Паскова, желела је да се прода посуђе, текстил и намештај и новац дарује фратрима и презбитерима за служење миса.<sup>60</sup>

<sup>56</sup> МС I, № 372 (6. 8. 1327).

<sup>57</sup> МС II, № 279 (9. 2. 1333).

<sup>58</sup> L. Blehova Čelebić, *Žene srednjovjekovnog Kotora*, 48–67.

<sup>59</sup> *Item volo, quod casella mea cum nappe sedecim et cum uno pari cercellorum de auro, quod fuit matris, et linteaminibus duobus, facealibus duobus, tobaleis duobus et cercelis, quos defero in auribus meis, omnia vendantur et detur pro anima mea, matris mee nostrorumque defunctorum dominorum*, v. МС II, № 521 (18. 11. 1333). О типовима накита у далматинским градовима XIV века v. N. Jakšić, *Nakit 14. stoljeća u Hrvatskoj i Bosni*, Radovi Filozofskog fakulteta u Zadru 23/10 (1984) 111–122.

<sup>60</sup> МС II, № 647 (11. 11. 1334).

У сачуваном корпусу которских опорука сасвим изузетно срећу се оне у којима тестатор није завештао одржавање миса и помена за спас душе. Такав је случај у последњем завештању Леонарда Лекије, врло кратке садржине, који на почетку одређује да сву његову покретну и непокретну имовину у граду и изван њега наслеђује његова жена Рада, а да после њене смрти половина куће треба да припадне његовом брату Јури.<sup>61</sup> Кратак садржај среће се и у тестаменту Косте Грка у којем не постоји ниједан легат *ad pias causas*, што се може објаснити да је био православне вероисповести. Коста је једино прецизирао да винограде, кућу и земљу оставља ћерки и рођаци, а у случају да и оне премину (без наследника), све треба да припадне цркви Светог Трипуна.<sup>62</sup>

Обезбеђивање миса, бдења и молитава за мртве подразумевало је њихову куповину и плаћање, што је представљало вид развијеног пословања које је укључивало како црквену тако и градску администрацију<sup>63</sup> Осим остављања материјалних донација црквама и манастирима, учестало је било и завештавање легата братовштинама ради обезбеђивања одржавања годишњих помена за душу тестатора и његових предака.<sup>64</sup>

Тежња да се обезбеди што дуже трајање молитава и помена за спас душе, изражавана у тестаментима у виду завештања средстава за служење „хиљаду миса” и помена на годишњицу смрти застално, може се препознати и на которским натписима уклесаним на надгробним

<sup>61</sup> *Item furnum, quod habuimus ab ecclesia* завештава свом брату Јури, *sub illa forma, qua habuimus ab ecclesia*. Леонардо за епитропа свог тестаментна именује Сергија Јакању, v. МС II, № 1755 (1. 7. 1336).

<sup>62</sup> МС II, № 412 (28. 7. 1333). По непостојању легата за спас душе, Костин тестамент се разликује од последњег завештања другог Грка које је сачувано у корпусу которских тестамената. У питању је Стојан, син Николе Грка, о којем је било речи у ранијем тексту, v. МС II, № 412 (28. 7. 1333). О томе v. V. Živković, *Tota depicta picturis grecis*, 75–76.

<sup>63</sup> J. Chiffolleau, *La comptabilité de l'au-delà*, 327; R. N. Swanson, *Religion and Devotion in Europe*, 140, 191–234; M. Васси, *Investimenti per l'aldilà*, 45–48.

<sup>64</sup> За различите видове помена покојника и молитве за спас душе у Фиренци у односу на друге италијанске касносредњовековне градске средине, v. J. Henderson, *Piety and Charity in Late Medieval Florence*, 163–168.



споменицима, о којима је већ било речи.<sup>65</sup> Позиви да свако ко прође, застане и прочита треба да се помоли за спас душе оних чија тела почивају у гробу представљали су својеврстан вид молитве *in perpetuum*, а њихову „вечност” обезбеђивала је природа материјала (камена) у којем су молитве урезиване.

### 2.3. *Pro scriptis ecclesiarum*

У најближој вези са завештањима за одржавање миса за спас душе треба сагледати и једну врсту легата која је у тестаментима записивана кратком формулацијом – *pro scriptis ecclesiarum*. У питању је завештање материјалних средстава (углавном новца) за упис покојника у мисне књиге појединих или више комуналних цркава како би му се током миса помињало име на дан његове смрти. Ова врста легата припадала је колективним поменима, односно поменима свих који су на сличан начин платили ту услугу, док су већу вредност имали индивидуални помени (*memoria*) током литургије.<sup>66</sup>

Молитве за покој душа које су завештавали и плаћали (новцем или даровима) тестатори на самрти бележене су у посебним врстама црквених књига (некрологији, обитуарији, *libri anniversariorum*, *libri annualium*), чуваним у црквама и манастирима.<sup>67</sup> У њима су била записивана и имена дародаваца, без обзира на вредност завештаног дара. *Commemoratio mortuorum* је одржаван онолико дуго колико су трајала средства која је тестатор наменио за ту сврху.<sup>68</sup>

<sup>65</sup> О епиграфима као начину да се сачува успомена на дар учињеног за спас душе v. М. Ваци, *Pro remedio animae. Immagini sacre e pratiche devozionali in Italia centrale (secoli XIII e XIV)*, Pisa 2000, 354–360.

<sup>66</sup> Питање *memoria* у контексту помена у средњем веку анализирао је Р. Ј. Геари, *Living with the Dead in the Middle Ages*, 2, 87–91, 201; idem, *Phantoms of Remembrance: Memory and Obliviation at the End of the First Millenium*, Princeton 1994, 15–19, 68, 131, 177–178.

<sup>67</sup> J. L. Lemaître, *Répertoire des documents nécrologiques français*, in: *Recueil des historiens de la France*, 2, ed. R. Marot, Paris 1980, 23–24.

<sup>68</sup> Један такав некролог потиче из Дубровника, v. В. Новак, *Necrologium Ragusinum (A. D. M. CC. XXV)*, Зборник Филозофског факултета XI-1 (1970) 149–173.

У питању је легат који се у которским тестаментима среће веома често – у нешто мање од половине укупног броја. Завештане суме *pro scriptis ecclesiarum*, или *pro scripta ecclesiarum et monasteriorum de Catharo*, или *pro scribar in matriculis dictarum ecclesiarum* варирале су и то од оних најчешћих између три и десет перпера па до већих сума новца (око двадесет перпера) у неколико завештања које су у ту сврху наменили припадници властеоских и имућнијих породица. Највећу суму новца (сто педесет перпера) за упис у мисне књиге свих которских цркава, *pro scriptis omnium ecclesiarum de Catharo*, завештао је властелин Марин Јунија Болица.<sup>69</sup>

#### 2.4. *Prandium pro anima*

Осим избора гробног места и завештања миса и помена за спас душе, у тестаментима се срећу и завештања која припадају домену погребних обичаја. У питању су обед или даћа (*pietanza, prandium pro anima*) који су се организовали за спас душе преминулог након сахране и на годишњицу смрти.<sup>70</sup> Као саставни део фунерарног обреда и најближе повезан с молитвама за спас душе покојника, тестаментарни легати за одржавање *prandium pro anima* припадају по свом значењу комеморативној пракси. Понекад су добијали и карактер милосрдног чина – што се запажа у случајевима када би тестатор завештао припрему обеда за сиромашне, *pro remedio animae*, испуњавајући први захтев од оних које је налагала највиша хришћанска врлина *caritas* – гладног нахранити. Овај обичај су нарочито неговале братовштине, спајајући каритативни и комеморативни принцип, као основу на којој је њихово

<sup>69</sup> МС I, № 802 (3. II. 1331).

<sup>70</sup> О завештањима обеда за спас душе у тестаментима, в. М. Ваци, *Pro remedio animae*, 278–279. О пореклу обичаја, в. F. S. Paxton, *Christianizing death: the creation of a ritual process in early medieval Europe*, Ithaca (New York) 1996, 23–25; R. M. Jensen, *Dining with the dead: From the mensa to the altar in Christian late antiquity*, in: *Commemorating the dead: Texts and artifacts in context. Studies of Roman, Jewish, and Christian Burials*, eds. L. Brink O. P., D. Green, Berlin – New York 2008, 107–143.

деловање и било засновано.<sup>71</sup> Братовштине су на дан Свих светих организовале комеморативне мисе које су се завршавале припремом милосрдног обеда (*charità, convito, lo pasto della caritade*). Циљеви су били исти као и код тестаментарних легата за припрему фунерарних даћа – тада су се живи братими повезивали са умрлима присећајући се њихових имена. Обеди су често приређивани и за сиромашне – *per segno de caritade*, чиме је комеморативни чин спајан с принципима хришћанског милосрђа.<sup>72</sup>

Премда је спајао комеморативни и каритативни принцип, обичај припреме обеда за спас душе преминулог бивао је често на удару критике Цркве, која је тежила да ограничи раскош као и обичаје што су излазили из оквира црквених прописа и институција.<sup>73</sup> Такве тежње могу се запазити и у настојањима бискупа Домнија у Котору када је декретом покушао да ограничи количину хране која се доноси на сахрану, те је прописао да духовни отац преминулог може донети само три погаче и један кватр вина, док је лаицима и куму или куми забранио да ишта доносе.<sup>74</sup>

Посматран заједно с поменима у тестаментима, декрет бискупа Домнија употпуњује наша сазнања о овом обичају. За разлику од бројних завештања миса и помена, ово се завештање среће у само пет которских тестамената из времена од 1326. до 1337. године, те се може разматрати питање да ли је ограничавање количине хране од стране бискупа утицало на његово ретко помињање у тестаментима као званичним судским документима. С друге стране, реч је о обичајима који су имали дугу народну традицију, те се њихова већа заступљеност мора претпоставити. Међу которским тестаторима који су завештали припрему обеда за спас душе налазе се двојица свештеника. Презбитер

<sup>71</sup> О каритативним и комеморативним принципима на примеру фирентинских братовштина v. J. Henderson, *Piety and Charity in Late Medieval Florence*.

<sup>72</sup> Овај сегмент се истиче у статуту занатске братовштине дрводелца (марангуна) из 1388. године. О сличним примерима у дубровачким занатским братовштинама v. К. Војновић, *Братовштине и обртне корпорације у Republici Dubrovačkoj*, sv. 2, Zagreb 1900, 6–7, 25, 29–30.

<sup>73</sup> J. Henderson, *Piety and Charity in Late Medieval Florence*, 166–168.

<sup>74</sup> D. Farlati, *Illyricum sacrum* VI, 444.

Марко, који је желео да почива у конкатедралној цркви Свете Марије од реке, завештао је *tria plandia* за своју душу и за душе својих родитеља.<sup>75</sup> Марко Станополи, свештеник у цркви Свете Марије у Бару, завештао је знатан део имовине свом нећаку Марину, који је заузврат требало да прода вино што има у кући и да новац расподели за сиромашне, за мисе и за обеде (*pro pauperibus, missis et prandiis*).<sup>76</sup> У свом тестаменту Сирана детаљно наводи да треба продати вино, краву и вола како би се направио обед за њену душу.<sup>77</sup> Ова врста завештања није била неуобичајена – грла стоке или живина завештавани су *pro remedio animae*, те се такви легати срећу и код оних имућнијих тестатора који су већ имали обезбеђене богате и бројне комеморативне и каритативне легате. Такав пример садржи тестамент властелинке Јелене Драго, која је манастиру Светог Бенедикта у ту сврху завештала козу што је чува Никола, човек Светомихољске метохије.<sup>78</sup>

Обичај припреме даће у знак сећања на умрлог и његове претке среће се у тестаменту Раде, жене Марина де Брума, која је завештала два обеда – један за спас душе мужа и други за своју душу (*Item volo, quod fiant duo prandia; unum pro anima viri mei, et aliud pro anima mea perperorum XL*).<sup>79</sup> Стојан, син покојног Николе Грка, желео је да се прода доњи део куће (*domus inferior*) и да се од тог новца приреди

<sup>75</sup> МС II, № 886 (16. 5. 1334).

<sup>76</sup> МС II, № 279 (9. 2. 1333). Помен вина које се завештава за душу постоји и у тестаменту извесне Обраде, Радованове жене, в. МС II, № 1751 (10. 7. 1336).

<sup>77</sup> *Item volo, quod de vino, quod debeo habere in vineis, et de vaca, quam habeo apud Medoye, hominem Belcatii, fiat unum prandium pro anima mea. Item habeo, apud dictum Medoye unam vacam et unum bouem de la pripassa, aut dictus Medoye det vacam aut bouem predictos, qui uel que iungatur alteri vace pro uno prandio supradicto*, в. МС I, № 365 (23. 7. 1327). Уз напомену приређивача да документ садржи помен обеда након смрти, превод Сираниног тестаamenta објављен је у: *Књижевности Црне Горе. Писци средњовековној латинској писаници*, 177–180.

<sup>78</sup> МС I, № 1132 (3. 4. 1333). Презбитер Јаков де Милдо завештао је да се продају краве, волови и овце како би се обезбедио спас душе, в. МС II, № 1204 (18. 8. 1335), а Маре, жена Петра златара, обезбедила је новац за служење миса за спас душе продајом три кокошке, в. МС II, № 1372 (20. 11. 1336).

<sup>79</sup> МС II, № 917 (19. 7. 1335).

*unum prandium pro anima patris mei*, а потом је напоменуо да сличан обед треба да се направи и за душу његове мајке.<sup>80</sup>

Дубровачки тестаменти с краја XIII и из првих деценија XIV века детаљније говоре о обичају припреме обеда у знак сећања на умрлог и његове претке. Такође, у њима се чешће прецизира одржавање обеда на годишњицу смрти тестатора. Тако презбитер *Serna* завештава: *ut faciat prandium in die obitus mei omni anno*. Добар увид о овом обичају пружа исцрпно завештање које је *Ursacius de Gulerico* забележио 1297. године у свом тестаменту. Он је одредио када треба да се одржавају обеди како за његову душу тако и за душе његових најближих: *Item volo quod omni anno in octava sancti Francisci fiat prandium unum pro anima Marci fratri mei [...]* *Item de medio mensis aprilis fiat aliud prandium. Item in aniversario meo fiat tertium prandium. Item fiat unum prandium in aniversario Scimose uxoris mee. Et quolibet prandium predicatorum fiat de grossis triginta. Et ista prandia debeant facere omni anno fratribus minoribus.*<sup>81</sup>

Поређења ради, век касније од разматраног корпуса которских тестамената среће се обичај припреме обеда за сиромашне за спас душе у тестаменту Марина Друшка из 1438. године. Након расподеле имовине тројици синова, Друшко је одредио и њихову обавезу да сваке године током свог живота обезбеде одржавање тридесет грегоријанских миса за његову душу, као и да сваког уторка позову једног сиромаша у своју кућу и приреде му обед (*ad prandium*) такође за његову душу. Уколико се не буду придржавали његове последње воље, Друшко је својим синовима запретио проклетством (*sub pena maledictionis paterne*).<sup>82</sup>

<sup>80</sup> МС I, № 628 (1. 9. 1330).

<sup>81</sup> *Monumenta historica Ragusina*, knj. IV, ed. J. Lučić, Zagreb 1993, 1276, 1277, 1284. О завештавању вина, хране, као и обеда за спас душе у далматинским комунама v. Z. Ladić, *Last Will*, 291–297.

<sup>82</sup> Друшко започиње свој тестамент речима: *Sr. Marinus de Druscho de Cataro per dei gratiam sanus mente lquele et intellectu licet corpore lancedere sed sua facta ordinata relinquere*, v. Istorijски архив Kotor (даље: IAK), SN V, 821–823. Препис и превод целокупног тестаamenta објавио је I. Stjerčević, *Prevlaka*, 142–144, 157–160. О другим каритативним завештањима у тестаменту Марина Друшка v. В. Живковић, *Религиозност и уметност*, 183–185.

У которским тестаментима из времена од 1326. до 1337. године ретко се спомињу обичаји везани за церемонију сахрањивања. *Prandium pro anima* јесте једини сегмент фунерарних обичаја о којем можемо имати сазнања. Свакако се може претпоставити да су у Котору постојали и други традиционални обичаји које срећемо на подручју Медитерана, као што је, рецимо, био обичај оплакивања.<sup>83</sup> С друге стране, ретко прецизирање гробног места у тестаментима значи да се питање сахране решавало на други начин, највероватније пре писања последњег завештања, а и да су се неки обичаји подразумевали. Могло би се спекулисати о томе како се у завештањима за одржавање миса за спас душе или у давању новца за радове одређеној цркви посредно говори о цркви у којој је тестатор желео да почива или у којој је већ поседовао породичну гробницу. Преовлађивање завештања за одржавање миса и помена имена покојника говори о нагласку на спасењу душе, наспрам тела сахрањеног у земљи. За спас душе треба да се одржавају службе и да у молитву буде укључено што више људи како би се достигло „вечно спасење”. Тестаментарни програм *pro anima* је у овом чину истицао потребу повезаности мртвих и живих у оквиру једне комуне, над којом бди свети заштитник, која је чинила језгро идеје о *communio sanctorum*. Са истом тежњом даривани су и побожни легати Цркви и целом клеру.

---

<sup>83</sup> Италијански касносредњовековни и ренесансни хуманисти сматрали су оплакивање током сахране „женским послом”. Од средине XIII века у многим италијанским градовима покушавале су градске и црквене власти да забране мушкарцима учествовање у оплакивању преминулог. Забрањивано је да мушкарци исказују тугу гестом као што је чупање косе или гребање лица, v. D. Owen Hughes, *Mourning rites, memory, and civilization in premodern Italy*, in: *Riti e rituali nelle società medievali*, eds. J. Chiffolleau, L. Maritnes, A. Paravicini Bagliani, Spoleto 1994, 23–38.



## ЛЕГАТИ *AD PIAS CAUSAS*

Легати *ad pias causas* издвојени су у засебну категорију која је дефинисана у основним цртама према примаоцу дара. Попут завештања миса и помена, дарови у новцу и имовини намењени Цркви (градским црквама, манастирима и клеру) преовлађују у которским средњовековним тестаментима: За разлику од комеморативних и каритативних легата, ову врсту је нешто теже строго дефинисати и ограничити категоријом. Према намени, побожни дарови или дарови *ad pias causas* углавном су тумачени веома широко, обухватањем готово свих врста завештања из програма за спас душе, укључујући и комеморативна и каритативна даривања.<sup>1</sup> Због сложене структуре завештања *pro anima*, сматрам да треба направити јаснију разлику између типова легата. Типологија легата може се направити на основу значења дарова, као и на основу прималаца легата. Међутим, непрецизност такве класификације очитује се у случајевима када је легат намењен Цркви подразумевао неизречено очекивање одржавања комеморативних миса и помена, или када се у оквиру каритативних завештања дарови остављају посебној категорији – *poveri di Cristo*, којој је припадао и клер по сакралном завету, али не нужно и по економском значењу.<sup>2</sup> И поред ових непрецизности класификације легата, указала бих

<sup>1</sup> У студијама о тестаментарним завештањима за спас душе које су овде најчешће цитиране (S. K. Cohn, Jr., *Death and Property in Siena*; idem, *The Cult of Remembrance and the Black Death*; M. Vassì, *Pro remedio animae*; Z. Ladić, *Last Will*) легати *ad pias causas* дефинисани су првенствено са становишта свог крајњег циља, а то је спас душе, те су изједначавани са значењем термина *pro remedio animae*.

<sup>2</sup> J. Henderson, *Piety and Charity in Late Medieval Florence*, 240–252, 354–361.



на још једну чињеницу која говори у прилог потреби да се дарови намењени Цркви групишу у засебну категорију легата *ad pias causas* (са ужим значењем). У питању је поглед из угла истраживача који након анализе издвојених завештања градским црквама, манастирима, свештенству, исповедницима и просјачким редовима стиче сазнања о овим питањима. То су сазнања која директно говоре о улози дариваних градских цркава и појединих припадника клера, као и о њиховој духовној и економској моћи. Такође, учесталост даривања посредно омогућава сазнања и о динамичном односу који је Црква остваривала са својим верницима у историјском тренутку. Посебно су драгоцене сазнања која пружају специфична завештања Цркви *ad pias causas* у виду литургијских предмета, икона, фресака, реликвија или богослужбених књига, будући да истраживачима дају могућност реконструкције и интерпретације значаја дарованих предмета у оквирима средњовековне религиозности.

Тестаменти који потичу из треће и четврте деценије XIV века, а који су предмет анализе, представљају захвалан материјал пошто садрже бројне легате како которским црквама и манастирима, тако и клеру. Управо овај вид материјално уситњених дарова што већем броју прималаца из сакралног окриља говори да је развој тестаментарног програма за спас душе, започет у XIII веку, у Котору већ био достигао пуну зрелост. У овом сегменту књиге анализа ће бити усмерена на директна завештања упућена градским црквама, с посебним освртом на даривања учињена просјачким редовима, који убрзо по доласку у Котор, у другој половини XIII века, граде манастире изван градских зидина, преузимајући истовремено и богослужења у појединим постојећим градским црквама. У вези с доласком фрањеваца и доминиканаца у град, разматраће се и однос између старог бенедиктинског реда и новоустановљених просјачких редова. Тај однос, чија се слојевитост јасно може растумачити анализом садржаја тестамената, понекад је подразумевао смену њихових улога и утицаја, али у неким сегментима и њихово паралелно постојање. Такође, посебна пажња биће усмерена на улогу исповедника, духовника и крштених кумова тестатора, који су често имали одлучујући утицај на „најбољи” избор врсте и прималаца легата како би се достигло жељено спасење душе. Они су неретко својим саветима успевали да утичу на целокупну структуру програма

*pro anima*. Ово су издвојена питања која се отварају приликом анализе легата *ad pias causas* као засебне категорије сведочанстава о начинима на које су лаици прихватили токове времена и религиозне поуке које је диктирала Црква.

### 3.1. Легати црквама и манастирима

Могућност завештања легата за спас душе била је иста за све становнике комуне, али су се разлике јасно очитовале у бројности и материјалној висини *post mortem* дарова. То се нарочито добро може сагледати у броју и висини новчаних легата завештаваних црквама. У которским тестаментима преовлађују даривања локалних цркава у оквиру бедема града или у которском дистрикту, док се само у неколико примера среће и завештање новца посебно поштованим сакралним центрима у суседним областима на источној обали Јадрана. Најчешће су дариване једна или две цркве, а изузетак представљају два тестаментна која су саставили ђакон Грубе Абрае, опат цркве Свете Марије од реке, и Теодор Гиге, општински заштитник сирочади. Та двојица Которана у дугачком *item* набрајању новчаних дарова помињу већину ондашњих цркава у граду, и то редоследом, интересантно је приметити, имајући у мислима, попут подсетника, сакралну топографију града. Ђакон Грубе Абрае даје најпре тридесет перпера својој матичној цркви Светој Марији од реке – *in remissione animarum mea et matris mee*. Потом следе даривања у висини од неколико перпера манастиру Светог Бенедикта, Светој Марији од моста, Светом Марку, Светом Трипуну, Светом Јакову, Светом Михаилу, Светом Бартоломеју, Светом Луки, те поново Светој Марији од реке. Након бројних завештања појединим свештеницима и лаицима, ђакон Грубе присећа се и цркве коју је, вероватно, заборавио да спомене, те два перпера оставља и цркви Светог Мартина, а такође након других завештања дарује и *Sancte Cruci perperi decem pro anima mea*.<sup>3</sup> Сличан детаљан помен градских

<sup>3</sup> МС II, № 57 (2. 8. 1332). О поменима цркава у которским тестаментима, в. Ј. Ј. Martinović, *Zavještanja građana Kotora crkvama tokom perioda 1326-1337. godine*, GPMK XLVII - XLIX (1999-2001) 93-99.

каторских цркава оставио је у тестаменту и Теодор Гиге, који дари-ва Свету Марију од Гурдића, Светог Ивана и Марка, Светог Јакова, Светог Михаила, Светог Бартоломеја, Светог Бенедикта, манастир Светог Ђорђа, Светог Луку, Свету Марију од реке, Светог Мартина.<sup>4</sup>

Учесталост опредељивања Которана за поједине цркве као при-маоце легата указује на углед које су оне имале код верника у првој половини XIV века. Најбројнија завештања намењивана су двома главним црквама у граду: конкатедралној цркви Свете Марије од реке (Колеђати) и катедрали Светог Трипуна. Треба подсетити и на то да су почетком и током првих деценија XIV века ове две најзначајније градске цркве биле обновљене и осликане фрескама.<sup>5</sup> О њиховом зна-чају у време писања тестамената могло се већ понешто сазнати у по-глављу у којем су разматрани избор гробног места и завештања миса и помена.

Даривање цркава било је често директно повезано с плаћањем одржавања миса за спас душе. Не помињући мисе, али истичући услов да се сваке године на дан њене смрти дају три динара цркви Свете Марије од реке, Доче, жена Марина де Панција, оставила је остатак своје куће служавки и њеним наследницима.<sup>6</sup> Цркву Свете Марије од реке даривао је и Босил, очигледно без наследника, будући да је одредио да његова кућа припадне цркви, али тек након смрти његове супруге.<sup>7</sup>

Осим новца, црквама је за спас душе даривана и различита не-покретна и покретна имовина. Такав вид завештања среће се у више од четрдесет которских тестамената, било с истакнутом намером одр-жавања миса и помена, било да се само дарују цркве *ad pias causas*. Преовлађују земљишни поседи, нарочито виногради, а потом следе куће (дрвене, камене или оне мање на имању). Тако је Јелена Драго заве-штала катедрали Светог Трипуна вилу са поседом коју има на Прчању.<sup>8</sup>

<sup>4</sup> МС II, № 1436 (20. 1. 1337).

<sup>5</sup> В. Живковић, *Религиозност и уметност*, 195–208 et passim.

<sup>6</sup> МС II, № 646 (11. 11. 1334).

<sup>7</sup> МС I, № 815 (20. 11. 1331).

<sup>8</sup> МС I, № 1132 (3. 4. 1333).

У даривањима градских цркава може се, више него у другим типовима завештања, препознати утицај савета исповедника. О томе посредно говори веома кратак тестамент Дујна, сина покојног Радована Прибова, који је виноград у Тивту оставио у наследство својој сестри Радици и њеним наследницима под условом да сваке године дају четири динара цркви Свете Марије од моста. Овакво годишње давање упућује на то да је у питању плаћање одржавања помена.<sup>9</sup> Истицање мале цркве Свете Марије од моста као примаоца дарова у том, али и у другим тестаментима, није било случајно. Дујнов епитроп, као и епитроп или исповедник у многим другим тестаментима из тог времена, био је презвитер Вита, опат цркве *S. Maria del ponte sive de Gurgite*. Црква се налазила у близини подморског извора Гурдић, у оквиру јужних бедема града, а 1360. године њој је призидана капела Свете Луције, те се од тога времена назива црква Свете Марије и Луције. У овом манастиру су боравиле жене херемите, из невластеоских породица, како се сазнаје из тестаamenta Стојне, удовице Божа Сабетића, из четврте деценије XV века. Стојна је оставила: *ecclesie sancte Lucie scilicet illis feminis heremitis que ibi stant perperos duos*, док се на другом месту помиње: *Stoina chalodriza qual e a Sta Maria*.<sup>10</sup> Опат Вита је био и прокуратор фрањевачког манастира – *procurator conuentus fratrum minorum de Catharo*,<sup>11</sup> а поистовећује се са фра Витом, градитељем Дечана.<sup>12</sup> Вита је углавном усмеравао дарове ка цркви Свете Марије од моста, док се његов утицај на даривање

<sup>9</sup> МС I, № 403 (1. 10. 1327).

<sup>10</sup> IAK SN V, 857, 910; G. Čremošnik, *Kotorski dukali i druge listine*, Glasnik Zemaljskog muzeja u Bosni i Hercegovini XXXIII–XXXIV (1921–1922) 175–176; I. Stjepčević, *Katedrala sv. Tripuna*, 62.

<sup>11</sup> Као прокуратор фрањевачког манастира помиње се заједно с Грегором Гуиманојем када 28. 11. 1332. продају гај кестена Трифуну Бући, в. МС I, № 1026. На истој функцији се помиње и 23. 10. 1335. године када даје у закуп неко земљиште, в. МС II, № 1244, 1735, 1762.

<sup>12</sup> О архивским подацима везаним за презбитера Виту Трифунова Чуча, опата цркве Свете Марије на Гурдићу, в. И. Стјепчевић, Р. Ковијанић, *Виша Трифунов Коџоранин, неимар Дечана*, Историјски записи XI/1–2 (1955) 95–114; Z. Čubrović, *The saint of Kotor and the sculpture of the Dečani Monastery*, Зограф 40 (2016) 85–94.

фрањеваца теже може реконструисати будући да је од свих тестатора чији је Вита био епитроп једини дар малој браћи завештала Доме, жена Марина де Панција.<sup>13</sup> О утицају презбитера Вите на садржај тестамената биће још речи у даљем тексту.

Ређе у которским тестаментима из XIV века, а знатно чешће у последњим завештањима писаним у XV столећу, наилазимо на легате у којима се налаже да неко оде у истакнута ходочасничка места како би се молио за спас душе тестатора који му је у ту сврху оставио новац. Тај вид молитве за спас душе повезан је са индулгенцијама, опростом грехова, које су се добијале након одласка на *peregrinatio religiosa*. Спајајући у себи покајање и опрост, ходочашће је представљало важан елемент у оквиру тестаментарног програма *pro anima*. Базилије Матов је дао и новац за окајање „стеченог на лош начин”, али је, за разлику од уобичајених завештања *pro male ablatis*, ту суму наменио „неком добром човеку” који би отишао на пут (ходочашће), додавши да ако се ходочашће не оствари, новац треба да се дарује за мираз двојкама без родитеља – *Item sentio me habere de malo ablato perperos centum, quos volo, ut detis alicui bono homini, qui ire voluerit ad passagium, uel maritatis pro ipsis centum perperis duas orfanas, si passagium non fuerit*. Опоруку је завршио тако што је десет перпера оставио ономе ко оде у Рим за њега: *Item volo, quod pro facto, quod teneor ire Romam, detis alicui homini perperos decem, quod vadat pro me*.<sup>14</sup> Вид окајања грехова плаћањем нечијег одласка на ходочаснички пут за душу тестатора среће се још једино у тестаменту Франа Базилија, који је завештао двадесет перпера ономе ко оде у Рим за његову душу.<sup>15</sup>

Пракса завештавања ходочасничког пута била је учесталија у XV веку. Као ходочасничке дестинације Которани су најчешће издвајали Богородицу Ратачку, Светог Николу у Барију, Светог Михаила на Монте Гаргану, Асизи, Рим и Сантјаго де Компостела (Свети Јаков у Галицији). Године 1431. донео је Драго Лукин Драго тестамент

<sup>13</sup> МС II, № 646 (11. 11. 1334).

<sup>14</sup> МС I, № 438 (22. 10. 1327).

<sup>15</sup> МС I, № 732 (28. 9. 1331). О завештању Франа Базилија за одлазак на ходочашће писао је и Z. Ladić, *O najstarijim hodočašćima iz Kotora*, *Croatica Christiana periodica* 41 (1998) 117–122; idem, *Last Will*, 340–341.

покојног Ивана Буће, сина покојног Трипа Буће, који је сам Иван писао својеручно у његовом присуству, а у којем је, између осталог, завештао да ходочасници оду у цркву Светог Николе у Барију, затим у Рим, као и у Свету Марију Ратачку и да се моле за његову душу и душе његових предака.<sup>16</sup> Катарина, супруга Љешка ковача (*Catarina uxor Lieschi fabri*), завештала је 1440. године новац како би један човек или жена отишли у манастир Свете Марије Ратачке да се помоле за њену душу.<sup>17</sup> Которски свештеник и учитељ из Дубровника, Никола Јунчић, у свом тестаменту, заведеном у Дубровнику 1465. године, оставио је новац да неки свештеник оде у Рим и да се моли за душу његовог оца. Након тога је завештао и да се пошаље неколико књига цркве Свете Марије Ратачке: *pro voto meo ad ecclesiam sancte Marie de Rechaneto*. Тестамент је завршио завештањем да једна религиозна особа из манастира Светог Крста (*persona una religiosa delo convento de Santa Croxe*) треба да оде до светилишта *santo Antonio de Padua*.<sup>18</sup>

Будући да се исти ходочаснички центри помињу у дубровачким и задарским тестаментима с краја XIII и из XIV века,<sup>19</sup> могло би се претпоставити да су они за Которане имали значење светих места током целог XIV века, али о томе немамо сачуваних извора.

---

<sup>16</sup> IAK SN V, 378–381.

<sup>17</sup> IAK SN V, 1001.

<sup>18</sup> Грађа о сликарској школи у Дубровнику XIII–XVI в., књ. 1, ed. J. Тадић, Београд 1952, № 479.

<sup>19</sup> К. Јиречек, *Историја Срба*, књ. II, Београд 1984<sup>3</sup>, 311; Z. Ladić, *Last Will*, 322–323, 334, 338–339.

### 3.2. Легати за обнову цркава и манастира – *pro laborerio*

Тестаментарно даривање цркава и манастира могло је да садржи и посебно истакнуту намену – за радове на цркви, а таква завештања исказивана су формулацијом: *pro laborerio*, *pro fabrica* или *in opere*. Такође, у завештањима у оквиру те скупине могла је и да се прецизира сврха завештања новца – за поправку (*pro reparatione*) или за украшавање (*pro ornamentis*) цркава.<sup>20</sup> Идеја о потреби чувања и обнављања старих светилишта била је темељ хришћанског моралног захтева, а он је у основи, ако не и у крајњем резултату, био блиско повезан с врлином скромности траженом од верника, насупрот раскоши. Идеју су обнављали покрети који су се залагали за повратак апостолским вредностима – што су за време о којем је реч биле првобитне тежње просјачких редова, потом нарочито неговане у опсервантској реформи. Стога су речи доминиканца строге стеге Ђованија Доминичија (1355–1419), иако датирају из друге половине XIV века, значајне за разумевање суштине те врсте легата као саставног дела тестамената и у XV веку и касније. *Giovanni Dominici* је саветовао да неко ко жели да потроши новац треба пре да обнови запуштену цркву или хоспитал него да сагради нове. Према његовим речима, тим чином дародавац ће добити (небеску) награду пошто ће имати мање славе у („овом”) свету: *Se vuoi spendere quantità di denari, più ti consiglio rifacci una chiesa guasta e abbandonata, o spedal rifiutato per povertà, dotando di quel che puoi, che fabbricar di nuovo; però sarà maggiore onore di Dio avere una casa sufficiente, che due mendiche; e tu n'arai più premio, perchè arai minor fama nel mondo.*<sup>21</sup>

Најбројнија даривања из ове категорије легата у которским тестаментима чинила су она која су била намењена за обнову и радове

---

<sup>20</sup> МС I, № 54, 718, 802, 1233; МС II, № 57, 521, 1042, 1204, 1616 et passim. О овој врсти легата в. М. Васси, *Investimenti per l'aldilà*, 120–125. О завештањима за изградњу, поправку или украшавање цркава у тестаментима Фиренце, Пизе, Сијене, Арца, Перуђе и Асизија у XIV веку в. S. K. Cohn, Jr., *The Cult of Remembrance and the Black Death*, 211–230.

<sup>21</sup> *Regola del governo di cura familiare: compilata dal beato Giovanni Dominici*, ed. D. Salvi, Firenze 1860, 122.

на Катедрали. То не чуди будући да је тај храм, у којем су чуване мошти светог заштитника града и који је био седиште которских бискупа, имао посебан значај за све вернике Котора. Такође, Катедрала је била место под чијом је лођом (*sub lobia sancti Tryphonis*) заседао црквени суд, а понекад и световни, и где су одржаване скупштине и седнице Великог већа. Легати *pro laborerio* представљали су индивидуална старања верника, док је на институционалном нивоу брига о которским манастирима и црквама, а нарочито о катедрали Светог Трипуна, била прописана Статутом. Тако су се сваке године, према старом обичају, бирала двојица племенитих мужава за прокураторе и заштитнике сваког манастира града Котора и његовог дистрикта (*De electione procuratorum monasteriorum et Ecclesiae Sancti Triphonis*). Њихов задатак је био да управљају црквеном имовином и да обављају све што је корисно за манастире Светог Ђорђа у Заливу, Свете Кларе, Светог Петра и свих других. Одредбом је било прописано да се сви приходи и расходи бележе у посебним књигама. У истој одредби се каже да се на сличан начин бирају двојица прокуратора за катедралу Светог Трипуна, а приликом извођења већих радова бирају се посебни прокуратори – *officiales super laborerium*.<sup>22</sup> Међутим, приходи и имања која је поседовала катедрала Светог Трипуна долазили су у највећем броју од тестаментарних заоставштина. С тим у вези је 1417. године Велико веће донело одлуку да све тестаментарне легате *ad pias causas* опорезује са 3% у корист Цркве, јер је проценило да се црквени приходи смањују (*De testamentis, et Commissarius testamentorum correctionis ultimae*). Порез су прикупљали прокуратори Светог Трипуна, а користио се за поправке и украшавања Катедрале (*pro reparatione, vel ornamento ipsius Ecclesiae*).<sup>23</sup>

У тестаментима насталим у периоду између 1326. и 1337. године најчешће се срећу новчани легати за радове на Катедрали. У ту сврху Марин Јунија Болица завештава тридесет перпера,<sup>24</sup> а Ђакон

<sup>22</sup> *Statvta civitatis Cathari*, књ. 1, 11–12 (cap. XVIII) 8; превод: *Statvta civitatis Cathari*, књ. 2, 149.

<sup>23</sup> *Statvta civitatis Cathari*, књ. 1, 255–260 (cap. CCCCXXXV); превод: *Statvta civitatis Cathari*, књ. 2, 340–344. О томе v. I. Stjepčević, *Katedrala sv. Tripuna*, 11–12.

<sup>24</sup> МС I, № 802 (3. ил. 1331).



Грубе Абрае, опат цркве Свете Марије од реке – педесет перпера.<sup>25</sup> Рада, ћерка покојног Драшка Чоје, истиче како завештање чини за спас њене душе и душа њених предака: *residuum totum laborerio sancti Triphonis pro anima mea et defunctorum meorum*.<sup>26</sup> Павле Дабронов, који пише свој тестамент на самрти, лежећи болестан и плашећи се да ће смрт брзо доћи по њега, на почетку свог програма за спас душе оставља: *perperi triginta pro laborerio sancti Triphonis*.<sup>27</sup> Павле је био брат Ивана Дабронова који се помиње међу прокураторима задуженим да исплате грчке сликаре који су осликали которску катедралу. У питању је исправа која сведочи о томе да су за нарочите радове бирани специјални прокуратори. За старање о осликавању фрескама унутрашњости Светог Трипуна 1331. године изабрана су чак четворица прокуратора (Марин Мекша, Петар Бугонов, Михо Бућа и Иван Дабронов).<sup>28</sup> Остаци живописа на зидовима которске катедрале сачувани су у апсиди – сцене Распећа, Скидања с крста и Дељење хаљина, као и на потрбушјима лукова у наосу – представе светих у паровима: Марија Магдалена и Марта, Маргарета и Катарина, Агата и Текла, Луција и Клара, Августин и Амброзије, Анастасија и Венеранда.<sup>29</sup> Живописање Катедрале било је свакако велики и скуп подухват, те је у прикупљању средстава за његово извођење највероватније учествовала цела которска општина. Поређења ради, у Дубровнику је у другој деценији XIV века општина поверила сликару Микелу из Болоње да ослика унутрашњост старе дубровачке катедрале. Средства су обезбеђена из заједничке благајне намењене за исплаћивање зидног сликарства од јавног значаја. Као и у случају са исплатом трошкова за осликавање которске катедрале, сликар Микеле је у Дубровнику

<sup>25</sup> МС II, № 57 (2. 8. 1332).

<sup>26</sup> МС II, № 521 (18. 11. 1333).

<sup>27</sup> МС I, № 54 (27. 8. 1326).

<sup>28</sup> МС I, № 662. (10.6.1331.)

<sup>29</sup> О осликавању которске катедрале и интерпретацији програма живописа у апсиди и на потрбушјима лукова в. В. Живковић, *Религиозносћ и умейносћ*, 195–276 (са старијом литературом).

потписао уговор с тројицом прокуратора из редова дубровачке владе, службено именованих на ту дужност.<sup>30</sup>

Осим за радове на Катедрали, у которским тестаментима се јављају, али у мањем обиму, и завештања за радове на фрањевачком манастиру, Светој Марији од реке и Светој Марији од моста (на Гурдићу). Као у завештањима поклона црквама, и овде се може уочити снажан утицај исповедника на садржај и избор примаоца легата из програма *pro anima*. Тако је Драшко де Чоја завештао: *In laborerio ecclesie sancte Marie de flumine pro anima mea perperi triginta*, а епитроп тестаamenta био је његов духовни отац Марин Драчић, презбитер цркве Свете Марије од реке – *presbyter Marinus de Drachicha*.<sup>31</sup> Светој Марији на Гурдићу – *Pro laborerio sacratarii* – завештао је чак сто перпера Георгије Цернели, коме је епитроп био његов исповедник Вита, опат речене цркве.<sup>32</sup>

Премда су тестатори понекад даривали оне цркве у којима су желели да почивају, то није био принцип према којем је завештаван новац *pro laborerio*, што се јасно очитује у случајевима када се овом врстом легата дарује већи број цркава и манастира. Легати *pro laborerio* или *in opere* имали су својеврсно значење – приближавање тестатора ктиторском чину који је стајао при врху у градацији даривања за спас душе. Тако се на ктиторским натписима може уочити формула веома слична оној која се користила у тестаментарним записима, као што је, на пример, текст ктиторског натписа из 1298. године на цркви Светог Матије у Доброти крај Котора, где се чита готово иста формула каква се среће неколико деценија касније у тестаментима – да се црква подиже за спас душе ктитора и његових предака: „Ја свештеник

---

<sup>30</sup> I. Fisković, *Dubrovačko slikarstvo i društveni okviri njegova razvoja u XIV stoljeću*, РРУД 23 (1983) 80.

<sup>31</sup> МС I, № 1233 (17. 5. 1335). Поред презбитера Марина Драчића, Драшко је за своје епитропе одредио и Матеја Смалоту, Лоса Шепавог и Нала Профектија. Да су се за епитропе бирали блиски људи потврђује чињеница да је Матеј Смалота био Драшков први комшија. Наиме, опат и ректор цркве Светог Луке изнајмио је Драшку црквено земљиште са кућом које се налазило испред куће Мата Смалоте, v. МС I, № 79 (17. 9. 1326).

<sup>32</sup> МС II, № 1616 (14. 3. 1336).

Лампредиус из Вергонда за спас душе моје и мојих родитеља као и свих покојних саградио сам цркву ову у част Бога свемогућег и Светога Матије апостола и јеванђелисте” (*Ego presbiter Lampredius de Vergondo pro remedio anime mee parentumque meorum atque omnium defunctorum edificavi ecclesiam hanc ad honorem Dei omnipotentis et Sancti Mathei apostoli et evangeliste*).<sup>33</sup> Неколико деценија раније Павле Бари на молитвеном натпису узиданом у цркву Светог Павла, коју је саградио 1263. године и у којој је сахрањен заједно са својом женом, директном формом позива оне који дођу у цркву да се моле за спас његове душе и душе 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 coelos opere tali mereantur habere*).<sup>34</sup>

Ктиторски чин подизања капеле или цркве био је резервисан само за најимућније, али су зато тестаментарна завештања мањих сума новца у исте или сличне сврхе представљала могућност да се сви становници града укључе у колективну изградњу или обнову капела, цркава и манастира. Својим скромним доприносом обнови запуштеног храма они су могли да остваре идеал о којем је говорио доминиканац Ђовани Доминичи.

<sup>33</sup> Књижевност Црне Горе. Писци средњовјековној латинској књижевности, 172.

<sup>34</sup> Књижевност Црне Горе. Писци средњовјековној латинској књижевности, 169.

### 3.3. Легати свештеницима и исповедницима

Након позива верницима да средства дарују за поправку цркава, Ђовани Доминичи им упућује и савет како се Богу неће допасти ако му се приносе само цркве од мртвог камена, а заборављају оне што су сачињене од живих стена, тј. од људи: *Ma dispiace a Dio tu facci a lui chiesa di pietre morte, e lasci stare quelle della viva pietra, cioè l'uomo.*<sup>35</sup> У овом поглављу биће издвојена имена појединих свештеника који се најчешће срећу као примаоци легата и разматраће се њихов утицај како на садржај тестаментарних завештања *ad pias causas*, тако и на целокупан програм за спас душе. Такође, акценат ће бити стављен на религиозне и световне активности свештеника који се најчешће помињу у тестаментима. Они су као исповедници, крштени кумови и духовници саветовали тестаторе где би било најбоље да завештају дарове *pro anima*. Ова чињеница буди знатижељу да се подробније испита улога коју су свештеници имали не само у састављању последње воље већ и као епитропи у процесу њеног извршавања. Честа дилема истраживача у вези са питањем у којој мери се завештања *ad pias causas* могу посматрати као докази о реалном приливу намењених средстава, готово да нестаје управо у случајевима када су епитропи били уједно и исповедници и саветници тестатора. Као што смо видели у уводном поглављу, контролу над испуњавањем последње воље тестатора имали су епитропи тестаментата. Будући да су епитропи били и духовни саветници, сасвим је извесно претпоставити да су се трудили да новчани и други дарови стигну до прималаца које су сами препоручили. Очекивања у погледу испуњавања завештања имали су и тестатори, јер је тек са испуњењем програм *pro anima* могао да делује. Отуда су тестатори бирали људе у које су имали поверење, а свештеници, који су знали где је најбоље завештати материјалне дарове, морали су деловати као добар избор за епитропе. Друго питање које се намеће у случајевима где то није експлицитно наглашено јесте: да ли у изабраним свештеним лицима за епитропе увек треба видети и духовне саветнике у састављању завештања *ad pias causas*?

---

<sup>35</sup> *Regola del governo di cura familiare: compilata dal beato Giovanni Dominici*, 122.

О поверењу које су тестатори имали у процену епитропа при избору примаоца легата за спас душе сведочи честа одлука која је исказивана на самом крају тестаментa, а којом је вољи епитропа препуштано да од завештане суме даје за спас душе тамо где он мисли да би било најбоље.<sup>36</sup> Тако је Драшко де Чоја, након одређивања епитропа, напоменуо да ако би његови наследници преминули, своју имовину оставља *in prudentia epitroporum meorum*.<sup>37</sup> Пошто су 4. октобра 1326. заклетвом потврдили ваљаност опоруче, епитропи су приказали суду тестамент Франа, ректора цркве Светог Луке: *Venientes prouidi et discreti viri, dompnus Ricardus, rector ecclesie sancti Jacobi, Nycola Bisanti et Marinus Mechsce, epitropi testamenti dompni Francisci, rectoris ecclesie sancti Luce*. Као сведоци потписани су *Giue Glauacti et Gurre Gembroso*. Након комеморативних завештања намењених цркви Светог Луке, Франо је на крају тестаментa додао да за спас његове душе остатак новца расподеле његови епитропи како мисле да је најбоље.<sup>38</sup> Нарочито снажну поруку о важности испуњења завештања за спас душе послао је Прослав речима: све што његови епитропи буду урадили за његову душу, Бог ће им вратити: *Etiam facio meos epitropos Bogdanum Brato et matrem meam, quod teneant menti mortem meam, quod si moriar, quidquid ipsi fecerint de anima mea, deus faciat de suis*.<sup>39</sup> Прослављеве речи пружају директно сведочанство о средњовековном уверењу да живи, када се моле за спас душа умрлих, уједно утичу и на спасење сопствених душа, чиме се стварао динамичан однос између живих и мртвих. Они су били уједињени у идеји *communio sanctorum* коју су чинили хришћански верници раздвојени смрћу, али уједињени молитвом *pro remedio animae*.<sup>40</sup>

<sup>36</sup> О оваквом остављању да епитропи одреде примаоца завештања у оквиру завештања из категорије *indistincte*, v. R. C. Trexler, *Church and Community 1200–1600: studies in the history of Florence and New Spain*, Roma 1987, 265.

<sup>37</sup> МС I, № 1233 (17. 5. 1335).

<sup>38</sup> МС I, № 92. (4. 10. 1326.)

<sup>39</sup> МС I, № 74 (7. 9. 1326).

<sup>40</sup> *Communio sanctorum* чинили су: *Ecclesia militans* (живи верници на земљи), *Ecclesia poenitens (dolens; expectans)* (односно они у Чистицишту) и коначно *Ecclesia*

Ко су били људи у које су и верници и црква имали поверење да ће реализовати завештања у побожне сврхе? У которским опорукама преовлађују епитропи који су били или свештеници, или пријатељи тестатора или чланови његове породице. О томе да су свештеници епитропи имали најважнију улогу у саветовању тестатора како да конципира програм за спас душе сазнаје се из тестамена Јована Главатија, који након именована епитропа из световних кругова наводи имена својих духовних саветника: *consiliatores et coaiutores volo quod sint presbyter Iohannes Clementis et guardianus fratrum minorum et lector*.<sup>41</sup>

Посебно снажно поверење између тестатора и епитропа може се претпоставити у случајевима када су епитропи били кумови на крштењу и исповедници умирућег.<sup>42</sup> Избор *pater spiritualis* за епитропа среће се у више которских тестамената. Тако се свештеник Јован Клементис, исповедник Јована Главатија, јавља у истој улози и у тестаменту Раде, удовице Марина Брума, поред још двојице свештеника, Марина Скорошија и Аполенарија. Раде је завештала одржавање миса у Катедрали, где је заједно с мужем имала гробницу *sub campanario ex latere episcopatus*, а потом је даривала сваког свештеника епитропа, оставивши највећи легат првопоменутом, презбитеру Јовану.<sup>43</sup>

У которским тестаментима се често истиче како свештеници којима се дарује легат треба да се моле за спас душе тестатора. Жеља за молитвом могла је да буде исказана или формулацијама *ut rogent deum pro te, ut oret pro te*, или као жеља да препоруче његову душу у молитвама: *ad recomendandum animam team, ut habeat te in memoria suis orationibus*. Формула (*re*)*commendatio animae* алудира на Христове речи које је изговорио на крсту пре смрти: *In manus tuas, Domine, recomendo animam team*, а изговарала се приликом служења миса за мртве. Ова формула није коришћена само у тестаментима, већ се често среће

---

*triumphans* (они који су већ на Небу), v. B. P. McGuire, *Purgatory, the Communion of Saints and Medieval change*, *Viator* 20 (1989) 61–84.

<sup>41</sup> МС II, № 1042 (15. 4. 1336).

<sup>42</sup> B. Jussen, *Spiritual kinship as social practice: godparenthood and adoption in the early Middle Ages*, Newark (Delaware) 2000, 20, 129.

<sup>43</sup> МС II, № 917 (19. 7. 1335).

и на молитвеним натписима који су пратили иконографију представа са донаторима у чину *commendatio animae*.<sup>44</sup> Тим молитвеним чином умирући је препоручивао судбину своје душе Богу, Девици Марији и светима. Базилије Матов оставља пет перпера презбитеру Рикарду, свом духовном оцу, као и презбитеру Јовану Клементису да препоруче његову душу у својим молитвама (*quod ipse me habeat recomendatum in suis orationibus*).<sup>45</sup> Стане, удовица Друсинова, на крају тестамент завештава свом духовном оцу и епитропу, презбитеру Јунију *denarii duodecim, ut oret pro me*.<sup>46</sup> Марин Јунија Болица је саставио на самрти тестамент који садржи каритативне и комеморативне легате (*Ego Marinus Junii Boliče infirmus iacens et mori metuens intestatus, cum sana mente mea, memoria et loquela facio hoc meum ultimum testamentum*). По двадесет пет перпера оставио је Грубу де Матији и опату Вити да моле Бога за спас његове душе, док је у исту врху оставио десет перпера фратру Лауру из Котора. На крају је додао да ако именовани епитропи (презбитер Вита, *patrinum meum*, Лука, његов брат, Марин Филип, Мате, *consobrinum meum*, и Михо Шпица) не изврше његово последње завештање *faciant michi rationem coram deo omnipotenti et matre sua*.<sup>47</sup> Вита, управитељ цркве Свете Марије на Гурдићу, био је и епитроп тестамент Обрада Гамбеа који му је оставио новчани легат – *ut rogent deum pro me*.<sup>48</sup> Обрад Гамбе (познат и као Обрад Десиславин) био је надзорник радова на изради сребрног олтара над моштима светог Николе, који је 1319. године наручио краљ Стефан Урош II Милутин, у крипти базилике Светог Николе у Барију.<sup>49</sup> Под именом *Obradus*

<sup>44</sup> М. Васси, *Pro remedio animae*, 218, 222, 259, 424.

<sup>45</sup> МС I, № 438 (22. 10. 1327).

<sup>46</sup> МС I, № 248 (20. 12. 1326).

<sup>47</sup> МС I, № 802 (3. 11. 1331).

<sup>48</sup> МС II, № 10 (8. 6. 1332).

<sup>49</sup> Према натпису на плочици од сребрног лима сазнаје се да је краљ Милутин за стручњака и надзорника подухвата одредио Обрада, сина Десиславе из Котора, а за главне мајсторе одређени су златари из Напуља: протомагистар Руђер де Инвидиа и магистар Роберто из Барлете. Натпис је уништен приликом рестаурације олтара 1684. године, а познат је према преписима Дубровчанина

*Desislave Gambe* помиње се у сачуваним архивским изворима као власник бројних поседа и две куће у Котору, потом као зајмодавац, у својству сведока при закључивању различитих врста уговора, као и при верификовању тестамената.<sup>50</sup>

У улози исповедника тестатора и епитропа најчешће се срећу имена свештеника Базилија Јанетија, Марина Драчића, Јунија Крамолија, Јакова де Милола и Вите. Будући да су у питању свештеници чија су имена веома често помињу у судско-нотарским исправама поводом различитих питања, може се донекле стећи увид у њихову активност у црквеним и световним пословима града. За ову прилику издвајам приче о двојици свештеника – Јакова и Јунија.

*Presbyter Iacobus de Milolo*, ректор цркве Светог Бартоломеја и цркве Светих Петра и Андрије на Крепису,<sup>51</sup> био је исповедник и епитроп ђакона Груба Абраеа, опата Свете Марије од реке и Белие де Ладо, а као епитропа његово име среће се у тестаментима Мата Сталиа,<sup>52</sup> потом Добре, удовице Вите де Ладоа,<sup>53</sup> Доме, ћерке покојног Мића Исесије,<sup>54</sup> и Маре, ћерке Мироша де Риса.<sup>55</sup> Свакако се може претпоставити да је свима њима био и саветник за распоређивање легата за спас душе. Побожна завештања ђакона Грубеа врло су бројна

---

Мавра Орбинија из 1601. и Италијана, из Барија, Антонија Беатила из 1645. године, в. Р. Ковијанић, И. Стјепчевић, *Културни животи сџаора Койора (XIV–XVIII вијек)*, књ. 1, Цетиње 1957, 105–115; В. Томић-Де Муро, *Српске иконе у цркви св. Николе у Барију, Италија*, ЗЛУМС 2 (1966) 107–124; *Историја Црне Горе*, 2/1, 223–305 (П. Мијовић); Б. Миљковић, *Немањићи и свети Никола у Барију*, ЗРВИ XLIV (2007) 275–294.

<sup>50</sup> МС I, № 161, 204, 269, 317, 365, 474, 475, 478, 798, 946, 1097; МС II, № 206, 281, 472, 558, et passim.

<sup>51</sup> *Rector eccl. S. Bartolomei*, МС II, № 170, 851, 852; *rector ecclesiarum sanctorum Petri et Andree de Crepis*, МС II, № 485, 1087.

<sup>52</sup> МС II, № 65 (11. 8. 1332).

<sup>53</sup> Није сачуван њен тестамент, већ само исправа којом се потврђује да епитропи решавају завештано, в. МС II, № 544 (25. 7. 1334).

<sup>54</sup> МС II, № 559 (2. 8. 1334).

<sup>55</sup> МС II, № 897 (17. 6. 1334).



и о њима је већ било речи у делу о даривању цркава.<sup>56</sup> У завештањима Белие де Ладо може се јасније наслутити утицај њеног саветника, презбитера Јакова, будући да је и њему лично и његовој цркви Светог Бартоломеја оставила легате за одржавање миса и помена за њену душу.<sup>57</sup> Изгледа да свештеник Јаков у улози епитропа није обављао своју дужност према прописима Статута. Наиме, Нуције Гиле, Теодор Гиге и Марин Мекше, као општински старатељи сирочади, удовица и деце (*procuratores orphanorum, viduarum et pupulorum*), тужили су свештеника Јакова Милола, Николу Белоглавова и Петра Поленарија, извршитеље опоруке покојног Вите Пасија, због тога што су продали кућу преминулог након године дана, што према Статуту (*secundum formam statuti*) нису смели да ураде. Суд је предао опоруку тужитељима на извршење.<sup>58</sup>

Значајно је да се у корпусу сачуваних тестамената налази и последња воља свештеника Јакова из 1335. године – *Ego presbyter Iacobus de Mildo sanam habens memoriam et loquelam facio hoc meum ultimum testamentum de rebus meis*.<sup>59</sup> Он је завештао винограде Катедрали, као и црквама у којима је био ректор (Светом Бартоломеју и Светим апостолима Петру и Андрији) – за служење помена на годишњице смрти оца, мајке и њега самога. Његови епитропи били су Аполенарије, опат цркве Светих Петра и Андрије и презбитер Јуније Крамоли.

*Presbyter Junius de Chramol* често се јавља у улози епитропа. Осим Јакову, био је епитроп, али и исповедник, свештенику Марку. Свештеник Марко је у свом тестаменту нагласио потребу испуњења завештања за спас душе, те је истакао како су епитропи дужни (*sub pena excommunicationis*) да спроведу његово последње завештање.<sup>60</sup> Презбитер Јуније био је епитроп и тестамент Десе де Гале, која му је завештала новац, потом Раде, удовице Баталове, која је њему и другом

<sup>56</sup> МС II, № 57 (2. 8. 1332).

<sup>57</sup> МС II, № 382 (22. 6. 1333).

<sup>58</sup> МС I, № 990 (25. 4. 1332), 998 (16. 4. 1332).

<sup>59</sup> МС II, № 1204 (18. 8. 1335).

<sup>60</sup> МС II, № 886 (16. 5. 1334).

епитропу, Налу Еутицијевом, завештала по један калез.<sup>61</sup> У четири тестамена среће се у улози исповедника и епитропа, када му тестатори остављају легате за спас душе (Шиме, син покојног Саве, Домпце, удов. Матеја Саранија, Маре, удов. Марина де Гамбе, Маре, ћерка Паска де Сумпнија),<sup>62</sup> а помиње се такође у више исправа приликом испуњавања завештања *secundum format epitropie*, тестамената који нису сачувани у оквиру корпуса.<sup>63</sup>

Свештеници Јуније Крамоли и Јаков Милоло бавили су се врло активно позајмљивањем новца, најчешће за трговачка путовања Которана. То су некада биле и веће суме, као хиљаду перпера, на пример, које је презбитер Јуније позајмио Дубровчанину Влаху Карбочу под условом да му дуг врати за четири месеца.<sup>64</sup> О презбитеру Јунију Крамолију говори и једна исправа према којој је тај свештеник дошао у сукоб с которским бискупом Томом из Улциња. Наиме, исправа од 27. 1. 1337. године потврђује да је которски бискуп добио од Нуција Гила и Марина Мекше јамство од сто дуката које су преузели од Јунија Крамолија због увреде коју је Јуније нанео бискупу, а бискуп је, заузврат, изјавио како опрашта Јунију. С тим је случајем у вези и исправа која је датирана пола године пре исплате обештећења бискупу, а према којој се презбитер Јуније обавезује Марину Мекши да ће га одбранили од штете код јамства што га је уместо њега дао бискупу.<sup>65</sup>

Име презбитера Јунија Крамолија среће се и у уобичајеним которским тужбама за то време – тужбама комшија због непрописне изградње кућа. Презбитер је у јуну 1330. године тужио свог комшију Доброслава због тога што није испоштовао уговор и што је направио прозор на зиду своје куће, на месту где није имао право (*Fecisti unam fenestram in muro domus tue, que olim fuit illorum de Teta, quod facere non potuisti secundum tenorem mei instrumenti*). Након обављеног увиђаја

<sup>61</sup> МС I, № 627 (30. 11. 1330); МС II, № 421 12. 8. 1333).

<sup>62</sup> МС I, № 260 (31. 12. 1326); МС II, № 23 (16. 6. 1332), 129 (8. 10. 1332), 386 (26. 6. 1333).

<sup>63</sup> Такав је случај са завештањем Кранислава и његове жене Васке, в. МС I, 360 (27. 7. 1327).

<sup>64</sup> МС I, № 312, 348, 677; МС II, № 650.

<sup>65</sup> МС II, № 1439, 1720.

судије су пресудиле да прозор остане где је, али да Доброслав нема право да ишта баца кроз њега.<sup>66</sup>

Издвојене епизоде забележене код нотара сликовито представљају улоге свештеника у Котору током прве половине XIV века – од исповедника и саветника тестатора при креирању програма за спас душе, за шта су награђивани легатом, преко позајмљивања новца трговцима, свађања с комшијама и сукобљавањима са црквеним ауторитетима, па до сучељавања са сопственом смрћу, како сведочи тестамент презбитера Јакова.

### 3.4. Легати фрањевцима и доминиканцима

У уводном поглављу о структури тестаментарног програма *pro anima* истакнут је, поред догме о Чистицишту, и утицај новоформираних просјачких редова и њиховог учења – како сваки дар може да помогне души. Феномен појаве и развоја фрањевачког и доминиканског реда представља кључ за разумевање живота у градским срединама од друге половине XIII века. Они су имали веома снажан утицај на различите аспекте религиозне и каритативне праксе, као и на целокупну културу касног средњег века, а нарочит нагласак давали су формама побожности везаним за однос према смрти и спасењу душе.<sup>67</sup> Непосредан одговор верника на њихову присутност и њихово учење јасно се сагледава управо у садржају тестаментарних легата, о чему ће бити речи у овом поглављу.

Просјачки редови су представљали идеалне помагаче грађанима у „правилном” бирању пута ка спасењу, што је произлазило из њиховог завета сиромаштву, односно усмерености на *vita apostolica* и *imitatio Christi*. Паралелно са економским успоном градова појачавали су фрањевци и доминиканци и своју активност, која се одражавала у неговању проповеди и то управо у градовима које су видели као

<sup>66</sup> МС I, № 542.

<sup>67</sup> О односу према смрти у време појаве просјачких редова, в. С. Frugoni, *La protesta affidata*, 426–448.

најпогодније тло за развој греха.<sup>68</sup> Њихово приближавање градовима, превазилажење првобитног сукоба са црквеним клером и остваривање утицаја на вернике могу се јасно сагледати у динамици подизања фрањевачких и доминиканских манастира и преузимања служби у постојећим градским црквама. До средине XIII века они су оснивали своје прве манастире углавном скромније и изван зидина града, али у његовој непосредној близини. а у питању су били мањи и не баш богати манастири нових редова који се још нису адекватно интегрисали у градске средине којима су тежили. Након 1250. године запажа се њихова снажнија интеграција у самим градовима која се манифестовала у већој активности у оснивању нових и раскошнијих сакралних седишта. У томе су им помагали имућни ктитори из редова властеле којој су се приближили као духовни саветници.<sup>69</sup>

Врло слична динамика у оснивању првих манастира, а потом и ширењу утицаја који се огледао у преузимању служби у црквама у самом граду пратила је и историју просјачких редова у Котору. Први позданији подаци које имамо о фрањевцима у Котору датирају из 1265. године када су из Дубровника стигли у Котор, добивши од Богдана и Пицинега (синова Драгона де Скепа) кућу за становање изван јужних бедема града. Вероватно је на истом месту српска краљица Јелена Анжујска саградила 1288. године манастир са црквом Светог Фрање.<sup>70</sup> У оквиру тог фрањевачког манастира налазило се велико гробље где су се сахрањивали не само редовници већ и многи Которани, о чему је

---

<sup>68</sup> A. Vauchez, *The Religious Orders*, in: *The New Cambridge Medieval History*, vol. 5, 232–255. О фрањевачком завету на сиромаштво, v. M. D. Lambert, *Franciscan Poverty. The Doctrine of the Absolute Poverty of Christ and the Apostles in the Franciscan Order 1210–1323*, London 1961; N. Šenocak, *The Making of Franciscan Poverty*, *Revue Mabillon* 24 (2013) 5–26.

<sup>69</sup> A. Vauchez, *The Religious Orders*, 246–255.

<sup>70</sup> Јелена Анжујска је исте године основала и фрањевачке манастире у Бару, Скадру и Улцињу. Податак о подизању фрањевачког манастира бележи Фарлати, на основу извора који данас не постоје, v. D. Farlati, *Illyricum sacrum*, VI, 440, VII, 12, 13, 44, 59, 188, 309. О ктиторству краљице Јелене на Приморју v. Г. Суботић, *Краљица Јелена Анжујска – кћинијор црквених сјоменика у Приморју*, *Историјски гласник* 1–2 (1958) 138–140; Б. Цветковић, Г. Гаврић, *Краљица Јелена и фрањевци*, in: *Јелена. Краљица, монахиња, свейишњелка*, Манастир Градац 2015, 119–138.

већ било речи. У XIV веку фрањевци су држали службе и у другим црквама у граду. Тако им је 1353. године дато право, као што је био случај са седиштем братовштине морнара (*Sodalitas navicularum Catharensium*), да обављају службу у цркви Светог Николе (*ecclesiam suburbanam S. Nicolai*).<sup>71</sup> Такође, важно је нагласити да су представа светог Фрање и, по свој прилици, његов циклус, били саставни делови иконографског програма конкатедралне цркве Свете Марије Колеђате настали највероватније неколико деценија пре корпуса тестамената. У питању је иконографски програм веома значајне градске цркве, а сликање светог Фрање јасно сведочи о снази фрањеваца у граду и успостављеном култу њиховог оснивача који је у Колеђати приказан као *alter Christus*.<sup>72</sup>

Историја доминиканаца, који су у Котор дошли из Дубровника, може се пратити од 1266. године, када им је Которанин Павле, син Бошков, са женом Добром (*Paulus filius Bosce cognatus noster nobilis civis Catharensis cum conjuge sua Domina Dobre sorore nostra*), уступио на коришћење цркву коју је саградио 1263. године част светом Павлу. У контексту теме тестаментарних завештања *pro anima* важно је приметити да су Павле Бари и његова жена, будући без крвног наследника, одлучили да усвоје као синове брата Михаила, приора доминиканаца из Дубровника и Котора, и фратре Флоријана, Трифуна и Марка (*sibi pro filiis adoptaverunt F. Michaelem Priorem Fratrum Ordinis Praedicatorum de Ragusio et Catharo, et Fratres Florianum, Tryphonem, et Marcum Fratres Conventus Ragusini*), предавши им патронатску цркву, кућу и друге објекте који су припадали цркви.<sup>73</sup> Павлово ктиторство је забележено и на натпису узиданом на цркви, у којем се истиче како је *Vis generis clari Paulus cognomine Bari, nobilibus nata cum coniuge Dobre vocata*, док је жеља ктитора за спасењем душе истакнута у већ поменутиим речима: *Pro quibus exores quisquis venis huc ut ores, Quod coelos opere tali mereantur*

<sup>71</sup> О фрањевачком реду у Котору, v. L. Blehova-Čelebić, *Hrišćanstvo u Voki*, 133–137; В. Живковић, *Религиозност и уметност*, 65–68.

<sup>72</sup> В. Живковић, *Зидно сликарство у цркви Свете Марије Колеђате у Котору*, Бока 21 (1999) 119–155.

<sup>73</sup> D. Farlati, *Illyricum sacrum* VI, 441–442.

*habere* (Који год овдје да дођеш да се молиш и славиш помоли се за њих, да овим дјелом заслужи небо).<sup>74</sup>

Убрзо након доласка у Котор доминиканци су добили право да држе службу у још једној градској цркви – Светом Бартоломеју. О томе сведочи документ из 1288. године у којем се говори о сукобу између которског бискупа и доминиканаца.<sup>75</sup> За разлику од фрањеваца који су одмах по доласку у Котор добили велики манастир, доминиканци су то остварили тек 1344. године када им је Никола Бућа, угледни которски властелин и протовестијар српског цара Душана, поклонио свој посед на Паџијани, изван северних зидина града, да саграде манастир Светог Николе. Слично као у натпису о ктиторству Павла Барија, Никола Бућа у даровници истиче да то чини „за спас наших душа и окајања грехова јер смо грешни” (*pro salute animae nostrae in remedio peccatorum nostrorum, quia sumus peccatores*). Такође, Никола Бућа се још једном позива на спасење душе као свој коначни циљ када одређује да доминикански редовници треба да одржавају манастир јер је то „за нашу душу и душе наших покојника” (*pro anima nostra et nostrorum defunctorum*).<sup>76</sup>

У записима которских ктитора доминиканских манастира у први план се истиче чин подизања манастира као степеника у задобијању небеске награде. Ова стара идеја била је обновљена у учењу просјачких редова чија је основа проповедања лежала у усмеравању верника ка даривању за живота и након смрти (тестаментарно) каритативних и побожних легата као предуслова за спасење душе. Фрањевци и доминиканци су се нарочито истицали као пропагатори идеје о Чистицишту и охрабривали су вернике да завештавају легате,

<sup>74</sup> D. Farlati, *Illyricum sacrum* VI, 443. Превод натписа према: *Књижевности Црне Горе. Писци средњовековној латинијској*, 169. О цркви Светог Павла у Котору и о сачуваним фрагментима зидног сликарства, в. Т. Копривица, *Црква Свеијој Павла у Кошору*, Историјски записи 2/1 (2001) 77–99.

<sup>75</sup> A. Theiner, *Monumenta vetera Slavorum*, vol I, 105.

<sup>76</sup> D. Farlati, *Illyricum sacrum*, VI, 446–447. О цркви Светог Николе и о историји доминиканског реда у Котору, в. S. Krsić, *Nekadašnji dominikanski samostan Sv. Nikole u Kotoru*, PPUD 28 (1989) 129–141; L. Blehova-Čelebić, *Hrišćanstvo u Boki*, 138–142; В. Живковић, *Религиозности и уметности*, 58–59, 63–65.

макар и мале новчане вредности, јер ће им то помоћи за излазак из патњи Чистилишта. Познати у средњем веку као „ловци на тестаменте”, просјачки редови су коришћењем бројних *exempla* током проповедања наглашавали значај тестаментарних даривања *pro remedio animae*. Осим каритативних даривања за живота, истицали су и значај повезаности живих и мртвих, односно значај плаћања и одржавања молитава како би се душама умрлих чланова породице и пријатеља скратило боравак у Чистилишту. Помоћ коју су живи давали мртвима имала је и повратни утицај тако што је ослобађала душе живих од греха, чиме су они активно градили сопствени пут ка спасењу.<sup>77</sup>

Которски тестаменти из времена од 1326. до 1337. године указују на већу присутност фрањеваца као прималаца легата. У питању је број од двадесет и пет тестамената у којима се дарују фрањевци, док је доминиканцима само пет Которана завештало легате.<sup>78</sup> О тестаментарним завештањима фрањевцима у градовима на источној обали Јадрана сазнаје се из посланице коју је папа Александар IV упутио 1256. године архиепископима, бискупима и свим осталим црквеним властима у Далмацији и Склавонији. Папска посланица представља упутство црквеним властима како треба да се односе према малој браћи која се у тим срединама суочавају с проблемима. Фрањевци који су послати у поменуте крајеве упознали су папу са све чешћом праксом тестаментарног поклањања добара (*in ultima voluntate relinquunt*) малој браћи за њихове зграде, књиге, одела и друге потребе. Истакнуто је како су верници на самрти очекивали да ће их због таквог чина Бог наградити. Разлог за папску интервенцију лежао је у томе што су црквене власти у поменутим крајевима узимале од завештаних добара одређен део (некада половину, а некада трећину или четвртину), под изговором да је он канонски (*portionis canonice*). У посланици се каже да је то далеко од сваке човечности, јер се наноси велика штета фрањевцима, будући да они живе у највећем сиромаштву

<sup>77</sup> Ž. Le Gof, *Nastanak čistilišta*, 299–301; M. Ronzani, *Gli ordini mendicanti e la "cura animarum" cittadina fino all'inizio del Trecento: due esempi*, in: *Nolens intestatus decedere*, 115–130.

<sup>78</sup> V. Živković, *Medieval Concerns for Soul Salvation. Testamentary Bequests to the Franciscan Order in Kotor (Cattaro) 1326–1337*, *Balkanica XLIII* (2012) 67–80.

(*sub extrema paupertate viventes*) и треба да се издржавају милостињама. Такође се истиче како такав чин црквених власти изазива саблазан верника који у својим последњим вољама остављају добра фрањевцима. Стога се апостолским писмом строго заповеда црквеним властима да не узимају део од завештаних поклона фрањевцима, те наглашава да црквене власти треба додатно да одвајају од својих добара како би олакшале тешкоће фрањевачког завета сиромаштву.<sup>79</sup> Папско писмо нам пружа драгоцен увид не само у тестаментарна даривања фрањеваца већ и у сукоб између новонасталог реда и црквених власти. Такође, открива и концепт добровољног фрањевачког сиромаштва.

Будући да су се издржавали од милостиње и дарова, фрањевци су нарочиту пажњу посвећивали концепту *caritas*. Према њиховом учењу, јеванђеоско сиромаштво представља најдубљу мудрост којом се стиче слобода од поседовања материјалних добара, а они који теже да поседују бивају сами запоседнути. Отуда су фрањевци сматрали да истински сиромашан човек умире у миру, знајући да ће добити небеску награду, те нема потребу да састави своје последње завештање, нити да остави материјална добра *pro remedio animae*.<sup>80</sup> Наравно, то начело није важило и за све друге. Которани су даривали фрањевце у оквиру програма *pro remedio animae*, очекујући молитве од тог реда који се заветовао на сиромаштво и који је због тога требало да живи ван греха. Као примери могу се издвојити даривања која су фрањевцима наменила браћа Јован и Никола Главати. Јован је одредио и да буде сахрањен на фрањевачком гробљу, покрај свога оца. Већ на првом месту је завештао чак хиљаду перпера фрањевачком манастиру у Котору, а од те суме наменио је триста перпера за одржавање миса у истом манастиру, сто перпера за калез и потом двеста перпера за комплет-

---

<sup>79</sup> Документ се чува у Ватиканском архиву у Риму, а објавио га је D. Fabianich, *Storia dei frati minori dai primordi della loro istituzione in Dalmazia e Bossina fino al giorni nostri*, Zara 1863, 413–414. О питању *canonice portionis*, v. R. C. Trexler, *The Bishop's Portion: Generic Pious Legacies in the Late Middle Ages in Italy*, 397–450.

<sup>80</sup> Питањем сиромаштва, односно уздизањем одрицања од имовине, посебно се бавио фрањевац Јакопоне де Тоди (око 1230–1306), који је пишући о сиромаштву оснивача реда, светог Фрање, направио поређење између љубави ка сиромаштву и мирног краљевства у којем нема сукоба, мржње, нити крађе. О томе v. M. Robson, *The Franciscans in the Middle Ages*, vol. 1, Woodbridge 2006, 107.



но црквено рухо – *paramentum unum completum, una planeta dalmatica consueta*. Фрањевцима који дођу на његову сахрану завештао је тунику и ципеле, фратру Стефану лектору оставио је двадесет пет перпера за бревијар, а фратру Лавренцију двадесет перпера за књигу (*pro libro uno*). За радове на фрањевачком манастиру наменио је двеста перпера, као и да се направи црно мисно рухо за фрањевачку цркву – *planeta nigra in ecclesia fratrum minorum*. Поново се вратио фрањевцима, али онима из Дубровника, па им је за радове на цркви завештао сто перпера, као и за мисе четрдесет перпера. Потом је даривао и кларисе из Дубровника. Након фрањевачког Јован је даривао и доминикански ред, па је дубровачким доминиканцима завештао средства за одржавање хиљаду миса.<sup>81</sup> Велики број дарова завештао је и Базилије Матов, који је такође желео да почива у фрањевачком манастиру. На првом месту је изразио жељу да његови преци не почивају без сећања, те је обавезао своју децу да од прихода од винограда плаћају помене које би служила двојица фрањеваца – један на годишњицу смрти његовог оца, а други на годишњицу његове мајке. Такође, од истог прихода двојица фрањеваца треба да служе и *vigilias* на годишњицу његове смрти као и његове жене. Након тога завештао је фрањевцима четрдесет перпера да направе *aliquod signum in ecclesia*, а њима је такође оставио и десет перпера за служење миса. Десет перпера оставио је за мисе фрањевцима *de Antibaro*.<sup>82</sup> Бројна и богата даривања фрањеваца завештала је тестаментарно и Јелена, кћи покојног Медоша Драга.<sup>83</sup>

Петорица Которана која су завештала дарове доминиканцима такође су истовремено даривала и фрањевце. Осим Теодора Гига, који је завештао доминиканцима четири а фрањевцима три динара,<sup>84</sup> остали тестатори су новчано богатије даровали фрањевце. Тако је Домпце, удовица Матеја Саранија, за служење миса завештала двадесет перпера фрањевцима, а само три перпера доминиканцима.<sup>85</sup> Которске домини-

<sup>81</sup> МС II, № 1042 (15. 4. 1336).

<sup>82</sup> МС I, № 438 (22. 10. 1327).

<sup>83</sup> МС I, № 1132 (3. 4. 1333).

<sup>84</sup> МС II, № 1436 (20. 1. 1337).

<sup>85</sup> МС II, № 23 (16. 6. 1332).

канце из манастира Светог Павла у оквиру зидина даровала је са два перпера Првослава, удовица Павла Петровог Симонова, назвавши их фратрима Светог Павла (*Item fratribus santi Pauli perperi duo*).<sup>86</sup>

У погледу избора примаоца легата у которским тестаментима фрањевци надмашују доминиканце – однос је око 33% наспрам 6% у корист мале браће.<sup>87</sup> То свакако говори о бројнијој присутности фрањеваца у которској комуни, што се може закључити и из прегледа динамике подизања манастира у време до четврте деценије XIV века. У том контексту треба се подсетити и на то да су фрањевци саградили свој велики манастир већ 1288. године, а доминиканци тек 1344. године, у време након настанка корпуса тестамената.

Анализа завештања просјачким редовима је донела увид у тадашњи однос снага између фрањеваца и доминиканаца у граду, макар са становишта састављања програма за спас душе. Будући да су тестаменти веома важни за разумевање односа тих редова према лаицима, било би драгоцено да се добијени резултати из ове анализе упореде са тестаментарним завештањима из XV и XVI века. Потреба за таквом широм анализом произлази првенствено из чињенице да је реч о времену опсервантске реформе фрањевачког и доминиканског реда која се одразила и у Котору. Познато је да су се између 1445. и 1448. године реформисани фрањевци, опсерванти, одселили од своје браће конвентуалаца из манастира Светог Фрање изван јужних зидина. На супротној страни градских бедема, фрањевци опсерванти су при цркви Светог Николе вртова основали манастир посвећен светом Бернардину Сијенском, чувеном проповеднику из фрањевачког опсервантског реда – *conventus sancti Bernardini sive sancti Nicolai veteris districtus cathari in loco hortorum situati*.<sup>88</sup> Подршку су имали од которске властеле судећи према молби коју су 1459. године упутили млетачкој Сињорији како би интервенисала код папске

<sup>86</sup> МС I, № 825 (26. II. 1331).

<sup>87</sup> Сасвим супротно је било у Дубровнику, где је у то време преовлађивало тестаментарно даривање доминиканаца. О томе v. G. Ravančić, *Crkvene institucije u Dubrovačkim oporukama s kraja 13. i u prvoj polovici 14. stoljeća*, *Croatica Christiana periodica* 78 (2016) 49–65.

<sup>88</sup> I. Stjepčević, *Katedrala sv. Tripuna*, 63.

курије да се фрањевци конвентуалци иселе из манастира Светог Фрање на Гурдићу, те да се у њега уселе опсерванти. Између осталог, истакла су да то треба урадити *per la salute dell' anime nostre*.<sup>89</sup> Од тог времена јављају се и тестаментарна даривања которских фрањеваца опсерваната.<sup>90</sup> С друге стране, ваљало би истражити и то како су се домети доминиканских опсервантских мисија (за које знамо да су у Котору и Дубровнику спровођене проповедничким активностима Јована из Пистоје крајем XV века, а потом и мисијом Серафина Рација крајем XVI века)<sup>91</sup> одразили на даривања било *ad pias causas*, било комеморативним или каритативним легатима у тестаментима XV и XVI века који се чувају у которском Архиву. На основу делимично обрађених тестамената из времена након Рацијеве мисије (1589, 1592. и 1596. године), среће се више тестатора који су желели да почивају у доминиканском манастиру Светог Николе. Такође, као саставни део снажења доминиканаца треба сагледати и легат Јеролима Палташића који је у свом тестаменту из 1592. године даривао *le muratte de san Paullo*, доминикански женски манастир у којем се налазила испосница которске *santa viva* Озане.<sup>92</sup> Овакве промене у погледу прималаца легата говоре у прилог важности истраживања тестаментарних легата као извора за црквену историју.

<sup>89</sup> G. Čremošnik, *Kotorski dukali i druge listine*, 188.

<sup>90</sup> IAK SN XXIII, 459, 595, 648; SN XXIV, 729; SN XXXV, 235.

<sup>91</sup> О појединим аспектима мисије двојице тосканских доминиканаца опсерваната, везаним за ширење култа светог Винцентија Ферерског, v. V. Živković, *San Vincenzo Ferrer. Qualche nota sul culto del predicatore domenicano apocalittico che salva dall'eresia e dalla peste*, in: *Immagini della predicazione tra Quattrocento e Settecento*. Crivelli, Lotto, Guercino, eds. G. Capriotti, F. Coltrinari, Milano 2017, 47–55.

<sup>92</sup> IAK SN LXV, 1780, 1783, 1785; SN LXVII, 1314, 1320; SN LXVIII, 1077, 1314.

### 3.5. Легати монахињама

У осам которских тестамената среће се завештање легата монахињама (*religiose, monache, sorores*, или *moniales*), од којих се очекивало да се моле за спас душе тестатора. Седам Которана је даровало бенедиктинске монахиње, док се само у једном тестаменту легат завештава фрањевачким монахињама. Ова завештања су драгоцену будући да говоре о времену пре снажења клариса и пре појаве *reclusa* при просјачким редовима. То је време када су бенедиктинке још имале примат. Тако су Сирана и Маре, удовица Марина де Гамбе, завештале новчани легат *sororibus religiosis presbyteri Base*.<sup>93</sup> Посредно се може закључити да се ради о бенедиктинским монахињама, пошто је презбитер Базе Јанети био прокуратор манастира Светог Бенедикта у којем су боравиле монахиње бенедиктинског реда.<sup>94</sup> Осим Светог Бенедикта, у граду је у то време постојао и женски бенедиктински манастир Светог Мартина.<sup>95</sup> Стари женски манастир Светог Бенедикта помиње се често у судско-нотарским исправама (1326–1337). Тако се у једној исправи прецизира да се црква са манастиром Светог Бенедикта налазила у близини цркве Светог Бартоломеја,<sup>96</sup> за коју је већ раније утврђено да се налазила покрај цркве Свете Кларе.<sup>97</sup> У исправама везаним за женски бенедиктински манастир Светог Бенедикта најчешће се помињу црквено земљиште (*terra ecclesie s. Benedicti*) или куће што су се налазиле у близини цркве,<sup>98</sup> прокуратори манастира,<sup>99</sup> монахиње – *moniales monasterii S. Benedecti* и опатица

---

<sup>93</sup> МС I, № 365 (23. 7. 1327); МС II, № 129 (8. 10. 1332).

<sup>94</sup> МС II, № 187 (14. 11. 1332).

<sup>95</sup> I. Ostojić, *Benediktinci u Hrvatskoj*, sv. II, Split 1964, 506–507.

<sup>96</sup> МС I, № 72, 455.

<sup>97</sup> I. Stjerčević, *Katedrala sv. Tripuna*, 58.

<sup>98</sup> МС I, № 153, 313, 929, 1132, 1242; МС II, № 57, 65, 606 (године 1334. помиње се кућа *olim Georgii Iacobi iuxta ecc. s. Benedicti*), 639, 816, 1544.

<sup>99</sup> МС II, № 906, 959, 1434, 1436.

манастира *Rade abbatissa*.<sup>100</sup> Исправа из јуна 1336. године сведочи да је у то време манастир обнављан, пошто се у њој помиње извођење зидарских радова. Тада су Базе Пасквали и Марин Мекше, у својству прокуратора манастира Светог Бенедикта, склопили уговор по којем су мајстори каменари, Петар и Драгош Иванов из Бара, били дужни да изврше радове на манастиру у оквиру једне године.<sup>101</sup>

Управо је на месту манастира Светог Бенедикта саграђен у другој половини XIV века фрањевачки манастир за которске кларисе. Убрзо након доласка фрањеваца у Котор, део црквене структуре Котора постао је и други фрањевачки ред намењен женама. Судаћи по писаним изворима, почетак историје фрањевки у Котору требало би ревидирати. Уобичајено је било да се за почетак историје тог реда у Котору узима година 1364. када је изграђен манастир Свете Кларе унутар бедема града. Тада је папа Урбан V, на молбу которске општине, овластио бискупа Дујма да о трошку града сагради манастир за опатицу и тридесет клариса на месту оронулог и напуштеног женског бенедиктинског манастира (*quoddam Monasterium Monialium Ord. S. Benedicti*).<sup>102</sup> Међутим, три деценије раније, у законској одредби донетој у време которског бискупа Рајмонда Агоутија (1331–1334) о избору манастирских прокуратора, помиње се и манастир свете Кларе: *ut est Monasterii S. Georgii de Gulpho, Monasterii poncellarum, sive Sanctae Clarae de Catharo, et Monasterii S. Petri de Surana, et omnia alia Monasteria, quae pertinent ad nostram Communitatem*.<sup>103</sup> Будући да су се друга два поменута манастира (Светог Ђорђа и Светог Петра) налазила изван зидина града, може се претпоставити да је и

<sup>100</sup> МС I, № 409, 1241, 1270; МС II, 187, 1042, 1578.

<sup>101</sup> МС II, № 1714.

<sup>102</sup> D. Farlati, *Illyricum sacrum* VI, 451. О преласку бенедиктинског манастира у руке фрањевачког женског реда, v. I. Ostojić, *Benediktinci u Hrvatskoj*, sv. II, 506–507. О истим случајевима у Далмацији v. idem, *Benediktinci u Hrvatskoj*, sv. I, Split 1963, 123–138.

<sup>103</sup> D. Farlati, *Illyricum sacrum* VI, 446.

манастир клариса био смештен изван бедема.<sup>104</sup> Према томе, година 1364. означава годину пресељења клариса на безбедније место унутар бедема града, како је и било уобичајено за женске манастире, а не долазак клариса у Котор. Такође, овим ревидираним сазнањима о историји фрањевки у Котору сада се може придодати још један помен – онај у тестаменту из 1326. године, који је старији од законске одредбе о прокураторима. Тада је извесни Шиме, син покојног Саве, завештао три перпера фрањевачким монахињама (*Francisce monache*) у оквиру својих малобројних завештања *pro remedio animae*.<sup>105</sup> Такав легат у једном кратком тестаменту какав је био Шимин говори о важности ове врсте извора, који неретко могу ревидирати или бар допунити сазнања о различитим феноменима у средњовековном Котору. Премда је у питању изолован период од само једанаест година прве половине XIV века, ова завештања су допунила и наша сазнања о односу бенедиктинских и фрањевачких монахиња. О поменима бенедиктинаца у тестаментарним завештањима *pro anima* у Котору прве половине XIV века, биће више речи у наредна два потпоглавља.

---

<sup>104</sup> В. Живковић, *Култи светије Кларе у Котору (XIV–XVI век)*, Историјски записи LXXXII/1–2 (2009) 98.

<sup>105</sup> МС I, № 260 (31. 12. 1326).

### 3.6. Завештања литургијских предмета, књига, реликвија и слика

Посебну скупину легата *ad pias causas* представљају даривања реликвија и реликвијара, литургијских предмета, богослужбених књига, икона и фресака. У питању су дарови који су били посебно цењени у оквиру градације тестаментарних легата за спас душе, а чија је вредност проистицала из њихове намене – одржавање служби на олтари-ма црква у којима су тестатори имали гробницу или у којима ће се служити мисе и помени за које су платили. Такође, у питању су легати који, речитије од других врста дарова, одражавају основне религиозне преокупације времена везане за прослављање хостије. Након проглашења трансспустанцијације за догму, на IV латеранском концилу 1215. године, може се пратити пораст различитих манифестација веровања у *presentia realis* током консекрације хостије – од нарочите вредности коју је служба *Elevatio* као симбол васкрслог Христа добила током служења мисе, преко установљења празника *Corpus Christi*, чуда и поучних прича којима се потврђивала догма, па до низа нових иконографских тема.<sup>106</sup>

О заступљености култа хостије у Котору сведочи више извора. На првом месту то су апсидални сликани програми которских црква, затим култови светитеља чији је атрибут хостија, као и иконографске појединости дрвених распећа и рељефних украса литургијских предмета.<sup>107</sup> У оквиру бриге *pro remedio animae*, прослављање хостије може се сагледати у тестаментарним завештањима средстава за израду литургијских предмета. Ови дарови су не само обезбеђивали служења миса за спас душе тестатора већ су уједно и одражавали жељу верника да, дарујући најсветије место у храму на којем се вршила консекрација хостије, осигурају своје *post mortem* присуство у виду сећања. Десеторо Которана (шест мушкараца и четири жене) завештало је у тестаментима од 1326. до 1337. године укупно дванаест

---

<sup>106</sup> О темама везаним за установљење празника *Corpus Christi*, v. M. Rubin, *Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge 1991.

<sup>107</sup> В. Живковић, *Религиознось и умейнось*, 238–252.

богослужбених предмета, међу којима преовлађују калежи. Такође, срећу се и четири примера завештања новца за израду литургијске одежде. Слична тестаментарна даривања литургијских предмета јављају се и у далматинским комунама од друге половине XIII века.<sup>108</sup> Може се приметити и да је ова врста даривања била везана како за више духовне тако и за више социјалне и економске сталеже, те се налази и међу завештањима Јелене Драго и Јована Главатија, као и у тестаментима Франа, опата цркве Светог Луке и Ђакона Свете Марије Колеђате, Груба Абраеа, који су завештали калеже црквама у којима су служили. Као најчешћи приматељи богослужбених предмета јављају се катедрална и конкатедрална црква, а потом и фрањевачка манастирска црква којој су богослужбене предмете и одећу најчешће даривали припадници властелске елите, попут Јелене Драго и Јована Главатија. Као у многим другим сегментима, њихови тестаменти се издавају и по бројности ове врсте легата. Јеленина жеља је била да се израде два сребрна калежа која је наменила которским фрањевцима. Потом је фрањевачкој цркви завештала литургијско рухо (*paramentum de tela*), као што је за своју гробницу код которских фрањеваца завештала комплетно литургијско рухо и сасуде: *Item ubi iacet dicta Jelena, fiat totum paramentum pro altari completum, scilicet unum de calicibus supradictis, misale et paramentum*.<sup>109</sup> Јован Главати је на првом месту оставио хиљаду перпера фрањевачком манастиру у Котору, а од те је суме требало утрошити триста перпера за одржавање миса у истом манастиру, сто перпера за калез, као и двеста перпера за комплетно црквено рухо – *paramentum unum completum* и потом за обичну одору – *una planeta dalmatica consueta*. За радове на дому фрањеваца оставио је двеста перпера, а од остатка (двадесет пет перпера) требало је да се

---

<sup>108</sup> Тестаментарно поклањање литургијских предмета црквама у градовима централне Италије (с нагласком на разлике између времена пре Црне смрти и после ње) разматрао је: S. K. Coehn, Jr., *The Cult of Remembrance and the Black Death*, 233–235. Компаративну анализу примера тестаментарних даривања крстова, калежа, реликвијара, свећњака и свећа у Задру, Трогиру, Дубровнику и Котору од друге половине XIII до почетка XV века, дао је: Z. Ladić, *Legati kasnosrednjovjekovnih dalmatinskih oporučitelja kao izvor za proučavanje nekih oblika svakodnevnog života i materijalne kulture*, 17–22.

<sup>109</sup> МС I, № 1132 (3. 4. 1333).



направи црно литургијско рухо за фрањевачку цркву – *planeta nigra in ecclesia fratrum minorum*.<sup>110</sup>

Само у једном тестаменту калежи се завештавају појединим свештеницима за обред у црквама у којима су служили: Рада, удовица Баталова, као своје прво завештање (*In primis volo*) оставила је по један сребрни калез у вредности од петнаест перпера презбитерима Јунију Крамолију и Налу Еутицију, епитропима њеног тестаментa.<sup>111</sup> Вредност завештаног дара је често истицана првим местом у оквиру дугачког набрајања легата у тестаментарном даривању. Болија, жена Мирошева, као прво завештање (*In primis quidem volo et ordino*) оставила је дванаест перпера за израду сребрног калежа за Катедралу (*unus calix argenteus duodecim perperorum*). Треба напоменути да се међу сведоцима у Болијином тестаменту наводи и име златара Радоја (*Radoye aurifex*).<sup>112</sup> Богослужбене предмете и реликвијаре израђивали су за градске цркве которски мајстори златари, који су радили у четврти у близини цркве Светог Луке. У време из ког датирају тестаменти у Котору је златарски занат био у успону, чему је погодовао велики прилив злата и сребра из рудника у унутрашњости земље. Мајстори златари се често помињу у судско-нотарским исправама, а осим реликвијара и богослужбених предмета за которске и далматинске градове, израђивали су и накит, појасеве, посуђе.<sup>113</sup> То су предмете који су чинили саставни део мираза имућнијих Которанки. Мушкарци и жене тестатори даривали

<sup>110</sup> МС II, № 1042 (15. 5. 1336).

<sup>111</sup> МС I, № 627 (30. 11. 1330).

<sup>112</sup> МС I, № 192 (20. 11. 1326).

<sup>113</sup> О которском златарству и мајсторима златарима писали су: I. Stjepčević, *Katedrala sv. Tripuna*, 16–20, 35–36, 38–47 et passim; С. Fisković, *O umjetničkim spomenicima*, 92–94; idem, *Zadarski srednjovjekovni majstori*, in: *Zadar*, Zagreb 1964, 561–571; Р. Ковијанић, *О мајсторима сребрне њале которске катедрале*, *Старине Црне Горе III–IV (1965–1966)* 77–84; Б. Радојковић, *Неке одлике которској златарској и уицијаж на унутрашњости земље*, *Старине Црне Горе III–IV (1965–1966)* 61–76; eadem, *Remekdela kotorskog zlatarstva u katedrali svetoga Tripuna*, in: *800 godina katedrale sv. Tripuna*, 81–90; *Исцорија Црне Горе*, 2/2, 527–530 (В. Ј. Ђурић); N. Jakšić, *Sakralno zlatarstvo Kotora u razvijenom srednjem vijeku*, in: *Zagovori svetom Tripunu. Blago Kotorske biskupije*, 114–153.

су на самрти различите материјалне ствари, пошто се имовински и социјални статус разликовао првенствено према полу.<sup>114</sup>

У најближој вези са богослужењем стајало је и даривање богослужбених књига, најчешће мисала и бревијара, за чију је израду пето Которана тестаментарно оставило средства: Грубе Урси је свом духовном оцу и брату, свештенику Паскалу Белошију, завештао легат у висини од десет перпера и бревијар (*breuiarium nostrum*);<sup>115</sup> Марин Болица је цркви Свете Марије на реци завештао тридесет перпера за израду једног мисала;<sup>116</sup> презбитер Јаков де Милдо је цркви Светог Крста флагеланата оставио мисал, (као и *in opere*);<sup>117</sup> Јелена, кћи покојног Медоша Драга, завештала је цркви Светог Трипуна сто перпера за два антифонара (*antifonaria noturna*);<sup>118</sup> Јован Главати је фратру Стефану, лектору фрањевачког манастира, оставио двадесет пет перпера за бревијар, а фратру Лавренцију двадесет перпера за књигу (*pro libro uno*).<sup>119</sup>

Даривањем богослужбених књига и, нарочито, литургијских сасуда обезбеђивала се својеврсна *post mortem* присутност у најсветијем месту цркве током службе *Elevatio* и консекрације хостије. Овај тип завештања био је по свом значењу и симболичком концепту веома близак штовању реликвија, посебно оних везаних за Страдање Христово.<sup>120</sup> Један од обичаја који је из култа реликвија усвојен за прослављање хостије јесте обичај да свеће горе крај хостије као што

---

<sup>114</sup> О обичају жена да у тестаментима детаљно набрајају коме поклањају делове свог мираза v. M. C. Howell, *Fixing Movable: Gifts by Testament in Late Medieval Douai, Past & Present* 150 (Feb. 1996) 3–45.

<sup>115</sup> МС I, № 626 (3. II. 1330).

<sup>116</sup> МС I, № 802 (3. II. 1331).

<sup>117</sup> МС II, № 1204 (18. 8. 1335).

<sup>118</sup> МС I, № 1132 (3. 4. 1333).

<sup>119</sup> МС II, № 1042 (15. 4. 1336).

<sup>120</sup> О повезаности штовања реликвија и хостије, v. G. J. C. Snoek, *Medieval piety from relics to the Eucharist: a process of mutual interaction*, Brill 1995. У евхаристичким чудотворним причама хостији су приписиване чудотворне моћи на начин на који су штоване мошти светих. О томе v. L. Sinanoglou, *The Christ Child as Sacrifice: A*

горе крај реликвијара. Од краја XIII и посебно почетка XIV века често се у тестаментима среће остављање новца за свеће које треба да осветљавају не само гробнице, реликвијаре и олтаре већ исто тако и хостију током евхаристијске службе *Elevatio*.<sup>121</sup> Овај чин даривања може се сагледати у контексту значења које је хостија имала као симбол Христовог присуства у цркви, те завештања *ad illuminandum corpus Domini* представљају даривање за вечну светлост пред сакраментом. У которском корпусу тестамената такав легат постоји само у програму *pro anima* Јелене Драго. Јелена је врт што се налазио изнад Пуча оставила *imperpetuo* фрањевцима *ut illuminent candelam*, не прецизирајући да ли свеће треба да горе крај реликвијара или крај хостије.<sup>122</sup> Пример завештања свећа намењених конкретном за ритуал *Elevatio* среће се један век касније, и то у тестаменту из 1438. године которског имућног грађанина из редова пучана, Марина Друшка, који је завештао дуплире Катедрала, а потом и црквама братовштине Светог Духа, Светог Николе доминиканаца, Светог Николе у Барију, као и цркви братовштине Светог Михаила на Колочепу, чији је био братим. Друшко је истакао да су намена и услов његовог дара да свеће треба да горе док не сагоре за време подизања тела Христовог (*cum conditione quod omnes dicti cerei ardeant in dictis ecclesiis ad elevationem corporis Christi usque ad consumptionem eorum*).<sup>123</sup> Овај пример даривања представља уверљив израз снаге којом је ритуал *Elevatio* хостије као симбол васкрса деловао на вернике, а самим тим и на тестаментарни програм за остваривање вечног блаженства.

Тестамент Јелене Драго издваја се из корпуса сачуваних завештања из времена од 1326. до 1337. године и по томе што садржи помен реликвије која се дарује за спас душе. Јелена је завештала катедрала Светог Трипуна честицу Часног крста – *lignum crucis domini nostri Iesu*

---

*Medieval Tradition and the Corpus Christi Plays*, *Speculum* 48/3 (Jul, 1973) 491–509; M. Rubin, *Corpus Christi*.

<sup>121</sup> О овој врсти завештања v. M. Vacci, *Pro remedio animae*, 290–291, 306–307.

<sup>122</sup> МС I, № 1132 (з. 4. 1333).

<sup>123</sup> Тестамент Марина Друшка објавио је I. Stjerčević, *Prevlaka*, 142–144, 157–160.

*Christi*.<sup>124</sup> Легате за израду реликвијара намењених Катедрали срећемо и у тестаментима Георгија Цернелија и Јована Главатија. Јован је завештао тридесет перпера како би се направили сребрни и позлаћени реликвијари (*Item relinco, quod fiat in ecclesia sancti Triphonis Catharensis laborerium argenteum et deauratum in reliquiis valoris perperorum trecentorum Venetorum grossorum*).<sup>125</sup> Слично њему, Георгије је даровао сто перпера да се направе „реликвије” (мислећи на реликвијаре) у Светом Трипуну (*ut fiant reliquie in sancto Triphone*).<sup>126</sup> У которским црквама се чувао велики број реликвија, а највећу ризницу имали су Катедрала, Света Марија Колеђата и Свети Крст.<sup>127</sup>

Даривање Катедрале реликвијама или новцем за украшавање реликвијара да би се заслужило спасење душе јесте модел који се у Котору повезује с првим ктитором мучириријума Светог Трипуна – Андријом Сараценисом. *Lezenda de misser San Tryphon martyre confalon et protector della Cittade de Cattaro* приповеда како је он о свом трошку и трошком других племића купио мошти светог Трипуна од млетачких трговаца и потом саградио храм посвећен новом патрону града. Временски је тестаментима ближи тзв. други *translatio* – пренос главе светог мученика. Према лекцији старог бревијара которске цркве коју је 1227. године написао которски бискуп Блаж, за пренос главе светог Трипуна поново се постарао један которски грађанин и трговац – Матија Бонасције, који је из Цариграда донео реликвију у Котор.<sup>128</sup> Важно је нагласити да је Матија био которски трговац који је кре-

<sup>124</sup> МС I, № 1132.

<sup>125</sup> МС II, № 1042 (15. 4. 1336).

<sup>126</sup> МС II, № 1616 (14. 3. 1336).

<sup>127</sup> I. Stjepčević, *Katedrala sv. Tripuna*, 37–47. О култу реликвија постоји изузетно бројна литература, од које се може издвојити: N. Hermann-Mascard, *Les Reliques des Saints: Formation coutumière d'undroit*, Paris 1975; P. J. Geary, *Furta Sacra: Thefts of Relics in the Central Middle Ages*, Princeton 1978; P. Brown, *The Cult of Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago 1981; *Ornamenta Ecclesiae. Kunst und Künstler der Romanik*, Schnütgen-Museum, Köln 1985; A. Angenendt, *Heilige und Reliquien: Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zum Gegenwart*, Munich 1994.

<sup>128</sup> I. Stjepčević, *Katedrala sv. Tripuna*, 27–35.

нуо на трговачки пут у Цариград. Трговина је била главно занимање Которана, па стога и основни разлог због којег су морали да се покају пред смрт и да завештају легате за спас душе. Чин даривања града реликвијама светог патрона града био је нарочито цењен будући да је значио бригу за спас душа свих становника которске комуне. Због тога су Андрија Сараценис и Матија Бонасције награђени добијањем гробног места у Катедрали, на светом месту где су биле похрањене и реликвије које су донели.

Тестаментарна даривања реликвија и реликвијара Катедрали у првој половини XIV века као део програма *pro anima* имала су већу вредност од других уобичајених поклона *ad pias causas* који су се на самрти завештавали црквама. О томе говори запис у которском извору *Matricola fraternitatis S. Crucis* из 1342. године како је Медоје Скабало поконио цркви Светог Крста честицу *lignum crucis* и реликвије светих Кузме и Дамјана. Истакнуто је како је то учинио за спас своје душе и душа његове породице и предака, а због вредности дара, братовштина бичевалаца Светог Крста је заузврат ослободила чланове његове породице плаћања обавеза према братовштини: „...*per anima del ditto Medoe e di sua uxor et di so fio et di so morti. Et per questo beneficio preditto Nui ditti Maystro 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 duy grossi della caritate...*”<sup>129</sup> Даривајући братовштине реликвијама, Которани су давали значајан допринос јачњу тих институција с комеморативном и каритативном функцијом. Такође, такви легати били су драгоцени поклони јер су снажили улогу црквених седишта братовштина у оквиру сакралне топографије града која је почивала на концепту реликвија.

У истом контексту даривања за спас душе треба сагледати и реликвијаре који се данас чувају у Катедрали а на којима су угравирани натписи са израженом надом у спасење. У питању су легати Которана који се датују у време око 1330–1340. године. Такав легат је реликвијар у облику десне ноге, дар имућног властелина Марина Јунија де Гостија. Натпис на реликвијару гласи: + MEMENTO D(OMI)NE. FAMVLO TVO. MARIN. DE GOSTI. Марин је даровао још један реликвијар

<sup>129</sup> I. Stjepčević, *Katedrala sv. Tripuna*, 24, 85, n. 174.

– у облику десне руке, са истим натписом. Та два реликвијара представљала су јединствену донацију, како је и било уобичајено у Котору у средњем веку. Током времена, међутим, многи реликвијари су раздвојени, те их је, уколико не постоје грбови и натписи, тешко довести у везу.<sup>130</sup> Иста форма молитвеног обраћања дародавца налази се на натпису покрај клечеће фигуре српске краљице Јелене Анжујске на икони светог Николе која је дарована базилици Светог Николе у Барију. Натпис је гласио: *Memento Domine famulae tuae Helenae Dei Gratiae Reginae Serviae, uxor magni Regis Urosii, matris Urosii, et Stefani scriptorū Regum. Hanc Yconam ad honorem sancti Nicolai ordinavit.* О тој икони, која није сачувана, остао је писани опис Антонија Беатила из 1645. године.<sup>131</sup>

Име Марина, сина покојног Јунија де Гостија, често се среће у судско-нотарским списима которске општине из времена од 1326. до 1337. године. Тако га је једна Которанка преко свог адвоката тужила зато што је започео градњу на њеном земљишту, а Марин је одговорио да се не може одазвати позиву судије због болести: *Venire non possum, quia infirmus sum.*<sup>132</sup> Из сачуваних помена сазнајемо да је Марин Гостов склапао уносне трговачке послове, као и да је често позајмљивао новац трговачким друштвима. Та чињеница је значајна за сагледавање таквог дара будући да посредно објашњава пословне и банкарске разлоге који су Которане наводили на покајање и у стање забринутости за исход задобијања вечног спасења. Тако се Марин најчешће помиње у вези с подмиривањем дуговања, позајмљивањем новца за трговачка путовања (*de presenti viagio*) и продајом некретнина.<sup>133</sup> Сазнаје се да је с Петром Менцијевим из Дубровника склопио трговачко друштво у

<sup>130</sup> N. Jakšić, *Sakralno zlatarstvo Kotora u razvijenom srednjem vijeku*, 129–130. О реликвијарима у облику руку и ногу, v. B. Stock, *The implications of literacy: Written language and models of interpretation in the eleventh and twelfth centuries*, Princeton 1983; C. Hahn, *The Voices of the Saints: Speaking Reliquaries*, *Gesta* 36/1 (1997) 20–31.

<sup>131</sup> *Историја Црне Горе*, 2/1, 277; Б. Миљковић, *Немањићи и свети Никола у Барију*, 275–294.

<sup>132</sup> МС I, № 541 (22. 4. 1330).

<sup>133</sup> МС I, № 581, 608, 638, 652, 671, 746, 803, 804, 1215, 1247, 1312; МС II, № 77, 85, 165, 485, 508, 509, 1352, 1359, 1497, 1764.

које је само Марин уложио велику новчану суму, те је договор био да четири дела од добитка и евентуалног губитка иду њему, а само једна петина треба да припадне Петру.<sup>134</sup> Марин је удао своју сестру Јелену за Илију, сина покојног Николе Грка из Дубровника и дао јој је богат мираз.<sup>135</sup>

Још један пар реликвијара из средине XIV века настао је као дар за спас душе. У питању је легат браће Луција и Теодора о којем се сазнаје из искуцаних натписа. На једном реликвијару, у облику десне руке, при дну руке је написано: H(OC) RELIQUIA(RUM): FIERI: FEC(ERUNT): LOX(IUS) ET THEODOR(US) FR(ATRE)S: FILII: STANCHOR(UM): AD HONOR(EM) S(ANCTE) LUCIE. Натпис готово идентичне садржине налази се и на другом реликвијару – у облику десне ноге, али је посвета другачија: AD HO(NO)R(EM) S(ANCTI): THEODORI. На поклопцу овог реликвијара угравиран је приказ Богородице са дететом на престоу. Оба реликвијара су се до 1515. године налазила у цркви Свете Марије и Луције, а у питању су свети заштитници Луције и Теодор, по којима су браћа и названа.<sup>136</sup>

Реликвије у скупоценим реликвијарима имале су током средњег века у сакралним седиштима Котора двоструку улогу – са општег становишта, биле су пресудне за сакралну топографију града, док су с посебног, индивидуалног становишта представљале нарочито важан легат у програму *pro anima* којим се исказивала жеља за посвећивањем душе Богу и светим заступницима.<sup>137</sup>

Поред реликвија и реликвијара, нарочиту вредност за спас душе имао је још један вид легата – завештање икона и фресака. Од XIII века све се чешће срећу тестаментарна даривања сликаних представа у црквама. Преовлађивале су фреско-иконе, и то иконографске садржине ван наративног контекста. Овакав карактер завештаних представа доводи у први план мотивације њихових наручилаца, а оне

<sup>134</sup> МС II, № 236 (14. 1. 1333).

<sup>135</sup> МС II, № 510 (3. 11. 1333).

<sup>136</sup> N. Jakšić, *Sakralno zlatarstvo Kotora u razvijenom srednjem vijeku*, 130–131.

<sup>137</sup> S. Chaganti, *The Medieval Poetics of the Reliquary Enshrinement, Inscription, Performance*, London 2008, 106.

су се кретале од вотивних до оних за спас душе. Пораст броја таквих завештања текао је паралелно с развојем бочних олтара у црквама који су украшавани углавном из средстава завештаних у тестаментарним и другим врстама донација од стране чланова властеоских породица којима су припадали.<sup>138</sup> О томе да је таква пракса већ била усвојена и у Котору могли смо да видимо у поглављу о гробним местима када смо разматрали завештање Јелене Драго и њен легат за украс олтара покрај којег је требало да буде сахрањена.<sup>139</sup> Избор гробног места у близини нарочито поштоване ликовне представе среће се и у делимично обрађеном корпусу тестамената из XV века. Марин Рого је 1433. године завештао да се сахрани у катедрали Светог Трипуна, нагласивши да се његова гробница налази *sub volto sancti Triphonis ubide picta est figura S. Nicolai*.<sup>140</sup> С приличном сигурношћу можемо претпоставити да се у том завештању препознаје траг данас непостојеће фреско-представе светог Николе која се налазила на потрбушју једног од лукова у наосу Катедрале.<sup>141</sup>

У которском корпусу тестамената из треће и четврте деценије XIV века среће се само један легат *pro anima* који се односи на израду сликане представе. У питању је завештање имућног пословног човека из властеоске породице Главати, Николе, брата Јовановог, о коме је већ било речи у претходним поглављима. Николин тестамент је оверен у которском суду 20. јуна 1327. године.<sup>142</sup> Своје последње завештање Никола је саставио на самрти: *Ego quidem Nycolaus condam Marini*

---

<sup>138</sup> У тосканском сликарству које је настало тестаментарним даривањима преовлађују маријанске или сотериолошко-есхатолошке иконографске теме, као и свети заштитници посебно поштовани у породицама тестатора, в. М. Васси, *Pro remedio animae*.

<sup>139</sup> МС I, № 1132.

<sup>140</sup> IAK SN VII, 533.

<sup>141</sup> О представи светог Николе и њеном могућем месту, на основу прегледа нађених гробница испод потрбушја лукова на којима нису сачуване представе светих, в. В. Живковић, *Религиознось и умейнось*, 219. О сличним завештањима за сахрањивање поред поштованих фресака и слика, са издвојеним примерима у Луки и Пизи (Тоскана) у XIV веку, в. М. Васси, *Pro remedio animae*, 267–270.

<sup>142</sup> МС I, № 338.



*Glauacti infirmus iacens, sanam tamen habens memoriam et loquelam, facio hoc meum ultimum testamentum.* Након низа разнородних и богатих комеморативних и каритативних легата као и легата *ad pias causas*, Никола је при крају свог тестаментата записао како жели да се у цркви бенедиктинске опатије Светог Ђорђа, на острвцу пред Перастом, насликају представе Богородице, светог Николе и светог Јована Крститеља: *Item relinquo, quod pignatur in ecclesia sancti Gregorii ymagines virginis Marie, sanctorum Nycolai et Iohannis Batiste.* Никола се уздао у заступништво светитеља заштитника чија су имена он и брат носили. Свети Јован Крститељ и свети Никола припадају реду оних светих који су имали утемељене и развијене култове у средњовековној которској комуни. То се нарочито односи на штовање светог Николе, који је вековима прослављан као свети заштитник многих важних аспеката которске привреде, морнарице и цркве.<sup>143</sup> У време писања Николиног завештања и непосредно након њега, у граду и његовој непосредној близини постојали су цркве и манастири посвећени тим светитељима.<sup>144</sup>

Реченица којом Никола изражава завештање не пружа сазнања о изгледу и иконографији представе, па чак ни о техници у којој је требало да буде изведена. Наиме, Никола користи термин *ymagines*, те није сасвим сигурно да ли се ради о олтарској слици (икони) или

<sup>143</sup> О том питању детаљније v. V. Živković, *Kult svetog Nikole u religijskoj praksi Kotora (XIV–XVI vek)*, in: *Dvanaest vjekova Bokeljske mornarice*, ed. J. J. Martinović, Kotor 2010, 95–102.

<sup>144</sup> У граду, вероватно крај јужне градске капије на Гурдићу, први пут се 1221. године помиње црква Светог Јована Крститеља *de portella*. Патронатско право над црквом имале су породице Дерса, Бизака и Бизанти. Још једна црквица – Св. Јована Крститеља (која се помиње тек 1440. године) – налазила се на истоименој тврђави над Котором (*San Giovanni*) и служила је као капела за војнике. Први манастир посвећен светом Николи у Котору јесте Свети Никола вртова (помиње се 1289. године) и налазио се изван северних врата града. Након писања тестаментата Николе Главатија подигнуте су још две цркве посвећене том светитељу. Изван градских бедема, на поседу који је доминиканцима даровао Никола Бућа 1344. године, саграђен је доминикански манастир са црквом Светог Николе. Године 1353. Трипун Бућа је саградио у оквиру града цркву Св. Николе, седиште братовштине морнара. О томе v. I. Stjepčević, *Katedrala sv. Tripuna*, 58–61.

о фресци.<sup>145</sup> Може се претпоставити да је у питању ипак била фреска, будући да се не помиње олтар, већ само то како представа треба да буде насликана у цркви (*pignatur in ecclesia*).<sup>146</sup> Детаљи везани за изглед и судбину представе коју је Никола Главати завештао нису познати. Пошто се не може утврдити да ли је жељена представа заиста и насликана, о композицији Богородице са светим Николом и светим Јованом Крститељем може се само говорити са становишта њеног значења које је у писаној форми забележено у тестаменту – завештању у оквиру програма *pro anima*. Формална страна завештане представе, о којој је једино и могуће говорити, тиче се њене основне схеме, а то је традиционална композиција са три фигуре, која је била омиљена у которском средњовековном сликарству и одражавала је колективни укус времена.<sup>147</sup> У контексту усмеравања укуса појединаца ка одређеном типу сликаних композиција треба имати у виду и то да су ликовне представе имале одређен утицај на вернике и дуго након њиховог настанка.<sup>148</sup> Николина завештана сликана композиција (ако претпоставимо да је заиста и изведена) имала је своје одређено место у са-

---

<sup>145</sup> Латински термин *imago* у различитим контекстима средњовековне религиозности, с посебним освртом на лични однос верника према слици, који се од XII века развија управо у бенедиктинским манастирима, анализирао је: J.-C. Schmitt, *La culture de l'imago*, Annales. Histoire, Sciences sociales, 51e année, n. 1 (1996) 3–36.

<sup>146</sup> Позната је још једна наручена представа за опатију Светог Ђорђа, али из XV века. У питању је велика олтарска слика коју је током свог боравка у Котору (од 1441. до 1446. године) урадио истакнути дубровачки сликар Матко Јунчић. Из сачуваног уговора сазнаје се да је то био позаћен полиптих (*inam anchonam pro altare magno*) са четрнаест сликаних фигура светитеља у дуборезном оквиру за главни олтар цркве Светог Ђорђа, в. *Грађа о сликарској школи у Дубровнику*, № 257. О биграфским подацима и раду сликара Матка Јунчића в. В. Ј. Ђурић, *Дубровачка сликарска школа*, Београд 1963, 55–61.

<sup>147</sup> О томе в. V. Živković, *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)*, Зограф 38 (2014) 113–121.

<sup>148</sup> О односу између иконографских решења и дугог трајања штовања појединих слика в. M. Gill, *Preaching and Image: Sermons and Wall Paintings in Later Medieval England*, in: *Preacher, Sermon and Audience in the Middle Ages*, ed. C. Muessig, Leiden 2002, 155–180.

кралном простору бенедиктинске цркве Светог Ђорђа и као таква је подстицала вернике на молитве.

Феномен колективног штовања доводи у први план избор приматеља Николиног завештања. У питању је стара бенедиктинска опатија на острвцу пред Перастом. На основу времена настанка легата као и садржаја других Николиних завештања за спас душе, одабир бенедиктинаца за примаоце легата може се у први мах учинити помало изненађујућим. Наиме, Никола Главати се углавном обраћао фрањевачком реду, верујући да ће му даривање тог реда помоћи на путу *pro remedio animae*. Обраћање фрањевцима за помоћ била је уобичајена пракса Которана, како смо могли да видимо. Николин одабир старе бенедиктинске опатије Светог Ђорђа као сакралног простора за представу Богородице са светим Николом и светим Јованом Крститељем треба сагледати у ширем историјском контексту, односно у оквиру преплитања утицаја који су на религиозну праксу имали бенедиктинци, с једне стране, и просјачки редови, с друге.<sup>149</sup> Будући да је у претходним поглављима више речи било о фрањевцима и доминиканцима, легат Николе Главатија јесте повод да се, уз кратак осврт на познате историјске податке о бенедиктинској опатији Светог Ђорђа, размотре завештања бенедиктинцима која се срећу у корпусу которских тестамената.

---

<sup>149</sup> Социјални и духовни контекст у којем су се појавили и деловали бенедиктинци и просјачки редови разматрали су: В. Н. Rosenwein, L. K. Little, *Social meaning in the monastic and mendicant spiritualities, Past & Present* 63 (1974) 4–32. Односе између бенедиктинаца и просјачких редова у градовима на источној обали Јадрана детаљно је у више радова представио I. Ostojić, *Dodiri između benediktinske i franjevačke ustanove u Hrvatskoj*, *Crkva u svijetu*, br. 1, Split 1966, 39–49; idem, *Susreti između benediktinskog i dominikanskog reda u Hrvatskoj*, *Bogoslovska smotra* 36/3–4 (1967) 703–711.

### 3.7. Легати бенедиктинцима

Бенедиктински *monasterio Sancti Georgii de Golpho Cathari* на острвцу пред Перастом помиње се у изворима први пут 1166. године. Тада је опат Јован (*Johanne Abbate Sancti Georgii*) присуствовао освећењу олтара у новосаграђеној которској катедрали Светог Трипуна.<sup>150</sup> Бенедиктинску опатију је основала которска општина у част старом патрону града светом Ђорђу, који је прослављан као заштитник комуне пре светог Трипуна.<sup>151</sup> Општина је имала патронатско право над опатијом и црквом, а за опате су бирани которски племићи. Према старом обичају (*secundum antiquam consuetudinem*) како је наглашено у которском статуту, Которани су бирали за прокураторе манастира Светог Ђорђа по двојицу племића на годину дана.<sup>152</sup> Которски бискуп је освештао олтар цркве Светог Ђорђа пред Перастом 1247. године и тада су положене мошти светог Ђорђа, ккао и светих мученика Абдона и Сенена.<sup>153</sup> Нешто раније, године 1221, освећењу олтара Свете

---

<sup>150</sup> D. Farlati, *Illyricum sacrum*, VI, 433; T. Smičiklas, *Codex diplomaticus*, vol. II, 102; M. Milošević, *Arhitektura romaničke bazilike iz 1166. godine i nastale promjene tokom vjekova*, in: 800 godina katedrale Sv. Tripuna u Kotoru 42, sl. 4.

<sup>151</sup> У Котору се током целог средњег века задржала успомена на старог патрона града на начин који задире у срж градске управе и администрације. На празник Светог Ђорђа бирали су се нови чланови на свим општинским функцијама, v. *Statvuta civitatis Cathari*, knj. 1, 1–2, 6, 22–24, 71–73 (cap. I, VI, XXXIX, CXI); превод: *Statvuta civitatis Cathari*, knj. 2, 141–142, 145, 157–159, 195–197.

<sup>152</sup> Которска општина је изгубила патронат над опатијом 1634. године, када ју је преузео млетачки Сенат, док је опата бирао Велики збор у Перасту. О историји бенедиктинске опатије Светог Ђорђа пред Перастом v. I. Ostojić, *Benediktinci u Hrvatskoj*, sv. II, 489–492; P. Butorac, *Opatija Sv. Jurja kod Perasta*, Perast 1999<sup>2</sup>.

<sup>153</sup> *Ego Deodatus epsicopus ecclesiae sancti Tryphonis de Catharo ad petitionem capituli ecclesiae eiusdem, communitatis eiusdem civitatis, ac Georgii abbatis coenobii sancti Georgii, dedicavi ecclesiam sancti Georgii, ad laudem dei et honorem sanctae Mariae, necnon aliorum sanctorum, quorum reliquiae hic continentur: sancti Georgii, Abdon et Sennnen martyrurum, ac sanctorum Innocentium. Que ecclesia praedicti loci erat praedecessorum totius communitatis Catharinae. Venerabilem dei ecclesiam guberante Innocentio apostolico, domino autem Uroscio regnante. Quod praesens scriptum fieri feci per notarium praedictae communitatis, cum manu propria et signo consueto*, v. D. Farlati, *Illyricum*

Марије Колеђате у Котору присуствовао је и опат Светог Ђорђа пред Перастом.<sup>154</sup> Везе између бенедиктинске опатије, которске катедрале и цркве Свете Марије Колеђате биле су изузетно блиске. Да би се разумело колики је значај стара бенедиктинска опатија имала за которску општину, важно је нагласити како је опат манастира Светог Ђорђа био дужан да током прославе празника Светог Трипуна служи мису у цркви Свете Марије Колеђате, првобитне которске катедралне цркве,<sup>155</sup> а потом и да присуствује служби у которској катедрали – *Abbas Perastinus S. Georgii ad rem divinam solemni ritu ac caeremonia faciendam ex antiqua consuetudine invitari solet.*<sup>156</sup> Овај обичај је имао своје корене у најранијој историји штовања светог Трипуна. Према сачуваном предању, мошти светог Трипуна су приликом преноса у Котор најпре донете опату цркве Светог Ђорђа, те се обичај држања службе у Светој Марији Колеђати задржао као успомена на тај догађај. У виду предања тај је обичај забележен 1688. године, када је опат Колегијалне цркве, током бискуповог канонског обиласка цркве Свете Марије Колеђате, објаснио да се пренос моштију светог Трипуна прославља и у Колеђати као што се то ради у Катедрали. Том приликом опат је и испричао бискупу предање како се Доминик, опат Светог Ђорђа, обавезао которском бискупу Мелицијаки да ће, између осталог, сваке године посећивати катедралу Светог Трипуна у време њене свечаности, осим ако га бискуп не разреши те обавезе (*formula sacramenti quo Dominicus Caenobiarcha S. Georgii saum fidem, atque obedientiam Episcopo Meliciaccae*).<sup>157</sup>

---

*sacrum*, VI, 439. Помен реликвија светих Абдона и Сенена у виду ноге и руке (*In sanctorum Abdon et Senen martirum eorum pes et manus*) које се чувају у катедрали Светог Трипуна у Котору датира из 1515. године, v. I. Stjepčević, *op. cit.*, 37.

<sup>154</sup> T. Smičiklas, *Codex diplomaticus*, vol. III (1905) 207–208.

<sup>155</sup> О археолошким налазима који указују на то да је црква Свете Марије Колеђате била првобитна катедрала Котора, v. J. J. Martinović, *Ranohrišćanska krstionica ispod crkve svete Marije od Rijeke u Kotoru*, PPUD 29 (1990) 21–31.

<sup>156</sup> D. Farlati, *Illyricum sacrum* VI, 427, 465–466.

<sup>157</sup> D. Farlati, *Illyricum sacrum* VI, 444. П. Буторац је управо у овом документу уочио алузију на стари обичај да опат Св. Ђорђа држи службу у катедралној цркви 13. јануара када су мошти светог Трипуна стигле у Котор, v. P. Butoras, *Opatija sv. Jurja*

Историја старе бенедиктинске опатије пред Перастом обележена је бројним сукобима између опатије Светог Ђорђа и Которске бискупије. Некада изузетно моћни и утицајни, бенедиктински манастири су имали и богате земљишне поседе. То је био случај и са опатијом Светог Ђорђа која је поседовала бројне винограде и земљишта у околини. Управо је економија у управљању њима била главни повод за сукобе како са општином Котор тако и с њеним бискупима. Поред дугогодишњих размирица и оптужби што их бележе писани извори,<sup>158</sup> о постојању сталног неповерења јасно говори и чињеница да је 1318. године тај предмет унет у Статут Котора у виду законске одредбе којом се опату Светог Ђорђа санкционише давање позајмица и закупнина за куће или земљишта без одобрења манастирских прокуратора које је постављала општина.<sup>159</sup>

---

*kod Perasta*, 18–19. Због чињенице да се служба вршила 13. јануара у Колегијалној цркви Свете Марије у Котору, дон Иво Стјепчевић је претпоставио да су у тој цркви биле похрањене мошти новог патрона Котора до изградње катедралне цркве Светог Трипуна, v. I. Stjepčević, *Katedrala sv. Tripuna*, 54, 93–94, п. 270.

<sup>158</sup> Може се издвојити сукоб из 1229. године када је которски бискуп Блаж, заједно са архиђаконом Трипуном, каполом, градским судијама и племством, запретио екскомуникацијом свима који би позајмљивали новац опату Матији или монасима, или би купили земљу опатије Светог Ђорђа, v. D. Farlati, *Illyricum sacrum VI*, 439; P. Butorac, *Opatija Sv. Jurja kod Perasta*, 13.

<sup>159</sup> *Statvuta civitatis Cathari*, knj. 1, 159 (cap. CCLXXXV – *De imprestito non faciendi Abbati*); превод: *Statvuta civitatis Cathari*, knj. 2, 265. Како би спречило било какве правне легализације отуђивања, даривања и закупа манастирских некретнина, посебно у време када је процес осамостаљивања кметова који су обрађивали манастирске винограде био у јеку, Велико веће је током которске самовладе, године 1405, забранило било какве новчане трансакције са тадашњим опатом Антуном из Битонта (Апулије), v. *Statvuta civitatis Cathari*, knj. 1, 289–290 (cap. XIV); превод: *Statvuta civitatis Cathari*, knj. 2, 366–367. О томе је писао L. Blehova Čelebić, *Hrišćanstvo u Boki*, 118. У време кнеза и капетана Ивана Балбија, године 1431. Велико веће, у којем је тада био присутан и властелин Петар Главати, донело је одлуку о збрињавању цркве и манастира Св. Ђорђа у Заливу – пошто се поседе манастира стално отуђују и црква пропада, изабрана су двојица прокуратора која ће се старати за повраћај одузетих добара, за поправку и завршетак радова на цркви, осим за одећу и храну опата и двојице свештеника који бораве у манастиру. Сазнаје се да је степениште које води у манастир склоно рушењу, да прокишњава кров и хор цркве. Због тога

Бенедиктински утицај је пре снажења просјачких редова био много већи, посебно од XII века када бенедиктински манастири, и мушки и женски, доживљавају процват – граде се ближе урбаним центрима, а истовремено добијају и све бројније донације и тестаментарна завештања од властеле. Такође, честа пракса чланова властеоских родова било је и замонашење у старости (*conversi*). Замонашени властелин је поклањао своју имовину реду, а за тај чин је од бенедиктинаца добијао гробно место у манастиру и служење миса и помена за спас душе.<sup>160</sup>

У Котору се даривање бенедиктинаца задржало и након снажења просјачких редова. Легати намењени фрањевцима преовлађују у тестаментима из раздобља од 1326. до 1337. године, али Которани нису заборављали ни стари бенедиктински ред и посебно стару опатију Светог Ђорђа пред Перастом. Поред завештане представе Богородице са светим Јованом и Николом, Никола Главати је у низу даривања свештеницима поменуо и бенедиктинску опатију Светог Ђорђа и њеног опата: *Item abbati veteri sancti Georgii unum perperum. Item monasterio sancti Georgii quatuor perperos*. Бенедиктинаца се пред смрт сетио и његов брат, Јован Главати, завештавши новац чак трима манастирима тог реда у Котору: монасима и опату Светог Ђорђа – четири перпера, монахињама Светог Бенедикта – шест перпера и монахињама Светог Мартина – два перпера (*Item monachis cum abbate sancti Georgii dentur perperi quatuor Veneti. Item monialibus sancti Benedicti perperi sex Veneti. Item monialibus sancti Martini perperi duo*). Јован Главати је завештања которским бенедиктинцима груписао у целину, а потом је у тексту дела тестаamenta који следи даровао и свих пет дубровачких женских бенедиктинских манастира, и то у следећем низу: Свети Бартоломеј,

---

ће се сваке године од прихода манастира одузимати сто перпера, и то педесет на празник Светог Јована Крститеља (Рођење, 24. јуна) и педесет на Божић. Прокуратори су дужни да од тог новца поправљају цркву тамо где мисле да треба, v. *Statvuta civitatis Cathari*, knj. 1, 379–383 (cap. XII); превод: *Statvuta civitatis Cathari*, knj. 2, 435–438.

<sup>160</sup> М. Vacci, *Pro remedio animae*, 239–241.

Свети Андрија, Света Марија од Каштела, Свети Симеон и Свети Тома.<sup>161</sup> Осим браће Главати, которске бенедиктинске манастире даровала је и Јелена Медошева Драго, оставивши стабла кестена са земљиштем у Столиву (*castagnetum de Stalliuo cum omnibus terris*) опатији светог Ђорђа, али под условом да их не сме продати нити отуђити на било који начин, јер ће у супротном припасти катедрали Светог Трипуна. Потом је бенедиктинском манастиру Светог Бенедикта оставила и једну козу (*Item pecora, que habet Nicola de Metochia, sint monasterii sancti Benedicti*).<sup>162</sup> Из судске потврде од 20. октобра 1327. године сазнаје се да су епитропи последње воље *Stane, filia Mechigne* (чији тестамент није сачуван) извршили њену одлуку да се опатији Светог Ђорђа дарује виноград којим је располагала за живота.<sup>163</sup> Нуце, жена покојног Јована Јуриног (*Nuce, uxor condam Iohannis Iurre*) на првом је месту завештала своје земљиште опатији Светог Ђорђа – *pro anima mea et viri mei*.<sup>164</sup> Доме, удовица Нуца Гонија (*Dome, relicta condam Nuce de Gonni*) оставила је легат да се у манастиру Светог Ђорђа и осталим которским манастирима служе мисе и моли за њену душу – *Item monasterio sancti Georgii et omnibus aliis monasteriis Catharensibus simul misse ducente, quod rogent deum pro anima mea*.<sup>165</sup>

Као што смо видели из садржаја тестаamenta Јована Главатија, осим старе опатије Светог Ђорђа даривала су се и друга бенедиктинска светилишта. Ђакон Грубе Абрае, опат цркве Свете Марије од реке, оставио је манастиру Светог Бенедикта пет перпера.<sup>166</sup> Исти женски бенедиктински манастир, који се налазио у граду, даровала је и Марина Блинија завештавши ковчежић (*capsella*) и дванаест динара.<sup>167</sup> Маре,

<sup>161</sup> МС II, № 1042. О бенедиктинским дубровачким манастирима v. I. Ostojić, *Benediktinci u Hrvatskoj*, sv. II, 418, 474 et passim; *Benediktinci na području dubrovačke nadbiskupije*, eds. Ž. Puljić, M. Sivrić, Dubrovnik 2010.

<sup>162</sup> МС I, № 1132 (3. 4. 1333). О бенедиктинском реду у Котору v. K. Mitrović, *Benediktinci na području Barske nadbiskupije i Kotorske biskupije (9. stoljeće-1571)*, Kotor 2015.

<sup>163</sup> МС I, № 423.

<sup>164</sup> МС I, № 718 (15. 8. 1331).

<sup>165</sup> МС II, № 1142 (24. 7. 1335).

<sup>166</sup> МС II, № 57 (2. 8. 1332).

<sup>167</sup> МС II, № 906 (5. 7. 1335).



удовица Братослављева, започела је своје завештање на нешто другачији начин од преовлађујућег – споменула је да то чини уз сагласност мужа: *Ego Mare sum sana mente mea, memoria et loquela facio hoc teum ultimum testamentum presente et consentiente marito meo Brathoslauo*. Потом је даровала за спас своје душе катедралну, конкатедралну и бенедиктинску цркву Светог Бенедикта са по једним перпером.<sup>168</sup> Заштитник сирочади, Теодор Гиге, у свом дугом низу даривања готово свих цркава и манастира у граду чини завештања и трима бенедиктинским светишћима: један перпер Светом Бенедикту, шест динара манастиру Светог Ђорђа и три динара Светом Мартину.<sup>169</sup>

Избор да се на крају целине о легатима *ad pias causas* говори о завештањима бенедиктинском реду није случајан. Уобичајено је да се феномен позносредњовековне побожности посматра као последица постепених промена, укратко окарактерисаних као прелазак са бенедиктинских религијских вредности на религиозну праксу усмерену ка олакшавању свакодневних недаћа што је свој пун израз добила са фрањевцима и доминиканцима.<sup>170</sup> Међутим, усмереност ка каритативним принципима није била новина коју су донели просјачки редови, него су је они развили и пренели у градове на које је била усмерена њихова активност. До појаве просјачких редова бенедиктинци су били носиоци религиозне каритативне праксе која се манифестовала не само у збрињавању болесних, сиромашних и сирочади већ и у пружању помоћи путницима намерницима и ходочасницима.<sup>171</sup> Премда

<sup>168</sup> МС II, № 1434 (24. 12. 1336).

<sup>169</sup> МС II, № 1436 (20. 1. 1337).

<sup>170</sup> M. Backer, *Aspects of Lay Piety in Early Renaissance Florence*, in: *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and renaissance Religion*, eds. C. Trinkaus, H. A. Oberman, Leiden 1974, 177–199. О овом процесу на примеру избора примаоца легата у тестаментима у Сијени, v. S. K. Cohn, Jr., *Death and Property in Siena*, 16–17. Посебно о утицају фрањеваца и доминиканаца на примену принципа *caritas*, v. J. Henderson, *Piety and Charity in Late Medieval Florence*, 20–73.

<sup>171</sup> На континуиран развој овог феномена, представљањем законских одредаба, као и каритативне бриге изражаване у пракси од времена Карла Великог, преко бенедиктинаца, па до позног средњег века (уз разматрање феномена „социјалног и личког хришћанства“), указао је Z. Ladić, *O šibenskim hospitalima i leprozorijima kasnog srednjeg vijeka prema bilježničkim spisima*, in: *Šibenik od prvog spomena. Zbornik*

се од почетка XIV века свакако запажа пораст завештања намењених конкретном олакшавању живота угрожених категорија друштва, ипак треба бити обазрив у прављењу стриктне поделе на религиозну каритативну праксу бенедиктинаца и ону просјачких редова. То се нарочито односи на историју хоспитала и братовштина, у чијем су основном програму лежали каритативни циљеви. Промене које су наступиле након појаве фрањевачког и доминиканског реда односе се на наглашавање сиромаштва као завета и усмеравање пажње и бриге на *pauperes* као категорије средњовековног друштва. О овим питањима биће речи у наредном поглављу, у којем ће се разматрати каритативна тестаментарна даривања.

---

*radova s međunarodnog znanstvenog skupa „950 godina od prvog spomena Šibenika”*, ed. I. Kurelac, Šibenik – Zagreb 2018, 153–174.



## КАРИТАТИВНИ ПРОГРАМ

Давање *elemosina* током живота као и *post mortem* чинило је у оквиру завештаних легата у тестаментима основу каритативног програма *pro anima*. Веровање је произлазило из идеје да, иако је божанска милост била коначан предуслов спасења, људи треба да теже искупљењу чинећи индивидуална и колективна дела милосрђа. Богатство није осуђивано, али се морало користити као средство за прослављање Бога и у активном помагању свих категорија сиромашних. Потврда о милосрђу као императиву сваког хришћанина среће се у чувеној проповеди (*Libellus de eleemosyna*) коју је папа Иноћентије III одржао пред хоспиталом *Santo Spirito in Sassia* у Риму. У тексту проповеди истиче се значај давања милостиње (*elemosynam dare*) као обнове библијског мотива – Христових речи да давање милостиње доноси опрост греха – *Date eleemosynam, et ecce omnia munda sint vobis* (Лука 2, 41). Позивајући се на Христове речи, папа је подвукао колики значај има *caritas* као љубав према Богу и према ближњем. Треба нагласити да чин давања милостиње сиромашном није требало да буде спонтано дело које се дарује од срца или из осећања према правди, већ искључиво дело мотивисано хришћанском љубављу (*caritas*) са циљем да се олакшају муке сиромашнима. Једино такав чин милосрђа, руковођен каритасом, може помоћи спасењу душе верника. Папа Иноћентије III је нагласио важност Христових речи када је позвао да седну десно од њега сви који су заслужили вечно блаженство, а то су они који су неговали милосрђе, јер су, помажући ближње, помагали самом Христу

(Матеј 25, 34–40).<sup>1</sup> Проповед *Libellus de elemosyna* показује усмеравање религиозности на деловање у социјалном контексту времена, али у функцији постизања вечног блаженства, што је снажно утицало на тестаментарну праксу.

У овом поглављу анализа ће бити усмерена на каритативну бригу исказану завештањем легата лаицима који су припадали категорији сиромашних и болесних. Такође, разматраће се и завештања братовштинама као удружењима која су почивала на каритативним принципима помагања ближњима у невољи, најчешће у сиромаштву. Каритативна делатност братовштина састојала се углавном у обезбеђивању мираза ћеркама сиромашних чланова и у преузимању трошкова сахране својих чланова и чланова њихових породица. С друге стране, братовштине су оснивале и хоспитале у којима је институционално спровођено пружање економске и санитарне помоћи категоријама друштва којима је она била потребна. Поред институционално организоване помоћи сиромашнима преко братовштина, хоспитала и сиротишта, постојала је и неформална мрежа помоћи коју су пружали рођаци и пријатељи. Обе врсте помоћи могу се наћи у садржају тестамената, и то у оквиру каритативних даривања у којима су захтеви највише хришћанске врлине, поред комеморативних легата и легата *ad pias causas*, истакнути као предуслови за спас душе.

Каритативна завештања у которским тестаментима из времена од 1326. до 1337. године биће анализирана у контексту религијског и социјалног значења које је категорија сиромашних (*pauperes*) имала у време писања тестамената. Треба нагласити и то да је у питању врста легата која је претрпела највеће промене након појаве Црне смрти (1348. године). То чини узорак испитаних тестамената изворима који су врло значајни за разумевање социјалних и религијских преокупација у Котору пре епидемије куге и оснивања првих каритативно-санитарних институција у граду.

---

<sup>1</sup> M. Mollat, *The Poor in the Middle Ages: An Essay in Social History*, Yale 1986, 102–104.

#### 4.1. Легати *pro pauperibus*

Према хришћанском учењу, постоје две категорије сиромаштва – вољно и невољно. Првој категорији су припадали свештеници и монаси који су се одрекли материјалних добара и посветили су живот Богу. Тежња ка обнављању апостолског завета сиромаштву и одрицању од материјалних добара пратила је историју многих монашких редова. Неки су осуђивани за јерес, али је с појавом фрањеваца и доминиканаца завет сиромаштву, макар као идеални концепт, обновљен као хришћански императив. Символ ове категорије вољног сиромаштва био је апостол Петар – *pauperes cum Petro*. Другу категорију сиромашних, оних који су то били услед економске, здравствене или социјалне беде, симболисао је свети Лазар – *pauperes cum Lazaro*, према библијској параболи о сиромашу Лазару, просјаку са ранама на телу, кога су анђели након смрти однели у рај, док је богаташ Епулон завршио у паклу (Лука 16, 19–31). Међутим, у теолошким списима и писаним изворима често су те две категорије сиромашних биле обједињене називом *pauperes Christi (poveri di Cristo)*. Тиме је и вољно и невољно сиромаштво уздигнуто на моралну вредност која може да омогући приближавање Богу, иако су се почетни разлози сиромаштва битно разликовали.<sup>2</sup> О разумевању различитих категорија *pauperes* сазнаје се на непосредан начин из једног фирентинског тестаментa из 1330. године, у којем су легати за спас душе расподељени између два типа оних којима је *caritas* потребна. Први тип били су сви који су навикли да просе, док су другом типу припадали *poveri vergognosi* (осиромашени племићи), као и фратри, али и они у хоспиталима (у којима су могли да бораве болесни, удовице, ходочасници, привремено сиромашни) и затворима.<sup>3</sup> Из овог примера се види да су у оквиру широког појма

---

<sup>2</sup> M. Mollat, *The Poor in the Middle Ages*, 102; G. Albini, *Poveri e povertà*, 92–115. О бенедиктинском и фрањевачком тумачењу *pauperes Christi*, односно оних који су прихватили апостолско сиромаштво, v. L. K. Little, *Pride goes before avarice: Social change and the vices in Latin Christendom*, *The American historical review* 76/1 (1971) 16–49.

<sup>3</sup> J. Henderson, *Piety and Charity in Late Medieval Florence*, 245, 257.

сиромаштва на почетку и на крају стајали просјаци и фратри.<sup>4</sup> Важно је нагласити да су све поменуте категорије у позном средњем веку биле конципиране према истом моделу оличеном у *Cristo pellegrino* – симболу свих којима је милосрђе потребно.

Будући да је о клеру било речи у поглављу о легатима *ad pias causas*, у оквиру тестаментарног исказивања каритативне бригае биће анализирани легати намењени категорији сиромашних услед економске, здравствене или социјалне беде. Као библијска категорија, *pauperes cum Lazaro* били су примаоци седам дела милосрђа (гладног нахранити, жедног напојити, сиромашног обући, путника угостити, болесника и затвореника посетити, роба откупити и мртвог сахранити), која се у которским тестаментима срећу дефинисана најчешће у оквиру традиционалних категорија: они који оскудевају, сирочад, болесни, девојке без мираза и удовице. О потреби одвајања од сопственог иметка и даривања сиромашних крајем XIV века говори доминиканац Ђовани Доминичи, истичући да за спас душе треба завештати добра црквама и манастирима, али исто тако и за љубав Бога дати милосрђе сиромашнима и свима који оскудевају у материјалним добрима неопходним за живот: *Così si possono spendere i beni in fabbricare chiesa, monasteri, spedali; maritar fanciulle, liberar prigioni, vestir mal vestiti, dare a ciascuno che chiede per l'amor di Dio, dove tu non sai essere stremità o ultimo bisogno. E queste limosine sono tutte buone fatte per Dio.*<sup>5</sup>

Даривања сиромашних у которским тестаментима одражавају промене које су током позног средњег века директно утицале на тестаментарну структуру, а посебно на тип и избор прималаца каритативних легата. То су промене које су ишле у корак са ширењем обичаја састављања тестамената међу свим социјалним слојевима

<sup>4</sup> О сиромашним, али и другим маргиналним групацијама које нису обавезно морале да буду сиромашне (незаконита деца, проститутке, странци, ходочасници, путници) у градовима на источној обали Јадрана, в. D. Karbić, *Marginalne grupe u hrvatskim srednjovjekovnim društvima od druge polovine XIII. stoljeća do početka XVI. stoljeća*, *Historijski zbornik* (1991) 43–76. О сиромашнима у Дубровнику, в. B. Krekić, *Slike iz gradske svakodnevice: prilozi proučavanju života u Dubrovniku u doba humanizma i renesanse*, *Anali Zavoda za povijesne znanosti JAZU u Dubrovniku* XXVI (1988) 7–28.

<sup>5</sup> *Regola del governo di cura familiare: compilata dal beato Giovanni Dominici*, 122.

становништва. Каритативни легати су одражавали и демографске промене у средњовековним градовима – пораст укупног броја становника и с њим у вези велики пораст броја сиромашних и немоћних којима је помоћ била потребна.<sup>6</sup> Све категорије сиромашних, осим црквених редова, налазиле су се на доњој лествици средњовековног друштва. Идеја *caritas* је у градску заједницу и токове живота укључивала категорију сиромашних услед економских и социјалних разлога. Динамика социјалне сегрегације и религиозне интеграције може се добро сагледати управо у термину *pauperes Christi* у којем су економско стање и социјални статус спојени с религијском категоријом.<sup>7</sup>

Давање религијског значења и позивање на хришћанске моралне вредности није у пракси обавезно подразумевало олакшавање тешке свакодневне реалности наведених категорија средњовековног друштва, али је давало оквир за утемељење и развој институција са задатком да се о њима старају. При томе треба правити јасну разлику између идеалне бриге о сиромашнима и оне реалне од стране градске комуне, као и значења које је идеја *caritas* заиста имала код верника. Као највиша хришћанска врлина идеја *caritas* је била уграђена у шири социјални, економски и политички концепт позносредњовековних комуна оличен у идеалу *Buon Comune*, према којем опште добро треба да стоји изнад интереса појединаца, како је указивао Брунето Латини (1220–1294). Примена ових начела требало је да обезбеди мир, економски просперитет и социјалну интеграцију најсиромашнијих и најбогатијих у једно уједињено тело градске комуне у којем владају ред и

---

<sup>6</sup> На основу архивских писаних извора, Зоран Ладић је анализирао односе појединих далматинских градова према сиромашнима, маргинализованима и каритативним установама, в. Z. Ladić, *O nekim oblicima brige za siromašne i marginalne pojedince i grupe u dalmatinskim komunama u kasnom srednjem vijeku*, 1–27.

<sup>7</sup> Попут других категорија културе које је Гуревич разматрао, и сиромаштво је показивало полисемантичност језика средњовековног човека, в. А. Гуревич, *Категорије средњовековне културе*, 30–31. О начинима којима су власти у италијанским градским друштвима прибегавале у решавању сиромаштва у позном средњем и раном новом веку в. B. Pullan, *Rich and Poor in Renaissance Venice: The Social Institutions of a Catholic State to 1620*, Oxford 1971; P. Gavitt, *Economy, Charity, and Community in Florence, 1350–1450*, in: *Aspects of Poverty in Early Modern Europe*, ed. T. Riis, Stuttgart 1981, 81–82.



мир. Према истој теорији, *caritas* је био темељ за остваривање друштвене хармоније која је подразумевала избегавање сукоба на два нивоа – између богатих и сиромашних, као и између сакралних и профаних центара моћи. У питању је идеја која је своје корене имала у концепту *caritas patriae* (Цицерон), који се често среће најпре код теолога с краја XIII и почетка XIV века (доминиканца Ремиђа де Ђироламија у трактату из 1302. године *Tractatus de bono communi*), а потом и код хуманистичких писаца из XIV века (посебно код Колуча Салутатија и Леонарда Брунија).<sup>8</sup> У трактатима теолога и хуманиста на врлину *caritas* се позива зарад социјалне хармоније, било да се њена примена тражи на институционалном нивоу где треба да је пружи комуна штитећи сиромашне (док су имућни већ заштићени сопственим материјалним добрима), било када је исти захтев усмерен на вернике који се позивају да индивидуалним примером покажу бригу и љубав према ближњима. У оба случаја је у питању идеална интерпретација која у градовима XIII и XIV века најчешће није била примењивана у реалности.<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> О овој идеји код схоластичара и хуманистичких филозофа у контексту социјалне историје касносредњовековне Фиренце v. J. Henderson, *Piety and Charity in Late Medieval Florence*, 344–345. О концептима *Buon Governo* и *bene comune* као идеалима комуналних друштава средином XIV века, v. E. Panella, *Dal bene comune al bene del Comune. I trattati politici di Remigio de' Girolami nella Firenze dei bianchi-neri*, *Memorie domenicane* XVI (1985) 1–198; R. M. Dessi, *Il bene comune nella comunicazione verbale e visiva. Indagini sugli affreschi del Buon Governo*, in: *Il Bene comune: forme di governo e gerarchie sociali nel basso medioevo* (XLVIII Convegno storico internazionale, Todi, 12–15 ottobre, 2011), Spoleto 2012, 89–130; A. Benvenuti, *Il bene comune spirituale*, in: *Beata civitas. Pubblica pietà e devozioni private nella Siena del '300*, eds. A. Benvenuti, P. Piatti, Firenze 2016, 559–586; *Politiche di misericordia tra teoria e prassi. Confraternite, ospedali e Monti di Pietà (XIII–XVI secolo)*, ed. P. Delcorno, Bologna 2018.

<sup>9</sup> Изузетак када је власт заиста преузимала институционалну примену овако конципованог каритативног начела дешавао се само у случају да је друштвени поредак угрожен услед великих недаћа попут глади или епидемије куге. Детаљно о питању примене концепта *caritas* у теорији и пракси, на основу анализе различитих врста извора, v. J. Henderson, *Piety and Charity in Late Medieval Florence*, 17–20, 241–252 et passim.

Пораст каритативне бриге који се може пратити од XIII века треба сагледати у ширем контексту средњовековне духовности што се кретала ка наглашавању људске природе Христове. У патњама и страдањима сиромашних и болесних требало је видети лик Христа. Стање поштеног сиромаштва упоређивано је с апостолским сиромаштвом и сматрано је светим. Отуда су и молитве сиромашних имале нарочиту вредност у оквиру тестаментарног програма за спас душе.<sup>10</sup> Са заветом сиромаштва и окружени фамом светости, нарочито су фрањевци били драгоцени у програму даривања тестаментарних завештања *pro anima*. Легати намењени фрањевцима и доминиканцима као *pauperes cum Petro* били су тема претходног поглавља. Овде ће бити речи о улози просјачких редова у ширењу идеје *caritas* усмерене на помагање сиромашнима који су то били против своје воље. Оснивач реда, свети Фрања је сиромаштво поставио за највишу моралну вредност, називајући је *Domina Paupertas, Paupertas Altissima*. Сходно уздизању сиромаштва као врлине којој треба тежити, фрањевци су развијали концепт *caritas* и у теолошким списима истичући начело *Deus caritas est* (према првој Јовановој посланици 4,8) и позивајући на саосећање и пружање помоћи сиромашнима и болеснима, а нарочито лепрознима. Болест је посматрана не само као физичко и здравствено стање већ и као начин за приближавање Богу и задобијање вечног блаженства.<sup>11</sup> Свети Фрања је поставио моделе друштвених категорија које фрањевци треба да опонашају: људе јадне и презрене, сиромашне и слабе, болесне, лепрозне, просјачке луталице (*viles et despectas personas, pauperes et debiles, infirmos, leprosos, juxta viam mendicantes*). Такође, поучавао је своју малу браћу како треба да се одрекну поседовања материјалних ствари и почну да просе, као што то раде и други сиромашни (*sicut alii pauperes*).<sup>12</sup>

<sup>10</sup> О овом питању на примеру тестамената из Бристола и Фиренце, v. C. Burgess, *By Quick and by Dead*; R. C. Trexler, *Church and Community*, 245–288.

<sup>11</sup> О сиромашнима који су били болесни и о дефинисању болести као подражавању мука Христових, v. G. Albini, *Poveri e povertà*, 212–218.

<sup>12</sup> J. Le Goff, *Saint Francis of Assisi*, 28–30, 66, 74–77, 112–113.

У тестаментима Которана из 1326. до 1337. године најчешће се срећу врло уопштена даривања *pro pauperibus*, она која припадају категорији неодређених (*indistincte*) завештања. Истој категорији припадају и сва друга завештања било *ad pias causas* или каритативна: *pro miserabilibus personis, ecclesiasticis locis, religiosis personis, feminis maritandis*. Таква завештања се разликују од одређених (*distincte*) легата у којима се именују поједине цркве, манастири, свештеници, хоспитали, сиротишта и сл. Типу *indistincte* припадало је и завештање, исказивано најчешће на крају тестаментa, како остатак новца предвиђеног за спас душе треба да расподеле епитропи према својој мудрости где мисле да је најбоље.<sup>13</sup> Поред чланова породице, епитропи су углавном били црквена лица и исповедници тестатора, те су снажне везе и поверење између Цркве и тестатора задржаване и у оквиру каритативних *indistincte* легата. Тај вид *indistincte* даривања је пре свега сведочанство о томе да је категорија сиромашних као приматеља милостиња за спас душе дародавца представљала широк појам. Коришћење неодређеног вида даривања упућује на то да је термин *pauperes*, зависно од контекста, могао да има економско, социјално, здравствено или религијско значење и односио се на све који су се издржавали милостињом – од оних што нису поседовали имовину, преко болесних, па до просјачких редова.<sup>14</sup> Због тога је тешко поуздано утврдити коме је заиста легат био намењен у случајевима даривања сиромашних као неодређене категорије. Можемо само претпостављати да ли су тестатори желели да њихов дар оде онима који су положили религиозни завет сиромаштву, или су хтели да олакшају невоље економски сиромашним лаицима, или пак нису ни правили разлику између те две категорије. Када су тестаменти једини сачуван вид писаних извора о каритативним даривањима и када није могуће утврдити пријем легата, остаје неизвесно којој су од тих категорија епитропи тестамената обраћали и дистрибуирали легате. Такође, као и у другим врстама завештања, може се поставити питање да ли је легат заиста стигао до било које од могућих

<sup>13</sup> R. C. Trexler, *Church and Community*, 265.

<sup>14</sup> О томе v. B. Pullan, *Rich and Poor in Renaissance Venice*; M. Mollat, *The Poor in the Middle Ages*; B. Pullan, *Support and redeem: charity and poor relief in Italian cities from the fourteenth to the seventeenth century*, *Continuity and Change* 3/2 (1988) 177–208.

категорија сиромашних. Да се то у пракси дешавало, показују тужбе у которским судско-нотарским исправама о неизвршеним жељама тестатора у дистрибуцији легата.<sup>15</sup>

О томе какво је значење термин *pauperes* могао да има у Котору у трећој и четвртој деценији XIV века посредно говоре речи Јована Марина Главатија, који у свом тестаменту из 1336. године дарује: *viduis et orphanis non habentibus et egenis*.<sup>16</sup> Јован помиње четири категорије сиромашних: удовице, сирочад, оне који немају ништа и оне који оскудевају. За сиромашне су се најчешће користила два термина – *pauperes* и *egeni*. Тешко је закључити да ли су та два термина подразумевала квалитативне разлике између оних што су сиромашни и оних који оскудевају.<sup>17</sup> Ваља подсетити и на то да се у фрањевачком правилу реда (*La Regola di San Francesco*) набрајају све категорије небеског и земаљског друштва – *omnes homines, omnes creatura*, али се посебно истичу *pauperes et egeni*.<sup>18</sup>

Заједничко свим категоријама које су припадале широкој групацији сиромашних јесте потреба за основним милосрђем. Каритативна тестаментарна даривања управо су имала за циљ да олакшају недаће с којима су се свакодневно суочавале те категорије друштва. У которским тестаментима сиромашнима се најчешће завештавају новац и одећа. Јованов брат, Никола Главати дарује најпре сиромашне – *Item pauperibus quinque perperos*, а на самом крају опоруке напомиње да дарује *pro orphanis et pauperibus*, али да његови епитропи према својој мудрости расподеле средства како сматрају да је најбоље – *ubi melius*

<sup>15</sup> МС I, № 990, 998; МС II, № 5, 42, 157 et passim.

<sup>16</sup> МС II, № 1042.

<sup>17</sup> Категорије и термине *paupertas* и *poveri di Cristo* разматра: В. Pullan, *Poveri, mendicanti e vagabondi (secoli XIV–XVII)*, in: *Storia d'Italia: Annali, vol. 1, Dal feudalesimo al capitalismo*, eds. R. Romano, C. Vivanti, Torino 1978, 985, 987. О томе такође: А. Murray, *Religion among the Poor in the Thirteenth-Century France: The testimony of Humbert de Romans*, *Traditio* 30 (1974) 285–324; S. K. Cohn, Jr., *Death and Property in Siena*, 27. У тестаментима далматинских комуна које је обрадио Зоран Ладић често се среће даривање општој категорији сиромашних (*pro pauperibus*) за спас душе тестатора, v. Z. Ladić, *Last Will*, 189, 198, 205–206, 214, 219, 228, 234.

<sup>18</sup> J. Le Goff, *Saint Francis of Assisi*, 74–77, 137.

*videbitur epitropis meis*. Овакви примери препуштања епитропима да одлуче о месту и приматељу даривања за спас душе тестатора срећу се као категорија *indistincte* у оквиру завештања за спас душе релативно често у которским тестаментима.

Могу се упоредити три тестаментата у којима се на идентичан начин завештава новац *pro pauperibus* као општој категорији. Први, врло једноставне и кратке садржине, саставила је пучанка Толија, удовица Паскала де Тоцена, други је писао властелин Марин Јуније Болица, док је трећи тестамент оставио свештеник Марко Станополи из Бара. Троје представника различитих социјалних и економских категорија которског средњовековног друштва, сходно свом статусу, завештали су сиромашнима различите суме новца: Толија оставља десет перпера, Болица педесет, док свештеник Станополи предвиђа да се сиромашни дарују новцем од продаје вина. Такође, Болица препушта епитропима да одлуче којим ће сиромашнима дати његов завештани дар.<sup>19</sup> Већу суму (тридесет перпера) завештао је сиромашнима и Драшко де Чоја, истичући како то чини за спас душе (*pro anima mea*).<sup>20</sup>

Завештања сиромашнима као општој категорији најчешће се срећу груписана заједно с легатима деци без родитеља и сиромашним девојкама за удају. И ове категорије сиромашних јављају се у которским тестаментима као опште или као одређене. Тако браћа из властеоске породице Главати у својим тестаментима остављају легате за мираз сиромашним девојкама или девојкама без родитеља у оквиру категорије *indistincte*, али такође завештавају средства одређеним девојкама које именују. Никола Главати најпре помиње ћерке појединих Которана којима оставља новац за мираз – *Mare, filie Yuance; filiabus Bellossii*, а потом набраја неколико имена удатих жена за које се само може претпоставити да им је била потребна помоћ – *Rade, uxoris Michaelis; Dome, uxoris Ferecii*.<sup>21</sup> Треба приметити да се иста имена девојака јављају и код Јована Главатија (*Mare, filie Iuance; Rade filie Bellossi*). Да се највероватније ради о легату за мираз, сведочи следеће Јованово завештање:

<sup>19</sup> МС I, № 629 (2. 3. 1330); 802 (3. 11. 1331); МС II, 279 (9. 2. 1333).

<sup>20</sup> МС I, № 1233 (17. 5. 1335).

<sup>21</sup> МС I, № 338 (20. 6. 1327).

*Item volo, quod nepti mee Rade, filie Nycolai, dentur perperi trecenti Veneti, cum ad etatem venerit maritandi et tradita fuerit marito.*<sup>22</sup> Развијену форму даривања каритативних *distincte* завештања за мираз сиромашним девојкама срећемо и код Јелене Драго. Ова властелинка је тестаментарно оставила легате како би неколико сиромашних девојака из њеног најближег окружења могло да се уда. Најпре је својој служавки Стани (*famule condam Jelene*) завештала сто перпера и земљиште (*ad maritandum*), а за даровано земљиште навела је и услов: у случају да Стане остане без наследника, оно треба да припадне цркви Светог Трипуна. Потом је оставила десет перпера својој служавки Тикослави за удају (*Ticoslaue servitrici Jelene perperos X in nuptiis suis*), док је у исту сврху (*quando nubet*) ћерки Марина де Гонија завештала 50 перпера.<sup>23</sup>

Легати за мираз девојкама без родитеља срећу се као саставни део каритативног програма за спас душе у још неколико тестамената. Катена, ћерка Марина де Маурека и жена Радогоста Дудика, оставила је половину винограда свом брату Сергију, али под условом да тридесет перпера издвоји *ad maritandum duas orphanas pro anima mea et teorum defu[n]ctorum*.<sup>24</sup> Пре даривања сиромашних, Марин Болица је оставио по двадесет перпера за мираз двома девојкама без родитеља (*pro maritandis duabus orphanis*). Такође, Василије Матов препустио је епитропима да према својој мудрости расподеле *pro pauperibus et orphanis ubi eis melius videbitur*. Василијево завештање је посебно занимљиво стога што су у њему спојене три врсте легата које су кључне за разумевање концепције тестаментарног програма *pro anima*: ходочашће, мираз за удају девојака без родитеља и *pro male ablatis* (компензација онога што је стечено на лош начин). Наиме, Василије је, под теретом осећања да је за живота стицао материјална добра на неморалан начин, желео да завешта новац за одлазак неког доброг човека на ходочашће (у Рим) за његову душу, а онда је додао да уколико се жељено ходочашће не оствари, новац треба да се дарује двома девојкама без родитеља (за мираз): *Item sentio me habere de malo ablato perperos*

<sup>22</sup> МС II, № 1042 (15. 4. 1336).

<sup>23</sup> МС I, № 1132 (3. 4. 1333).

<sup>24</sup> МС II, № 727 (13. 2. 1334).

*centum, quos volo, ut detis alicui bono homini qui ire voluerit ad passagium, uel maritatis pro ipsis centum perperis duas orfanas, si passagium non fuerit.*<sup>25</sup> Георгије Цернели дао је по десет перпера од своје куће на Крепису двома девојкама без родитеља за удају: *Item volo, quod maritentur due (h)orfane de casalis meis de Crepis, et ad perperos decem una.*<sup>26</sup> Прокуратор сирочади Теодор Гиге је у свом тестаменту оставио четрдесет перпера ћерки Свилопреле, када стаса за удају: *Item volo, quod, si filia Suiloprille venerit ad tempus maritandi, dentur sibi perperi XL.*<sup>27</sup>

Даривања сиромашних као опште категорије и завештања новца за удају сиротим девојкама преовлађивала су и у далматинским градовима крајем XIII и у првој половини XIV века.<sup>28</sup> По томе се тестаменти са источне обале Јадрана не разликују од оних који су настали у италијанским градовима. Како је закључио Семјуел Кон на основу анализе великог броја тестамената из неколико градова Тоскане и Умбрије (пре појаве куге и након ње), завештања категорији сиромашних девојака за удају знатно преовлађују у тестаментима насталим пре 1348. године.<sup>29</sup>

С друге стране, у которским тестаментима се даривање сирочади (*pro orfanis*) за спас душе као опште категорије, без прецизирања пола или намене (за удају), среће само у три властеоска тестамена – Базилија Матовог и браће Главати. Базилије на крају тестамена завештава новац препуштајући епитропима да га према својој мудрости расподеле *pro pauperibus et orfanis et ubi eis melius videbitur*. Помени сирочади у тестаментима отварају питање о начину на који је град водио бригу о деци без родитеља, те посебно о томе где су она била смештена у првој половини XIV века. Иво Стјепчевић и Ристо Ковијанић су закључили да први помен дома за напуштену децу датира из 1414. године, када је извесни Франо Менчев даривао децу у хоспиталу (*puto in hospital*), приметивши такође да се тек након тог помена помињу и

<sup>25</sup> МС I, № 438 (22. 10. 1327).

<sup>26</sup> МС II, № 1616 (14. 3. 1336).

<sup>27</sup> МС II, № 1436 (20. 1. 1337).

<sup>28</sup> Z. Ladić, *Last Will*, 228–229.

<sup>29</sup> S. K. Cohn, Jr., *The Cult of Remembrance and the Black Death*, 65–71.

старатељи сиротишта (*comesarii horphanorum et pupilorum*), док је прво сиротиште изграђено 1516. године.<sup>30</sup> Када је реч о најранијем помену прокуратора сирочади, њихове тврдње треба ревидирати. Наиме, године 1332. од стране которске општине су као *procuratores (tutores) orphanorum positi per comune* изабрани: Нуције Гиле, Теодор Гиге и Марин Мекше (*Nutius Gille, Theodorus Gige et Marinus Mechse*).<sup>31</sup> У појединим исправама они се помињу и са ширим овлашћењима – као општински старатељи сирочади, удовица и деце (*procuratores orphanorum, viduarum et pupilorum*).<sup>32</sup> У средњовековним статутима италијанских комуна најчешће се у истој групи налазе сирочад, удовице и сиромашни (*pauperes et miserabiles*), као категорија особа којима је потребно старање и које су биле идентификоване као социјално и економски „безвредне” (*inutiles personae*).<sup>33</sup> Чињеница да су наведене прокураторе поставиле општинске власти јасно је сведочанство о томе да је у питању утемељење институције у Котору већ у првој половини XIV века. Каритативни легати сирочадима у тестаментима говоре да је брига о тим рањивим друштвеним категоријама постојала и на индивидуалном нивоу. Међутим, на основу судско-нотарских исправа не може се поуздано утврдити о каквој је врсти организоване општинске бриге о напуштеној деци реч, а ни закључити где су напуштена деца боравила у првој половини XIV века. Будући да се у легату из 1414. године помињу деца у хоспиталу, могло би се претпоставити да је у которским хоспиталима Светог Крста и/или Светог Духа постојало одељење за напуштену децу. Таква организација у хоспиталима могла је настати по узору на чувени римски хоспитал Светог Духа (*Santo Spirito*), који је, према легенди, основао папа Иноћентије III (1198–1216) с намером да пружи уточиште напуштеној деци (*gittatelli, esposti, bastardelli*), а након открића жртава чедоморства у Тибру. Каритативна идеја у том римском хоспиталу истакнута је иконографским програмом фреско

---

<sup>30</sup> Р. Ковијанић, И. Стјепчевић, *Културни животи сиротиња Котора (XIV–XVIII вијек)*, књ. 2, Цетиње 1957, 17–18.

<sup>31</sup> МС II, № 5, 42, 79, 157, 303.

<sup>32</sup> МС I, № 990, 998; МС II, № 42.

<sup>33</sup> О томе v. P. Silanos, *Homo debilis in civitate*, 43–44, 47–48, 50, 60.



декорације која је настала приликом опсежне обнове хоспитала од стране папе Сикста IV крајем осме деценије XV века. По концепцији је хоспитал био вишенаменски, те су одељења формирана да служе за збрињавање сиромашних, болесних, старих, трудница, удовица, сирочади и ходочасника. Слична организација одељења постојала је и у другом познатом италијанском хоспиталу – *Santa Maria della Scala* у Сијени.<sup>34</sup> С друге стране, пример простране грађевине намењене збрињавању напуштене деце налази се у Фиренци, где је 1419. године занатско удружење свилара и трговаца свилом (*Arte della seta*) основао *Spedale degli Innocenti*.<sup>35</sup>

У Котору се почетком XVI века срећу тестаментарна завештања намењена зидању посебне зграде сиротишта. Никола, син Радосава (цариника Ивана Црнојевића), родом са Луштице, оставио је 1516. године велики део своје имовине да се купи кућа или земљиште за подизање дома за децу одбачену и незаконито зачету (*pueri vulgo concepti*), док је преостали новац (који је требало да се чува у Катедрали) наменио за издржавање те деце у сиротишту до њихове четврте године. Такође, одредио је да пријем деце треба да буде верификован и да се све записује у посебну књигу.<sup>36</sup> О потреби записивања свих пословања везаних за имовину намењену тој категорији друштва говори и стату-

<sup>34</sup> E. Howe, *The Hospital of Santo Spirito in Sassia*, New York 1978; *L'antico Ospedale di Santo Spirito dall'istituzione papale alla sanità del terzo millennio*, eds. V. Cappelletti, F. Tagliarini, Roma 2001–2002; J. Henderson, *The Renaissance Hospital Healing the Body and Healing the Soul*, Yale 2006, 32, 68–69, 120–121. О иконографији фресака у хоспиталу Светог Духа у Риму, на којима централно место заузимају сцене убиства нежељене деце, v. D. Bullen Presciutti, *Dead infants, cruel mothers, and heroic popes: the visual rhetoric of foundling care at the hospital of Santo Spirito, Rome*, *Renaissance quarterly* 64.3 (2011) 752–799; eadem, *Visual cultures of foundling care in renaissance Italy*, Farnham (Ashgate) 2015.

<sup>35</sup> P. Gavitt, *Charity and Children in Renaissance Florence: The Ospedale Degli Innocenti 1410–1536*, Michigan 1990; N. Terpstra, *Abandoned Children of the Italian Renaissance: Orphan Care in Florence and Bologna*, Baltimore 2005.

<sup>36</sup> Није познато где се налазило сиротиште (које се као саграђено помиње крајем XVI века), али је претпостављено да је било у близини цркве и хоспитала Светог Крста, v. P. Ковијанић, И. Стјепчевић, *Културни живиој сѣароја Кошора*, књ. 2, 17–18 (према: IAK SN XXII, 396–404).

тарна одредба из времена млетачке власти над Котором. У одредби се захтева пописивање продате имовине у посебну свеску намењену том питању, будући да се у пракси дешава да извршиоци тестамената, као и тутори и заштитници сирочади – *tutores et defensores pupillorum*, те старатељи умно оболелих често продају имовину покојника по својој вољи а на штету сирочади и наследника покојника.<sup>37</sup>

Знатно пре изградње сиротишта у Котору, у Дубровнику је још 1432. године основано *Ospedale della misericordia*. Као у Котору, и у Дубровнику је пре изградње сиротишта постојала институционално организована помоћ напуштеној деци. Такође, у дубровачким тестаментима с краја XIII и почетка XIV века среће се неколико даривања сирочади и остављања легата за мираз девојкама без родитеља.<sup>38</sup> У пропису донетом 1432. године поводом оснивања сиротишта у Дубровнику истиче се да *ospedale* треба да буде помагано милостињом (*de elemosine per questa opera de misericordia*), како од стране општине тако и од појединаца. Речи из прописа о оснивању сиротишта говоре о милосрђу које је тражено од верника према одбаченој и несрећној деци, за коју се каже да имају лик Христов, али да о њима нико не брине.<sup>39</sup> Према је у питању језик средине XV века, каритативни морални захтев исти је као у тестаментима из прве половине XIV века – треба милосрдно помагати сиромашне и несрећне који пате јер се на тај

---

<sup>37</sup> *Statvta civitatis Cathari*, knj. 1, 373–374 (Tempore Domini Nicolai Pisani, cap. VI); превод: *Statvta civitatis Cathari*, knj. 2, 430–431.

<sup>38</sup> О бризи дубровачке општине за напуштену децу пре оснивања сиротишта в. В. Krekić, *Dubrovnik in the 14th and 15th Centuries. A City between East and West*, Norman (Oklahoma) 1972, 110. О дубровачким легатима овој категорији в. Z. Ladić, *Last Will*, 220, 228–229.

<sup>39</sup> О дубровачком сиротишту, на основу архивске грађе, детаљне прегледе дали су R. Jeremić, J. Tadić, *Prilozi za istoriju zdravstvene kulture starog Dubrovnika*, sv. 2, Beograd 1939, 199–217. О овом питању такође в. Д. Динић-Кнежевић, *Положај женеу Дубровникуу XIII и XIV веку*, Beograd 1974, 138; *Liber Viridis*, ed. Б. Недељковић, Beograd 1997, 198–201; Z. Janeković Römer, *Nasilje zakona: gradska vlast i privatni život u kasnosrednjovjekovnom i ranonovovjekovnom Dubrovniku*, Anali Zavoda za povijesne znanosti HAZU u Dubrovniku XLI (2003) 30–31; R. Kralj-Brassard, *Pozornice milosrđa: smještaj zgrada dubrovačkog nahodišta (1432–1927)*, Anali Zavoda za povijesne znanosti HAZU u Dubrovniku 50 (2012) 39–62.

начин исказује љубав према Богу. Као такав, каритативни концепт је чинио саставни део добро замишљеног програма *pro anima*.

#### 4.2. Даривање одеће *pro anima*

Каритативни мотив помагања сиромашних у којима треба видети лик Христа нарочито је био заступљен у оквиру једног посебног вида тестаментарног даривања, а то је даривање одеће лаицима као и завештање хабита редовницима и свештеницима. Због јасне и свима разумљиве поруке, одећа је у религијској пракси постала универзални симбол милосрдног дара *pro anima*, са значењем исказивања љубави (*caritas*) према ближњима у невољи. У питању је израз испуњавања основног милосрдног императива – обуци сиромашног, али усмереног подједнако на обе категорије сиромашних – на оне који су то својом вољом (*pauperes cum Petro*) и оне невољне (*pauperes cum Lazaro*). Мотив давања одеће сиромашнима био је конципиран у хагиографској књижевности, а као тема често се јавља у сликарству и у проповедима. Порука која је упућивана верницима била је да чином даривања одеће сиромашнима они следе узор светих у вери да ће задобити спасење.<sup>40</sup>

У корпусу которских тестамената среће се само једно завештање у којем се прецизира намена да се обуку сиромашни. У питању је тестамент заштитника сирочади, Теодора Гига, који завештава десет перпера *ad induendum pauperes*.<sup>41</sup> У тестаментима далматинских комуна из тог времена, а посебно у Задру, Трогиру и Дубровнику, ситуација је била битно другачија, будући да се завештања одеће или легати за куповину одеће сиромашнима срећу знатно чешће.<sup>42</sup> С друге

---

<sup>40</sup> Даривање и примање хабита имало је у визијама светих имали симболичку вредност спојеног милосрдног дара и небеске награде, v. C. Warr, *Clothing, Charity and Visionary Experience in Fifteenth-Century Siena*, *Art History* 27/2 (2004) 187–211.

<sup>41</sup> МС II, № 1436 (20. 1. 1337).

<sup>42</sup> Z. Ladić, *Last Will*, 278–291.

стране, шеснаесторо Которана је завештало одећу и тканине у оквиру општег програма *pro anima* не истичући коме је дар намењен (осим у случају када су примаоци легата били свештеници и фрањевци, као категорије Христових сиромаша).

Заиста, даривање одеће за спас душе може се различито тумачити – од симболике коју је такав дар носио, па до његовог економског значења. Као објекат материјалне културе одећа у првом реду открива укус и обичаје времена, али исто тако и економски статус тестатора. Посматрано у том контексту, према појединим случајевима може се наслутити да су једноставно платно и одећа били оно једино што су тестатори имали да дарују. Да је одећа имала и симболичко значење основне животне потребе, сведочи већ поменути случај удовице Доме, која је на почетку тестаментa (*in primis volo*) истакла своју одлуку да ускрати право наслеђивања свом рођаку Николи, објаснивши да се на то одлучила зато што јој није обезбеђивао основне ствари за живот, или обућу и одећу, како је Доме издвојила: *videlicet calciamenta et vestimenta et omnia mea necessaria*.<sup>43</sup>

Такође, категорија даривања одеће среће се у највећем броју код жена тестатора, што говори о типу имовине којом су оне могле да располажу, а то је био мираз. Поред накита и предмета покућства, уобичајен саставни део мираза обухватао је тканине и одећу. Разноврсност и богатство мираза зависили су од социјалног и економског статуса жена.<sup>44</sup>

Други контекст у којем се одећа и тканине јављају у тестаментима јесте покајање и одустајање од грешног живота, а путем ослобађања од поседовања материјалних предмета. Будући да су основе трговачког и банкарског пословања стајале у супротности с хришћанским моралним принципима, средњовековни трговци су тежили да се на самрти ослободе објеката везаних за земаљска добра, верујући да ће на тај начин ослободити душу од греха. Модел таквог симболичког

---

<sup>43</sup> МС II, № 646 (II. II. 1334).

<sup>44</sup> О завештањима *pro anima* жена тестатора, в. "For the salvation of my soul": women and wills in medieval and early modern France, eds. J. Rollo-Koster, K. L. Reyerson, Centre for French History and Culture of the University of St Andrews, St Andrews 2012.

одрицања од земаљских добара поставио је свети Фрања, који је нов живот посвећен Богу и давање завета сиромаштву почео одбацивањем одеће – као симбола свог дотадашњег живота што га је проводио као син имућног трговца.<sup>45</sup>

Которски тестатори завештавају најчешће уопштено одећу *pro anima*. Франо, ректор цркве Светог Луке, жели да се од продаје његова два огртача без рукава, *due tabarri*, новац дарује *pro anima mea*.<sup>46</sup> Осим тога што дарује тканину *patrino meo, dompno Iuanni*, Брате Иношева жели да се њени огртач и туника продају и дају *pro anima mea*.<sup>47</sup> Иста намена је и у случајевима када се тканинама дарују цркве, а посебно оне којима су већ завештана средства за одржавање миса и помена. Тако је Катена, жена Радагоста Дудиковог, завештала катедрали Светог Трипуна (у којој треба да се служе годишњи помени за спас њене душе и душа њених предака) и цркви Свете Марије од реке по један столњак (*item do парат meam sancto Triphoni, Item aliam парат meam sancte Marie*).<sup>48</sup> Ређе се срећу прецизирани разлози даривања одеће, као што је Маре, ћерка Мироша де Риса, наменила да се од продаје делова њеног мираза (одеће и накита) служе мисе: *Et ordino, quod cercelli de auro, tunice due, сара una et facale unum vendantur et dentur pro missis et vigiliis*.<sup>49</sup> Оваква даривања одеће и тканина по својој намени припадају комеморативним легатима и легатима *ad pias causas*, док би њихов каритативни принцип могао да се издвоји посредно, на основу симболике завештаног дара.

Посебну целину чине каритативна завештања одеће редовницима и свештеницима као представницима *poveri di Cristo*. У овој врсти легата може се препознати спој дара и примаоца, који уједињени

---

<sup>45</sup> О предметима материјалне културе на узорку фирентинских тестамената насталих након појаве Црне смрти, као и у контексту фрањевачког учења, v. S. Cohn, Jr., *Renaissance attachment to things: material culture in last wills and testaments*, *The Economic History Review* 65/ 3 (August 2012) 984–1004.

<sup>46</sup> МС I, № 92 (4. 10. 1326).

<sup>47</sup> МС II, № 1435 (31. 1. 1337).

<sup>48</sup> МС II, № 727 (13. 2. 1334).

<sup>49</sup> МС II, № 897 (17. 6. 1334).

изражавају мотив милосрдног помагања Христових сиромаша који су се одрекли материјалног богатства, макар у идеалном случају. Тестатори су заузврат очекивали да ће се свештеници и редовници молити за спас њихових душа. Даривање хабита среће се у подједнакој мери у тестаментима имућних властелина и сиромашнијих пучана. Легате у виду одеће и тканина градским свештеницима, који су углавном били њихови *pater spiritualis* и епитропи тестамената, завештавају најчешће жене (Марија Пеклери, Рада, удовица Баталова, Деса де Гала, Брате Иношева).<sup>50</sup> Извесна Сирана је оставила фратру Луки четири перпера да сашије себи тунику (*ut faciat sibi unam tunicam*).<sup>51</sup> Када је Јелена Драго поклонила фрањевцима кућу на Тргу светог Трипуна, нагласила је да од прихода од издавања куће треба да направе себи одећу (*vestimenta*) као и да се моле за спас њене душе – *qui teneatur semper rogare deum pro anima Jelene et suorum defunctorum iuri alicuius non derogando*.<sup>52</sup> Јован Главати је свим фрањевцима који буду дошли на његову сахрану (*inuenti fuerint in morte mea*) завештао тунику и сандале, издвојивши фра Луку (истог фрањевца ког је даровала и Сирана) који треба, уколико не буде присутан, накнадно да добије новац са истом наменом – да направи тунику и сандале.<sup>53</sup> Одећа фрањеваца је својим сиромашним и једноставним изгледом била нарочито сугестиван симбол милосрђа и спасења душе, односно спољашњи израз, форма онога што су фрањевци проповедали и истицали у свом учењу. Њихов једноставан хабит, као симбол сиромаштва, био је близак средњовековном човеку, а посебно оном који је живео на рубу немаштине.<sup>54</sup> Редовнички хабит је носио и снажну сотериолошку симболику, која

<sup>50</sup> МС I, № 13 (10. 7. 1326), 627 (30. 11. 1330); МС II, № 421 (12. 8. 1333), 1435 (31. 1. 1337).

<sup>51</sup> МС I, № 365 (23. 7. 1327).

<sup>52</sup> МС I, № 1132 (3. 4. 1333).

<sup>53</sup> МС II, № 1042 (15. 4. 1336).

<sup>54</sup> О формирању фрањевачког концепта сиромаштва као разрађеног интелектуалног пројекта (а заснованог на животном примеру оснивача реда), са упоредним освртом на симболику њиховог хабита, v. N. Šenocak, *The Poor and the Perfect: The Rise of Learning in the Franciscan Order, 1209–1310*, Ithaka (New York) 2012; eadem, *The Making of Franciscan Poverty*, *Revue Mabillon* 24 (2013) 5–26.

се манифестовала у пракси сахрањивања *in habitu Ordinis*. У XIII веку су папе Урбан IV, Климент IV и Никола IV дале опрост трећине почињених грехова свима који би се сахранили у фрањевачкој одори, а касније су двојица папа, Александар VI и Лав X, проширила опрост и на жене.<sup>55</sup> Према су захтеви за сахрањивање у хаbitу просјачких редова били чести у италијанским градовима у другој половини XIII и током целог XIV века,<sup>56</sup> у которском корпусу из периода од 1326. до 1337. године они се не јављају. Такав је обичај свакако и у Котору заживео вероватно у наредним деценијама XIV века, будући да се завештања за сахрањивање у фрањевачком опсервантском хаbitу срећу прилично често у делимично обрађеним тестаментима из XV и XVI века.<sup>57</sup> По развијеној форми бриге за спасење душе може се издвојити тестамент који је 1522. године саставио лекар *Jacobus de Ponte*. Након почетне формуле којом препоручује своју душу Христу, Богородици и свецима (Петру, Павлу, Јерониму, Фрањи и свима другима) – *In primis animam suam commendavit omnipotenti Deo piissimo domino nostro Jesu Christo, redemptori nostro, beatissime Dei Genetrici, Virgini Marie, beatissimis apostolis Petro e Paulo, beato Hieronymo ac beato Francisco et omnibus sanctis Dei*, Јаков је одредио да жели да буде сахрањен у капели Безгрешног зачећа которског фрањевачког опсервантског манастира Светог Бернардина у хаbitу мале браће: *in capella purissime conceptionis beatissime Virginis Marie apud sanctum Bernardium, in habitu seraphice religionis sancti Francisci*.<sup>58</sup>

Из XIV века потичу и помени о пракси сахрањивања у туници братовштине. Реч је о братовштини флагеланата Светог Крста у чијем статуту се прописује да сваки братим, ако жели да приступи братовштини, треба да набави две беле тунике са капуљачом и појасом – једну у којој ће бити сахрањен и другу коју ће оставити братовштини.

<sup>55</sup> C. Warr, *Clothing, Charity and Visionary Experience*, 196.

<sup>56</sup> M. Vacci, *Pro remedio animae*, 273; E. Rava, *Volens in testamento vivere*, 109–110.

<sup>57</sup> IAK SN XXIII, 595; SN XXIV, 724.

<sup>58</sup> IAK SN XXV, 235 (тестамент је делимично објављен код С. Мијушковић, Р. Ковијанић, *Грађа за историју српске медицине. Документи которској архива*, Београд 1964, 225).

Статутом је 1357. године било прописано да уколико чланови братовштине или њихова породица одбију да буду сахрањени у туникама, братовштина неће учествовати у сахрани, нити ће служити мисе за спас њихове душе. Такође, симболички значај одеће подвучен је и одредбом по којој се братими не смеју међусобно вређати док носе тунике, а то је подразумевало време када су упражњавали самобичевање (сваке недеље).<sup>59</sup>

Раздобље XV века обилује брижљиво осмишљеним легатима за спас душе који откривају и религијске преокупације времена. Оно што је за ову тему посебно важно јесте то што се у тестаментима из тог периода често завештава даривање одеће сиромашнима и болеснима. Имућни которски пучанин Марин Друшко завештао је 1438. године да се за спас његове душе одећом дарује чак тридесет сиромаша: *Item ordinavit vestiri triginta pauperes personas de rassa pro anima sua*.<sup>60</sup> У оквиру бројних завештања сиромашнима, Радула, удовица Марина Симоновог, истакла је 1440. године да један део новца треба да служи лепрознима на Шурању код манастира Светог Фрање, као и сиромашнима који бораве у хоспиталима Светог Крста и Светог Духа за њихову одећу (*pro eorum vestimentis*).<sup>61</sup> У которским тестаментима из XV века понекад се наилази и на детаљније исказана завештања која омогућавају разумевање идејног контекста каритативних даривања одеће *pro anima*, као што је био култ Пет Христових рана, који у оквиру тестаментарног даривања снажно повезује милосрђе и концепт *imitatio Christi*. О овом постулату говори садржај последњег завештања которског властелина Луке, сина покојног Марина Болице. Лука је у свом тестаменту, писаном 1496. године, оставио новац за куповину једноставне вунене одеће (*vestimenti di rasica*) петорици сиромаша у част Пет Христових рана.<sup>62</sup>

<sup>59</sup> D. Kuštre, *Statut kotorske bratovštine sv. Križa iz 1298. godine*, Croatica Christiana periodica 39 (1997) 140–141.

<sup>60</sup> IAK SN V, 821–823. Тестамент Марина Друшка публикован је у: I. Stjepčević, *Prevlaka*, 142–144, 157–160.

<sup>61</sup> IAK SN VI, 617, 618.

<sup>62</sup> IAK SN XXIV, 734.



Након анализе појаве одеће као милосрдног дара у которским тестаментима насталим од 1326. до 1337. године, те упоређивањем такве тестаментарне праксе са издвојеним примерима из XV и с почетка XVI века стиче се потпунија слика о каритативној симболици одеће намењене економским и религијским категоријама сиромашних. Сједињујући реалне и симболичке вредности, легат даривања одеће постао је важан сегмент каритативног програма *pro anima*.

### 4.3. Легати братовштинама и хоспиталима

За разлику од индивидуалних хришћанских милосрдних захтева попут даривања одеће, у градским комунама се од краја XII века може пратити и институционално организовано помагање сиромашних и болесних као и свих других угрожених и немоћних категорија друштва (удовице, сирочад, стари људи). У томе су одлучујућу улогу имале братовштине, а посебно када су им активности подразумевале и оснивање хоспитала. Наиме, спајање милосрдног помагања (каритативна активност) и неговања церемонијалне религијске праксе (комеморативна активност) чинило је основу рада средњовековних братовштина.<sup>63</sup> Као удружења која су настојала да уједине религијске и пословне циљеве, братовштине су представљале значајну помоћ средњовековном човеку током живота као и након смрти – истицањем неопходне примене каритативних принципа у свакодневном животу. Овакву форму милосрдног деловања у пракси подржавале су и световне и

---

<sup>63</sup> О оснивању и делатности лаичких братовштина у касном средњем веку и у ренесанси постоји обимна литература, а треба посебно издвојити: G. Meersseman, *Ordo fraternitatis: confraternite e pietà dei laici nel medioevo*, Roma 1977; R. Weissman, *Ritual brotherhood in Renaissance Florence*, New York 1982; M. Gazzini, *Confraternite e società cittadina nel medioevo italiano*, Bologna 2006.

сакралне власти, што је и било у сагласности с двоструким циљевима средњовековних братовштина.<sup>64</sup>

Да би се стекла потпунија слика о значају братовштина за средњовековног човека, анализу треба усмерити на заступљеност тих удружења као прималаца тестаментарних даривања. Такође, таква анализа употпуњује и слику о снази коју су братовштине као каритативне установе остваривале у одређеној средини и времену. У истраживању тестаментарних легата братовштинама неопходан је опрез при класификацији типа легата. Дар за спас душе могао је да се односи на каритативну и/или комеморативну активност коју су братовштине пружале у оквиру програма за спас душе, а те две најзначајније улоге позносредњовековних братовштина преклапају се с класификацијом тестаментарних легата *pro anima*. Обе активности су проистицале из сједињених религиозних и економских основа на којима су та удружења почивала. Усмеравајући своје активности на комеморације и каритативна деловања, братовштине су не само градиле повезаност између својих живих и мртвих чланова и њихових породица већ су снажиле на тај начин и своју улогу у оквиру комуне.<sup>65</sup>

Усмереност братовштина на религиозне циљеве, с нагласком на оне комеморативне и каритативне, проистицала је из потреба и начина живота у позносредњовековним градовима. Будући да је Црква сматрала градове најпогоднијим тлом за развој греха, братовштине су тежиле да својим члановима пруже могућност помирења разлика између пословања (трговачког, занатског и банкарског) и живота према хришћанским моралним врлинама. У проналажењу равнотеже између „овоземаљског” начина живота и бриге око спасења душе на „оном

---

<sup>64</sup> Неговање религиозности у братовштинама огледа се нарочито у установљеној пракси певања у славу Богу у процесјама (*laudesi*) или у колективном јавном самобичевању (*flagellanti, battuti, disciplinati*), v. J. Henderson, *Piety and Charity in Late Medieval Florence*, 17–20, 241–244. О каритативним циљевима братовштина и хоспитала у италијанским позносредњовековним комунама такође v. A. J. Davis, *Hospitals, Charity, and the Culture of Compassion in the Twelfth and Thirteenth Centuries*, in: *Approaches to Poverty in Medieval Europe. Complexities, Contradictions, Transformations*, c. 1100–1500, ed. S. Farmer, Turnhout 2016, 23–45.

<sup>65</sup> О томе v. J. Banker, *Death in the Community: Memorialization and confraternities in an Italian commune in the Late Middle Ages*, Athens (Georgia) 1988.

свету” братовштине су у свом програму истицале да активности чланова треба да буду руковођене љубављу према Богу и према ближњима. То је био идеалан модел којем су чланови ових удружења стремили, а који се у пракси манифестовао у обезбеђивању сахране, одржавању комеморативних служби и помена својим члановима, као и у пружању помоћи породицама сиромашних братима.<sup>66</sup> Успех који су братовштине имале лежао је у чињеници да је њихова организација почивала на једноставном принципу – религиозност групе (корпорације) снажнија је од религиозности појединца.

Статути братовштине пружају сведочанство о начину на који је тежња ка побожној и каритативној пракси као предуслову за спасење душе, али и као општем предуслову за просперитет града у целини, била уткана у њихове активности. У статутима је милосрђе уздигнуто у основно етичко начело које је тражено од чланова и које им је пружано. Увећање врлине *caritas* у друштву и побожно деловање јесу захтеви који су најчешће истицани као основни разлози оснивања братовштине, чиме су оне снажно утицале на целокупну религијску и каритативну праксу позносредњовековних градова.

У которским тестаментима најчешће се легати *pro anima* остављају најстаријој познатој которској братовштини као и њеној матичној цркви. То је била братовштина Светог Крста (*Fraternitas S. Crucis*), која се у писаним изворима, због тога што су њени чланови неговали самобичевање, често среће и као *confraternitas batentium* или *flagelantium*. Седиште јој је било у цркви Светог Крста која је саграђена крајем XIII века.<sup>67</sup> Статут *fraternitas S. Crucis* датира из 1298. године, премда је сачуван у препису из друге половине XV века. Иако чињеница да одредбе статута датирају из раздобља од 1298. до 1493. године отежава прецизну анализу сваког његовог сегмента, општа сазнања која имамо о устројству покајничких братовштине флагеланата ипак дозвољавају претпоставку да изречени разлози који се односе на

<sup>66</sup> О овој пракси у братовштинама v. J. Henderson, *Religious Confraternities and Death in Early Renaissance Florence*, in: *Florence and Italy. Renaissance Studies in Honour of Nicolai Rubinstein*, eds. P. Denley, C. Elam, London 1988, 383–394; idem, *Piety and Charity in Late Medieval Florence*, 9, 13–30.

<sup>67</sup> I. Stjepčević, *Katedrala sv. Tripuna*, 60.

оснивање братовштине и прецизирање њених циљева нису суштински битно мењани. У инвокацији тог статута је истакнуто да се братовштина оснива у част светом Крсту и да њени чланови прихватају да се бичују ради окајања својих грехова: *Ad honor dela veraxe et sanctissima croxe et per lo remedio di nostre anime [...] per fragelare li nostri corpi per remedio di nostri peccati tal faxemo fraternità*. Попут других братовштина бичевалаца, и которска наводи покајање над почињеним гресима и спасење душе као своје основне циљеве, који треба да се остваре како пенитенцијалном праксом (самобичевањем), тако и каритативним радом: *Revolvendo eterno dio in le vostre consciencie multi et gravi peccati, per li quali in nostro creatore et della humana generation redemptor savendo, veracemente esser offeso havemo proposto per le nostre offensioni et culpe satisfacere per maceratione dalo nostro corpo premermente deli nostri peccati [...] Havemo vighuto etiam dio con li occhi dela nostra mente che quello, lo qual a nuu ha scomperado dallu tartro, coè dallu dyavolo per li peccati nostri ello si ha effuso lu so precioso sangue et flagellado et in la cruce di steso. Adonqua volendo per le nostre offensione alle nostre anime remedio trovare*.<sup>68</sup> Такође, прописује се обавеза учешћа свих чланова у молитви за спас душа преминулих братима. Братовштина Светог Крста је окупљала и пучане и племиће, у почетку само мушкарце, а у другој половини XV века и жене.<sup>69</sup>

<sup>68</sup> D. Kuštre, *Statut kotorske bratovštine sv. Križa*, 139.

<sup>69</sup> *Servando la condicion de tre stati de donne zentil povolane et bassa materia. Et queste donne tanto in vita quanto in morte siano sorelle in la dicta fraternità et debiano partecipare de vigilie. Indulgencie et ornone conferide ala parte predicta fraternità*, v. D. Kuštre, *Statut kotorske bratovštine sv. Križa*, 141–142. О учествовању жена у братовштинама v. G. Casagrande, *Confraterinites and lay female religiosity in late medieval and Renaissance Umbria*, in: *The Politics of Ritual Kinship. Confraternities and Social Order in Early Modern Italy*, ed. N. Terpstra, Cambridge 2000, 48–66; N. Terpstra, *Women in the Brotherhood: Gender, Class, and Politics in Renaissance Bolognese Confraternities*, *Renaissance and reformation / Renaissance et Reforme* 26.3 (2009) 193–212; idem, *Cultures of Charity: Women, Politics and the Reform of Poor Relief in Renaissance Bologna*, Harvard 2013. О истом питању у далматинским градовима v. V. Pezelj, *Žene u bratovštinama srednjovjekovnih dalmatinskih gradova*, *Zbornik radova Pravnog fakulteta u Splitu* 47.1 (2010) 155–173.

Братовштине су својим братимима, како би избегли муке Чистишишта, за живота омогућавале да искажу милосрђе према онима којима је помоћ била потребна. Најбројније каритативне делатности братовштина односиле су се на пружање материјалне помоћи породицама сиромашних братима. Такве каритативне и комеморативне активности које су биле прописане као обавезне срећемо у статуту братовштине которских помораца. Имајући у виду дугу традицију которске поморске активности, можемо с великом сигурношћу претпоставити да је та братовштина постојала и знатно пре 1463. године из које датира њен статут. Братовштина помораца посвећена светом Николи прописивала је за своје чланове обавезу помагања братима који нису у могућности да обезбеде мираз својим ћеркама за удају, а помоћ се састојала у једној сукњи (*una gonela*), по цени коју је одређивала скупштина братовштине. Следећа одредба која се односи на пружање помоћи сиромашнима прописивала је обавезу обезбеђивања сахране оних чланова који нису у могућности да подмире трошкове упоа.<sup>70</sup> Комеморативни задаци преовлађују, те се више одредаба односи на церемонију сахрањивања као и служења миса и помена преминулим члановима, о чему је било речи у поглављу о тој врсти легата.

Осим статута, о комеморативним и каритативним активностима братовштина у Котору сазнања пружају и тестаменти. Међутим, у питању су једносмерни извори који говоре искључиво о надама тестатора, у овом случају да ће им братовштине које изаберу за примаоце легата помоћи на путу спасења душе. За стицање потпуније слике о реалном каритативном и комеморативном раду братовштина недостају архивски извори који би сведочили о реализовању тих и других сличних тестаментарних легата и легата учињених за живота.

У которским тестаментима из периода од 1326. до 1337. године легати братовштинама јављају се у мањем броју од осталих типова легата. Исто се запажа и у тестаментима писаним крајем XIII и почетком XIV века у Задру, Трогиру и Дубровнику.<sup>71</sup> Такође, слична ди-

---

<sup>70</sup> *Statut Bratovština svetog Nikole mornara u Kotoru iz 1463. sa alegalima do 1807. godine*, 16–17.

<sup>71</sup> Z. Ladić, *Last Will*, 188, 204, 221–222. О братовштинама у далматинским позносредњовековним градовима (са старијом литературом) cf. I. Benyovsky

намика тих завештања среће се и у италијанским градовима.<sup>72</sup> У которским тестаментима братовштинама се углавном завештавају новац и литургијски предмети, а најчешће се дарује братовштина Светог Крста. Слично је било и у Дубровнику и Задру у тестаментима из последње две деценије XIII и првих година XIV века, у којима преовлађују даривања покајничке братовштине бичевалаца.<sup>73</sup> Которске флагеланте су даривали племићи, пучани и свештеници: Мате Сгалио, Катена, ћерка Марина де Маурека и жена Радогоста Дудика, презбитер Јаков де Милдо, Јелена Драго, Деса де Гала.<sup>74</sup> Посебно треба издвојити тестамент трговца и зајмодавца Мића Бисиног, из 1336. године, који је легате оставио чак трима братовштинама: флагелантима, братовштини обућара (*fraternitati calegariorum*) и братовштини Свете Марије од реке.<sup>75</sup> Треба подсетити и на то да је Которанин Медоје Скабало поклонио 1342. године, највероватније тестаментарно, братовштини бичевалаца Светог Крста реликвију Часног крста и реликвије светих Козме и Дамјана.<sup>76</sup>

Једина которска братовштина која се, осим флагеланата, среће више пута у тестаментима јесте братовштина Светог Трипуна. Новчани дар *fratigle sancti Triphonis* тестаментарно је завештала Думе, жена Мартина де Панција.<sup>77</sup> Јелена Драго даровала је *unum mesale*

---

Latin, *Between St. Mark and St. Blaise: Medieval and Early Modern Dalmatian Hospitals*, *Medicina & Storia* 7/14 (2007) 5–36; J. Neralić, *Late Medieval Hospitals in Dalmatia*, *Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung* 115, heft 1–4 (2007) 271–289.

<sup>72</sup> О овом питању на примеру неколико градова централне Италије v. S. K. Cohn, Jr., *Death and Property in Siena*, 24–25; idem, *The Cult of Remembrance and the Black Death*, 60–65.

<sup>73</sup> Z. Ladić, *Last Will*, 221–222.

<sup>74</sup> МС I, № 1132 (3. 4. 1333); МС II, № 65 (11. 8. 1332), 421 (12. 8. 1333), 1204 (18. 8. 1335).

<sup>75</sup> МС II, № 1604 (29. 2. 1336). Мићо де Бисе се најчешће помиње у парницама из којих се сазнаје да је често позајмљивао новац за одлазак на трговачки пут, v. МС I, № 52, 156; МС II, № 374, 408, 629, 738, 899.

<sup>76</sup> I. Stjepčević, *Katedrala sv. Tripuna*, 24, 85, n. 174.

<sup>77</sup> МС II, № 646 (11. 11. 1334).

*fraternitati sancti Triphonis*, а након тога и *item unum mesale ymagini sancte Marie in ecclesia sancti Triphonis*.<sup>78</sup> У питању је братовштина капитола каноника Светог Трипуна. Према пропису о условима уласка у братовштину из 1413. године, сазнаје се да су поред свештенства чланови могли да буду и лаици. Приликом ступања у братовштину клерици су били дужни да плате један перпер или да одрже дванаест миса на олтарима на којима је установљена братовштина (Госпе од Милосрђа и светог Трипуна у Катедрали), док се од лаика, с друге стране, очекивало само да плате један перпер. Братовштином је управљао каптол Светог Трипуна чија је дужност била да вечно управља живима и мртвима у катедрали Светог Трипуна – *perpetuoque ordinare, ut tam pro vivis quam pro defuncti in Cathedrali Ecclesia S. Tryphonis*, чиме се подвлачила важност тога да, осим старања о верницима, брине и о душама умрлих који су сахрањени у тој катедрали. У братовштину су примани и мушки и женски чланови, будући да је било прописано како су презбитери обавезни да умрлог брата или сестру (*frater, vel soror Fraternitatis*) донесу одано у цркву и положи у гроб. Сваке године требало је да се одржавају комеморације за душе свих умрлих верника (*generalem commemorationem*), а најпре за чланове братовштине. Два чиновника била су дужна да распоређују приходе братовштине и да од тог новца исплаћују службу која се одржава на олтару, као и да од преосталог новца брину о сиромашнима онако како се њима буде чинило да треба (*de reliquo vero providere debeant pauperibus fratribus, vel sororibus Fraternitatis ipsius, et aliis egenis, ut melius videbitur expedire*). Чланови братовштине су имали и друге сакралне обавезе – на дан празника Светог Трипуна служење свечане мисе – *super reliquias Beatisissimi Tryphonis Protectoris Catharensis civitatis*, као и сваке суботе пред сликом преславне Девике (*ante gloriosissima Virginis Imaginem*), која се налази изнад крстионице, служење свечане мисе њој у част.<sup>79</sup> Пропис о начину управљања приходима јасно говори о приоритетима када је реч о основним задацима сваке братовштине, а то су одржавање комеморативне службе и каритативна брига о сиромашнима. Ови циљеви су се поклапали с тежњама тестатора да се постарају за завештања

<sup>78</sup> МС I, № 1132 (з. 4. 1333).

<sup>79</sup> D. Farlati, *Illyricum sacrum* VI, 454.

дарова како би се за њихову душу молили и клерици, и сиромашни и болесни.

Како смо могли да видимо, у которским тестаментима преовлађују даривања братовштина литургијским предметима и новцем за мисе. То говори да је најважнија активност братовштина у коју су се тестатори уздали била њихова церемонијална улога у служењу комеморативних миса. Слично је било и са даривањима фирентинских братовштина из XIV века.<sup>80</sup> Статути братовштина, посебно у XIV веку, нарочит акценат стављали су на прослављање евхаристијске службе, као најмоћније помоћи за спас душа и живих и мртвих верника. Стога се и тестаментарни легати братовштинама односе углавном на евхаристијску службу и прослављање хостије.<sup>81</sup> Међутим, овакви дарови за служење миса и помена економски су јачали братовштине и тиме директно омогућавали остваривање њихових каритативних циљева. Управо о томе говори декрет братовштине Светог Трипуна – приоритет су мисе за спас душе, а оно што преостане дарује се сиромашнима.

О томе на који су се начин мењале активности братовштина, а уједно и примаоци тестаментарних дарова, сведоче тестаменти из XV века. Најважнија промена у односу на тестаменте из периода од 1326. до 1337. године јесте појава институција, које су најчешће оснивале братовштине, са задатком да се старају о људима којима је била потребна милосрдна помоћ. У питању су хоспитали, уточишта и прихватилишта за сиромашне, болесне, физички немоћне и старе, као и установе које су могле да приме и ходочаснике и путнике. Са развојем градова и њихових потреба, каритативну бригу о болеснима и сиромашнима преузимају лаици (градска комуна, братовштине, као и имућни појединци), који оснивају хоспитале унутар градских бедема. Од краја XII и током XIII и XIV века у далматинским градовима се све чешће среће институционално помагање сиромашних и болесних путем оснивања хоспитала, најчешће као религијско-цивилних институција, односно институција које су зависиле од дониране имовине

---

<sup>80</sup> J. Henderson, *Piety and Charity in Late Medieval Florence*, 367–373.

<sup>81</sup> О томе, v. A. Rigon, *Orientamenti religiosi e pratica testamentaria a Padova nei secoli XII–XIV (prime ricerche)*, in: *Nolens intestatus decedere*, 54–55.



лаика, комуне и Цркве.<sup>82</sup> Од тада се може говорити о интеграцији хоспитала у оквире града и његових институција. Премда оснивани од лаика са циљем да помогну болеснима и напаћенима, истакнуто место у хоспиталима касног средњег и раног новог века имају различити видови религиозне праксе – од служења комеморативних миса до чувања реликвија и украшавања капела у хоспиталима или црквеним седиштима братовштина. Последња чињеница омогућава да се хоспитали посматрају као интегрисани у сакралну топографију градова у којима су оснивани.<sup>83</sup>

У другој половини XIV века хоспитале су у Котору основале братовштине Светог Крста и Светог Духа. Појава ових институција важна је за разумевање развоја организоване каритативне праксе на нивоу средњовековне градске комуне у целини. У време писања тестамената о којима је реч, хоспитали као градске институције које су помагале сиромашне највероватније нису постојале у Котору. Може се претпоставити да је неки облик бриге за ту категорију становника постојао на организованом нивоу – у манастирским болницама, осниваним најпре у бенедиктинским манастирима, а касније, највероватније, при фрањевачком манастиру изван јужних бедема града.<sup>84</sup>

Да би се разумели зачеци институционалне бриге о сиромашнима и болеснима у средњовековном Котору, потребно је да се вратимо у време од 1326. до 1337. године када су тестаменти писани. Како смо видели, сиромашни се у завештањима срећу као *indistincte* категорија, али немамо сазнања о томе како и где су у Котору били збринуте сиромашни из економских разлога. Слична ситуација у избору примаоца легата среће се и у дубровачким тестаментима. У периоду с краја XIII и почетка XIV века најчешће се дарују сиромашни као уопштена

<sup>82</sup> О болницама у италијанским градовима v. G. Albinì, *Ospedali e società urbana: Italia centrosetentrionale, secoli XIII–XVI*, in: *Assistenza e solidarietà in Europa, secc. XIII–XVIII* (Atti della surantaquattresima settimana di studi 22–26 aprile 2012), ed. F. Ammannati, Firenze 2013, 384–398; eadem, *Poveri e povertà*, 145–177.

<sup>83</sup> J. Henderson, *The Renaissance Hospital*.

<sup>84</sup> Претпоставку да је постојала и у Котору изнели су Славко Мијушковић и Ристо Ковијанић, *Грађа за историју српске медицине*, 33. О раним бенедиктинским болницама у Далмацији, v. I. Ostojić, *Benediktinci u Hrvatskoj*, sv. III, 82–267.

категорија, док се хоспитали помињу тек од средине XIV века, када је у граду основан први хоспитал *Domus Christi*.<sup>85</sup> У Задру је постојао хоспитал Светог Мартина, основан још у седмој деценији XIII века, и среће се као прималац легата у тестаментима.<sup>86</sup> Од средине XIV века развија се у далматинским градовима снажнија потпора издржавању хоспитала. Такав је случај био са Трогиром, у чијем статуту постоји одредба према којој су тестатори били у обавези да оставе легат хоспиталу Светог Духа у оквиру свог тестаментарног програма за спас душе.<sup>87</sup> Сличан развој улоге хоспитала у економском и религијском животу запажа се и у италијанским градовима, где су те институције већи замах добиле након епидемије куге 1348. године, у другој половини XIV и почетком XV века. То се директно одражавало и на промене у каритативним даривањима у оквиру тестаментарних програма за спас душе.<sup>88</sup>

Будући да у Котору није сачувана архивска грађа из периода након 1337. па до последњих неколико година XIV века, не може се пратити како су те промене текле и да ли су се одражавале на тестаментарна даривања сиромашних и болесних. Такође, није могуће поуздано утврдити ни то да ли је заиста први хоспитал у граду основала 1372. године братовштина Светог Крста или је пак постојао неки хоспитал и пре њега. Година оснивања хоспитала Светог Крста, који се налазио при истоименој цркви, седишту братовштине, позната је на основу

---

<sup>85</sup> Z. Ladić, *Last Will*, 219. О утемељењу и раду хоспитала, в. Т. Buklijaš, I. Benyovsky, *Domus Christi in late-medieval Dubrovnik: a therapy for the body and soul*, *Dubrovnik annals* 8 (2004) 81–107.

<sup>86</sup> Z. Ladić, *Last Will*, 188–189.

<sup>87</sup> Z. Ladić, *O šibenskim hospitalima i leprozorijima kasnog srednjeg vijeka prema bilježničkim spisima*, 158. О болници и братовштини Светог Духа у Трогиру в. I. Benyovsky Latin, *Uloga bratovštine Sv. Duha u Trogiru u srednjem i ranom novom vijeku*, *Povijesni prilozi* 32 (2007) 25–61.

<sup>88</sup> О каритативној улози хоспитала у позном средњем веку и ренесанси у Фиренци, в. J. Henderson, *Piety and Charity in Late Medieval Florence*, 367–382; idem, *The Renaissance Hospital*, 101–109 et passim. Квантитативну анализу даривања хоспитала у тестаментима у Сијени дао је S. K. Cohn, Jr., *Death and Property in Siena*, 17–24. О променама у тестаментарним даривањима хоспитала након Црне смрти, в. idem, *The Cult of Remembrance and the Black Death*, 43–60.

натписа узиданог у фасаду цркве Светог Јосипа, а у којем се истиче да је *hospitale pauperum sce Crucis* основан *ad Dei laudem et honorem sancte Crucis*.<sup>89</sup> Хоспитал братовштине Светог Крста помиње се у првој сачуваној грађи након 1337. године. У питању је извршење тестаментарног завештања покојног Гима Гиманоја из 1398. године, *secundum format epitropie*. Према последњој вољи покојног Гима, хоспиталу Светог Крста дато је земљиште поред цркве Светог Михаила.<sup>90</sup>

Из судско-нотарске исправе из 1431. године сазнаје се подробно о месту где се хоспитал Светог Крста налазио. Те године је један Которанин ставио у залог своју кућу и, према обичајима који су тада неговани приликом састављања нотарских исправа, детаљно је описао где се она налази: *in contracta sancti Anthonii, que confinant ab una parte cum via communis, ab alia parte cum ecclesia sancti Anthonii, ab alia parte cum domo Hospitalis sancte Crucis, et ab alia parte cum montanea*.<sup>91</sup> Из овог описа јасно се може закључити да су се црква Светог Антуна опата и хоспитал Светог Крста налазили у *Via communis* у непосредној близини.<sup>92</sup>

Потврду старања о болеснима и другим угроженим категоријама друштва можемо наћи у статуту братовштине Светог Крста, о чему је већ било речи. Поред помагања сиромашних, статут братовштине флагеланата прописивао је и обавезу помагања болесних чланова братовштине. Детаљније податке о једном сегменту издржавања хоспитала пружа одредба статута из 1463. године у којој се каже да шест жена чланица братовштине које су морале да буду све на добром гласу, од којих би две биле племкиње, две пучанке, а две сиромашне (*tre stati de*

<sup>89</sup> I. Stjerčević, *Katedrala sv. Tripuna*, 60; P. Ковијанић, И. Стјепчевић, *Културни живој сѣароја Кошора*, књ. 2, 15.

<sup>90</sup> С. Мијушковић, P. Ковијанић, *Грађа за историју српске медицине*, 52.

<sup>91</sup> С. Мијушковић, P. Ковијанић, *Грађа за историју српске медицине*, 60.

<sup>92</sup> Црква Светог Антуна опата била је ктиторска црква Марина Друшка, саграђена исте године из које датира ова исправа, в. I. Stjerčević, *Prevlaka*, 45–64. Марин Друшко се следеће, 1432. године помиње као управник хоспитала Светог Крста (*maistri et governadorim del Ospedal de Sancta Croxe de Cataro*), в. IAK SN IV, 534–545, 622–628 (део исправе објавили су С. Мијушковић, P. Ковијанић, *Грађа за историју српске медицине*, 71).

*donne zentil povolane et bassa materia*), треба да скупљају милостињу за хоспитал од других жена у граду.<sup>93</sup>

Црква братовштине Светог Крста, која је основала први познати хоспитал у Котору, имала је богату колекцију реликвија, а међу њима је посебно била поштована реликвија Часног крста. О томе да су и которски хоспитали чинили саставне делове сакралне топографије града говори један документ из друге деценије XVI века. Которски бискуп је 1515. године, приликом визитације градских цркава, потврдио индугенције у трајању од четрдесет дана свим ходочасницима који би посетили цркву Светог Крста, додавши да се исто односи на ходочаснике који посете њен хоспитал и дарују га милостињом.<sup>94</sup>

Други хоспитал у Котору основала је братовштина Светог Духа. Братовштина је основана убрзо након Црне смрти 1350. године и најпре се налазила изван градских зидина у близини доминиканског манастира Светог Николе, да би касније њено седиште било премештено унутар градских бедема, недалеко од цркве Светог Михајла. Братовштина Светог Духа основала је и хоспитал који се први пут помиње 1399. године, а налазио се покрај куће Јована Буће и једне златарске радионице.<sup>95</sup> Као статут Светог Крста, и статут братовштине Светог Духа прописивао је својим члановима комеморативне и каритативне обавезе које су се односиле на обезбеђивање сахране и помена за душу братима, помагање сиромашних и старање о болеснима.<sup>96</sup> Године 1445, у време када се на челу братовштине налазио

<sup>93</sup> D. Kuštre, *Statut kotorske bratovštine sv. Križa*, 141–142. О укључености жена у каритативни систем v. N. Terpstra, *Cultures of charity: women, politics, and the reform of poor relief in Renaissance Italy*.

<sup>94</sup> I. Stjepčević, *Katedrala sv. Tripuna*, 23–24; D. Kuštre, *Statut kotorske bratovštine Sv. Križa*, 139.

<sup>95</sup> I. Stjepčević, *Katedrala sv. Tripuna*, 61, n. 377; P. Ковијанић, И. Стјепчевић, *Културни животи сѣароѳа Кошора*, књ. 2, 15. У исправи од 23. 10. 1437. године помиње се кућа поред хоспитала Светог Спаса у четврти цркве Светог Михаила, v. IAK SN VI, 243. *Domussa Caloiera*, удовица Стредана ковача, према исправи од 7. 7. 1437. године, продала је кућу у пределу цркве Светог Спаса, поред хоспитала Светог Спаса, IAK SN V, 797.

<sup>96</sup> *Statuta fraterntatis sancti Spiritus de Cattaro* чува се у ХАЗУ, а његова копија у Историјском архиву Котор. О статуу братовштине, v. J. Antović, *Statut*

Стефан Калођурђевић – *canzellarus sclavus Stefano Chalogurgevich*, прокуратори хоспитала Светог Духа склопили су уговор са Николетом и Марушом (*Nicoleta et Marussa caloierica*) према којем су оне могле доживотно да користе део хоспитала, насупрот улазу у братовштину, који су поправиле о свом трошку.<sup>97</sup> Овај помен пружа увид у укључивање трећереткиња у рад хоспитала, што је било уобичајено у италијанским хоспиталима из тог времена.<sup>98</sup> Нешто раније извори бележе још једну Марушу која је била чланица братовштине Светог Духа: *Marusa soror fraternitatis Spiritus sancti* која је у свом тестаменту из 1431. године завештала да се за братовштину направи сребрни калез.<sup>99</sup>

Трећи которски хоспитал који је познат из извора био је лепрозоријум, или *Hospitale S. Lazari* – лазарет (према класификацији лепре као *infirmitas sancti Lazari*).<sup>100</sup> Досадашње тврдње да се лазарет први пут помиње 1431. године као *Domus leprosorium*<sup>101</sup> требало би ревиди-

---

*bratovštine Svetog Duha u Kotoru sa posebnim osvrtom na dokumente o Novaku Kovaču, GPMK XLI–XLII (1993–1994) 135–149; М. Милошевић, Bratovština sv. Duha u Kotoru i njeni članovi pomorci, in: Pomorski trgovci, ratnici i mecene, Beograd–Podgorica 2003, 182–195.*

<sup>97</sup> IAK SN IX, 361. Препис исправе, с напоменом да је хоспитал био вероватно састављен из више кућа од којих су једну поправиле калуђерице, дали су С. Мијушковић, Р. Ковијанић, *Грађа за историју српске медицине*, 99–100.

<sup>98</sup> О которским трећереткињама в. В. Живковић, *Религиозност и уметност*, 96–113. О устројству и функцији хоспитала у XV и XVI веку у градовима на источној обали Јадрана говори сликовито опорукa коју је 1546. године оставио *Marinus de Goče* из Дубровника. Марин је саградио женски хоспитал код цркве Светог Теодора у Пустјерни и завештао је извесну суму као милостињу сиромашнима који у њему живе. Одредио је услов под којим су жене могле да живе у хоспиталу – морале су да постану трећереткиње, в. Р. Јерemić, Ј. Tadić, *Prilozi za istoriju zdravstvene kulture starog Dubrovnika*, sv. 1, Beograd 1938, 173–195.

<sup>99</sup> IAK SN V, 17.

<sup>100</sup> М. Sensi, *Per la storia dei lebbrosi tra Umbria e Marche (secoli XII–XV)*, in: *Malsani. Lebbra e lebbrosi nel medioevo* (Quaderni di storia religiosa), eds. G. De Sandre Gasparini, М. С. Rossi, Verona 2012, 291–342.

<sup>101</sup> Р. Ковијанић, И. Стјепчевић, *Културни животи старога Котора*, књ. 2, 17; М. Милошевић, *Лазарети на Црнојорском приморју*, ГПМК VIII (1959) 57–70; С. Мијушковић, *Оснивање и дјеловање њоморско-здравствених установа у Боки*

рати. Статут Котора садржи одредбу из 1406. године (*Quod animalia siue bestiamina non stent in ciuitate*) којом се забрањује држање животиња у граду, а онима који то желе допушта се да саграде шталу у близини манастира Светог Фрање, а бочно од места где су болесни и лепрозни, изнад пута, не затварајући пут и не приближавајући се зидинама (*prope Sanctum Franciscum, videlicet a latere illorum infirmorum, & leprosororum super viam, non impendiendo, & non approximando se ad muros*).<sup>102</sup> У Дубровнику се лепрозни најраније помињу у статуту 1272. године, када им се забрањује да живе у граду, већ што даље од зидина, а потом 1306, када је Мало веће одредило да лепрозни морају боравити изнад цркве Светог Михајла *de Cresta* и нигде другде. Тада им је било забрањено и да улазе у град, а нису смели ни да силазе путевима који воде до фрањевачких и доминиканских манастира. Први лазарет, као мера против ширења епидемија (посебно куге), основан је 1397. године у старом бенедиктинском манастиру на острвцу Свете Марије на Мљету.<sup>103</sup> Уобичајено је било да се лепрозоријуми смештају изван градова, услед страха и уверења да се болест преноси зараженим ваздухом.<sup>104</sup> Као што смо видели из статутарне одредбе, а касније и из судско-нотарских исправа, у Котору се лепрозоријум (лазарет) налазио у

---

Кошорској, Историјски записи XX/2 (1963) 271–295; М. Milošević, *Zdravstvena kultura u Boki Kotorskoj za vrijeme mletačke vladavine*, in: *Pomorski trgovci, ratnici i meceni*, 253.

<sup>102</sup> *Statvta Civitatis Cathari*, knj. 1, 292 (Tempore Catharinorum, cap. XVII); превод: *Statvta Civitatis Cathari*, knj. 2, 368–369.

<sup>103</sup> R. Jeremić, J. Tadić, *Prilozi za istoriju zdravstvene kulture starog Dubrovnika*, sv. 1, 116–119; K. Јиречек, *Историја Срба*, књ. II, Београд 1984<sup>3</sup>, 238; М. D. Grmek, *Le concept d'infection, dans l'antiquité et au Moyen Age, les anciennes mesures sociales contre les maladies contagieuses et la fondation de la première quarantaine à Dubrovnik (1377)*, *Rad JAZU* 384 (1980) 9–54; Z. Blažina Tomić, *Kacamorti i kuga. Utemeljenje i razvoj zdravstvene službe u Dubrovniku*, Zagreb–Dubrovnik 2007, 97, n. 201.

<sup>104</sup> O tome v. R. N. Swanson, *Religion and Devotion in Europe*, 298–299; F. Touati, *Maladie et société au Moyen Âge: la lèpre, les lépreux et les léproseries dans la province ecclésiastique de Sens jusqu'au milieu du XIVe siècle*, Paris–Bruxelles 1998; C. Rawcliffe, *Learning to love the leper: aspects of institutional charity in Anglo-Norman England*, *Anglo Norman Studies* 23 (2001) 233–252; eadem, *Leprosy in medieval England*, Woodbridge 2006; E. Brenner, *Leprosy and Charity in Medieval Rouen*, Woodbridge 2015.

непосредној близини фрањевачког манастира изван јужних градских врата, недалеко од Гурдића. У оваквом избору места може се сагледати и симболичко значење које су лепрозни имали за фрањевце и њиховог оснивача. Према речима светог Фрање, у *Testamentum Senis factum*, одлазак код лепрозних био је кључни тренутак који је усмерио његов духовни пут и преобраћање. Док је живео у греху, осећао је одбојност према губавцима, а након што га је Бог одвео код њих, осетио је снажно милосрђе које га је преобратило. Свети Фрања је сусрет описао као духовну и телесну сласт коју је тада осетио према лепрознима, које је такође сматрао браћом. Следбеници светог Фрање су проповедали како у напаћеним телима лепрозних, који подносе најстрашније патње, треба видети лик Христа и пружити им љубав и милосрђе.<sup>105</sup>

Чињеница да се у которским тестаментима од 1326. до 1337. не помиње даровање лепрозних може да упућује на то да лепрозоријум тада још није постојао, али исто тако и на то да легати болеснима (па и лепрознима) још нису били издвојени из опште *indistincte* категорије сиромашних који треба да се моле за спас душе тестатора. Будући да из периода од 1337. године па све до последњих година XIV века нису сачувани ни тестаменти ни нотарски списи, остаје велика празнина у разумевању промена које су се у оквиру каритативних завештања догодиле са оснивањем првих хоспитала у граду. Непознанице о токовима развоја хоспитала у Котору налажу опрез у доношењу закључака, али исто тако позивају на сагледавање бриге за сиромашне и болесне у истом оквиру који су паралелно стварали каритативни религиозни захтеви и реално оснивање санитарних, медицинских и социјалних установа.

Видели смо на који су начин категорије угрожених становника Котора биле заступљене у легатима *pro anima* у првој половини XIV века. Већ у делимично обрађеној грађи из XV века запажа се значајна промена у односу на корпус тестамената из прве половине XIV века. Легати сиромашнима и болеснима у хоспиталима Светог Крста и Светог Духа као и лепрозоријуму крај фрањевачког манастира

<sup>105</sup> О овој епизоди из живота светог Фрање и о њеном реалном и симболичном значењу, в. J. Le Goff, *Saint Francis of Assisi*, 29–30; A. Vauchez, *Francis of Assisi. The Life and Afterlife of a Medieval Saint*, 22–25, 31–33 et passim.

срећу се веома често. Треба приметити да се та три хоспитала готово по правилу даривају у низу, којем се често придружују и пустињаци, рекузе (у испосницама) и трећереткиње. Добрин Милинов је 1434. године завештао легате за спас душе свим сиромасима, и мушким и женским, који бораве у хоспиталима Светог Крста и Светог Духа, затим лепрознима и пустињацима што живе на Светој Тројици, као и за поправку црквених седишта братовштина Светог Духа и Светог Крста (*omnibus illis pauperibus masculis et feminis qui et que reperientur in hospitalibus sancte Crucis et Spiritus sancti de Cataro et leprosis et heremitis sancte Trinitatis. Item reliquit scolle Spiritus sancti ypperperos decem pro sua reparatione. Item reliquit ecclesie seu scolle sancte Crucis ypperperos decem pro eius reparatione*).<sup>106</sup> Легате лепрознима, пустињацима и сиромасима који бораве у хоспиталима завештала је 1438. године и Стојна, удовица Николе Саветића (*Item reliquit leprosis ypperperos duos. Item reliquit ecclesie sancte Lucie, scilicet illis feminis heremitis que ibi stant, ypperperos duos. Item reliquit pauperibus hospitalis sancte Crucis ypperperos duos. Item reliquit pauperibus hospitalis sancti Spiritus ypperperos duos*).<sup>107</sup> Пракса таквог груписања прималаца *item* завештања, те њиховог обједињавања у једну групу говори о динамици социјалног и религиозног укључивања односно искључивања појединих категорија друштва. Укљученост сиромашних, болесних и лепрозних у програм спасења душе и уздање тестатора у вредност њихове молитве јасно се сагледавају у последњем завештању Марина Друшка из 1438. године. Друшко је даривао сиромашне у хоспиталима, монахиње, пустињаке и трећереткиње (*pauperibus Hospitalis sancte Crucis, pauperibus Hospitalis sancti Spiritus monachabus sce Clare, pauperibus heremitis sce Trinitatis, caloiericis sce Marie de Gurgite*), те је након још неколико каритативних завештања лепрознима додао да моли све те сиромаше да се моле за спас његове душе (*Rogans dictas pauperes personas ut rogent Deum pro anima*

<sup>106</sup> IAK SN V, 657 (део тестамена публикован у: С. Мијушковић, Р. Ковијанић, *Грађа за историју српске медицине*, 76). О пустињацима у Котору током касног средњег и раног новог века, в. В. Живковић, *Религиозност и уметност*, 113–120.

<sup>107</sup> IAK SN V, 857 (део тестамена публикован у: С. Мијушковић, Р. Ковијанић, *Грађа за историју српске медицине*, 80–81).



*sua*).<sup>108</sup> Слично се запажа и у тестаментима с почетка XVI века, као у тестаменту из 1501. године који је оставио свештеник *messer padre Antonio Gisdavaç*. Гиздавац је сиромасима из хоспитала и губавцима оставио легате у виду посуда и намештаја, како би им олакшао свакодневну патњу, а они заузврат треба да се моле за његову душу. Такође за спас његове душе, братовштине Светог Крста завештао је покров да се у њему носе умрли сиромаси (*Item lasso a quelli de San Lazaro, zoè leprosi, mio bacil pocho roto, et piadine doi et 4 scudele de stagno, e la casa de formento, et uno bancho con la chiave dentro e spartito in tre parti, et una caldiera per aqua, l'altra per cusinar et doi tovaioli, che prega Dio per mi, et li mei [... ] Item lasso le schiavine cum letto, ali poveri del spedal, overr a simili, inconscientia di comesari [... ] Item lasso la coltra ala Scuola de Santa Croce, açochè se portano li poveri in quella, zoè morti, per anima mia*).<sup>109</sup>

У тестаментима из времена од 1326. до 1337. године каритативна даривања су још увек била углавном веома уопштена и легати су даривани најчешће библијским, општим (*indistincte*) категоријама сиромашних. Током XV и почетком XVI века запажа се промена у *post mortem* заоставштинама Которана, односно од тог времена легати свечешће представљају конкретну помоћ овоземањској патњи и беди. У архивској грађи италијанских градова ова се промена може јасније сагледати на основу разгранате помоћи коју су тим категоријама дистрибуирале братовштине. У Котору се у првој половини XIV века и даље ретко дарују братовштине, а и тада су даривања била усмерена на њихову комеморативну функцију. Међутим, треба имати у виду да се ради о корпусу тестамената што су настали пре појаве епидемије куге која је тумачена као излив Божјег гнева против грешних људи. Сматрало се да је неговање принципа хришћанског милосрђа, које је подразумевало даривања сиромашних, најбољи начин да се Бог умилостави. Исте промене запажају се у Котору и у избору примаоца легата у тестаментима с почетка XV века. Могуће је претпоставити да је овај ток постојао већ у последњим деценијама XIV века. Промене

<sup>108</sup> I. Stjepčević, *Prevlaka*, 157–162.

<sup>109</sup> IAK SN XXIII, 558. Транскрипција тестаментa (*Testamento de quondam messer padre Antonio Gisdavaç*) публикована је у: *Statut Bratovštine svetog Nikole mornara u Kotoru*, 44–50.

у завештањима биле су израз институционалне бриге комуне и оснивања хоспитала, али и позивања на милосрђе у оквиру теолошке, политичке и економске мисли времена. Идеја *caritas* је постала централна мисао код многих теолога и проповедника из редова реформисаних доминиканаца и фрањеваца строге стреге (опсерваната), као што је био *Giovanni Dominici* (пореком из Тоскане, а заслужан за ширење доминиканске опсервантске мисије у Венецији), а потом и Бернардино Сијенски. Посебно значајан за каритативну праксу био је доминиканац опсервант, фирентински бискуп Антонино Пјероци, који је оснивањем братовштине *Buonomini di San Martino* желео да пружи помоћ осиромашеним племићима, ненавиклим да траже милостињу – *poveri vergognosi*.<sup>110</sup> Одјеке наведених промена у каритативној пракси можемо пратити и у Котору. Завештања управо тој категорији сиромашних – *poveri vergognosi e bisognosi* – срећу се у делимично обрађеној архивској грађи тестамената с краја XVI века,<sup>111</sup> из времена када је у Дубровник (и Котор) стигао доминиканац Серафино Раци, из фирентинског манастира Светог Марка, како би до краја спровео доминиканску опсервантску мисију. Нешто раније среће се и иконографски приказ ове специфичне врсте милосрдног даривања – на олтарској слици коју је насликао Ђироламо да Сантакроће (1480–1556), а на којој је представљен фирентински бискуп свети Антонин у свом препознатљивом чину давања милостиње.<sup>112</sup>

<sup>110</sup> О концепту милосрђа и осуди зеленаштва код Бернардина и Антонина, v. R. de Roover, *San Bernardino of Siena and Sant' Antonino of Florence: The Two Great Economic Thinkers of the Middle Ages*, Boston 1967. О *Buonomini di San Martino*, v. R. C. Trexler, *Charity and the defense of urban elites in the Italian Communes*, in: *The Rich, the Well Born, and the Powerful: Elites and Upper Classes in History*, ed. F. Cople Jaher, Champaign (Illinois) 1973, 64–109; J. Henderson, *Piety and Charity in Late Medieval Florence*, 388–397; G. Ricci, *Povertà, vergogna, superbia. I declassati fra Medioevo e Et  moderna*, Bologna 1996; J. Henderson, *Charity and welfare in early modern Tuscany*, in: *Health Care and Poor Relief in Counter-Reformation Europe*, eds. O. P. Grell, A. Cunningham, J. Arrizabalaga, Abingdon on Thames 2005, 63–92.

<sup>111</sup> IAK SN 67, 1323 (1. 5. 1593); IAK SN 69, 2061 (15. 6. 1587).

<sup>112</sup> V. Živković, *The Sixteenth-century Altar Painting of the Cattaran (Kotor) Fraternity of Leather-makers*, *Balkanica XL* (2010) 75–84.



## PRO MALE ABLATIS

За закључно поглавље изабран је један особен вид легата чије значење индиректно појашњава разлоге састављања целокупног тестаментарног програма *pro anima*. На шта се односи завештање заогрнуто имперсоналном формулацијом *pro male ablati*? Термин *male ablati* или *maltolto* може се превести као „стечено (или узето) на непоштен (лош) начин”. Основно значење које је ова формула имала у тестаментима јесте компензација и реституција неправедно стечене зараде у трговачком и банкарском пословању. Иако су завештања *pro male ablati* најчешће имала за циљ реституцију зеленашког профита, овај тип легата могао је да се односи и на свако недозвољено кредитирање, куповину трговачке и занатске робе по нижој а продају по вишој цени, те разне друге проневере, изнуђивања или узурпације туђе имовине. Такође, односио се и на стицање зараде у околностима и на начине који су сматрани неморалним, као што је било коцкање, посебно на недозвољеним и тајним местима.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> О феномену тестаментарне реституције *pro male ablati* углавном се писало само узред приликом анализе даривања *pro anima* или у оквиру разматрања зеленашки стеченог профита у позном средњем веку. У последњих неколико деценија објављене су студије у којима је тема *maltolto* разматрана у оквиру теологије и тестаментарне праксе: F. L. Galassi, *Buying a passport to heaven: Usury, restitution, and the merchants of medieval Genoa*, *Religion* 22/4 (1992) 313–326; G. Ceccarelli, *L'usura nella trattatistica teologica sulle restituzioni dei male ablata (XIII–XIV secolo)*, in: *Credito e usura fra teologia, diritto e amministrazione. Linguaggi a confronto (sec. XII–XVI)*, eds. D. Quagliani, G. Todeschini, G. M. Varanini, École française de Rome, 2005, 3–23; M. Giansante, *Male ablata. La restituzione delle usure nei testamenti*

У которском корпусу тестамената (1326–1337) завештања *pro male ablatis* срећу се у једној трећини укупног броја тестамената, и квантитативно представљају један од најзаступљенијих видова легата. Таква заступљеност не чуди када се има у виду уобичајен начин зараде и стицања профита у Котору током прве половине XIV века. Наиме, улагање новца у трговачке послове било је основна делатност и начин стицања зараде, о чему сведочи већина нотарских исправа из времена од 1326. до 1337. године. С друге стране, тај вид стицања зараде није био у складу с хришћанским учењем. Несклад између две реалности – економске „овоземаљске” и духовне у виду припреме спасења душе на „оном свету” испољавао се нарочито снажно приликом размишљања о смрти и свођења рачуна с Богом. То је било време писања тестамената и налажења могућности да се греси окају и помире супротстављени принципи који су се налазили у основи значења легата *pro male ablatis*. О томе сликовито сведочи реченица из тестамената Богдана из Мрчеваца који је након завештања винограда цркви *sancte Marie de ponte siue de Gurgite* записао да то чини зато што осећа тежину греха због стицања зараде на непоштен начин – *Ita sentio me grauatum de malo ablato*.<sup>2</sup>

О каквом је нескладу између црквеног учења и трговине заправо реч? У позном средњем веку сукобљавала су се кредитна трговачка и банкарска пословања са црквеним моралним императивима, у основи, односно у полазној премиси. Хришћански прописи су били врло јасни – дужник је био у обавези да зајмодавцу врати само ону суму коју је позајмио, а све преко тога Црква је сматрала зеленаштвом. Ригорозан став био је појачан и захтевом да није важна висина стеченог профита, као ни то да ли је новац позајмљен имућном трговцу или сиромашу за пуко преживљавање – за све је важило исто правило, а свако одступање од њега сматрано је зеленаштвом, као једним од најгорих зала по

---

*bolognesi fra XIII e XIV secolo*, Rivista Internazionale di Diritto Comune 22 (2011) 183–216; V. Živković, *Sentio me grauatum de malo ablato. Compensation for the sin of ill-gotten gain in the wills of Kotor (Cattaro) citizens 1326–1337*, Balcanica XLVI (2015) 61–78. Такође, недавно је публикован зборник радова *Male ablata. La restitution des biens mal acquis XIII–XVe siècle*, eds. J-L. Gaulin, G. Todeschini, Rome 2019.

<sup>2</sup> МС I, № 225 (3. 12. 1326).

друштво у целини. Питање зеленаштва постало је предмет интензивне анализе од XI века, а након одредаба донетих на III латеранском концилу 1179. године Црква је запретила екскомуникацијом свима који су зарађивали од позајмљивања новца. Та тема је проширена на II концилу у Лиону 1274. године, када је прописано да ће се зеленашима, осим сахране на освећеном месту, ускратити и последња исповест и састављање тестамена. На концилу у Бечу (1311–1312) биле су предвиђене екскомуникације и за све владаре и магистрате под чијим се окриљем зеленаштво дозвољава.<sup>3</sup>

Паралелно с тим одлукама на концилима, од средине XIII и током прве четвртине XIV века настају из пера фрањевачких и доминиканских теолога бројни схоластички етичко-економски трактати о зеленаштву.<sup>4</sup> За апсолутно укидање начина стицања профита који би се могао окарактерисати као зеленашки снажно се залагао Гијом из Оксера (1160–1229), познат по својој чувеној опасци како зеленаша продају време.<sup>5</sup> Често цитирана, посебно у проповедима, ова дефиниција је одражавала основу размимоилажења Цркве и трговаца око разумевања и тумачења концепта времена. С једне стране стајало је време свакодневног друштвеног и пословног живота, а с друге стране хришћанско сакрално поимање времена.

---

<sup>3</sup> О одлукама које је против зеленаштва доносила средњовековна црква, v. B. Nelson, *The Usurer and the Merchant Prince: Italian Businessmen and the Ecclesiastical Law of Restitution, 1100–1550*, *The Journal of Economic History* 7/1 (1947) 104–122; A. Kirschenbaum, *Jewish and Christian Theories of Usury in the Middle Ages*, *The Jewish Quarterly Review*, New Series 75/3 (Jan., 1985) 270–289; C. M. Bellitto, *The General Councils: A History of the Twenty-one General Councils from Nicaea to Vatican II*, New Jersey 2002, 57–64; C. G. Reed, C. T. Bekar, *Religious prohibitions against usury*, *Explorations in Economic History* 40 (2003) 347–368.

<sup>4</sup> T. P. McLaughlin, *The Teaching of the Canonists on Usury (XII, XIII and XIV Centuries)*, *Medieval Studies* I (1939) 81–147; II (1940), 1–22; J. T. Noonan, Jr., *The Scholastic Analysis of Usury*, Cambridge 1957; G. Ceccarelli, *L'usura nella trattatistica teologica sulle restituzioni dei male ablata (XIII–XIV secolo)*, 4–7. Искрпна библиографија о овој теми, са списком архива у којима се чувају извори, као и детаљан попис теолошких списа у којима је разматрано зеленаштво, дао је: N. L. Barile, *Credito usura, prestito a interesse*, *Reti Medievali* XI-1 (2010) 1–31.

<sup>5</sup> G. Todeschini, *Il prezzo della salvezza. Lessici medievali del pensiero economico*, Roma 1994, 13–113.

Начин да се помире две категорије времена – времена као Божје творевине и времена позајмљивања новца и враћања дугова – нудио се у тестаментарном програму за спас душе.<sup>6</sup>

Теолошка тумачења кредитирања и стицања профита полако су почела да се мењају у време настанка которских тестамената. Премда је званичан став Цркве према зеленаштву остао изузетно оштар, међу фрањевачким и доминиканским мислиоцима почињу да се јављају и различита тумачења о томе какав је профит легитиман а какав то није. Поједини фрањевачки теолози из друге половине XIII века, као Пјетро ди Ђовани Оливи, задржали су изузетно ригидан став, те су концепт зеленаштва проширили и на профит за који је веродостојан судско-нотарски уговор постојао, али је био искварен намером стицања екстрапрофита. Оливи је сматрао да и таква зарада треба да подлегне реституцији.<sup>7</sup> Међутим, у исто време срећу се и размишљања која су оправдавала читав низ пословања што би се могла окарактерисати као зеленашка. Таква тумачења стигла су од фрањеваца Александра из Хала, који је стицање профита објашњавао са становишта друштвене користи коју је остваривао, као и од Александара Ломбарда, који је у свом трактату о зеленаштву објаснио да Црква осуђује лихву, али да подстиче размену која није исто што и кредитирање. Према његовом казуистичком објашњењу, *cambium* није *mutuum*, већ је *permutatio pecunie*, што није било зеленаштво. Премда су монопол, неморално стечен профит и нелојална трговачка пракса и даље оштро осуђивани, истицана је потреба трговачког кредитирања, али само оног који служи за општу корист. То су још у XIII веку говорили Алберт Магнус и Тома Аквински, а након појаве опсервантске мисије у просјачким редовима, два велика представника реформисаних крила – фрањевац Бернардин Сијенски и доминиканац Антонино Пјероци имали су

<sup>6</sup> J. Le Goff, *Time, Work and Culture in the Middle Ages*, Chicago 1980; idem, *Your Money or Your Life*.

<sup>7</sup> G. Ceccarelli, *L'usura nella trattativa teologica sulle restituzioni dei male ablata*, 10; idem, *Concezioni economiche dell'Occidente cristiano alla fine del medioevo: fonti e materiali inediti*, in: *Religione e istituzioni religiose nell'economia Europea 1000–1800* (atti della "Quarantesima Settimana di Studi" 26/30 aprile 2009), ed. F. Ammannati, Firenze 2012, 271–280.

мање оштар став према кредиту, профиту и уопште трговини која служи за опште добро.<sup>8</sup>

Заузимање блажег става Цркве према стицању профита путем кредитирања одразило се и на конципирање програма за спас душе. У покушају да живи и заради од трговине, али и да остане добар хришћанин, средњовековни човек је морао да се нађе у недоумици око тога шта је заиста дозвољено, а за шта ће морати да прође муке Чистилица. Непостојање сасвим јасног става према томе шта је дозвољено охрабривало је тестаторе да путем *post mortem* завештања легата могу утицати на искупљење греха. Премда ставови Цркве у свакодневном животу нису нарочито мењали природу трговачких и банкарских пословних активности,<sup>9</sup> утицај теолошких учења на савест верника био је несумњив и у пуном сјају је долазио до изражаја у време писања тестамена. Несигурност у погледу тога шта јесте дозвољено а шта није може се сагледати у легатима *pro male ablatis incertis* – „за непоштено стечено, ако га је било”. Као и за све друге грехе који су водили у Чистилице, пут спасења је био јасан – опрост је могућ једино ако се среде сви рачуни и врати оно што је узето на непоштен начин.

Осим кредитирања и продаје робе по цени различитој од набавне, категорија *male ablata* односила се и на стицање зараде у хазардним играма. Доминиканац *Raimondo do Peñafort* сматрао је такве игре изузетно грешним, јер су током процеса подразумевале и упадање у друге грехе, као што су шкртост, крађа или лагање. Схоластичари су разматрали и ову врсту непоштено стеченог профита, те су се углавном слагали у томе да и она треба да буде компензована милосрдним даривањима и легатима *pro male ablatis*. Код фрањеваца су о том питању постојала опречна мишљења, те

---

<sup>8</sup> R. de Roover, *San Bernardino of Siena and Sant' Antonino of Florence*; idem, *The scholastics, usury, and foreign exchange*, *Business History Review* 41/3 (1967) 263; B. H. Rosenwein, L. K. Little, *Social Meaning in the Monastic and Mendicant Spiritualities*, 4–32.

<sup>9</sup> Више о томе, v. R. de Roover, *The Cambium Maritimum Contract According to the Genoese Notarial Records of the Twelfth and Thirteenth Centuries*, *Explorations in Economic History* 7/1 (1970) 15–33.



су неки теолози сматрали хазардне игре, премда *non honestum*, ипак легитимним, што је значило да не треба да подлежу реституцији *pro male ablatis*. Пооштрен однос према коцкању имали су у својим проповедима фрањевци опсерванти Бернардин Сијенски и Јакопо из Марке, према којима је током коцкања Сатана улазио у друштво и одвајао га од хришћанства.<sup>10</sup> Хазардне игре се у Котору помињу још 1197. године, када су судије на Трипуњдан сазвале збор свих становника Котора и одредиле услове под којима се може учествовати у хазардним играма (*lusores zarorum*). Циљ прописа је био да се озакони учешће у коцкарским играма само оних учесника који су имали одговарајућу количину новца, а да се спречи честа појава продаје и препродаје украдених предмета.<sup>11</sup> Законска одредба „О онима који се коцкају и одржавају игре у кући или крчмама” (*De laudentibus ad azarium, & tentibus ludos in domo, vel tabernis*), која је донета након уласка града у оквир Венецијанске републике 1420. године, прописује како нико не сме да се усуди „од сада па убудуће” да се коцка ни по пећинама и другим тајним местима. Једини дозвољен и законом прописан начин јесте да се „баца коцка и игра” јавно и нескривено, а то је значило по дану и наочиглед свих – под лођама и на три главна градска трга. Такође, крчмари и сви други који би дозволили да се такве игре играју у њиховим крчмама или кућама морали су да одговарају пред законом и плате казну предвиђену Статутом.<sup>12</sup> Слично је било и у Дубровнику, где хазардне игре нису биле забрањене, већ је само законом било регулисано на ком простору могу да се практикују.<sup>13</sup>

Ипак, легат *pro male ablatis* користио се углавном како би се реституисала зарада стечена на недозвољен начин у трговачким

<sup>10</sup> G. Ceccarelli, *Il gioco e il peccato. Economia e rischio nel Tardo Medioevo*, Bologna 2003.

<sup>11</sup> Д. И. Синдик, *О њолићичким и друшћивеним њриликама у Котору крајем XII века*, in: *Црква Свејої Луке кроз вјекове*, Котор 1996, 13–21.

<sup>12</sup> *Statvta civitatis Cathari*, knj. 1, 349 (Tempore D. Antonij. Aboculis, cap. V); превод: *Statvta civitatis Cathari*, knj. 2, 412.

<sup>13</sup> Z. Janeković Römer, *Post tertiam campanam: dubrovački noćni život u srednjem vijeku*, *Otium: časopis za povijest svakodnevice* 1 (1993) 6–13; G. Ravančić, *Život u krčmama srednjovjekovnog Dubrovnika*, Zagreb 2001, 82.

активностима (промени висине продајне и куповне цене), позајмљивању новца, кредитирању и инвестирању. Чак и с блажим ставом Цркве, све те активности могле су да буду окарактерисане као недозвољене и непоштене, те стога и подложне реституцији било директним задовољењем оштећене стране од које је новац узет, било давањем каритативних дарова институцијама и појединцима који су живели од милостиње.<sup>14</sup> Када је постојао очигледан грех, попут присвајања имовине, зеленаштва, али и кредитирања с великом каматом, исповедник је саветовао умирућег да обавезно завешта део имовине за *moltolto*.<sup>15</sup> У томе су нарочито били успешни фрањевци и доминиканци, који су наводили тестаторе да се присете било каквог греха из категорије *male ablata*, с нагласком на *peccatum usurae*, а потом би их саветовали на који начин треба да се конципирају завештања ради реституције греха. Зеленаштво, као и кредитирање с високом каматом, сматрано је за *peccatum cupiditatis*, те је тумачено као *culpa contra caritatem Dei*. У исте сврхе завештавало се и у случају *lucra incerta*, односно када се непоштено стечен профит налазио сакривен у уговорима приликом позајмљивања новца, на шта је упозоравао још Пјетро ди Ђовани Оливи. У питању су уговори у којима се могла видети жеља за остваривањем интереса од позајмљеног новца. Тада су се завештавали легати *pro male ablatis incertis*. Према покајничкој средњовековној структури *male ablata incerta* припадала је категорији невољног греха који је био опростив, за разлику од вољног (смртног) греха.<sup>16</sup> При реституцији су због тога нарочиту вредност имала каритативна даривања која су имала за циљ да ослободе душу тестатора од греха, те да му скрате време које треба да проведе у Чистилишту. Рачуница је била једноставна: свако је требало да остави *pro male ablatis* онолико колико је за живота био умешан у тај грех.<sup>17</sup>

<sup>14</sup> B. N. Nelson, *The Usurer and the Merchant Prince*, 104–122; R. C. Trexler, *The Bishop's Portion: Generic Pious Legacies in the Late Middle Ages in Italy*, 424–425.

<sup>15</sup> О томе у Сијени v. S. K. Cohn, Jr., *Death and Property in Siena*, 51–53.

<sup>16</sup> P. Binski, *Medieval Death. Ritual and Representation*, 36–37.

<sup>17</sup> G. Ceccarelli, *L'usura nella trattativa teologica sulle restituzioni dei male ablata*, 9–10, 16; G. Todeshini, *I mercanti e il Tempio. La società cristiana e il circolo virtuoso della ricchezza fra Medioevo ed Età Moderna*, Bologna 2002, 135–140.

Овако утврђена тестаментарна пракса *pro anima* омогућавала је расподелу богатства. Будући да је основна идеја реституције – да се обештете конкретне жртве зеленашког пословања или њихови наследници – била тешко изводљива, под реституцијом се најчешће сматрало завештање легата у каритативне сврхе. Даривања *pro male ablatis* представљала су покајање тестатора, али и могућност да се *post mortem* утиче на идеални економски и социјални поредак који је за живота био поремећен због његове грамзивости. Отуда су се средства често усмеравала на сиромашне категорије друштва којима је била потребна материјална помоћ.<sup>18</sup> Међутим, да би се окајање греха заиста спровело, ваљало је даровати сиромашне новцем стеченим на исправан начин (према црквеним мерилима). У проповеди *Libellus de elemosyna* папа Иноћентије III потврђује да се дела милосрђа не могу чинити новцем који је стечен на непоштен начин (нарочито не оним стеченим на зеленашки начин), будући да се не ради о давању сопственог иметка него иметка других.<sup>19</sup>

Да би се разумело који сугрех из категорије *male ablata* Которани најчешће окајавали путем тестаментарног даривања, потребно је размотрити и то каква су кредитирања у то време била уобичајена у граду Котору. Свакодневну праксу которских пословних људи чинило је позајмљивање новца на кредит зарад трговачких путовања, односно набавке и продаје робе. О томе богато сведочанство пружају склопљени уговори о позајмици или о подмиривању дуговања који су забележени и оверени код нотара. Пошто је узимање камата на зајам сматрано неморалним са хришћанског становишта, оне се у уговорима најчешће нису отворено ни прецизирале, већ су биле скривене, углавном у договореној суми коју је требало исплатити до утврђеног рока. Потом је та коначна сума дуга озваничавана записивањем код

<sup>18</sup> О *male ablata incerta* као изразу савести и жеље за окајањем v. R. C. Trexler, *Church and Community*, 274–276, 323; G. Ceccarelli, *L'usura nella trattativa teologica sulle restituzioni dei male ablata*, 21; M. Ascheri, *The Laws of Late Medieval Italy (1000–1500): Foundations for a European Legal System*, Brill 2013, 288. О *male ablata* као начину да се греси зеленаштва окају тако што ће се реституисати они којима је штета нанета, на примеру тестамената из Болоње, v. M. Giansante, *Male ablata. La restituzione delle usure nei testamenti bolognesi fra XIII e XIV secolo*, 183–216.

<sup>19</sup> G. Albini, *Poveri e povertà*, 98.

нотара у виду потписаног уговора. Скривени зеленашки уговори (*in fraudem usurarum*) склапани су приликом позајмљивања новца зарад одласка на трговачки пут, а актери су углавном били чланови трговачких удружења (*societas, credentia, commenda, collegantia*). Оно што се потом дешавало у пракси била је трговина *emptio venditio*, односно формирање висине продајне цене различите од набавне, као и продаја по већој цени у случају одложеног плаћања.<sup>20</sup> С тим у вези треба приметити да се термин камата (*lucrum*) ретко среће у которским изворима. Забележен је у судско-нотарској исправи из 1336. године, када је Михо Бућа (*Micho Buchia*) потврдио да му је Лука Сисиоје (*Luca Sisioye*) исплатио свој део камате дуга.<sup>21</sup>

Которске судско-нотарске исправе показују како су се у пракси решавала кредитирања и задуживања. С друге стране, у Статуту Котора срећемо законске одредбе које регулишу то питање. Неколико одредаба говори о обавезама страна приликом склапања трговачког друштва.<sup>22</sup> Законски прописи који се тичу задуживања у оквиру трговачких друштава показују потребу регулисања пословања која су лако могла да буду окарактерисана као зеленашка. Тако је нотарска исправа о нечијем дугу (задужница), како би била ваљана, морала да буде састављена пред судијом, нотаром и аудитором. У одредби *De instrumento credentiae qualiter fieri debeat* прописује се како је обавеза нотара да на исправи о позајмици новца напише да је за невраћање дуга до уговореног датума (што се у пракси често дешавало) казна износила *sint in pena de quinque in sex per annum super me et omnia bona mea* (од пет на шест за годину), што је значило затезну камату од 20%.<sup>23</sup>

---

<sup>20</sup> R. De Roover, *San Bernardino of Siena and Sant'Antonino of Florence*, 30.

<sup>21</sup> *Ego Micho Buchie confiteor michi esse satisfactum a Luca Sisioye de lucro totius temporis preteriti usque ad diem hodiernum illius carte notarii, quam habeo super ipsum Lucam et Triphonem Gusse, videlicet de parte dicti Luce tantum capitale dicte carte cum lucro venturo, saluo ab hodie in antea*, v. MC II, № 1630.

<sup>22</sup> *Statvta civitatis Cathari*, knj. 1, 29, 164–165, 166, 168 (cap. XLV, CCXCIX, CCCI, CCCII, CCCVI); превод: *Statvta civitatis Cathari*, knj. 2, 163, 270, 271, 273.

<sup>23</sup> *Statvta civitatis Cathari*, knj. 1, 159 (cap. CCLXXXVII); превод: *Statvta civitatis Cathari*, knj. 2, 265–266. О питању камате у которским исправама v. А. Мауер,

Враћање новца је најчешће подразумевало каматну стопу у висини између 10% и 12%, док су отворене зеленашке камате износиле 25%, а некада и читавих 100%.<sup>24</sup> Отворену тужбу за зеленаштво налазимо у једној которској исправи која датира из 1457. године, а коју је поднела извесна Радола против свештеника Ивана Божидарова, изјавивши пред судијом како јој је свештеник позајмио новац под условима који су недозвољени и зеленашки – *condicione que illicita est et usuraria*. Одлука суда је свакако занимљива – наређено је да свештеник, иако ослобођен од оптужбе, мора да дарује новац за украс сакристије Светог Трипуна.<sup>25</sup> Епизода говори о томе како је било пожељно још за живота окајати грехе зеленаштва путем реституције у сврхе каритативне или *ad pias causas*. Слична пракса може се срести и у италијанским градовима током друге половине XIII и прве половине XIV века. У италијанској архивској грађи понекад се налази и на термин *pro usuariis* са истим значењем као *pro male ablatiis*, а реституција се најчешће решавала даривањем сиромашних и болесних.<sup>26</sup> Анализирајући садржај пизанских тестамената, Елеонора Рава се позвала на Бокачову новелу (4. део, новела 53) у којој је велики зеленаш из Милана, *Tomasone Grasso di Milano, usurario grandissimo*, одлучио да подмири све из те категорије, како *certa* тако и *incerta*.<sup>27</sup> Као илустрација тежњи зеленаша да окају грехе свакако је драгоцену прича о банкарџу Енрику Скровењију који је дао да се изгради и ослика чувена *Cappella Scrovegni* у Падови, посвећене *Santa Maria della Carità*.<sup>28</sup> Енрико Скровењи је био утицајан и богат властелин, а Данте

---

*Catarensia*, Zbornik Odsjeka za povijesne znanosti Zavoda za povijesne i društvene znanosti HAZU 1 (1954) 95–109; *Исџорија Црне Горе*, 2/1, 39 (С. Ђирковић).

<sup>24</sup> I. Voje, *Kreditna trgovina u srednjovekovnom Dubrovniku*, Sarajevo 1976.

<sup>25</sup> Овај извор доноси L. Blehova Čelebić, *Hrišćanstvo u Boki*, 325.

<sup>26</sup> У Сијени се највећи број оваквих легата среће у тестаментима из времена од 1276. до 1362. године, v. S. K. Cohn, Jr., *Death and Property in Siena*, 51–54.

<sup>27</sup> E. Rava, *Volens in testamento vivere*, 136–144.

<sup>28</sup> A. Derbes, M. Sandona, *Barren Metal and the Fruitful Womb: The Program of Giotto's Arena Chapel in Padua*, *The Art Bulletin* 80.2 (1998) 274–291; G. Albini, *Poveri e povertà*, 247–251. Кјара Фругони је анализираала фреске са различитих

га је као зеленаша сместио у пакао. Енриков тестамент датира из 12. марта 1336. године (у време из којег потичу и которски тестаменти) и у њему се среће богата реституција у оквиру категорије *male ablata*. Занимљиво је да се Скровењи није задржао на реституцији само сопствених греха из домена зеленаштва, већ је даровао у исту сврху и за спас душе чланова своје шире породице.<sup>29</sup>

Будући да су у Котору постојали углавном скривени начини стицања профита приликом позајмљивања новца, не чуди то што се у тестаментима најчешће срећу легати *pro male ablatis incertis*. Чини се да су се тестатори који су били уплетени у неки облик трговине или позајмљивања новца трудили да се дистанцирају од почињеног греха, наводећи да новац остављају „у случају да су ненамерно нешто узели или стекли на лош начин”, што се очитује у формули *pro male ablatis incertis* или *pro male ablatis si quos habui*.

Помен реституције путем *male ablata* среће се у которском статуту у нарочито занимљивом контексту. Одредба о томе како муж може да расподела своју имовину када му дође смртни час (глава CLXXXII) започиње објашњењем разлога њеног настанка: „Želeći ovom statutarnom odlukom pomoći ne samo živima već i onima koji umiru, utvrđujemo [...]” Прописује се да муж ког је жена надживела може од својих добара да остави за спас душе до четвртине своје покретне и непокретне имовине, али онда следи додатак, за ову тему посебно важан: „[...]i više od četvrtine ukoliko se zakune da ima od nepošteno stečenog (*et super quartam partem, quantum iurauerit habuisse de malo ablato*)”<sup>30</sup>

---

становишта, закључивши да је иконографски програм имао за циљ да прослави Енрика Скровењија и да истакне његово богатство, v. С. Frugoni, *L'affare migliore di Enrico. Giotto e la cappella Scrovegni*, Torino 2008.

<sup>29</sup> А. Bartoli Langeli, *Il testamento di Enrico Scrovegni*, 397–539.

<sup>30</sup> *Statvta civitatis Cathari*, knj. 1, 108 (cap. CLXXXII); превод: *Statvta civitatis Cathari*, knj. 2, 224. Треба приметити да у дубровачком статуту нема помена овакве могућности у оквиру одредбе *De patre moriente quid possit pro anima sua dimittere* (О оnome што отац на самрти може оставити за своју душу), v. Statut grada Dubrovnika, eds. А. Šoljić, Z. Šundrica, I. Veselić, Dubrovnik 2002, liber quartus, cap. XVII, 254–255.

Анализом тестамената тешко је утврдити колики су део Которани завештавали за спас душе, али се свакако запажа да висина суме новца који су остављали *pro male ablatis* веома варира. Приручници за исповеднике садржали су објашњења о томе шта је све могло да потпадне под *male ablata*, те је сасвим извесно да су духовни очеви подсећали тестаторе да на самрти окају своје грехе тим видом завештања. Судаћи према которској статутарној одредби, потврдан одговор је у реалности могао да значи већи прилив новца Цркви у оквиру каритативних завештања и завештања *ad pias causas*.

Најмању суму новца (два перпера) за непоштено стечено оставио је презбитер Марко,<sup>31</sup> док се највећа сума (двеста перпера) среће код двојице ондашњих имућних пословних људи – Николе Главатија и Матеја Јаковљевог. *Matheus condam Triphonis Iacobi* завештао је на првом месту двеста перпера ненамерно стечено на лош начин (*In primis volo et ordino, quod dentur de bonis meis pro male ablatis incertis perperi ducenti pro animabus illorum, quorum fuerunt, quos vere iuro in conscientia mea habuisse de alieno.*) Његов програм за спас душе је врло једноставне садржине и одражава законску одредбу по којој се у ту сврху може завештати четвртина имовине. Матеј је истакао жељу да се од свих његових добара која има (*intus et extra ciuitatem*) издвоји четвртина, од чега половина треба да припадне цркви Светог Трипуна, а клирици Катедрале су дужни да застално служе мису и помен на годишњицу његове смрти. Друга половина имовине намењена за спас душе треба да се прода и новац дарује за хиљаду миса које ће служити которски фрањевци за душе његових родитеља и његовог брата Луке. Будући да је морао да реституише грех зеленаштва, Матеј је осим четвртине имовине коју је даривао *pro anima*, завештао додатних двеста перпера *pro male ablatis*.<sup>32</sup>

Исту суму од двеста перпера *pro male ablatis* завештао је и *Nicolaus condam Marini Glauacti*, али је легат наменио својој супрузи, под условом да се не преуда, односно да не напусти њихов дом (*exire de domo et refutare lectum*) до годину дана након његове смрти. У супротном неће добити ништа, већ ће његови епитропи расподелити

<sup>31</sup> МС II, № 886 (16. 5. 1334).

<sup>32</sup> МС II, № 1726 (30. 4. 1336).

новац према својој мудрости.<sup>33</sup> Већу суму *pro male ablatis* издвојио је и *Francius condam Marcii Basillii – Item volo, quod pro male ablatis dentur perperi centum et quinquaginta*.<sup>34</sup> Тестамент тог Которанина је нарочито садржајан када је реч о овој врсти завештања. Неуобичајено за которске тестаменте из тог времена, у којима умирући већ на почетку завештавају легате за спас душе, *Francius* је желео да најпре подмири дуговања која је имао у својим бројним трговачким пословањима, те је истакао да је припадао трговачком друштву заједно с једним Дубровчанином (*Iunio Milocasi de Ragusio*). Тек након подмиривања дуговања завештао је најпре новац за мисе за спас душе, а потом и *pro male ablatis*. Може се претпоставити да је *Francius Basillii* трговао и по Србији, те да помен *cere colate* што су се налазиле у његовом поседу и којима је трговао наводе на претпоставку да је пословно био везан са Призреном, где су Которани саградили радионицу у којој се прерађивао восак (на земљишту које је Стефан Дечански 1326. године предао Призренској епископији, која је могла да га издаје у закуп али је имала монопол на цеђење воска).<sup>35</sup>

Попут Матеја Јаковљевог, и *Paulus Nycole Dabronis*, који је свој тестамент писао болестан и плашећи се близине смрти (*jacens infirmus, timens, ne mors te subito aggrediatur*), након првог завештања, *in*

<sup>33</sup> *Item relinquo uxori mee Drage de bonis meis pro male ablatis ducentos perperos, tali condicione, quod si post mortem meam infra annum ipsa uoleris exire de domo et refutare lectum, nichil habeat de dictis ducetis perperis, sed dentur ad prouidentiam epitroporum meorum, ubi eis melius visum fuerit, v. МС I, № 338 (20. 6. 1327)*. Удовица је након мужевљеве смрти имала годину дана да се изјасни да ли ће се поново удати или ће задржати „мужевљеву постељу” (у значењу да остане да живи као удовица у кући покојног мужа). У овом другом случају могла је да користи мужевљеву имовину, али није смела да је уништава, јер би у супротном сваку штету морала да надокнади из свог мираза. О томе v. *Statvta civitatis Cathari*, knj. 1, 115–117 (cap. СХСIV, *De uxore quae possidet lectum post mortem viri sui*, глава 194 – *Kada žena nije želela da zadrži muževljevu postelju*); превод: *Statvta civitatis Cathari*, knj. 2, 229–230.

<sup>34</sup> МС I, № 732 (28. 9. 1331).

<sup>35</sup> С. Новаковић, *Законски сѿоменици срѿских држава средњега века*, Београд 1912, 640. О средњовековним радионицама у којима се сирови восак прерађивао у чисти восак, v. *Лексикон срѿској средњеј века*, eds. С. Тирковић, Р. Михаљчић, Београд 1999, Воштана кућа, 104–106 (Ћ. Бубало).



*primis*, за одржавање миса за спас душе додао је: *Item volo, quod dentur perperi triginta pro laborerio sancti Triphonus, qui sint pro male ablatis, si quos habui*.<sup>36</sup> Сличан вид реституције *pro male ablatis* налазимо у више тестамената. Како је већ истакнуто у ранијем тексту, Базилије Матов (*Basilius Mathei*), под притиском тежине греха стицања на непоштен начин, завештао је сто перпера да неки добар човек оде на пут (ходочашће). У случају да се то не догоди, новац треба да се да двома сиромашним девојкама за удају (*Item sentio me habere de malo ablato perperos centum, quos volo, ut detis alicui bono homini, qui ire voluerit ad passagium, uel maritatus pro ipsis centum perperis duas orfanas, si passagium non fuerit*).<sup>37</sup> Више легата каритативних и *ad pias causas* завештао је *Marinus Junii Boliçe*, који је нагласио да то чини *totum michi sentio de male ablatis*. У ту сврху је завештао новац *in opere* најпре фрањевачком манастиру, а потом и другим црквама: *sancte Marie de Rotecçe, sancte Marie de Dulcigno, sancte Marie de Gurgite* и которској Катедрали. Под притиском *male ablata*, оставио је новац и сиромашнима: *pro maritandis duabus orphanis* и *pro pauperibus*.<sup>38</sup> На сличан начин је реституцију *incerta* путем каритативних дела завештао и *Johannes Marini Glauacti*: *Item volo, quod pro incertis male ablatis dentur perperi quadringenti viduis et orphanis non habentibus et egenis*.<sup>39</sup>

Ову врсту легата завештавале су и жене, али мање новчане вредности у односу на даривања *pro male ablatis* мушкараца. Тако је Домпца, удовица Матеја Сарановог, оставила десет перпера *pro male ablato quos teneor*, а исту своту је завештала и Доче, жена Марина де Панција.<sup>40</sup> Домпцин духовник био је презбитер Јуније Крамоли, док је Домин био презбитер Вита – двојица исповедника чија се имена у тој улози најчешће срећу у которским тестаментима. Када је реч о теми

<sup>36</sup> МС I, № 54 (27. 8. 1326).

<sup>37</sup> МС I, № 438 (22. 10. 1327).

<sup>38</sup> МС I, № 802 (3. 11. 1331).

<sup>39</sup> МС II, № 1042 (15. 4. 1336).

<sup>40</sup> Домпца, удовица Матеја Саранија, МС II, № 23 (16. 6. 1332); Доче, жена Марина де Панција, МС II, № 646 (11. 11. 1334); Болија, жена Мирошева, МС I, № 192 (20. 11. 1326); Сирана, МС I, № 365 (23. 7. 1326).

легата *pro male ablatis*, важно је уочити да се у највећем броју тестамената у којима се јавља тај вид легата срећу и имена исповедника. Изузетак чине само четири тестамена.<sup>41</sup> И свештеник Марко који је завештао најмању суму за реституцију непоштено стеченог (два перпера) имао је свог исповедника, презбитера Јунија.<sup>42</sup> Име Вите, опата цркве Свете Марије на Гурдићу, често се среће у улози исповедника тестатора који су завештали *pro male ablatis*.<sup>43</sup> Већ поменути Богдан завештао је *in primis* виноград у Костањици, који је добио у наследство, цркви *sancte Marie de ponte sive de Gurgite* зато што осећа тежину греха – *sentio me grauatum de malo ablato*. Премда опат Вита у тестаменту није означен као Богданов исповедник, може се претпоставити да је то био, како на основу избора примаоца легата, тако и због чињенице да су Богданов тестамент, у писаној форми (*cedula scripta*), судији и нотару донели *discreti viri presbyteri Vita, abbas sancte Marie de ponte, et Marinus, eius ecclesie cappellanus*.<sup>44</sup>

За крај анализе начина реституције из категорије „непоштено стеченог” задржала бих се на њеном помену у хагиографији *Vita della reverenda serva di Dio la madre suor Ossanna da Cattaro, dell'ordine di San Domenico*, коју је 1589. године написао Серафино Раци и штампао 1592. у Фиренци. У Озаниној хагиографији велика пажња је посвећена поучним причама које говоре о повезаности живих и мртвих, односно о делотворности миса и молитава у процесу ослобађања душа умрлих из Чистилишта. У виду визија, блаженој Озани су се јављале душе умрлих Которана из Чистилишта молећи је да утиче на њихово спасење својим молитвама и да пренесе њиховим члановима породица да дају легате каритативне и *ad pias causas* како би их спасли мука. Помен *male ablata* среће се у једној таквој епизоди. У питању је Јероним Бизанти, преминули которски властелин – „častan i robožan čovjek, pošto je primio sve svete sakramente kako dolikuje dobrom hrišćaninu katoliku,

<sup>41</sup> То су тестаменти: *Paulus Nycole Dabronis, Nycolaus condam Marini Glauacti, Johannes Marini Glauacti, Matheus condam Triphonis Iacobi*, v. МС I, № 54 (27. 8. 1326), 338 (20. 6. 1327); МС II, № 1042 (15. 4. 1336), 1726 (30. 4. 1336).

<sup>42</sup> МС II, № 886 (16. 5. 1334).

<sup>43</sup> МС I, № 802 (3. 11. 1331); МС II, № 10 (8. 6. 1332), 394 (30. 6. 1333), 646 (11. 11. 1334), 1142 (24. 7. 1335).

<sup>44</sup> МС I, № 225 (3. 12. 1326).

veoma skrušen zbog svojih grijeha i poslije dobre ispovjedi, prešao je u drugi život. Ostavio je mnoge poklone za pobožne namjene za ljude koji oskudjevaju u svojim dobrima, ali bili su više nego osrednji.” (*Ieronimo Bisanti, padre di Marino Bisanti, onesto, e religioso huomo, hauendo riceuti tutti i santi sacramenti, secondo che appartiene à vn buono, e cattolico christiano, assai bene contrito de suoi peccati, e bene confessato, sene passò all'altra vita, lasciando molti legati à luoghi pii, & à persone bisognose, delle sue facultà, le quali erano piu che mediocri.*) Његова жена се због тога обратила Озани да се моли за његову душу. Озана се током молитве „издигла у духу” и у визији је видела како Бизантијева душа трпи најсуровије казне у Чистилишту. Потом је уследило Јеронимово „објашњење”: „Neka te ne čudi, majko i sestro Ozana, jer pošto sam bio trgovac, prema uobičajenoj zloupotrebi, ja sam još na sajmovima i na tržnicama kupujući u besćenje prodavao po žestokim cjenama i nisam obavljao trgovački posao prema hrišćanskom milosrđu” (*non ti marauigliare, rispose, madre suora Ossanna di questo: pero che essendo io stato mercante, secondo il commune abbuso, io ancora nelle fiere, e mercati, comperando al vil prezzo, e vendendo al rigoroso, non eseritai cotale negozio, secondo la christiana pietà*). Да ситуација буде још тежа, Јероним је потом додао да милосрдни дарови које је завештао сиромашнима нису били његова властита имовина, већ реституција „лоше стеченог”, те због тога нису довољни да га ослободе греха: *E quelle cose che nel testamento mio, alle chiese ho lasciate, & à I poueri, per non essere istate mie proprie facultà, ma restituzioni d'altrui beni incerti, non hanno quella efficacia, che altramente ha uerebbono per liberarmi da questi cruciati.* Пошто је у овој поучној причи издвојен скоро сваки сегмент који је улазио у опис потребе завештања *pro male ablatis*, понуђено је и исто тако поучно решење – Јероним је од Озана затражио да пренесе његовој жени да она треба да остави четвртину свог мираза сиромашнима, као и да плати за одржавање додатних миса за спас његове душе. План је био успешан, те је Серафино Раци описао и епилог Јеронимових мука: након што је жена испунила његову молбу, Јеронимова душа се поново јавила Озани, рекавши јој како иде да ужива небеску награду – *me ne vado à godere i riposti beni del paradiso.*<sup>45</sup>

<sup>45</sup> S. Razzi, *Vita della reverenda serva di Dio, Suor Ossanna da Cattaro, dell'ordine di San Domenico*, 40–41.

Рацијев *exemplum* о потреби даривања *pro male ablatis*, али и даривања иметка стеченог на поштен начин у каритативне и побожне сврхе као основе за спас душе указује на то да преокупације какве су постојале током средњег века срећу још увек и крајем XVI столећа. Пример патњи које подноси душа Јеронима Бизантија осликавају речи папе Иноћентија III да се милосрђе не сме чинити новцем стеченим на непоштен начин. Исто тако, и у которским тестаментима с краја XVI века још се среће даривање легата *pro male ablatis*.<sup>46</sup> Детаљна анализа тестамената из периода који је претходио појави ове хагиографије као и оног што је уследио након ње пружила би прецизнија сазнања о начину примене легата *pro male ablatis* у Котору. Наиме, истраживања фирентинских тестамената су показала да ово завештање као издвојено готово нестаје у XV веку. Ту појаву су Трекслер и Кон објаснили као процес замене и утапања легата за непоштено стечено у шири оквир каритативних даривања сиромашних.<sup>47</sup> Нешто од тога би се дало наслутити и из поменуте поучне приче у житију блажене Озанае које је написао фирентински доминиканац Серафино Раци, а у којој је истакнуто да је Јероним Бизанти даровао сиромашне као реституцију за неморално стицану зараду током живота. Анализа тестаментарне праксе током XV и XVI века показала би не само динамику даривања легата *pro male ablatis* већ и њихово евентуално утапање у каритативна даривања.

Тестаменти из времена од 1326. до 1337. године свакако сведоче о постојању реституције и компензације греха путем легата *pro male ablatis*. Потребно да се поред различитих комеморативних, каритативних и легата *ad pias causas* остави и засебан легат због начина пословања, односно свакодневног живота, даје нарочит акценат креирању целокупног програма *pro anima*, указујући на срж проблема који су верници имали на савести у настојању да живот ускладе са захтевима Цркве.

<sup>46</sup> IAK SN 65, 1779 (9. 10. 1588), 1780 (15. 10. 1588), 1782 (2. 1. 1589).

<sup>47</sup> R. C. Trexler, *Church and Community*, 267–268; S. K. Cohn, Jr., *Death and Property in Siena*, 51–53 et passim.



## ЗАКЉУЧАК

### Легати *pro anima* између духовности и трговине

Анализа тестамената из сачуваног корпуса которских судско-нотарских књига треће и четврте деценије XIV века изнела је на површину истраживања бројне феномене из позносредњовековног религиозног и световног живота. Записиване за живота тестатора а испуњаване тек након њихове смрти, последње воље сведоче о динамичним односима између верника и друштва којем су припадали, као и између личних емоција и прописаних обичаја средине. У легатима за спас душе исказан је, на више или мање отворен начин, однос средњовековног човека према преовлађујућим феноменима тадашње религије и културе, чиме је истовремено откриван и однос верника не само према смрти већ и према животу.

Исцрпна анализа легата које су Которани, тежећи да остваре спасење душе, завештавали у периоду од 1326. до 1337. године показала је слојевитост позносредњовековног начина окајања греха, тражења искупљења и постизања небеске награде. У том су процесу дарови *pro anima* били конципирани на начин који је одражавао реалност свакодневног живота, где су се духовност и трговина тесно преплитали. Премда дубоко противречан духовним хришћанским вредностима и етичким начелима, трговачки принцип био је заступљен и приликом испољавања наде у спасење душе – као коначни циљ којим су се тестатори руководили при састављању својих завештања. Како смо могли да видимо у појединачним закључцима након сваке анализиране врсте

легата у поглављима и потпоглављима, између духовности и трговине постојала је очигледна условљеност, која је проистицала из материјалног исказивања вредности духовног дара. Врста, бројност и новчана вредност дарова *pro anima* откривали су културни, економски и социјални статус Которана тестатора, а истовремено су показали и то да је трговина била делатност којом су се, у мањој или већој мери, бавили готово сви. Несигурност у то да су овоземаљски живот водили у складу с траженим хришћанским идеалом наводила је средњовековне људе да креирају тестаментарни програм *pro anima*. У случајевима имућних Которана, какви су били Јован и Никола Главати или Матеј Јаковљев, који су своје овоземаљско материјално богатство стицали позајмљивањем новца и тровином, забринутост за спас душе резултирала је дугачким низом веома богатих дарова којима су желели да окају евентуалне грехе.

Мотив који је изнедрио потребу записивања тестамената било је уверење да је умрети без сведених рачуна с Богом исто што и умрети у греху. Тиме су се руководили и Которани. Како су показале анализе свих издвојених елемената тестаментарних програма *pro anima*, а посебно завештања у оквиру категорије *pro male ablata*, основни покретач даривања био је страх од тога да се не умре пре него што се исказе покајање. Суштина покајања била је у томе да се оно морало догодити док је душа у телу (*l'anima è col corpo*), иако се реализовало тек након смрти тестатора. Наравно, ово уверење је потицало од црквеног учења да су тестаментарна побожна завештања правилан пут сваког хришћанина за прелазак душе у „онај свет”. Искупљење путем даривања *pro anima* могло је бити исказано захваљујући форми коју је изнедрио развој нотарске службе, регулисане Статутом, док су садржај и форма легата били израз токова у религиозности које је обликовало црквено учење.

Пажљиво ишчитавање елемената од којих су састављени тестаментарни легати Которана представљало је основу за њихово препознавање у оквирима општих феномена културе и религиозности, као и њихово разумевање и интерпретацију у контексту друштва у којем су настали. Дарови који су препознати као делови четири основне веће целине легата (комеморативни, *ad pias causas*, каритативни и *pro male ablatis*) одражавали су кретања у средњовековном которском друштву

прве половине XIV века – од појаве нових црквених редова и промена у оквиру побожне праксе и ритуала, па до развоја традиционалних и формирања нових институција и удружења са религиозним, милосрдним и пословним циљевима. Анализа врсте, броја, духовне и материјалне вредности легата, као и избора његових прималаца омогућила је њихово разумевање у контексту не само захтева религиозног учења већ и особености локалне средине. Управо су се у том сегменту сазнања тестаментарни легати показали као изузетно вредни извори који истраживачима омогућавају како непосредан увид у различите појаве средњовековне културе тако и њихово ближе разумевање. Будући да је на примеру Котора реч о делимично сачуваној грађи, како тестамената тако и осталих релевантних писаних извора, потребно је било да се сазнања о феноменима помињаним у завештањима надопуне и упореде са одредбама у законима града или у статутима братовштина којима су регулисани природа и пракса завештања и погребни обичаји. У оба случаја најчешће се ради о прописима који одражавају већ устаљену праксу кој је с временом само модификована. Треба имати у виду то да су закључци могући само када је реч о општим категоријама којима сваки легат припада. Сазнања о реалном испуњавању тестаментарне воље на примеру корпуса которских тестамената из овог периода нису могућа будући да писаних извора који би потврдили испуњења последњих завештања готово да нема сачуваних. Због тога се могло говорити превасходно о намерама и жељама средњовековних которских тестатора, а оне су биле аутентичне и одражавале су побожност времена.

С једне стране, анализа тестаментарних завештања којима се креирао пут спасења указала је на постојање општих тенденција у религијској пракси, а с друге стране, ти феномени религиозности били су снажно повезани са социјалним и економским кретањима у которском друштву прве половине XIV века. Ова разлика између општих кретања и особености времена и друштва показала се релевантном и на другом нивоу анализе. Наиме, поређење легата из периода од 1326. до 1337. године са делимично обрађеним изворима из XV или XVI века указало је на извесну непроменљивост и задржавање старих форми легата, али само када је реч о општим категоријама којима су дарови припадали. Легати за спас душе намењени



црквама, манастирима, просјачким редовима и братовштинама или хоспиталима припадају типовима завештања који су своју развијену форму испољавања добили у позном средњем веку и такву основну схему задржали и током наредних столећа. Оно што им је заједничко јесте тенденција непосредног исказивања побожности и милосрђа као наде у сопствено спасење душе.

Анализа которских тестамената указала је и на јасно преовладавање одређених типова легата. Као што смо могли да видимо, у Котору су у првој половини XIV века превагу имала завештања за одржавање миса и помена, као и даривања фрањеваца и појединих градских свештеника у чије су се молитве Которани нарочито уздали. То је тенденција која одражава време пре појаве Црне смрти и уочава се у тестаментима свих слојева которског друштва. Епидемије куге које су уследиле снажно су утицале на готово све сегменте средњовековног друштва – од демографских и економских до религиозних и културних. У оквиру тестаментарних легата ти утицаји и промене понајвише су се одразили на категорију каритативних даривања. Добивши у првој половини XIV века основне обресе, та врста легата за спас душе постајала је од друге половине XIV и током XV века све бројнија и све чешће је усмеравана ка одређеним милосрдним и санитарним институцијама и појединцима, што показује колико су тестаменти релевантни и важни извори за дубље разумевање појава у друштву.

Тестаментарни легати Которана одражавали су оне облике и феномене побожности који су били кључни за епоху у којој су настајали. Комеморативни и каритативни легати као и легати *ad pias causas* и *pro male ablatis*, који су сви били вођени жељом *pro remedio animae*, расветлили су основне преокупације средњовековних људи. У односу на писане и ликовне изворе, који најчешће припадају елитној култури, тестаменти нам пружају квалитативно дубља сазнања о страховима, вери и побожности, будући да су их састављали људи различитих статуса, професија, степена образовања и културе – жене и мушкарци, сиромашни и богати, пучани и властела, лаици и свештеници. Покретана страхом од продужених мука Чистилишта, а надопуњујући идеју која сеже у саме основе хришћанске мисли како дар цркви, ма колике новчане вредности био, може да помогне *pro remedio animae* – тестаментарна завештања открила су нам на непосредан начин

животне и духовне преокупације средњовековног човека. Према је била заснована на релативно малобројном узорку (седамдесет и четири тестамена у раздобљу од једанаест година), ова анализа је дала бројна сазнања о разматраним појавама, показавши притом вредност тестамената као историјских извора. Отуда остаје нада да ће ова књига подстаћи интересовање за тестаменте и покренути нова истраживања дарова за спас душе из каснијих столећа из којих је та врста грађе сачувана у већем обиму.



# LEGACIES *PRO ANIMA*

THE WILLS OF THE CITIZENS OF KOTOR (1326–1337)

## Summary

### Introduction

A will or testament is a judicial/notarial document which records in writing the testator's wishes concerning the distribution of his/her property upon death. The term "testament" maintains the meaning of the Latin word *testamentum* as *testatio mentis*, an attestation of one's mind (will, thought). Medieval wills had the same purpose but, in addition to the distribution of the testator's material possessions, they contained an obligatory section which listed, as a rule in a list, religious, charitable and other legacies donated to assist the soul on its path to salvation after death. The importance attached by Christians to *pro anima* legacies stemmed from their belief that "eternal bliss" could only be achieved if forgivable sins committed during one's lifetime were atoned for, and the most common way to do that were bequests for pious or charitable purposes.

This book examines a sample of the published wills of Kotor citizens drawn up between 1326 and 1337 – from the earliest surviving body of wills in the commune of Kotor – to analyse the types of legacies for the salvation of the soul and to discuss the testators' choice of beneficiaries. Meant to offer recognition, classification and, finally, analysis of different types of legacies, this book aims to present as complete a picture as possible of the motives behind the creation, and the meaning, of the testamentary programme for the salvation of the soul in Kotor. It is an analysis of phenomena of late medieval religiosity, but it also seeks to draw attention to the usefulness of wills as sources in historical research.

## 1. The medieval will

The first chapter describes and discusses the origins of the practice of will-making in medieval communes – from issues relating to mercantile practices and the development of notarial practice, notably the rules of will-making, to the reasons that inspired medieval people to make and notarize their last will.

### *1.1. Between worldly goals and heavenly reward*

Kotor formed part of the medieval Serbian state (from 1185/6 to 1371) at the time of its earliest surviving documents and corpuses of wills. The Roman Catholic Bishopric of Kotor was subordinate to the Archbishopric of Bari (Apulia). Kotor's status in the young state under the Nemanjić dynasty was favourable to its diplomatic, artisanal and commercial growth, and also to the development of its communal institutions, culture and religious art. This development had roots in Kotor's municipal tradition and in the continuous operation of its institutions and administration within the legal framework of the Statute. The surviving printed copy of the Statute dating from 1616 (the period of Venetian rule) is a partly altered version of the medieval Statute. Its oldest regulations date from 1301 and more substantial alterations to it were made several times after the city recognized the suzerainty of the Republic of Venice in 1420. The judicial/notarial records offer an insight into the ways the statutory regulations were enforced in the city's everyday public and private life.

In the first half of the fourteenth century Kotor was a medieval coastal city with a dynamic social and economic life. Direct evidence for this can be found in judicial/notarial documents where a predominance of commercial and financial contracts suggests well-established mercantile practices. In the thirteenth and first half of the fourteenth century Kotor citizens acted as major trade intermediaries. With the establishment of markets at the mining centres in the interior of Serbia, their role as traders (especially in silver, lead and copper) became increasingly important. Judging by the surviving written sources, until the early 1350s they were as active as Dubrovnik (Ragusa) citizens, purchasing metals in mining towns and markets and having them transported to the coast. Investments

in trade were made by different social groups, but well-to-do members of patrician families predominated. On the other hand, mercantile voyages were usually undertaken by immigrants, citizens and minor artisans, as they lacked sufficient means for running independent trading businesses. The enterprising Kotor merchants ran well-developed and vigorous activities and, as may be seen from the notarial records, brought substantial revenues both to the city and to individuals.

As business opportunities grew, so did the risk of falling into sin, because the Church condemned all gains and profits from trade and money lending. Loans for mercantile voyages, more or less explicit in contracts, were generally problematic from the standpoint of Christian ethics. Therefore, the Kotor citizens who earned their living by pursuing some sort of trade, when they began to think about their death and soul, sought to act upon the Church's advice and instructions concerning testamentary ways of making *post-mortem* amends for their sins. The result were long lists of *pro anima* legacies. A Kotor nobleman, Jovan Glavati (*Johannes Giue Marini Glauacti*), whose will contains many complex legacies for commemorative, charitable and pious purposes, was exceptionally active in money lending. Jovan was a large investor and traded in silver and copper as a member of the merchant association, whose membership included distinguished Kotor citizens of the time, and he lent money to smaller merchants for trips. Jovan's example reflects the common practices of money-lending and investing in mercantile trips. Money was always lent at interest, with a lower or a higher rate (interest was hidden in the amount to be repaid specified in the contract), while trade always meant purchasing raw materials at a lower and selling them at a higher price. The Church's teaching considered both activities a sin - any money-lending at interest, usurious profits in particular, was sinful because it meant making profit from selling time, and time was God's creation, and so nobody was permitted to trade in it. In that way not only was profit made without work, a sin in itself, but it was also made during religious holidays and at night, the time for rest, violating the Christian concept of alternating work and rest. The Church kept an eye on the changing way of life in merchant towns and offered the way for merchants to facilitate the salvation of their souls. The dictum of the Church was that the usurer, as an enemy of God, nature and humanity, would be able to save his soul only by giving his

sinfully gained possessions to those of whom he had taken advantage. In ecclesiastical condemnations the occupation of a merchant was often mentioned next to that of a usurer, as one of “dishonest” occupations. A compromise solution out of this fairly difficult situation was found: the Church only approved of profits made for the common good, which was only partially true for trade. Bequeathing legacies *pro anima* in order to do repentance and to earn forgiveness before the Last Judgement was accepted and became an almost obligatory element of the will. This, of course, only applied to the sins believed to be atonable in purgatory, not for the deadly sins, which led straight to hell.

The people who pursued such activities during their lifetime were in fear for the fate of their souls. When settling the accounts with God, this was their main motive for creating the testamentary programme *pro anima*, and the gravity of the sin committed in lifetime directly influenced the number of legacies *ad pias causas*, as evidenced by the will of *Johannes Giue Marini Glauacti*. Legacies became a lucrative source of revenue for the Church, from which all could benefit, from the mendicant orders and the clergy to the bishop.

### 1.2. Notaries of the commune of Kotor

The institution of the public communal notary grew from its Roman and Byzantine roots and mutated in response to changes in medieval urban societies and, especially, their institutions. In law courts, documents signed by the notary acted as proof in litigation. Masters of the *ars notaria* had been honing their profession in the second half of the twelfth and the thirteenth century, at a time of growing written culture. An important centre for the education of notaries was the university in Bologna. This school produced the most commonly used *ars notaria* manuals, such as *Summa totius artis notariae*, written in 1255 by a jurist and notary from Bologna, *Rolandino de' Passaggeri* (1200–1276), who also wrote a manual for will-writing. The same dynamics in the development of the office of notary, which ran in parallel with the social and institutional development of medieval communes, is observable in towns on the eastern coast of the Adriatic as well. The existence of the office of notary in Dalmatian towns can be followed from the mid-twelfth century. The first known

notary in Kotor was a cleric – *Junius presbiter et communis notarius* in 1200. The notarial documents from the period 1326–1337 were written by the notaries: *Filipus* from Ossimo (Le Marche), *Petrus Viti* and his son, the clergyman *Marcus, Petrus de Sauignanis de Mediolano* (Milan), and *Gentilis* from Ossimo. Regardless of where they came from, the notaries of Kotor, along with other municipal officials, took an oath on St George's Day that they would abide by the laws and customs of the commune of Kotor, and symbolically confirmed their loyalty to the city at the procession when the relics of St Tryphon, the city's patron saint, were carried through the city streets.

### 1.3. Rules of will-making

The increasingly common practice of having wills put in writing by the notary ran in parallel with the development of the notariate, i.e. judicial/notarial offices. Apart from settling the issue of property inheritance, which had been the basic purpose of Roman wills, the medieval Christian will had an essential section devoted to legacies for the soul, lending this legal document a strong religious character and making it necessary in the process of preparing for a good Christian death. The importance of legacies *pro anima* was emphasized by the jurist and notary *Rolandino de' Passaggeri*, when he wrote, in his instructions for will-writing, that pious legacies should be taken care of before designating one's heirs, because the soul is worthier than the body (*anima est dignior corpore*). Many requirements had to be met for a will to be valid, and these were stipulated by law. The Statute of Kotor contained a number of rules for making a will properly and registering it as a public judicial/notarial document, which had to be met so that the testator's will could be executed after death. As codified by the Statute, wills could be either written with the testator's own hand (*in scriptis*) or expressed orally (*per nuncupationem, sine scriptis*) in the presence of witnesses. The final form of both types of wills, *in scriptis* and *sine scriptis*, was usually the same, a written version drawn up or copied by the notary and entered into the court records. The most important role was played by the *epitropos*, who had the obligation to execute the will in compliance with law, *secundum formam epitropie*, and if they failed to do so, the heirs could take legal action against them. Notary *Marcus*



*clericus* appointed the priest *Johannes Constantini* and his own brother as his *epitropoi* of his last will, emphasizing that they were obliged to execute it under pain of excommunication (*sub pena excommunicationis*), and that, otherwise, God would be the judge between him and his *epitropoi*.

#### 1.4. *The right of inheritance: property to sons, dowry to daughters*

The section of Kotor wills from the period 1326–37 detailing disposition of property usually settles accounts with the family, friends and business associates, and bequeaths legacies to settle the accounts with God and to ensure the salvation of the soul. The question of inheritance of immovable and movable property within the family and the designation of heirs were basically regulated by the Statute of Kotor. This was the reason why testators usually dealt only briefly with the disposition of their property (*omnia bona mea mobilia et immobilia*). Especially relevant to the topic of bequests for the soul is the decision of the Senate restricting pious bequests, in such a way that the male head of the family was not permitted to leave more than a fourth of his property for his soul, and was bound by law to leave the rest to his heirs. The decision is entitled *On distributing the property of the husband when his last hour comes* (*De ordinatione viri, cum venerit ad mortem*). As in the case of the restriction on the amount bequeathed by men for their souls, women were permitted to dispose of no more than a fourth of their dowry (*quartum dotis*) for the salvation of their souls.

One example of the ways in which the question of testamentary inheritance and bequests for the soul could be resolved is particularly interesting, because it demonstrates how women sought to secure assistance in their old age as well as the salvation of the soul after death. *Dome, uxor quondam Martini de Pançi*, was a childless widow in need of assistance. Three years before making her will, she had entered into a contract with her nephew, *Nycola*, leaving him her entire property on condition that he should feed her and clothe her, and, after her death, “pay the legacies for her soul” (probably a reference to the masses to be held). *Dome* emphasized that the contract would become void if *Nycola* failed her by not doing what he promised to do. That is exactly what happened. Three years later, *Dome* was in her deathbed and, in fear of death (*infirmia*

*iacens et mori timens, tamen habens sanam memoriam et loquelam*), she stated as her first wish (*In primis volo*) in her will that no part of her property should go to *Nycola* since he had not looked after her or provided for her needs (*videlicet calciamenta et vestimenta et omnia mea necessaria*). Instead, she left a third of her house to her maid *Peruiça* and her heirs, and she left them the other two-thirds as well on condition that they should make regular annual donations to the church of *Sancta Maria in flumine* on the anniversary of her death.

### 1.5. *The reasons for making a will*

The expansion of the practice of will-writing to all social strata in the late middle ages came as a result of the fear that dying without a will was as good as dying in sin. This belief was, of course, instilled by the Church's teaching that pious testamentary bequests were the proper path for the soul of every Christian to follow to the other world. The fear of dying a sudden death *ab intestato* had the same meaning as the fear of dying without confession and communion. More significant changes in wills become observable in the fifteenth century, when more complex invocations recommending the souls to God, the Virgin Mary and all saints occur increasingly often, and so do more detailed reasons for writing the last will.

The first sentence in the Kotor wills of 1326–37 contains the name of the testator, followed by the reasons for his/her decision to make the will. The most common reason, illness, predominated both in Kotor (more than 40 per cent) and in other contemporary eastern Adriatic communes. The testators usually stressed that they were bed-ridden and ailing and, being afraid that death was imminent, wanted to make a will: *Ego Paulus Nycole Dabronis jacens infirmus, timens, ne mors me subito aggrediatur, facio meum ultimum testamentum*. In Kotor wills the common phrase *nolens intestatus decedere* – expressing the fear of dying intestate, or the fear of dying before being able to repent and to prepare a programme for their soul's salvation– usually has the following form: *timens mori, timens ne mors me subito aggrediatur, timens decedere ab intestato, metuens mori, mori metuens intestata/us, tamen dubitans mori intestatus, mori timens*.

### 1.6. *The structure and programme of commemorative, charitable and ad pias causas legacies*

An introduction to a detailed analysis of legacies for the salvation of the soul is provided in the subchapter that explains the approach to the subject of legacies and their basic classification. The testamentary programme for the salvation of the soul involved listing the legacies that were believed to be the most efficient in freeing the soul from sin: for masses and prayers, for decorating and repairing churches, for aiding charitable institutions or individuals belonging to the category of *pauperes Christi*. The donors of gifts *pro anima* expected prayers for their soul in return. The spread of the practice of will-making to all social strata led to substantial changes in the number, type and monetary value of legacies. These changes also led to changes in the choice of recipients. The number of legacies and the entire content of the testamentary programme were decisively influenced by two developments in medieval Catholicism: the dogma of purgatory and the emergence of the mendicant orders, whose teaching and activity powerfully shaped urban religious practices.

The Kotor wills reflected general changes that were taking place in the dynamic of will-writing, and in the formal structure and contents of the *ultima voluntas*. They show what at the time was the usual *item* structure of enumerating legacies – a long list of various commemorative, charitable and *ad pias causas* bequests, from gifts of money, lands and buildings to clothes, textiles, liturgical objects, books, icons, relics, vessels, furniture, jewellery, wine, food, livestock, poultry. These gifts were bequeathed to numerous individually-named lay persons and lower clerics. These usually included: priests the testator was particularly attached to, godfathers, confessors, Franciscans and Dominicans, nuns, the poor, widows, the sick, orphans, poor dowerless girls, often daughters of deceased friends or relatives. Numerous individual legacies and an expanding list of recipients who should pray for the souls of the testator and his/her ancestors are found across all social strata. Gifts bequeathed by aristocrats and well-to-do merchants of non-aristocratic origin were, in proportion to their means, much more numerous than those by the poorer strata of society.

Recognized and classified according to their meaning and designated recipients, the legacies analysed in this book fall within four

categories: commemorative legacies, legacies *ad pias causas*, charitable legacies, and legacies *pro male ablatis*, meant as compensation for the properties and profits gained in a wrong, immoral way. Common to all four was that they established a link between the commune's living and dead citizens through the prayers of the living for the souls of the deceased to achieve "eternal life" in heaven.

## 2. Commemorative legacies

The legacies classified as commemorative concerned funerals and funerary customs, the preservation of the memory of the deceased and the holding of post-mortem masses. More than smaller individual legacies, often bequeathed to ecclesiastical and lay individuals from the dying person's social environment, commemorative legacies reveal complex relationships between medieval man and society, the church and local mores. As a result, in this type of legacy the testator's personal wishes are less visible than the existence and dynamic of prevailing religious practice.

The commemorative *pro anima* programme in Kotor in the 1320s and 1330s constitutes the most widespread type of legacies. Legacies for memorials and masses, usually referred to at the beginning of the will, are found in testators from all social strata. Testamentary bequests for holding masses, memorials, prayers and meals for the salvation of the soul strengthened the bond between the faithful and the clergy, and between the living and the dead members of the Christian community. The main motive behind such a commemorative programme was the belief in the existence of purgatory, which, in its turn, reflected the belief that the living were able to help the souls of the dead to achieve salvation as soon as possible. According to the concept of *communio sanctorum* – just as the saints in heaven intercede for the salvation of the souls of the living who pray to them, so too the living intercede for the dead whose souls are in purgatory.

### 2.1. Burial places and funerals

The idea underlying these legacies was the Christian division into soul and body, reflected in the choice of the resting place for the perishable body and the facilitation of the soul's journey to the next world. The Kotor wills (of 1326–37) very rarely specify the burial place. Only seven out of the seventy-four wills of Kotor citizens mention the testator's own funeral and tomb, whether to specify the burial place, funeral or tomb decoration. We can learn more about burial practices in late-medieval Kotor from the statutes of confraternities and from archaeology, from the excavated tombs or the tomb slabs surviving in major city churches. In the cases where testators specified their burial-place, the most frequent choice was the cathedral of St Tryphon and the Franciscan cemetery just south of the city wall. The choice of the Franciscan cemetery speaks indirectly of the power of this mendicant order in Kotor in the first half of the fourteenth century. The surviving documents and the slabs inscribed with coat-of-arms and epitaphs show that many local aristocratic families and artisans had their tombs there. Thus, Bazilije Matov (*Basilius Mathei*) wished to be buried in the Franciscan cemetery and escorted to his grave by Franciscans: *Item volo, quod si deus de hac vita iuxerit animam meam transire, fratres minores corpus meum cum cruce eorum consocient, et ad locum suum ferant, et nullus clericorum huius ciuitatis officium suum super corpus meum faciant*. His parents had also been buried in the Franciscan cemetery, as we can see from his first bequest intended for Franciscans to hold memorial services and masses so that his ancestors should not be forgotten (*ut mei defuncti non jacent sine memoria*).

The choice of the Franciscan cemetery for the burial of Kotor citizens should also be looked at in the context of an ecclesiastical controversy that affected the Bishopric of Kotor in the late 1320s: the penalties of interdict and excommunication which, among other things, directly affected testamentary practices. The penalty of interdict involved ban on celebrating the liturgy, publicly administering the sacraments, ringing the church bells, performing solemn funerals and holding masses for the souls and, in such circumstances, testators turned to the Franciscans and Dominicans, because only they were exempted from this penalty.

The privilege of being buried in the cathedral was granted to citizens who had greatly contributed to the wellbeing of the city and the church, such as *Andrea Saracenis* or *Mateus Bonscie*, who had brought the relics of St Tryphon to Kotor. To be added to what is known of the burial of notable persons in the cathedral are two legacies of 1330 and 1331 respectively, whose testators' professions were of great importance to the city: one was the notary of the commune, the other probably a painter. Epigraphic poetry on tombs of the bishops in the cathedral reflected the same idea of opposition between soul and body, as did the wills, and called upon all those who should stop to read the inscriptions to pray for the salvation of the soul of those buried there. The emphasis on the separation between the perishable body (*ossa, membra*) that rests in the grave (*tumultum, sepulchrum*) and the eternal soul (*spiritus*) that strives for heaven and stars (*astra petit*), and hopes for eternal bliss, was a characteristic reflection of medieval Christian thought. The soul needed help on its journey to heaven, which was the basis of the testamentary programme for the salvation of the soul. Especially helpful were prayers of the living for the souls of the dead, the idea underlying the commemorative programme.

## 2.2. *Masses and memorials*

The commonest element in the commemorative testamentary programme was pecuniary bequests for holding masses and memorials. The rise in the number of commemorative masses and the strong conviction of their being indispensable were closely linked with the doctrine of purgatory. Confidence in prayers, masses and almsgiving as being effective for the salvation of the souls in purgatory considerably influenced the type, appearance and monetary value of the rites over a long period.

The very first legacy by most Kotor citizens was a gift of money or other possessions for holding masses and memorials in city churches for the salvation of their souls and the souls of their family members and ancestors. Such legacies are only very rarely absent. One example is *Costa Grecus*, whose will does not contain a single legacy *ad pias causas*, apparently because he was an Orthodox Christian. Costa only specified that he was leaving his vineyards, house and land to his

daughter and a female relative, and in the event that they died without heirs, all of it should go to the church of St Tryphon.

To make sure that masses were held, citizens of Kotor resorted to setting strict conditions, which heirs or churches had to meet if they wanted to receive their bequests. *Georgius Cerneli's* first gift, his vineyards and village, was to *Luca de Sisioe*, but on condition that the latter should every year and perpetually (*annuatima et perpetuo*) pay three *perper* for masses to be said in the church of St Tryphon on the anniversary of his death. If Luca failed to abide by the condition, the vineyards and village would go to the church of St Tryphon. Also, on the anniversary of his death one hundred masses were to be said in St Tryphon's *in perpetuum*.

### 2.3. *Pro scriptis ecclesiarum*

Closely linked with legacies for masses for the soul is the type of legacies succinctly formulated in wills as *pro scripti ecclesiarum*. It was a bequest of material possessions (usually money) for entering the names of the deceased in the necrology of one or several city churches, so that they could be mentioned every year at the service on the day of their death. This type of legacy occurs quite frequently in Kotor wills, in a little less than half of the total number. The amount of money varied between the usual three and ten *perper*, but it could rise to 150 *perper*, the amount that the nobleman Marin Bolica (*Marinus Junii Boliçe*) bequeathed *pro scriptis omnium ecclesiarum de Catharo*.

### 2.4. *Prandium pro anima*

Apart from instructions concerning the location of burial place and legacies for masses and memorials for the soul, wills could contain a legacy relating to funerary customs – a meal (*pietanza, prandium pro anima*) for the soul of the deceased offered after the funeral and on the anniversary of their death. Even though this practice combined commemorative and charitable principles, it was frequently criticized by the Church in its attempt to restrict the extravagance and customs that went beyond the limits permitted by ecclesiastical regulations and institutions. For example, Bishop *Domnius* of Kotor attempted to limit by decree the amount of food permitted at funerals. It was prescribed that the spiritual

father of the deceased person should bring no more three bannocks and a quarter of wine, while lay persons, the godfather or godmother, were forbidden from bringing anything.

The custom of offering a meal in memory of the deceased and their ancestors is found in only five Kotor wills of 1326–37. The limit to the amount of food decreed by the bishop might have been the reason for the rare references to this practice in wills as in official court documents. Marko Stanopoli (*Marcus Stanopoli*), a priest at the church of St Mary in Bar, left a considerable portion of his property to his nephew Marin, who in return was supposed to sell the wine found in the house and distribute the money *pro pauperibus, missis et prandis*.

### 3. Legacies *ad pias causas*

Legacies *ad pias causas* have been classified into a separate category according to their recipients. These were gifts of money or other property to the Church (city churches, monasteries and clerics), and they are second in number to the bequests for masses and memorials. The classification of this type of legacy into a separate category makes it possible to look deeper into a number of issues, such as how they reflected the influence of the mendicant orders and of the older Benedictine order, or the influence of confessors on testators when they acted as executors of last wills. It also makes it possible to understand some aspects of piety through analysing the bequests of liturgical objects, books, relics, candles, paintings.

#### 3.1. Legacies to churches and monasteries

Most bequests in Kotor wills were intended for local churches within the city walls or in District of Kotor, and there are only a few cases of bequeathing money to well-known religious centres in neighbouring areas. The frequency of making bequests to particular churches points to their high reputation among the faithful in the first half of the fourteenth century. The most numerous were bequests to two major churches in the



city: the co-cathedral church of St Mary of the River (*Collegiata*) and the cathedral of St Tryphon, both decorated with frescoes in the first decades of the fourteenth century. The influence of the advice of confessors is more readily recognizable in bequests to city churches than in the other types of legacies. Hence the frequent bequests to *S. Maria del ponte sive de Gurgite*, whose abbot, Vita, is often found in his role as testators' confessor.

### 3.2. *Legacies for the repair and decoration of churches and monasteries* – *pro laborerio*

Testamentary gifts to churches and monasteries could be specified for works on the church, in which case they were described as *pro laborerio*, *pro fabrica* or *in opere*. In this set of legacies, testators could also state that the money was bequeathed for repairs (*pro reparatione*) or for decoration (*pro ornamentis*). The practice of patronizing the construction of a chapel or a church was reserved for the wealthiest, but testamentary gifts of smaller amounts of money for the same or similar purposes made it possible for all citizens to be involved in the collective building or repair of chapels, churches, monasteries and convents. The most numerous legacies in this category were intended for works on Kotor cathedral. This is hardly surprising given the relics of the patron saint of the city were enshrined there and it was the seat of the bishop of Kotor, reflecting that it had especial importance for all the faithful. Moreover, the ecclesiastical court was held under its loggia (*sub lobia sancti Tryphonis*), as was the lay court occasionally, as well as assemblies and meetings of the Great Council of Kotor. Thus *Rada, filia Draschi Çoie*, bequeathed for that purpose *residuum totum laborerio Triphonis pro anima mea et defunctorum meorum*. Legacies *pro laborerio* were private acts of care, while, on the institutional level, the care of the churches and monasteries of Kotor, especially of the cathedral of St Tryphon, was provided for by the Statute.

### 3.3. *Legacies to priests and confessors*

This subchapter analyses bequests to the priests who figure most often as recipients of legacies in order to explore the influence they may have had on the content of the programme for the salvation of the soul. It reconstructs the religious and secular activities of the priests, who figure

most often as confessors in wills and who counselled testators on how to bequeath their gifts. The common dilemma as to whether the legacies *ad pias causas* ended up where they should practically disappears in the cases where either the confessors or counsellors of the testators acted as executors of the last wills. A particularly strong point about the importance of executing the legacies for the soul was made by Preslav (*Preslaus*) when he wrote that whatever his *epitropoi* do for his soul, God will do for them: *Etiam facio meos epitropos Bogdanum Brato et matrem meam, quod teneant menti mortem meam, quod si moriar, quidquid ipsi fecerint de anima mea, deus faciat de suis*. His words are a clear expression of the medieval belief that the living were helping the salvation of their own souls by helping the salvation of the souls of the dead. The names most frequently encountered in the role of testators' confessors and *epitropoi* are: *Basilius Jannetii*, *Marunus de Drachicha*, *Junius de Chramol*, *Iacobus de Milolo* and *Vita*.

#### 3.4. Legacies to the Franciscans and Dominicans

The mendicant orders were ideal helpers of citizens when it came to choosing the “proper” path to salvation, which resulted from their vow of poverty and focus on the *vita apostolica* and *imitatio Christi*. The history of the mendicant orders in Kotor began in the 1260s. Unlike the Franciscans, who were given a large convent in 1288, soon after their arrival, the Dominicans had to wait until 1344. This explains why the Franciscans predominate as recipients of legacies in the Kotor wills of 1326–37: twenty-five wills as opposed to only five wills making bequests to the Dominicans.

#### 3.5. Legacies to nuns

Legacies to nuns (*religiose, monache, sorores* or *moniales*), who were expected to pray for the souls of testators, occur in eight wills. Seven of them made bequests to Benedictine nuns (especially the *moniales monasterii S. Benedicti*, also called *sororibus religiosis presbyteri Base*, because the abbot of the Benedictine monastery was *Basilius Jannetti*), and only one will left a legacy to Franciscan nuns (*Francische monache*).

### 3.6. Bequests of liturgical objects, books, relics and paintings

Bequests of relics and reliquaries, liturgical objects and books (usually missals and breviaries), icons and frescoes constitute a separate subset of testamentary gifts *ad pias causas*. Such gifts were particularly highly valued, and their value stemmed from their purpose – for the celebration of services at the altar of the church where the testators had their tomb or where masses and memorial services for the salvation of their soul were to be held. Also, such gifts reflected more clearly than any other the basic religious preoccupations of the period linked with the veneration of the host. Such gifts were meant to ensure that masses for the soul were said, but they also reflected the wish of the faithful to secure their own symbolic post-mortem presence in the holiest area of the church, the area where the host was consecrated. One of the practices in the veneration of the host borrowed from the cult of relics was the custom of lighting candles next to the host just as they were lit next to reliquaries. In the collection of Kotor wills such a bequest occurs only in the programme for the salvation of the soul of *Jelena, filia condam ser Medosii de Drago*. Jelena left the garden above the place called Puč (*Puteus*) to the Franciscans *imperpetuo, ut illuminent candelam*, without specifying if the candles should burn next to the reliquary or next to the host. The will of Jelena Drago is also different from the rest in that it refers to the gift of a relic for the soul. Jelena bequeathed a fragment of the True Cross – *lignum crucis domini nostri Iesu Christi* – to the cathedral of St Tryphon. Legacies for making reliquaries for the cathedral were also bequeathed by *Georgius Cerneli* and *Johannes Giue Marini Glauacti*. The reliquaries engraved with inscriptions expressing hope for salvation presently kept in the cathedral should be looked at in the same context as making bequests for the salvation of the soul. These legacies have been dated to about 1330–40.

In this collection of wills there is only one *pro anima* bequest for the making of an image. It was made in 1327 by another member of the aristocratic Glavati family, Jovan's brother Nikola. In the concluding section of his will, *Nicolaus Marini Glauacti* expressed his wish to have the images of the Virgin, St Nicholas and St George painted in the Benedictine abbey church of St George on a small island just across from Perast (*Item relinquo, quod pignatur in ecclesia sancti Gregorii ymagines virginis Marie, sanctorum*

*Nicolai et Iohannis Batiste*). Expressing his respect for and attachment to the old Benedictine abbey, Nikola hoped for the intercession of the saints after whom he and his brother were named.

### 3.7. Legacies to the Benedictines

Although legacies to the Franciscans were more numerous, Kotor citizens did not fail to remember the old Benedictine order (especially the old abbey of St George just opposite the town of Perast). Nikola Glavati, Jovan's brother, left bequests to Kotor's three Benedictine monasteries (St George's, St Benedict's and the monastery of St Martin), and then to all five Benedictine monasteries in Dubrovnik in the following order: St Bartholomew's, St. Andrew's, St Mary *de Castello*, St Simeon's and St Thomas's.

The decision to discuss bequests to the Benedictines at the end of the chapter devoted to legacies *ad pias causas* has not been arbitrary. Namely, late medieval piety has commonly been seen as a result of the gradual changes that can briefly be described as a shift from Benedictine religious values to a religious practice focused on easing the troubles of everyday life, which found its full expression with the Dominicans and Franciscans. The focus on charity, however, was not an invention of the mendicant orders, but rather, they developed it further in the urban centres in which they were active. Before the emergence of the mendicant orders, it was the Benedictines who practised charity by providing care for the sick, poor and orphans, and assistance to travellers and pilgrims.

## 4. Charitable legacies

Giving *elemosina* both during lifetime and after death, through testamentary gifts, was the basis of the Christian charitable *pro anima* programme. It was believed that, although salvation ultimately depended on God's mercy, people should strive for it through individual and collective works of charity. Wealth was not condemned, but it had to be used as a resource for worshipping God and for actively helping

all categories of the poor. According to Christian teaching, the path to redemption had to involve works of charity, following the idea of *caritas*, the greatest of all Christian virtues, which, at least ideally, underlay the social relations and administrative system of medieval cities.

#### 4.1. *Legacies pro pauperibus*

According to Christian teaching, there were two types of poverty – voluntary and involuntary. The priests and monks, who renounced material goods and dedicated their life to God, belonged to the category of the voluntary poor, *pauperes cum Petro*. The epitome of the poor who were poor for economic, health or social reasons was St Lazarus, *pauperes cum Lazaro*. In the collection of Kotor wills of 1326–37 gifts to the poor were usually generic *pro pauperibus* gifts, belonging to the category of *indistincte* legacies. A smaller number of gifts belonged to the category of *distincte*, i.e. recipients were named, such as particular churches, monasteries, priests, hospitals, orphanages etc. The *indistincte* category also included the legacy that was usually listed at the end of the will, leaving it to the *epitropoi* to distribute the rest of the money for the salvation of the soul according to their best judgement.

The meaning that the term *pauperes* may have had in Kotor in the 1320s and 1330s is indirectly suggested by the words of Jovan Glavati who, in his will of 1336, bequeathed: *viduis et orphanis non habentibus et egenis*. Bequests to the poor as a generic category were usually combined with bequests for parentless children and for poor girls' dowries. The references to orphans in the wills raise the question as to how the commune looked after parentless children and, especially, where they were lodged in the first half of the fourteenth century. Given that there are references to *procuratores (tutores) orphanorum comune* in 1332, the earlier view that the first references to such guardians begin in 1414 should be corrected. The fact that these *procuratores* were appointed by the local authorities clearly shows that the institution was introduced as early as the first half of the fourteenth century. Charitable legacies for orphans show that concern for vulnerable sections of society was present at an individual level too, but we cannot say where the orphans were housed before the orphanage was built. Since the bequest of 1414 refers to children in a hospital, it may be

assumed that Kotor's hospitals of the Holy Cross and/or the Holy Spirit had a ward for parentless children.

When wills are the only surviving written sources for charitable gifts and when it is impossible to establish the receipt of such gifts, we cannot be sure to which category of the poor, voluntary or involuntary, the *epitropoi* actually distributed them. Also, as in the case of other types of legacies, the question remains open as to whether the legacies really reached those they were intended for. That sometimes they did not is shown by judicial/notarial documents recording legal actions taken as a result of testators' unfulfilled wishes concerning the distribution of bequeathed legacies.

#### 4.2. Gifts of clothing *pro anima*

Charity as a motive for helping the "poor of Christ" was often present within a distinctive type of testamentary gift: the giving of items of clothing to lay persons and of habits to monks or priests. As a clear and widely understandable message, clothing became a universal symbol of a charitable gift *pro anima* in religious practice, with the meaning of love (*caritas*) of one's neighbours in need. It meant meeting a fundamental charitable imperative, clothing the poor, and was intended for the involuntary and voluntary poor alike. The body of Kotor's wills contains only one legacy which is specifically intended for clothing the poor, the will of a patron of the orphans, *Theodorus Gige*, who bequeathed ten *perper ad induendum pauperes*. On the other hand, sixteen citizens of Kotor bequeathed clothes and textiles within the general *pro anima* category without specifying the beneficiaries (except when these were priests or Franciscans, as the poor of Christ). This type of gift usually occurs in the wills of women, which tells us something about the kind of property women were able to dispose of, namely, their dowries. Apart from jewellery and furniture, clothes and textiles were the usual elements of a dowry. Legacies for the poor would become much more frequent in fifteenth-century wills, as shown by the will of a well-to-do member of Kotor's citizen class, Marin Druško (*Marinus Drusco*), who in 1438 bequeathed a *pro anima* legacy for clothing as many as thirty poor people: *Item ordinavit vestiri triginta pauperes personas de russia pro anima sua*.

#### 4.3. Legacies to confraternities and hospitals

Apart from individual acts of Christian charity, such as testamentary gifts of clothing, an organized, institutional assistance to the poor and the sick and all other weak and vulnerable sections of society (widows, orphans, sick men and women) in the urbane communes can be traced from the end of the twelfth century. The main role was played by confraternities, especially when their activity involved the founding of hospitals. The work of medieval confraternities combined merciful assistance (charity) and ceremonial religious practice (commemoration). Both activities rested on the combined religious and economic bases on which the operation of confraternities was founded. The statutes of confraternities show that their activity was infused with the desire for pious and charitable practice as a prerequisite for the salvation of the soul, but also as a general prerequisite for the prosperity of their city as a whole. This is exemplified by the statutes of Kotor's old confraternities of seamen (St Nicholas) and the Holy Cross. Charity as the fundamental ethical principle was required and provided for in both statutes.

In the Kotor wills of 1326–37 legacies to confraternities were less numerous than other types of legacies. Most such legacies *pro anima*, usually liturgical objects for holding memorial services and masses, were bequeathed to Kotor's oldest known confraternity and its church: the confraternity of *batentium* or *flagelantium* of the Holy Cross (*Fraternitas S. Crucis*). For example, in the 1336 will of the merchant and moneylender *Mice de Bise* he bequeathed legacies to as many as three confraternities: the flagellants, cobblers (*fraternitas calegariorum*) and of St Mary of the River. The only fraternity other than the flagellants which was left legacies in several wills was St Tryphon's confraternity, whose duty was to forever govern the living and the dead in the cathedral of St Tryphon.

## 5. *Pro male ablati*

The last distinctive type of legacy, reflecting the times in which the wills were made, indirectly sheds light on the motives behind the creation of the testamentary programme *pro anima*. The term *male ablati* or *malto* may be translated as “gained (or taken) in a dishonest (wrong) way”. The basic meaning of this formula was compensation for or restitution of unjustly made gains in mercantile or banking dealings. Although the purpose of legacies *pro male ablati* usually was restitution of usurious profits, this type of legacy could cover all manner of unpermitted business, such as the purchase of commercial or artisanal commodities at a lower and sale at a higher price, and various embezzlements, extortions or appropriations of somebody else’s property. It could also cover profits gained under circumstances and in ways considered to be immoral, such as gambling, especially at illicit and secret places.

In these Kotor wills, legacies *pro male ablata* occur in one-third of the total, which makes them one of the most frequent types of legacies. Such a high proportion comes as no surprise given the usual way of earning a livelihood or making profits in Kotor in the first half of the fourteenth century, and the fact that the real interest rates on debts were regularly hidden in the amount the notary recorded in contracts. It seems that the testators involved in some form of trade or money-lending sought to distance themselves from the sin by emphasizing that they were bequeathing money in case they “had taken or gained something in a wrong way”, as expressed in the following formulas: *pro male ablati incerti* or *pro male ablati si quos habui*. The smallest amount of money (2 *perper*) for ill-gotten gains was left by presbyter Marko, and the largest one (200 *perper*) by two affluent businessmen, Nikola Glavati and Matej son of Jakov (*Matheus condam Triphonis Iacobi*).

A reference to restitution through *pro male ablata* can also be found in the Statute of Kotor, and in a particularly interesting context. This was in the provision regulating how a husband can distribute his property when his time comes: the husband outlived by his wife was permitted to bequeath up to a fourth of his movable and immovable property for the salvation of his soul “or more than a fourth if he should swear that



his property comes from ill-gotten gains". The need to add to various commemorative, charitable and *ad pias causas* legacies a separate bequest, prompted by one's way of earning a livelihood, i.e. style of everyday life, sheds a particular light on the entire programme *pro anima*, indicating what troubled most deeply the conscience of the faithful in their effort to make their life conform to the requirements of the Church.

## 6. Conclusion: legacies *pro anima* between spirituality and trade

The analysis of the wills from the surviving body of Kotor's judicial/notarial records from the 1320s and 1330s has shed light on many characteristics of late-medieval religious and secular culture. The legacies for the salvation of the soul reveal the attitude of the faithful not only towards death, but also towards life. Written down during the testators' lifetime in order to be executed after their death, their last wills speak of the dynamic of relationships between the faithful and their society, between personal emotions and social mores. Legacies for the soul stand halfway between spirituality and trade, and reflect the complexity of late-medieval ways of atoning for sins and achieving heaven. The conclusions drawn from the analysis of every element of the legacies *pro anima* show interdependence between the spiritual and material values of legacies, pointing to a discrepancy between the way of life and spiritual salvation, the ultimate goal of the testamentary programme for the salvation of the soul. Two basic concepts that may be singled out as keywords of this book are therefore religiosity and trade.

The analysis of each identified category of legacies (commemorative, charitable, *ad pias causas* and *pro male ablatis*) has shown that every gift for the soul and the choice of its beneficiary greatly illuminates the basic preoccupations of medieval men and women. The listing of legacies *pro anima*, frequently combined with the settling of mercantile debts, provides a direct glimpse into the frame of mind of persons of different social status, education and culture. Testamentary references to the forms and phenomena of piety that were central to the period have proved to be

precious material for expanding our knowledge and understanding. The conclusions presented after the analysis of each identified group can be subsumed under the general conclusion that testamentary gifts were seen as a way to ensure the salvation of the soul through material means, and that the choice of gifts and their beneficiaries can be taken as an indicator of trends in the social, economic and ecclesiastical history of the period. As the wills were made by men and women, poor and rich, commoners and aristocrats, they offer qualitatively deeper insights into people's fears, beliefs and piety than the written and visual sources belonging to elite culture. Prompted by the fear of prolonged torments in purgatory and supplementing an idea that belongs to the very heart of Christian thought, a gift to the Church, whatever its material value is, can help *pro remedio anima*, testamentary gifts reveal in an immediate way medieval man's existential and spiritual preoccupations.



## БИБЛИОГРАФИЈА

### Необјављени извори

Državni arhiv Crne Gore – Istorijski arhiv Kotor, sudsko-notarski spisi IV, V, VI, IX, XXIII, XXIV, XXV, XXXV, LXV, LXVII, LXVIII

### Објављени извори

- Corpus inscriptionum Latinarum*, eds. T. Mommsen, W. Henzen, Berolini 1863.
- Čremošnik, G. *Kotorski dukali i druge listine*, Glasnik Zemaljskog muzeja u Bosni i Hercegovini XXXIII-XXXIV (1921-1922) 115–196.
- De, Voragine J. *The Golden Legend*, vol. 2, Princeton 1993.
- Farlati, D. *Illyricum sacrum VI. Episcopi Ascrivenses sive Catarenses*, Venetiis, apud Sebastianum Coleti, 1800.
- Fontes Franciscani*, eds. E. Menestò, S. Brufani, G. Cremascoli, E. Paoli, L. Pellegrini, S. da Campagnola, Assisi, 1995.
- Грађа о сликарској школи у Дубровнику XIII–XVI в. књ. I, ed. J. Тадић, Београд 1952.
- Књижевности Црне Горе од XII до XIX вијека. Анализисии. Хроничари. Биографи, ed. М. Милошевић, Цетиње 1996.
- Књижевности Црне Горе од XII до XIX вијека. Писци средњовјековној латининицији, eds. Д. Синдик, Г. Томовић, Цетиње 1996.
- Liber Viridis*, ed. Б. Недељковић, Београд 1997.
- Lo specchio di vera penitenzia di frate Jacopo Passavanti Fiorentino dell'ordine de' predicatori*, vol. I, Bologna 1825.
- Мијушковић, С., Ковијанић, Р. Грађа за историју српске медицине. Документии кошорској архива, Београд 1964.
- Monumenta Catarensis. Kotorski spomenici. Prva knjiga kotorskih notara od god. 1326- 1335*, vol. 1, ed. A. Mayer, Zagreb 1951.

- Monumenta Catarensia. Kotorški spomenici. Druga knjiga kotorskih notara god. 1329,1332-1337*, vol. 2, ed. A. Mayer, Zagreb 1981.
- Monumenta Germaniae Historica. Poetae Latini aevi Carolini*, t. 1, ed. E. Dümmler, Berolini 1881.
- Monumenta historica Ragusina* knj. IV, ed. J. Lučić, Zagreb 1993.
- Новаковић, С. *Законски сѣоменици срѣбских држава средњега века*, Београд 1912.
- Regola del governo di cura familiare: compilata dal beato Giovanni Dominici*, ed. D. Salvi, Firenze 1860.
- Razzi, S. *La storia di Ragusa*, Ragusa 1903.
- Razzi, S. *Vita della reverenda serva di Dio, Suor Ossanna da Cattaro, dell'ordine di San Domenico, Scritta da fra Serafino Razzi, dell'istesso Ordine, e Provincia Romana*, Firenze 1592.
- Smičiklas, T. *Codex diplomaticus regni Croatiae, Dalmatiae et Slavoniae*, vol. II, Zagreb 1904. vol. III (1905), vol. IV (1906), vol. IX (1911), vol. X (1912)
- Statut Bratovštine svetog Nikole mornara u Kotoru iz 1463. sa alegatima do 1807. godine*, eds. M. Milošević, J. Antović, Kotor 2009.
- Statut grada Dubrovnika*, eds. A. Šoljić, Z. Šundrica, I. Veselić, Dubrovnik 2002.
- Statvta civitatis Cathari. Statut grada Kotora*, knj. 1 i 2, ed. J. Antović, Kotor 2009.
- Summa artis notariae Rolandini Rodulphini Bononiensis, pars II, Venetiis* 1546.
- Theiner, A. *Vetera monumenta Slavorum meridionalium. Historiam Illustrantia*, vol. I, Romae 1863.

## Литература

- Ackerman, R.W. *The Debate of the Body and the Soul and Parochial Christianity*, *Speculum* 37/4 (1962) 541–565.
- Albini, G. *Ospedali e società urbana: Italia centro-settentrionale, secoli XIII-XVI*, in: *Assistenza e solidarietà in Europa, secc. XIII-XVIII* (Atti della surantaquattresima settimana di studi 22-26 aprile 2012), ed. F. Ammannati, Firenze 2013, 384–398.
- Albini G. *Poveri e povertà nel Medioevo*, Roma 2016.
- Amelotti, M., Costamagna, G. *Alle origini del notariato italiano*, Roma 1975.
- Angenendt, A. *Heilige und Reliquien: Die Geschichte ihres Kultes vom frühem-Christentum bis zum Gegenwart*, Munich 1994.
- Антоновић, М. *Град и жуџа у Зејском ѓриморју и северној Албанији у XIV и XV веку*, Београд 2003.

- Antović, J. *Statut bratovštine Svetog Duha u Kotoru sa posebnim osvrtom na dokumente o Novaku Kovaču*, GPMK XLI-XLII (1993-1994), 135–149.
- Ariès, Ph. *Western attitudes toward death: from the Middle Ages to the present*, Baltimore 1975.
- Arijes, F. *Eseji o istoriji smrti na Zapadu*, Beograd 1989.
- Ascheri, M. *The Laws of Late Medieval Italy (1000-1500): Foundations for a European Legal System*, Leiden 2013.
- Bacci, M. *Investimenti per l'aldilà: arte e raccomandazione dell'anima nel Medioevo*, Bari 2003.
- Bacci, M. "Pro remedio animae". *Immagini sacre e pratiche devozionali in Italia centrale (secoli XIII e XIV)*, Pisa 2000.
- Backer, M. *Aspects of Lay Piety in Early Renaissance Florence*, in: *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion*, eds. C. Trinkaus, H. A. Oberman, Leiden 1974, 177–199.
- Balup, D. *La Muerte y la penitencia en la predicacion de las indulgencias en castilla a finales de la edad media*, *Edad Media. Revista de Historia* 6 (2003–2004) 61–89.
- Banker, J. *Death in the Community: Memorialization and confraternities in an Italian commune in the Late Middle Ages*, Athens (Georgia) 1988.
- Barile, N. L. *Credito usura, prestito a interesse*, *Reti Medievali* XI-1 (2010) 1–31.
- Barone, G. *I mendicanti e la morte*, in: *La morte e i suoi riti in Italia tra Medioevo e prima età moderna*, eds. F. Salvestrini, A. Zangarini, G. M. Varanini, Firenze 2007, 49–64.
- Bartoli Langelì, A. *Il testamento di Enrico Scrovegni (12 marzo 1336)*, in: C. Frugoni, *L'affare migliore di Enrico. Giotto e la cappella Scrovegni*, Torino 2008, 397–539.
- Batiouchkof, T. *Le débat de l'âme et du corps*, Romania 20 (1891) 1–55.
- Bellitto, C. M. *The General Councils: A History of the Twenty-one General Councils from Nicaea to Vatican II*, New Jersey 2002.
- Benediktinci na području dubrovačke nadbiskupije*, eds. Ž. Puljić, M. Sivrić, Dubrovnik 2010.
- Benvenuti, A. *Il bene comune spirituale*, in: *Beata civitas. Pubblica pietà e devozioni private nella Siena del '300*, eds. A. Benvenuti, P. Piatti, Firenze 2016, 559–586.
- Benyovsky Latin, I. *Between St. Mark and St. Blaise: Medieval and Early Modern Dalmatian Hospitals*, *Medicina & Storia* 7/14 (2007) 5–36.
- Benyovsky Latin, I. *Uloga bratovštine Sv. Duha u Trogiru u srednjem i ranom novom vijeku*, *Povijesni prilozi* 32 (2007) 25–61.

- Bernstein, A. E. *Heaven, hell and purgatory: 1100-1500*, in: *The Cambridge History of Christianity. Christianity in Western Europe c. 1100-c.1500*, eds. M. Rubin, W. Simons, Cambridge 2009, 200-216.
- Binski, P. *Medieval Death. Ritual and Representation*, London 1996.
- Blažina Tomić, Z. *Kacmorti i kuga. Utemeljenje i razvoj zdravstvene službe u Dubrovniku*, Zagreb – Dubrovnik 2007.
- Blehova Čelebić, L. *Hrišćanstvo u Boki 1200-1500*, Podgorica 2006.
- Blehova Čelebić, L. *Žene srednjovjekovnog Kotora*, Podgorica 2002.
- Boase, T. S. R. *Death in the Middle Ages: mortality, judgment, and remembrance*, New York 1972.
- Bogojević-Glušćević, N. *Forme testamenta u srednjovjekovnom kotorskom pravu*, in: *Iz pravne prošlosti Kotora*, Podgorica 1999, 33-37.
- Богојевић-Глушчевић, Н. *Поријекло и успановљење ноћарске службе у средњовјековим источнојадранским градовима*, *Бока* 27 (2007) 7-15.
- Бојанин, С. *Забаве и свейковине у средњовековној Србији*, Београд 2005.
- Bossy, M.-A. *Medieval debates of body and soul*, *Comparative Literature* 28/2 (1976) 144-163.
- Bowden J. S. *Encyclopedia of Christianity*, Oxford 2005.
- Божих, И. *О јуриздикцији Кошорске дијецезе у средњовековној Србији*, *Споменик СП* (1953), 11-17.
- Brajković, G. *Slika Lovra Marinova Dobričevića na otoku Gospe od Škrpjela i njezini srebrni ukrasi*, *PPUD* 21, Fiskovićev zbornik I (1980) 387-402.
- Brenner, E. *Leprosy and Charity in Medieval Rouen*, Woodbridge 2015.
- 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.
- Brown, P. *The Cult of Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago 1981.
- Бубало, Ђ. *Српски номици*, Београд 2004.
- Buklijaš, T., Benyovsky, I. *Domus Christi in late-medieval Dubrovnik: a therapy for the body and soul*, *Dubrovnik annals* 8 (2004) 81-107.
- Bullen Presciutti, D. *Dead infants, cruel mothers, and heroic popes: the visual rhetoric of foundling care at the hospital of Santo Spirito, Rome*, *Renaissance quarterly* 64/3 (2011) 752-799.
- Bullen Presciutti, D. *Visual cultures of foundling care in renaissance Italy*, Farnham 2015.
- Burgess, C. *'By Quick and by Dead': Wills and Pious Provision in Late Medieval Bristol*, *The English Historical Review* 102/405 (Oct., 1987) 837-858.

- Burgess, C. *Late Medieval Wills and Pious Convention: Testamentary Evidence Reconsidered*, in: *Profit, Piety and the Profession in Later Medieval England*, ed. Michael Hicks, Gloucester Sutton 1990.
- Burgess C., *Longing to be Prayed For: Death and Commemoration in an English Parish in the Late Middle Ages*, in: *The Place of the Dead: Death and Remembrance in Late Medieval and Early Modern Europe*, eds. B. Gordon - P. Marshall, Cambridge 2000, 44–65.
- Butorac, P. *Opatija Sv. Jurja kod Perasta*, Perast 1999.<sup>2</sup>
- Caciola, N. *Wraiths, Revenants and Ritual in Medieval Culture, Past & Present* 152 (August 1996) 3–45.
- Carniello, B. R. *The rise of an administrative elite in medieval Bologna: notaries and popular government*, 1282–1292, *Journal of Medieval History* 28 (2002) 319–347.
- Casagrande, G. *Confraternities and Lay Female Religiosity in Late Medieval and Renaissance Umbria*, in: *The Politics of Ritual Kinship. Confraternities and Social Order in Early Modern Italy*, ed. N. Terpstra, Cambridge 2000, 48–66.
- Ceccarelli, G. *Concezioni economiche dell'Occidente cristiano alla fine del medioevo: fonti e materiali inediti*, in: *Religione e istituzioni religiose nell'economia Europea 1000-1800. Atti della "Quarantesima Settimana di Studi" 26/30 aprile 2009*, ed. F. Ammannati, Firenze 2012, 271–280.
- Ceccarelli, G. *Il gioco e il peccato. Economia e rischio nel Tardo Medioevo*, Bologna 2003.
- Ceccarelli, G. *L'usura nella trattatistica teologica sulle restituzioni dei male ablata (XIII-XIV secolo)*, in: *Credito e usura fra teologia, diritto e amministrazione. Linguaggi a confronto (sec. XII-XVI)*, eds. D. Quagliani, G. Todeschini, G. M. Varanini, École française de Rome 2005, 3–23.
- Cencetti, G. *Rolandino Passaggeri dal mito alla storia*, in: *Notariato medievale Bolognese I. Scritti di Giorgio Cencetti*, Roma 1977, 199–215.
- Chabot, I. *Widowhood and poverty in late medieval Florence, Continuity and change* 3.2 (1988) 291–311.
- Chaganti, S. *The Medieval Poetics of the Reliquary Enshrinement, Inscription, Performance*, London 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)*, Roma 1980.
- Chiffolleau, J. *Les testaments provençaux et comtadins à la fin du Moyen Âge: Richesse documentaire et problèmes d'exploitation*, in: *Sources of Social History: Private Acts of the Late Middle Ages*, eds. P. Brezzi, E. Lee Toronto 1984, 131–152.



- Chiffolleau, J. *Perché cambia la morte nella regione di Avignone alla fine del Medioevo*, *Quaderni storici* 50 (1982) 449–465.
- 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, in: *Memento Mori. Il Genere Macabro in Europa dal Medioevo a Oggi*, eds. M. Piccat, L. Ramello, Alessandria 2014, 171–187.
- Clarke, P. D. *The interdict in the thirteenth century: a question of collective guilt*, Oxford 2007.
- Cohn, S. K. Jr. *Burial in the early Renaissance: six cities in Central Italy*, in: *Riti e rituali nelle società medievali*, eds. J. Chiffolleau, L. Maritnes, A. Paravicini Bagliani, Spoleto 1994, 39–57.
- Cohn, S. K. Jr. *Death and Property in Siena, 1205-1800*, Baltimore 1988.
- Cohn, S. K. Jr. *Le ultime volontà: famiglia, donne e peste nera nell’Italia centrale*, *Studi Storici* 32/4 (Oct.-Dec., 1991) 859–875.
- Cohn, S. K. Jr. *Renaissance attachment to things: material culture in last wills and testaments*, *The Economic History Review* 65/3 (2012) 984–1004.
- Cohn, S. K. Jr. *The Cult of Remembrance and the Black Death. Six Renaissance Cities in Central Italy*, Baltimore and London 1997.
- Cohn, S. K. Jr. *The place of the dead in Flanders and Tuscany: towards a comparative history of the Black Death*, in: *The Place of the Dead. Death and Remembrance in Late Medieval and Early Modern Europe*, eds. B. Gordon, P. Marchall, Cambridge 2000, 17–43.
- Consolino F., L’appello al lettore nell’epitaffio della tarda latinità, *Maia* 28 (1976) 129–143.
- Цветковић, Б., Гаврић, Г. *Краљица Јелена и фрањевци*, in: *Јелена. Краљица, монахиња, свейишиљка*, Манастир Градац 2015, 119–138.
- Čanak-Medić, M. *Katedrala svetoga Tripuna u Kotoru*, in: *Zagovori svetom Tripunu. Blago Kotorske biskupije*, ed. R. Tomić, Zagreb 2009, 48–57.
- Čanak-Medić, M., Čubrović Z. *Katedrala Svetog Tripuna u Kotoru*, Kotor 2010.
- Човек средњеї века*, ed. Ж. Ле Гоф, Београд 2007.
- Чубровић, З. *Нови налази на цркви св. Ане у Кошору*, ГПМК XXXIII–XXXIV (1985–1986) 109–114.
- Čubrović, Z. *The saint of Kotor and the sculpture of the Dečani Monastery*, *Зорграф* 40 (2016) 85–94.
- Ђук, Р. „Колоније“ у српским средњовековним градовима, in: *Социјална сцруктура српских градских насеља (XII–XVIII век)*, eds. Ј. Калић, М. Чоловић, Смедерево – Београд 1992, 85–95.
- Ђук, Р. *Србија и Венеција у XIII и XIV веку*, Београд 1986.
- Davis, A. J. *Hospitals, Charity, and the Culture of Compassion in the Twelfth and Thirteenth Centuries*, in: *Approaches to Poverty in Medieval Europe*.

- Complexities, Contradictions, Transformations, c. 1100-1500*, ed. S. Farmer, Turnhout 2016, 23–45.
- De Roover, R. *San Bernardino of Siena and Sant' Antonino of Florence: The Two Great Economic Thinkers of the Middle Ages*, Boston 1967.
- De Roover, R. *The Cambium Maritimum Contract According to the Genoese Notarial Records of the Twelfth and Thirteenth Centuries*, *Explorations in Economic History* 7/1 (1970) 15–33.
- De Roover, R. *The scholastics, usury, and foreign exchange*, *Business History Review* 41/3 (1967) 257–271.
- Derbes, A., Sandona, M. *Barren Metal and the Fruitful Womb: The Program of Giotto's Arena Chapel in Padua*, *The Art Bulletin* 80/2 (1998) 274–291.
- Dessi, R. M. *Il bene comune nella comunicazione verbale e visiva. Indagini sugli affreschi del Buon Governo*, in: *Il Bene comune: forme di governo e gerarchie sociali nel basso medioevo* (XLVIII Convegno storico internazionale, Todi, 12-15 ottobre, 2011) Spoleto 2012, 89–30.
- Динић-Кнежевић, Д. *Положај жене у Дубровнику у XIII и XIV веку*, Београд 1974.
- Ђурић, В. Ј. *Дубровачка сликарска школа*, Београд 1963.
- Fabianich, D. *Storia dei frati minori dai primordi della loro istituzione in Dalmazia e Bossina fino al giorni nostri*, Zara 1863.
- Фејић, Н. *Исцрпаве коџорских ноџара из XV сџолећа*, Мешовита грађа (*Miscellanea*) 8 (1980) 9–90.
- Фејић, Н. *Коџорска канцеларија у средњем веку*, *Историјски часопис* 27 (1980) 5–62.
- Février, P. A. *La mort chrétienne*, in: *Segni e riti nella chiesa altomedievale occidentale*, vol. 2, (XXIII Settimana di studio del CISAM, Spoleto, 11-17 aprile 1985) Spoleto 1987, 881–942.
- Fisković, C. *O umjetničkim spomenicima grada Kotora*, *Споменик САН ССН*, 1953, 71–101.
- Fisković, C. *Zadarski srednjovjekovni majstori*, in: *Zadar*, Zagreb 1964, 561–571.
- Fisković, I. *Dubrovačko slikarstvo i društveni okviri njegova razvoja u XIV stoljeću*, *PPUD* 23 (1983) 75–147.
- Frugoni, C. *L'affare migliore di Enrico. Giotto e la cappella Scrovegni*, Torino 2008.
- Frugoni, C. *La protesta affidata*, in: *I vivi e i morti*, *Quaderni storici* 50 (1982) 426–448.
- Gatti, G. *Autonomia privata e volontà di testare nei secoli XIII e XIV*, in: *Nolens intestatus decedere. Il testamento come fonte della storia religiosa e sociale*, *Atti dell'incontro di studio* (Perugia, 3 maggio 1983) Perugia 1985, 17–26.

- Gavitt, P. *Charity and Children in Renaissance Florence: The Ospedale Degli Innocenti 1410-1536*, Ann Arbor (Michigan) 1990.
- Gavitt, P. *Economy, Charity, and Community in Florence, 1350-1450*, in: *Aspects of Poverty in Early Modern Europe*, ed T. Riis, Stuttgart 1981, 81–118.
- Gazzini, M. *Confraternite e società cittadina nel medioevo italiano*, Bologna 2006.
- Geary, P. J. *Furta Sacra: Thefts of Relics in the Central Middle Ages*, Princeton 1978.
- Geary P. J. *Living with the Dead in the Middle Ages*, Ithaka (New York) 1994.
- Geary P. J. *Phantoms of Remembrance: Memory and Obliviation at the End of the First Millenium*, Princeton 1994.
- Gelcich, G. *Memorie storiche sull Bocche di Cattaro*, Zara 1880.
- Giansante, M. *Male ablata. La restituzione delle usure nei testamenti bolognesi fra XIII e XIV secolo*, Rivista Internazionale di Diritto Comune 22 (2011) 183-216.
- Gill, M. *Preaching and Image: Sermons and Wall Paintings in Later Medieval England*, in: *Preacher, Sermon and Audience in the Middle Ages*, ed. C. Muessig, Leiden 2002, 155–180.
- Гогоић, М. *Полиитичко и друштвено уређење Коџора у другој њоловини XII и XIII вијеку* (непубликована докторска дисертација одбраћена на Филозофском факултету у Београду 2018. године).
- Grbavac, B. *Zadarski notari u 13. i 14. stoljeću*, Zagreb 2006.
- Grmek, M. D. *Le concept d'infection, dans l' antiquité et au Moyen.Age, les anciennes mesures sociales contr e les maladies contagieuses et la fondation de la première quarantaine à Dubrovnik (1377)*, Rad JAZU 384 (1980) 9–54.
- Гуревич, А. *Каџеџорџе средњовековне кулџуре*, Нови Сад 1994.
- Hahn, C. *The Voices of the Saints: Speaking Reliquaries*, Gesta 36/1 (1997) 20–31.
- Harding, V. *Whose body? A study of attitudes towards the dead body in early modern Paris*, in: *The place of the dead: Death and remembrance in late medieval and early modern Europe*, eds. B.Gordon, P. Marshall, Cambridge 2000, 170–187.
- Helmholz, R. H. *Excommunication as a Legal Sanction: the Attitudes of the Medieval Canonists*, Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung 68/1 (1982) 202–218.
- Henderson, J. *Charity and welfare in early modern Tuscany*, in: *Health Care and Poor Relief in Counter-Reformation Europe*, eds. O. P. Grell, A. Cunningham, J. Arrizabalaga, Abingdon on Thames 2005, 63–92.
- Henderson, J. *Piety and Charity in Late Medieval Florence*, Chicago 1997<sup>2</sup>.

- Henderson, J. *Religious Confraternities and Death in Early Renaissance Florence*, in: *Florence and Italy. Renaissance Studies in Honour of Nicolai Rubinstein*, eds. P. Denley, C. Elam, London 1988, 383–394.
- Henderson, J. *The Renaissance Hospital. Healing the Body and Healing the Soul*, Yale 2006.
- Hermann-Mascard, N. *Les Reliques des Saints: Formation coutumière d'undroit*, Paris 1975.
- Хојзинга, Ј. *Јесен средњега века*, Нови Сад 1991.
- Howe, E. *The Hospital of Santo Spirito in Sassia*, New York 1978.
- Howell, M. C. *Fixing Movables: Gifts by Testament in Late Medieval Douai*, Past & Present 150 (Feb, 1996) 3–45.
- Hughes, D. O. *Mourning rites, memory, and civilisation in premodern Italy*, in: *Riti e rituali nelle società medievali*, eds. J. Chiffolleau, L. Maritnes, A. Paravicini Bagliani, Spoleto 1994, 23–38.
- Ивковић, М. *Дипломајички елементи најстарије очуване ноћарске књије у Кошору*, Споменик САН CV (1956) 227–245.
- Историја Црне Горе* 2/1, 2/2, Титоград 1970.
- Jakšić, N. *Sakralno zlatarstvo Kotora u razvijenom srednjem vijeku*, in: *Zagovori svetom Tripunu. Blago Kotorske biskupije*, ed. R. Tomić, Zagreb 2009, 114–153.
- Janeković Römer, Z. *Na razmeđi ovog i onog svijeta. Prožimanje pojavnog i transcendentnog u dubrovačkim oporukama kasnoga srednjeg vijeka*, Otium 2 (1994) 3–15.
- Janeković Römer, Z. *Nasilje zakona: gradska vlast i privatni život u kasnosrednjovjekovnom i ranonovovjekovnom Dubrovniku*, Anali Zavoda za povijesne znanosti HAZU u Dubrovniku XLI (2003) 30–31.
- Janeković Römer, Z. *Post tertiam campanam: dubrovački noćni život u srednjem vijeku*, Otium 1 (1993) 6–13.
- Janeković Römer, Z. *Rod i grad. Dubrovačka obitelj od XIII do XV stoljeća*, Dubrovnik 1994.
- Jensen, R. M. *Dining with the dead: From the mensa to the altar in Christian late antiquity*, in: *Commemorating the dead: Texts and artifacts in context. Studies of Roman, Jewish, and Christian Burials*, eds. L. Brink O. P., D. Green, Berlin – New York 2008, 107–143.
- Jeremić, R., Tadić J. *Prilozi za istoriju zdravstvene kulture starog Dubrovnika*, knj. 2, Beograd 1939.
- Жиречек, К. *Историја Срба II*, Београд 1984<sup>3</sup>.
- Jussen, B. *Spiritual kinship as social practice: godparenthood and adoption in the early Middle Ages*, Newark (Delaware) 2000.

- Karbić, D. *Marginalne grupe u hrvatskim srednjovjekovnim društvima od druge polovine XIII. stoljeća do početka XVI. stoljeća*, Historijski zbornik (1991) 43–76.
- Karbić, M., Ladić, Z. *Oporuke stanovnika grada Trogira u arhivu HAZU*, Radovi Zavoda za povijesne znanosti HAZU u Zadru 43 (2001) 161–254.
- Kirschenbaum, A. *Jewish and Christian Theories of Usury in the Middle Ages*, The Jewish Quarterly Review, New Series 75/3 (Jan., 1985) 270–289.
- Klaić, N. *Problem najstarije dalmatinske privatne isprave*, ЗРВИ XIII (1971) 57–74.
- Klapisch-Zuber, C. *Women, Family and Ritual in Renaissance Italy*, Chicago 1985.
- Копривица, Т. *Црква Свеїої Павла у Коїѡру*, Историјски записи 2/1 (2001) 77–99.
- Ковачевић, В. *Novi nalazi zanatlija na franjevačkom groblju u Kotoru*, ГПМК XLI–XLII (1993–1994) 151–154.
- Ковијанић, Р. *О мајстѡрима сребрне ѡале коїѡрске каїѡедрале*, Старине Црне Горе III–IV (1965–1966) 77–84.
- Ковијанић, Р., Стјепчевић, И. *Кулѡурни живої сїѡроїа Коїѡра (XIV–XVIII вијек)*, књ. 1 и 2, Цетиње 1957.
- Kralj-Brassard, R. *Pozornice milosrđa: smještaj zgrada dubrovačkog nahodišta (1432–1927)*, Anali Zavoda za povijesne znanosti HAZU u Dubrovniku 50 (2012) 39–62.
- Krasić, S. *Nekadašnji dominikanski samostan Sv. Nikole u Kotoru (1266–1807)*, PPUD 28 (1989) 129–141.
- Krekić, B. *Dubrovnik in the 14th and 15th Centuries. A City between East and West*, Oklahoma 1972.
- Krekić, B. *Slike iz gradske svakodnevice: prilozi proučavanju života u Dubrovniku u doba humanizma i renesanse*, Anali Zavoda za povijesne znanosti JAZU u Dubrovniku XXVI (1988) 7–28.
- Krekić, B. *Venetian Merchants in the Balkan Hinterland in the Fourteenth Century*, in: *Wirtschaftskräfte und Wirtschaftswege. Festschrift für Hermann Kellenbenz*, vol. I, Mittelmeer und Kontinent Beiträge zur Wirtschaftsgeschichte 4, Nürnberg 1978, 413–429.
- Крижанец, М. *Археолошка исцїраживања у цркви Св. Трїїуна у Коїѡру*, Гласник Српског археолошког друштва 10 (1995) 202–213.
- Kuštre, D. *Statut kotorske bratovštine S. Križa iz 1298. godine*, Croatica Christiana periodica 39 (1997) 137–146.
- L'antico Ospedale di Santo Spirito dall'istituzione papale alla sanità del terzo millennio*, eds. V. Cappelletti, F. Tagliarini, Roma 2001–2002.

- 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.
- Ladić, Z. *Legati kasnosrednjovjekovnih dalmatinskih oporučitelja kao izvor za proučavanje nekih oblika svakodnevnog života i materijalne kulture*, Zbornik Odsjeka za povijesne znanosti Zavoda za povijesne i društvene znanosti HAZU 21 (2003) 1–28.
- Ladić, Z. *O najstarijim hodočašćima iz Kotora*, *Croatica Christiana periodica* 41 (1998) 117–122.
- Ladić, Z. *O nekim oblicima brige za siromašne i marginalne pojedince i grupe u dalmatinskim komunama u kasnom srednjem vijeku*, Zbornik Odsjeka za povijesne znanosti Zavoda za povijesne i društvene znanosti HAZU 20 (2002) 1–28.
- Ladić, Z. *O šibenskim hospitalima i leprozorijima kasnog srednjeg vijeka prema bilježničkim spisima*, in: *Šibenik od prvog spomena. Zbornik radova s međunarodnog znanstvenog skupa. 950 godina od prvog spomena Šibenika*, ed. I. Kurelac, Šibenik – Zagreb 2018, 153–174.
- Ladić, Z. *Oporučni legati pro anima i ad pias causas u europskoj historiografiji. Usporedba s oporukama dalmatinskih komuna*, Zbornik Odsjeka za povijesne znanosti Zavoda za povijesne i društvene znanosti HAZU 17 (2000) 17–29.
- Lambert, C. *CLAUDUNTUR MEMBRA SEPULCRO ... CAELI SPIRITUS ASTRA PETIT. Il rapporto sepoltura/epigrafe tra materialità e spiritualità (secoli IV-VII/VIII-X)*, in: *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*, eds. C. Ebanista, M. Rotili, Napoli 2016, 429–446.
- Lambert, C. *Pagine di pietra. Manuale di epigrafia latino-campana tardoantica e medievale*, Salerno 2004.
- Lambert, M. D. *Franciscan Poverty: The Doctrine of the Absolute Poverty of Christ and the Apostles in the Franciscan Order, 1210-1323*, London 1961.
- Landau, P. *The development of law*, in: *The New Cambridge Medieval History*, vol. 4, eds. D. Luscombe, J. Riley-Smith, Cambridge 2004, 144–146.
- Lavarda, S. *L'anima a Dio e il corpo alla terra. Scelte testamentarie nella terraferma veneta (1575-1631)*, Venezia 1998.
- L'église et la mémoire des morts dans la France médiévale*, ed. J. L. Lemaître, Paris 1986.
- Le Gof, Ž. *Nastanak čistilišta, Sremski Karlovci – Novi Sad* 1992.

- Le Goff, Ž. *Za jedan drugi srednji vek. Vreme, rad i kultura Zapada*, Novi Sad 1997.
- Le Goff, J. *Saint Francis of Assisi*, London and New York 2004.
- Le Goff, J. *Time, Work and Culture in the Middle Ages*, Chicago 1980.
- Le Goff, J. *Your Money or Your Life. Economy and Religion in the Middle Ages*, New York 1990.
- Лексикон српској средњеј века, eds. С. Ђирковић, Р. Михаљчић, Београд 1999.
- Lemaitre, J. L. *Répertoire des documents nécrologiques français*, in: *Recueil des historiens de la France 2*, ed. R. Marot, Paris 1980, 23–24.
- Lesnick, D. R. *Preaching in medieval Florence: The social world of Franciscan and Dominican spirituality*, Athens (Georgia) 1989.
- Little, L. K. *Pride goes before avarice: Social change and the vices in Latin Christendom*, *The American historical review* 76.1 (1971) 16–49.
- Little, L. K. *Religious poverty and the profit economy in medieval Europe*, Ithaca (New York) 1983.
- López, M., Encarnación M. *La salvación del alma a través de las inscripciones medievales*, in: *IX Jornadas Científicas sobre Documentación: La muerte y sus testimonios escritos*, eds. J. C. Galende Díaz, J. De Santiago Fernández, Madrid 2011, 255–279.
- Male ablata. La restitution des biens mal acquis XIIe-XVe siècle*, eds. J-L. Gaulin, G. Todeschini, Rome 2019.
- Маловић-Ђукић, М. *Biste de Primutis, коџорски власџелин (XIV век)*, *Историјски часопис LV* (2007) 73–82.
- Маловић-Ђукић, М. *Коџорска њорогица Мекша у средњем веку*, *Историјски часопис LVI* (2008) 211–239.
- Маловић-Ђукић, М. *Коџорски власџелин Тома Павла Тома*, *Историјски часопис XLVIII* (2001) 59–72.
- Маловић-Ђукић, М. *Пеџар Каџена коџорски џрџовац (14. век)* *Историјски часопис LVIII* (2009) 79–91.
- Martinović, J. J. *Crkvene prilike u Kotoru prve polovine XIV vijeka*, Perast 2003.
- Martinović, J. J. *Papinski interdikt i ekskomunikacija Kotorana u prvoj polovini 14. vijeka*, in: *Hrvatsko-crnogorski dodiri / crnogorsko-hrvatski dodiri: identitet povijesne i kulturne baštine Crnogorskog primorja*, ed. L. Ćoralić, Zagreb 2009, 147–155.
- Martinović, J. J. *Prolegomena za problem prvobitne crkve Svetog Tripuna u Kotoru*, *PPUD* 30 (1990) 5–27.
- Martinović, J. J. *Ranohrišćanska krstionica ispod crkve svete Marije od Rijeke u Kotoru*, *PPUD* 29 (1990) 21–31.

- Martinović, J. J. *Socijalno-ekonomska struktura društva u Kotoru prve polovine XIV vijeka*, Kotor 2017.
- Martinović, J. J. *Zavještanja građana Kotora crkvama tokom perioda 1326-1337. godine*, GPMK XLVII - XLIX (1999-2001) 93-99.
- Матовић, Т. *Εἰσηγήσει (ἐπιτροπός) – извршилац ѿсѣѿаменѿа*, ЗРВИ LI (2014) 187–214.
- 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*, Ithaca (New York) 1994.
- McLaughlin, T. P. *The Teaching of the Canonists on Usury (XII, XIII and XIV Centuries)*, *Medieval Studies* I (1939) 81-147; II (1940) 1–22.
- Meersseman, G. *Ordo fraternitatis: confraternite e pietà dei laici nel medioevo*, Roma 1977.
- Meiss, M. *Painting in Florence and Siena After the Black Death*, Princeton 1951.
- Metcalf, P., Huntington, R. *Celebrations of death: the anthropology of mortuary ritual*, Cambridge 1991.
- Michaud, F. *Wills and Testaments*, in: *Death in Medieval Europe. Death Scripted and Death Choreographed*, ed J. Rollo-Koster, Abingdon on Thames 2017, 114–129.
- Мијовић, П. *О касноантичким и средњовековним гробљима Коѿора*, Бока 15–16 (1984) 161–192.
- Мијушковић, С. *Natpisi katedrale sv. Tripuna*, in: *800 godina katedrale sv. Tripuna (1166–1966)*, Kotor 1966, 118–119.
- Мијушковић, С. *Оснивање и дјеловање ѿморско-здравствених усѿанова у Боки Коѿорској*, *Историјски записи* XX/2 (1963) 271–295.
- Милошевић, М. *Arhitektura romaničke bazilike iz 1166. godine i nastale promjene tokom vijekova*, in: *800 godina katedrale Sv. Tripuna u Kotoru (1166-1966)*, Kotor 1966, 21–42.
- Милошевић, М. *Лазареѿи на Црногорском ѿриморју*, ГПМК VIII (1959) 57–70.
- Милошевић, М. *Pomorski trgovci, ratnici i mecene*, Beograd – Podgorica 2003, 182–195.
- Милошевић, М. *Prilozi za istoriju zanata u Kotoru*, *Историјски записи* 1–2 (1956) 78–104.
- Миљковић, Б. *Немањићи и свеѿи Никола у Барију*, ЗРВИ XLIV (2007) 275–294.
- Mitrović, K. *Benediktinci na području Barske nadbiskupije i Kotorske biskupije (9. stoljeće-1571)*, Kotor 2015.



- Mollat, M. *The Poor in the Middle Ages: An Essay in Social History*, Yale 1986.
- Moorman, J. *A History of the Franciscan Order from its Origins to the Year 1517*, Oxford 1968.
- Murray, A. *Religion among the Poor in the Thirteenth-Century France: The testimony of Humbert de Romans*, *Traditio* 30 (1974) 285–324.
- Murray, J. *Kinship and Friendship: The Perception of Family by Clergy and Laity in Late Medieval London*, *Albion: A Quarterly Journal Concerned with British Studies* 20/3 (Autumn, 1988) 369–385.
- Nelson, B. *The Usurer and the Merchant Prince: Italian Businessmen and the Ecclesiastical Law of Restitution, 1100–1550*, *The Journal of Economic History* 7 (1947) 104–122.
- Neralić, J. *Late Medieval Hospitals in Dalmatia*, *Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung* 115, heft 1-4 (2007) 271–289.
- Noonan, J. T. Jr. *The Scholastic Analysis of Usury*, Cambridge 1957.
- Новак, В. *Necrologium Ragusinum* (A. D. M. CC. XXV), *Зборник Филозофског факултета XI-1* (1970) 149–173.
- 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.
- Ornamenta Ecclesiae. Kunst und Künstler der Romanik*, Köln 1985.
- Ostojić, I. *Benediktinci u Hrvatskoj*, sv. I-II, Split 1963–1964.
- Ostojić, I. *Dodiri između benediktinske i franjevačke ustanove u Hrvatskoj*, *Crkva u svijetu*, br. 1, Split 1966, 39–49.
- Ostojić, I. *Susreti između benediktinskog i dominikanskog reda u Hrvatskoj*, *Bogoslovska smotra* 36/3–4 (1967) 703–711.
- Panella, E. *Dal bene comune al bene del Comune. I trattati politici di Remigio de' Girolami nella Firenze dei bianchi-neri*, *Memorie domenicane XVI* (1985) 1–198.
- Paravicini Bagliani, A. *I testamenti dei cardinali del Duecento*, Roma 1980.
- Pavlac, B. A. *Excommunication and territorial politics in high medieval Trier*, *Church history* 60.1 (1991) 20–36.
- Paxton, F. S. *Christianizing death: the creation of a ritual process in early medieval Europe*, Ithaca (New York) 1996.
- Петровић, Ђ. *Прилози истраживању средњовековних градских гробаља*, *Гласник етнографског музеја у Београду* 35 (1972) 69–86.
- Petrucci, A. *Note su il testamento come documento*, in: *Nolens intestatus decedere. Il testamento come fonte della storia religiosa e sociale*. *Atti dell'incontro di studio* (Perugia, 3. maggio 1983.), Perugia 1985, 11–15.
- Pezelj, V. *Žene u bratovštinama srednjovjekovnih dalmatinskih gradova*, *Zbornik radova Pravnog fakulteta u Splitu* 47/1 (2010) 155–173.

- Politiche di misericordia tra teoria e prassi. Confraternite, ospedali e Monti di Pietà (XIII-XVI secolo)*, ed. P. Delcorno, Bologna 2018.
- Pullan, B. *Poveri, mendicanti e vagabondi (secoli XIV–XVII)*, in: *Storia d'Italia: Annali, vol. 1, Dal feudalismo al capitalismo*, eds. R. Romano, C. Vivanti, Torino 1978, 981–1047.
- Pullan, B. *Rich and Poor in Renaissance Venice: The Social Institutions of a Catholic State to 1620*, Oxford 1971.
- Pullan, B. *Support and redeem: charity and poor relief in Italian cities from the fourteenth to the seventeenth century*, *Continuity and Change* 3/2 (1988) 177–208.
- Радојковић, Б. *Неке одлике коџорској златарства и ујџицај на унуџрашњосџ земље*, *Старине Црне Горе III–IV* (1965–1966) 61–76.
- Radojković, B. *Remekdela kotorskog zlatarstva u katedrali svetoga Tripuna*, in: *800 godina katedrale sv. Tripuna*, Kotor 1966, 81–90.
- Rava, E. *I testamenti raccontano: brevi storie di 'livornesi' nel Tardo Medioevo*, *Nuovi Studi Livornesi XV* (2008) 13–36.
- Rava, E. "Volens in testamento vivere". *Testamenti a Pisa, 1240-1320*, Istituto storico italiano per il medio evo, Roma 2016.
- Ravančić, G. *Crkvene institucije u Dubrovačkim oporukama s kraja 13. i u prvoj polovici 14. stoljeća*, *Croatica Christiana periodica* 78 (2016) 49–65.
- Ravančić, G. *Oporuke, oporučitelji i primatelji oporučnih legata u Dubrovniku s kraja trinaestoga i u prvoj polovici četrnaestog stoljeća*, *Povijesni prilozi* 40 (2011) 97–120.
- Ravančić, G. *Život u krčmama srednjovjekovnog Dubrovnika*, Zagreb 2001.
- Rawcliffe, C. *Learning to love the leper: aspects of institutional charity in Anglo-Norman England*, *Anglo Norman Studies* 23 (2001) 233–252.
- Rawcliffe, C. *Leprosy in medieval England*, Woodbridge 2006.
- Reed, C. G., Bekar, C. T., *Religious prohibitions against usury*, *Explorations in Economic History* 40 (2003) 347–368.
- Reyerson, K. L. *Changes in Testamentary Practice at Montpellier on the Eve of the Black Death*, *Church History* 47/3 (Sep., 1978) 256–257.
- Ricci, G. *Povertà, vergogna, superbia. I declassati fra Medioevo e Età moderna*, Bologna 1996.
- Rigon, A. *Orientamenti religiosi e pratica testamentaria a Padova nei secoli XII-XIV (prime ricerche)*, in: *Nolens intestatus decedere. Il testamento come fonte della storia religiosa e sociale. Atti dell'incontro di studio* (Perugia, 3. maggio 1983.), Perugia 1985, 41–63.
- Rigon, A. *Testamenti e cerimoniali di morte*, in: *La morte e i suoi riti in Italia tra Medioevo e prima età moderna*, eds. F. Salvestrini, A. Zangarini, G. M. Varanini, Firenze 2007, 457–470.

- Robson, M. *The Franciscans in the Middle Ages*, vol. 1, Woodbridge 2006.
- Rodrigo Estevan, M. L. *Testamentos medievales aragoneses Ritos y actitudes ante la muerte (siglo XV)*, Zaragoza 2002.
- Ronzani, M. *Gli ordini mendicanti e la "cura animarum" cittadina fino all'inizio del Trecento: due esempi*, in: *Nolens intestatus decedere. Il testamento come fonte della storia religiosa e sociale*. Atti dell'incontro di studio (Perugia, 3. maggio 1983.), Perugia 1985, 115–130.
- Rosenwein, B. H., Little, L. K. *Social Meaning in the Monastic and Mendicant Spiritualities*, *Past & Present* 63 (1974) 4–32.
- Rubin, M. *Charity and Community in Medieval Cambridge*, Cambridge 1987.
- Rubin, M. *Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge 1991.
- Rusconi, R. *L'ordine dei peccati: la confessione tra Medioevo ed età moderna*, Bologna 2002.
- Santiago Fernández, J. *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*, Chicago 1998.
- Schmitt, J.-C. *La culture de l'imag*, *Annales. Histoire, Sciences sociales*, 51e année, n. 1 (1996) 3–36.
- Şenocak, N. *The Making of Franciscan Poverty*, *Revue Mabillon* 24 (2013) 5–26.
- Şenocak, N. *The Poor and the Perfect: The Rise of Learning in the Franciscan Order, 1209-1310*, Ithaca (New York) 2012.
- Sensi, M. *Per la storia dei lebbrosi tra Umbria e Marche (secoli XII-XV)*, in: *Malsani. Lebbra e lebbrosi nel medioevo* (Quaderni di storia religiosa) eds. G. de Sandre Gasparini, M. C. Rossi, Verona 2012, 291–342.
- Shaffern, R. W. *The Medieval Theology of Indulgences*, in: *Promissory Notes on Treasury of Merits. Indulgences in Late Medieval Europe*, ed. R. N. Swanson, Leiden 2006, 11–36.
- Silanos, P. *Homo debilis in civitate. Infermità fisiche e mentali nello spettro della legislazione statutaria dei comuni cittadini italiani*, in: *Deformità fisica e identità della persona tra medioevo ed età moderna* (Atti del XIV Convegno di studi organizzato dal Centro di studi sulla civiltà del tardo medioevo, San Miniato 21-23 settembre 2012), ed. G. M. Varanini, Firenze 2015, 31–91.
- Sin in medieval and early modern culture: the tradition of the seven deadly sins*, eds. R. G. Newhauser, S. J. Ridyard, New York 2012.
- Sinanoglou, L. *The Christ Child as Sacrifice: A Medieval Tradition and the Corpus Christi Plays*, *Speculum* 48/3 (Jul., 1973) 491–509.

- Синдик, Д. *Кошорска исправа из 1200. године*, Историјски часопис XXXVII (1900) 197–203.
- Синдик, Д. И. *О њолийичким и друшћивеним њриликама у Кошору крајем XII века*, in: *Црква Свејої Луке кроз вјекове*, Котор 1996, 13–21.
- Синдик, И. *Комунално уређење Кошора од грује њоловине XII до њочейка XV сѡолећа*, Београд 1950.
- Snoek, G. J. C. *Medieval piety from relics to the Eucharist: a process of mutual interaction*, Leiden 1995.
- Southern, R. W. *Western Society and the Church in the Middle Ages*, London 1990.
- Срѡски биоѡрафски речник* 6, Нови Сад 2014.
- Stjepčević, I. *Katedrala sv. Tripuna u Kotoru*, Split 1938.
- Stjepčević, I. *Prevlaka*, in: *Arhivska istraživanja Boke Kotorske*, Perast 2003 (1930<sup>1</sup>), 111–178.
- Стјепчевић, И., Ковијанић, Р. *Вийа Трифунов Кошоранин, неимар Дечана*, Историјски записи XI/1–2 (1955) 95–114.
- Stock, B. *The implications of literacy: Written language and models of interpretation in the eleventh and twelfth centuries*, Princeton 1983.
- Суботић, Г. *Краљица Јелена Анжујска – кѡишор црквених сѡоменика у Приморју*, Историјски гласник 1–2 (1958) 138–140.
- Swanson, R. N., *Religion and Devotion in Europe c.1215-c.1515*, Cambridge 1995.
- Šufflay, M. *Dalmatinsko-hrvatska srednjovjekovna listina. Povijest hrvatskog notarijata od XI. do XV stoljeća*, Zagreb 2000.
- Tamba, G. *La società dei notai di Bologna*, Roma 1988.
- Tenenti, A. *Ars moriendi: quelques notes sur le problème de la mort à la fin du XV<sup>e</sup> siècle*, Annales (Économie, société, civilisation), 6-4, oct.-déc. 1951, 433–446.
- Tenenti, A. *Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento (Francia e Italia)*, Torino 1957.
- Tenenti, A. *La Vie et la Mort à travers l'art du XV<sup>e</sup> siècle*, Paris 1952.
- Terpstra, N. *Abandoned Children of the Italian Renaissance: Orphan Care in Florence and Bologna*, Baltimore 2005.
- Terpstra, N. *Cultures of Charity: Women, Politics and the Reform of Poor Relief in Renaissance Bologna*, Harvard 2013.
- Terpstra, N. *Women in the Brotherhood: Gender, Class, and Politics in Renaissance Bolognese Confraternities*, Renaissance and reformation/Renaissance et Reforme 26.3 (2009) 193–212.
- Todeshini, G. *I mercanti e il Tempio. La società cristiana e il circolo virtuoso della ricchezza fra Medioevo ed Età Moderna*, Bologna 2002.

- Todeschini, G. *Il prezzo della salvezza. Lessici medievali del pensiero economico*, Roma 1994.
- Todeschini, G. *Ricchezza francescana. Dalla povertà volontaria alla società di mercato*, Bologna 2004.
- Todeschini, G. *Visibilmente crudeli. Mal viventi, persone sospette e gente qualunque dal medioevo all'età moderna*, Bologna 2007.
- Томић-Де Муро, В. *Српске иконе у цркви св. Николе у Барију, ИИИалија, ЗЛУМС 2 (1966) 107–124.*
- Touati, F. *Maladie et société au Moyen Âge: la lèpre, les lépreux et les léproseries dans la province ecclésiastique de Sens jusqu'au milieu du XIVe siècle*, Paris – Bruxelles 1998.
- Trexler, R. C. *Charity and the defense of urban elites in the Italian Communes*, in: *The Rich, the Well Born, and the Powerful: Elites and Upper Classes in History*, ed. F. C. Jaher, Urbana 1973, 64–109.
- Trexler, R. C. *Church and Community, 1200-1600: Studies in the History of Florence and New Spain*, Roma 1987.
- Trexler, R. C. *The Bishop's Portion: Generic Pious Legacies in the Late Middle Ages in Italy*, *Traditio* 28 (1972) 298–399.
- Trexler, R. C. *The spiritual power: republican Florence under interdict*, Leiden 1974.
- Vauchez, A. *Francis of Assisi. The Life and Afterlife of a Medieval Saint*, Yale 2012.
- Vauchez, A. *The Church and the laity*, in: *The New Cambridge Medieval History, c. 1198-c.1300*, vol. 5, ed. D. Abulafia, Cambridge 1999, 94–197.
- Vauchez, A. *The Religious Orders*, in: *The New Cambridge Medieval History, c. 1198-c.1300*, vol. 5, ed. D. Abulafia, Cambridge 1999, 232–255.
- Vodola, E. *Excommunication in the Middle Ages*, Oakland 1986.
- Voje, I. *Kreditna trgovina u srednjovekovnom Dubrovniku*, Sarajevo 1976.
- Vojnović, K. *Bratovštine i obrtne korporacije u Republici Dubrovačkoj od XIII. do konca XVIII. vijeka*, sv. 2, Zagreb 1900.
- Vovelle, M. *La mort et l'Occident de 1300 à nos jours*, Paris 1983.
- Vovelle, M. *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIIIe siècle. Les attitudes devant la mort d'après les clauses des testaments*, Paris 1973.
- Warr, C. *Clothing, Charity and Visionary Experience in Fifteenth-Century Siena*, *Art History* 27/2 (2004) 187–211.
- Weissman, R. *Ritual brotherhood in Renaissance Florence*, New York 1982.
- Widowhood in medieval and early modern Europe*, eds. S. Cavallo, L. Warner, Abingdon on Thames 2014.

- Willard, R. *The Address of the Soul to the Body*, Proceedings of the Modern Language Association 50 (1935) 957–983.
- Wray, S. K., Cossar, R. *Wills as Primary Sources*, in: *Understanding Medieval Primary Sources: Using Historical Sources to Discover Medieval Europe*, ed. J. T. Rosenthal, New York 2012, 59–71.
- Wunderli R., Broce G. *The Final Moment before Death in Early Modern England*, The Sixteenth Century Journal 20/2 (Summer, 1989) 259–275.
- Zarri, G. *Purgatorio "particolare" e ritorno dei morti tra Riforma e Controriforma: l'area italiana*, Quaderni storici 17/50-2 (agosto 1982) 466–497.
- Живковић, В. Фреске из XV века у коџорској цркви Свеије Ане. Иконографска анализа, Зограф 28 (2000 – 2001) 133–38.
- Живковић, В. Култи свеије Кларе у Коџору, Историјски записи LXXXII/1–2 (2009) 97–107.
- Živković, V. *Kult svetog Nikole u religijskoj praksi Kotora (XIV-XVI vek)*, in: *Dvanaest vjekova Bokeljske mornarice*, ed. J. J. Martinović, Kotor 2010, 95–102.
- Živković, V. *Medieval Concerns for Soul Salvation. Testamentary Bequests to the Franciscan Order in Kotor (Cattaro) 1326–1337*, Balcanica XLIII (2012) 67–80.
- 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)*, Зограф 38 (2014) 113–121.
- Живковић, В. Прејиње казном изојишења у Коџору (XIII – XV век), Историјски часопис LX (2011), 123–138.
- Живковић, В. Религиозносци и умејиносци у Коџору (XIV – XVI век), Београд 2010.
- Živković, V. *San Vincenzo Ferrer. Qualche nota sul culto del predicatore domenicano apocalittico che salva dall'eresia e dalla peste*, in: *Immagini della predicazione tra Quattrocento e Settecento*. Crivelli, Lotto, Guercino, eds. G. Capriotti, F. Coltrinari, Milano 2017, 47–55.
- Živković, V. *Sentio me grauatum de malo ablato. Compensation for the sin of ill-gotten gain in the wills of Kotor (Cattaro) citizens 1326-1337*, Balcanica XLVI (2015) 61–78.
- Živković, V. *The Sixteenth-century Altar Painting of the Cattaran (Kotor) Fraternity of Leather-makers*, Balcanica XL (2010) 75–84.
- Živković, V. *Tota depicta picturis grecis. The style and iconography of religious painting in medieval Kotor (Montenegro)*, Il Capitale culturale. Studies on the Value of Cultural Heritage 10 (2014) 65–89.
- Живковић, В. Зидно сликарство у цркви Свеије Марије Колеђаице у Коџору, Бока 21 (1999) 119–155.



## Индекс

- Алберт Магнус 198.
- Андрија (Андреаци) Сараценис 83, 139, 140.
- Антоније Гиздавац *Antonio Gisdavaç* 192.
- Антонино Пјероци 193, 198.
- Арецо 15, 63, 110.
- Асизи 15, 108, 110.
- Базилије (Базе) Јанети *Basilius (Base) Ianetii* 119, 131.
- Базилије Матов *Basilius Mathei* 32, 53, 81, 108, 118, 128, 165, 166, 208.
- бenedиктинци (бenedиктински ред) 21, 65, 104, 131, 133, 145–153, 157, 158; бenedиктински манастир: Богородица Ратачка 109, 208; Светог Бенедикта 99, 105, 106, 131, 132, 150–152; Светог Ђорђа испред Пераста (опатија) 93, 106, 111, 132, 144–152; Светог Мартина 105, 106, 131, 150, 152.
- Бернардин Сијенски 129, 193, 198, 200.
- бискуп 19, 30, 31, 33–35, 38, 40, 72, 81, 83, 85, 86, 98, 111, 121, 125, 126, 132, 139, 147–149, 193, v. Антонино Пјероци, Блаж, Домније, Дујам, Јован из Витерба, Марин Драго, Мелицијака, Помпоније, Рајмунд
- Агоути, Сергије Болица, Тома из Улциња, Урсаџије.
- Бискупија 19, 23, 30, 31, 33, 53, 72, 82, 83, 149; Бискупски двор 84.
- Блаж (каторски бискуп) 139, 149.
- Болоња 36, 49, 112, 202.
- Брате Иношева *Brathe Inosci (Ynosci)* 172, 173.
- братовштина *fraternitas, confraternitas, fratiglia, scuola (scola)* 11, 21, 79, 95, 97, 98, 140, 153, 156, 176–184, 192, 215, 216; *Buonomini di San Martino* у Фиренци 193; обућара *fraternitas calegariorum* 181, 184; Светог Духа *S. Spiritus* 184, 187, 188, 191; Светог Крста *S. Crucis* (бичевалаца, флагеланата) 140, 174, 175, 178, 179, 181, 184, 186, 187, 191; Свете Марије од реке *S. Marie de flumine* 181; Светог Николе морнара *Sodalitas navicatorum Catharensium* 79, 89, 124, 180; Светог Трипуна *S. Triphonis* 182, 183.
- Брунето Латини 159.
- болесни *infirmus* 40, 50, 51, 57, 59, 61, 63, 66, 70, 72, 82, 118, 141, 144, 152, 156, 157, 158, 161, 162, 168, 175, 176, 183–186, 189, 190, 191, 204, 207; болест *infirmitas* 51, 60–62, 72, 73, 141, 161, 169, v. куга, лепра.



- бревијар 128, 137, 139.
- Буда, жена Паскова *Vuda uxore Pasce* 94.
- Будва 37.
- Венеција 27, 44, 193; Венецијанска република 24, 200.
- вино 70, 98, 99, 100, 164; виноград 92, 93, 95, 99, 106, 107, 120, 128, 149, 151, 165, 196, 209.
- Винченције Бућа *Vincenzo Bucchia* 91.
- Вита Чучо *Vita Çutii (Çiçoli)* 107, 108, 113, 118, 119, 208, 209.
- Георгије Цернели *Georgius Cerneli* 92, 113, 139, 166, 230, 234.
- Гентилис *Gentilis* (из Осима) 39, 41.
- Гиле Нуције *Gille Nutius* 46, 120, 121, 167.
- Гимо Гиманој *Gimonis Gimanoj* 186.
- грех *peccatum, peccato* 9, 12, 22, 28, 29, 30, 59, 64, 65, 67, 68, 73, 108, 123, 125–127, 155, 171, 174, 177, 179, 190, 196, 199, 201, 202, 204–206, 208–214; грех похлепе *peccatum cupiditatis* 201; грех зеленаштва *peccatum usurae* 201, v. зеленаштво; грешници *peccatores* 88, 125; смртни грех *peccatum mortale* 29, 67–69.
- гробница 31, 32, 77–85, 89, 101, 117, 134, 135, 138, 143; надгробни споменик (плоча) 80, 85–87, 94, 95, v. епиграф.
- Грубе Абрае *Grube Abrae* 105, 112, 119, 135, 151.
- Грубе Урси *Grube Ursi (Orsi)* 53, 61, 137.
- даћа *prandium pro anima, pietanza* 20, 97–101.
- Деодат *Deodatus* 86.
- Дечани 107.
- Доме, жена пок. Мартина де Панција *Dome, uxore quondam Martini de Pançi* 57, 58, 106, 108, 171, 181, 208.
- Доме, удовица Нуца Гонија *Dome, relicta condam Nuce de Gonni* 151.
- Домније (которски бискуп) 30, 31, 33, 81, 98.
- Домпце, жена Матеја Саранија *Dompe, uxore Mathei Saranni* 121, 128, 208.
- Драшко де Чоја *Drasco de Çoya* 92, 113, 116, 164.
- Дубровник (Дубровчани) 16, 25–27, 34, 56, 77, 80, 96, 98, 100, 109, 112, 113, 118, 121, 123, 124, 128–130, 135, 141, 142, 145, 150, 151, 158, 169, 170, 180, 181, 184, 188, 189, 193, 200, 205, 207.
- Дујам (которски бискуп) 132.
- Дујно, син пок. Радована Прибова *Duino, filius Radoani de Pribi* 107.
- Ђироламо да Сантакроће 193.
- Ђовани Доминичи *Giovanni Dominici* 110, 114, 115, 158, 193.
- екскомуникација 17, 21, 31–34, 52, 53, 82, 120, 149, 197.
- Енрико Скровењи *Enrico Scrovegni* 204, 205.
- епиграф 85, 86, 96.
- епископ 21, 32, 40, 41, 44–48, 50–53, 56, 78, 95, 107, 108, 113, 115–121, 136, 151, 162–166, 173, 206.
- живина (кокошке) 99.
- Задар 16, 25, 109.
- заједница светих *communio sanctorum* 75, 80, 101, 116.
- занатлије 23, 24, 28, 80.
- зеленаштво *usura* (зеленаш *usurario*) 22, 29, 30, 193, 195–198, 201–206; скривени зеленашки уговор (*in fraudem usurarum*) 203.
- златари (златарство) 51, 93, 99, 118, 136, 187, v. Радоје златар
- Златна легенда *Legenda aurea* 90.

- икона 17, 70, 104, 134, 141, 142, 144.
- иконографија 118, 124, 134, 142–145, 167, 168, 193, 205.
- интердикт 17, 21, 31–34, 53, 82.
- исповедник 12, 21, 66, 67, 91, 104, 106, 107, 113, 115, 117, 119–122, 162, 201, 206, 208, 209.
- јавна вера *fides publica* 50.
- Јаков де Понте *Jacobus de Ponte* 174.
- Јаков де Милоло (де Милдо) *Iacobus de Milolo (de Mildo)* 50, 99, 119–122, 137, 181.
- Јакопо Пасаванти *Jacopo Passavanti* 59, 60, 65.
- Јелена Анжујска 123, 141.
- Јелена, кћи пок. Медоша Драга *Jelena filia condam ser Medosii de Drago* 70, 72, 81, 82, 91, 93, 99, 106, 128, 135, 137, 138, 143, 151, 165, 173, 181.
- Јеролим Палташић *Ierolimo Paltassich* 130.
- Јероним Бизанти *Ieronimo Bisanti* 91, 209–211.
- Јован Џиво Марина Главати *Johannes Giue Marini Glauacti* 28, 29, 52, 61, 71, 81, 91, 116, 117, 127, 128, 135, 137, 139, 143, 150, 151, 163, 164, 166, 173, 208, 209, 214.
- Јован из Витерба (которски бискуп) 30.
- Јован из Пистоје 130.
- Јован Клементис *Iohannes Clementis* 117, 118.
- Јуније Крамоли *Junius Chramoli (de Chramol)* 50, 119–121, 136, 208.
- калеж *calix* 82, 121, 127, 135, 136, 188,
- камата *lucrum* 22, 29, 201–204.
- кредит (кредитирање) 19, 23, 27–29, 195, 196, 198, 199, 201–203.
- каритас *caritas* 21, 97, 127, 152, 155, 157, 159–161, 170, 178, 193.
- Катена, ћерка Марина де Маурека и жена Радагоста Дудиковог *Cathena, filia Marini de Maureç et uxor Radogosti de Dudici* 165, 172, 181.
- Колучо Салутати 160.
- Коста Грк *Costa Grecus* 95.
- куга (Црна смрт) 13, 156, 160, 166, 185, 189, 192, 216.
- кум (крштени) 31, 66, 98, 104, 115, 117.
- Леонард Бабо *Leonardus Babo (de Venetiis)* 62.
- Леонард Лекије *Leonardus Lechie* 95.
- Леонардо Бруни 160.
- лепра, губа *infirmitas sancti Lazari* 188; лепрозни, губавци 69, 70, 161, 175, 189, 190, 191, 192; лепрозоријум, лазарет, *hospitale S. Lazari* 21, 188, 189, 190.
- литургијско (црквено) рухо *paramentum* 82, 128, 135
- Ловро Добричевић 84.
- Лука де Палма *Luca de Palma* 40.
- Маре, ћерка Јуркијева и жена Петра златара *Mare, filia Iurchi, uxor Petri aurificis* 93, 99.
- Маре, ћерка Мироша из Рисна *Mare, filia Mirossi de Risa* 119, 172.
- Маре, ћерка Паска де Сумпнија *Mare, filia Pache de Sumpni* 71, 121.
- Маре, удовица Марина де Гамбе *Mare, uxor condam Marini de Gamba* 121, 131.
- Марија Пеклери *Maria Pecleri* 52, 173.
- Марислава, жена пок. Николе де Крисија *Marislaua, uxor condam Nicolai de Crise* 93.
- Марин Драго (которски бискуп) 83.

- Марин Драчић *Marinus de Drachiche* 113, 119.
- Марин Друшко *Marinus (de) Druscho* 87, 100, 138, 175, 186, 191.
- Марин Јунија Болица *Marinus Junii Boliçe* 97, 111, 118, 137, 164, 165, 175, 208.
- Марин де Гости *Marinus de Gosti* 140, 141.
- Марин Калиманов *Marinus Calimantus* 55.
- Марин Мекша *Marinus Mechsce* 28, 29, 46, 52, 112, 116, 120, 121, 132, 167.
- Марко син пок. Петра Витовог *Marcus condam Petri* 38–40.
- Марко Станополи *Marcus Stanopoli* 94, 99, 164.
- Матеј син пок. Трифуна Јаковљевог *Matheus condam Triphonis Iacobi* 93, 206, 207, 209, 214.
- Матија Бонасције *Matheus Bonascius* 83, 139, 140.
- Медоје Скабало *Medoe Schabalo* 140, 181.
- Мелицијака (которски бискуп) 33, 148.
- милоsrђе *misericordia* 11, 16, 21, 59, 77, 88, 98, 155, 158, 163, 169, 173, 175, 178, 180, 190, 192, 193, 202, 211, 216; Госпа од Милосрђа (олгар) 182.
- милостиња *elemosina* 90, 127, 155, 162, 169, 187, 188, 193, 201, 235.
- мираз 19, 24, 54–56, 94, 136, 137, 142, 171, 172, 207, 210, в. накит, покућство, сиромашне девојке (без мираза).
- мисал 82, 135, 137.
- Мићо Бисин (де Бисе) *Mice de Bise* 181.
- Михо Бућа *Micho Buchia* 125, 203.
- монахиње *toniales* 21, 66, 131–133, 150, 191.
- Надбискупија (у Барију) 30, 33, 34.
- накит 55, 70, 94, 136, 171, 172. в. златари, мираз.
- Никола Бућа *Nycola Buchia* 125, 144.
- Никола Грк *Nycola Grecus* 63, 84.
- Никола Јунчић *Nicolaus Gioncich* 109.
- Никола Марина Главати *Nycolaus Marini Glauacti* 81, 127, 143–146, 150, 151, 163, 164, 166, 206, 209, 214.
- нотар 11, 19, 24–30, 35–45, 47–53, 56, 60, 62, 64, 78, 84, 85, 122, 202, 203, 209, 214, в. Гентилис из Осима, Петар Витов, Петар де Савињанис из Милана, Роландино Пасеђери, Тома из Ферма, Филип из Осима.
- Нуце, жена пок. Јована Јуриног (*Nuce, ixor condam Iohannis Iurre*) 151.
- Нуције Гиле *Nutius Gille* 46, 120, 167.
- Обрад Десиславин Гамбе *Obradus Desislave Gambe* 118.
- одећа 21, 55, 57, 70, 135, 149, 163, 170–173, 175, 176; сукња *gonela* 180, в. тка-нине, хабит.
- Озана *Osanna (Ossanna)* 90, 91, 130, 209–211.
- Падова 15, 36, 49, 78; *Cappella Scrovegna* у Падови 204.
- Павле Бари *Paulus Bari* 114, 124, 125.
- Павле Николе Дабронов *Paulus Nycole Dabronis* 112.
- Пакао 29, 67, 90, 157, 205.
- папа: Александар VI 126, 127; Алек-сандар VI 174; Иноћентије III 155, 167, 202, 211; Јован XXII 33, 34, 53; Климент IV 174; Лав X 174; Никола IV 174; Сикст IV 168; Урбан IV 174; Урбан V 132.
- Петар Витов *Petrus Viti* 37, 39, 40.
- Петар де Савињанис из Милана *Petrus de Sauvignanis de Mediolano* 39, 41
- Пиза 15, 62, 204.

- Пјетро ди Ђовани Оливи 198, 201.  
покућство 55, 71, 94, 171, v. мираз.
- Подражавање Христа *imitatio Christi* 122, 175.
- Помпоније (которски бискуп) 30.  
постеља самртничка 53, 57–59; му-  
жељева 54, 207.  
посуђе 70, 94, 136, 192, v. мираз.  
празник Светог Ђорђа 41, 147; Све-  
тог Трипуна (Трипуџдан) 42, 148,  
182.
- Првослава, удовица Павла Петровог  
Симонова *Peruoslaia*, *ихор Pauli*  
*Petri Symonis* 52, 91, 129.
- Призрен 27, 207.  
просјаци 157, 158, 161.  
просјачки редови 21, 30, 32, 66, 81, 104,  
110, 122, 123, 125, 126, 129, 131, 146, 150,  
152, 153, 161, 162, 174, 198, 216; доми-  
никанци 21, 30–32, 59, 60, 66, 68, 82,  
90, 110, 114, 122–130, 138, 144, 146, 152,  
153, 157, 160, 161, 187, 189, 193, 197–199,  
201, 211; доминикански манастир:  
Светог Николе 123, 125, 129, 130, 144,  
187; Светог Павла 114, 124, 125, 129  
(Озанина ћелија, 90, 130); фрањев-  
ци 21, 30–32, 53, 66, 68, 69, 78–82,  
93, 104, 107, 108, 113, 122–133, 135–138,  
146, 150–153, 157, 161, 163, 171–174,  
184, 189, 190, 193, 197–201, 206, 208,  
216; фрањевачки манастир: Светог  
Бернардина Сијенског 129, 174;  
Светог Фрање на Гурдићу 31, 79–  
82, 107, 113, 123, 125, 127–130, 135, 175,  
189, 190, 208; Свете Кларе 111, 131–  
133, 137; опсерванти, опсервантска  
реформа (мисија) 90, 110, 129, 130,  
174, 193, 198, 200.
- Раде, жена Марина де Брума *Rade*,  
*ихор Marini de Brum* 83, 99, 117.
- Рада, ћерка Драшка Чоје *Rade, filia*  
*Draschi Çoie* 94, 112.
- Рада удовица Баталова *Rade, ихор*  
*quondam Battale* 41, 53, 63, 120, 136,  
173.
- Радоје златар *Radoye aurifex* 51, 136.
- Радонега *Radonegha* 71, 94.
- Рајмунд Агоути (которски бискуп)  
30, 34, 132.
- реликвије, мошти, *reliquie* (релик-  
вијари) 21, 49, 70, 80, 104, 134–142,  
148, 184, 187; свете Луције 142; све-  
тих Абдона и Сенена 148; светих  
Кузме и Дамјана 140, 181; светог  
Теодора 142, светог Трипуна 42,  
47, 82, 139; Часног крста *lignum*  
*crucis* 138–140, 181, 187.
- Ремиђо де Ђиролами 160.
- Рим 155, 165, 167, 168
- Роландино Пасеђери *Rolandino de'*  
*Passaggeri* 36, 64.
- сахрана 11, 20, 30–32, 64, 75–79, 81, 97,  
98, 101, 128, 143, 156, 158, 173–175, 178,  
180, 187, 197.
- Серафино Раци *Serafino Razzi* 90, 130,  
193, 209–211.
- Сергије Болица (которски бискуп)  
30, 33, 34, 85, 86.
- Сијена 15, 63, 78, 110, 152, 168, 185, 201,  
204.
- Сирана *Syrana* 92, 99, 131, 173, 208.
- сиромашни *pauperes poveri* 11, 12, 21,  
64–66, 70, 94, 97–100, 126, 127, 152,  
153, 155–173, 175, 176, 178, 180, 182–  
192, 196, 202, 204, 208, 210, 211, 216;  
вољно сиромашни *pauperes cum*  
*Petro* 21, 157, 170; завет сиромаштву  
122, 123, 127, 153, 161, 162, 172; невољ-  
но сиромашни *pauperes cum Lazaro*  
21, 157, 158, 161, 170; осиромашени  
племићи (осрамоћени) *poveri ver-*  
*gognosi (e bisognosi)* 157, 193; си-  
ромашне девојке (без мираза) за  
удају *ad maritandum, pro maritandis*  
21, 66, 108, 156, 158, 164–166, 169,

- 180, 208; сирочад *orphani orfani* 46, 105, 108, 120, 152, 158, 163–170, 176, 208; Христови сиромаси *pauperes Christi poveri di Cristo* 64, 103, 157, 159, 163, 171–173.
- сведок 19, 28, 44, 45, 47, 49, 51, 52, 119.
- слика (сликарство) 21, 124, 125, 134, 142–145, 170, 193, 204, в. икона, фреска.
- сликар 84, 112, 145, 193, в. Ђироламо да Сантакроће, Ловро Добричевић, Никола Грк.
- Стане, удовица Друсинова *Stane, uxor quondam Drusinani* 118.
- Стефан Дечански 207.
- Стефан Калођурђевић *Stephanus (Stephano) Chalogurgevich* 188.
- Стојан, син Николе Грка *Stoyanus, filius condam Nycole Greci* 41, 53, 63, 71, 84, 95, 99.
- стока (волови, краве, козе, овце) 70, 99, 151.
- Столив 40, 151.
- тканине 55, 70, 94, 171–173, в. одећа.
- Толија, удовица Паскала де Тоцена *Tollia, uxor quondam Pascalis de Toscen* 52, 53, 164.
- Тома из Уциња (которски бискуп) 30, 35, 121.
- трговац (трговина) 11, 19, 22–30, 67, 70, 83, 139, 141, 168, 171, 172, 177, 181, 195–203, 207, 210, 213; трговачки пут 23, 27–29, 60, 121, 140, 141, 181, 202, 203; трговачко удружење (друштво) *societas* 27, 40, 141, 142, 203, 207.
- Теодор Гиге *Theodorus Gige* 31, 46, 62, 105, 106, 120, 128, 152, 167, 166, 170.
- Тома Аквински 198.
- Тома из Ферма *Thomas de Firmo* 37.
- Трипун (Труфун) Бућа *Triphon Vichie* 29, 107, 109, 144.
- Трогир 16, 25, 78, 135, 170, 180, 185, удовице *viduae* 26, 46, 57, 58, 66, 120, 157, 158, 163, 167, 168, 171, 176, 207.
- Урсације (которски бискуп) 35.
- Филип (*Filipus*) из Осима 39–41.
- Фиренца 15, 16, 59, 60, 63, 90, 95, 98, 110, 157, 160, 161, 168, 172, 183, 185, 193, 209, 211.
- Франо Марка Базили *Francius Marcii Basilii* 41, 108.
- Франо, ректор цркве Светог Луке *Franciscus rector eccl. s. Luce* 116, 135, 172.
- Фрања Асишки 68, 69, 124, 127, 161, 172, 190.
- фреска 106, 112, 142, 143, 167, 204.
- хабит 170, 173, 174.
- хазардне игре *lusores zarorum* (коцкање) 195, 199, 200.
- ходочашће *peregrinatio religiosa* (ходочасници) 60, 86, 90, 108, 109, 152, 157, 158, 165, 168, 183, 187, 208.
- хоспитал 11, 21, 110, 153, 156, 157, 162, 166, 167, 176, 177, 183–185, 188, 190–193, 216; *Domus Christi* у Дубровнику 185; лепрозоријум, лазарет *Hospitale S. Lazari* у Котору 188–192; *Ospedale della misericordia* у Дубровнику 169; *Santa Maria della Scala* у Сијени 168; *Santo Spirito in Saxia* у Риму 155, 167, 168; Светог Духа у Котору 167, 175, 184, 187, 188, 191; Светог Духа у Трогиру 185; Светог Крста у Котору 167, 168, 175, 184–187, 190–192; Светог Мартина у Задру 185; *Spedale degli Innocenti* у Фиренци 168.
- хостија 88, 134, 137, 138, 183.
- храна 57, 58, 70, 97, 98, 100, 149, 158.
- црква: Светог Антуна опата 186; Светог Бартоломеја 31, 105, 106, 119, 120, 125, 131, 150; Светог Јакова

105, 106; Светог Луке 105, 106, 113, 116, 135, 136, 172; Свете Марије Колеђате или Света Марија од реке (конкатедрална) 57, 71, 79, 92, 94, 99, 105, 106, 112, 113, 119, 124, 135, 139, 148, 149, 151, 152, 172, 181; Свете Марије од моста (од Гурдића) или Свете Марије и Луције 105–107, 113, 118, 142, 196, 208, 209; Свете Марије у Улцињу 208; Светог Михаила 79, 105, 106, 186, 187; Светог Михаила на Монте Гаргану 108; Светог Николе морнара 124, 144; Светог Николе у Барију 108, 109, 118, 119,

138, 141; Светих Петра и Андрије на Крепису 119, 120, 151; Сантјаго де Компостела 108, Светог Трипуна (катедрала) 30, 31–35, 40, 42, 49, 65, 71, 72, 79, 80, 82–87, 91–93, 95, 105, 106, 111–113, 117, 120, 135, 136, 138–140, 143, 147–149, 151, 152, 165, 168, 172, 182, 204, 206, 208.

Чистилиште *purgatorio* 20, 29, 66–68, 75, 76, 90, 91, 116, 122, 125, 126, 180, 199, 201, 209, 210, 216.

Шиме, син пок. Саве *Scime, filius quondam Sabe* 92, 121, 133.







CIP - Каталогизација у публикацији  
Народна библиотека Србије, Београд

347.67(497.16)»1326/1337»

ЖИВКОВИЋ, Валентина, 1973-

Легати про анима : тестаменти которана : (1326 -1337)  
/ Валентина Живковић. - Београд : Балканолошки институт  
САНУ, 2020 (Београд : Службени гласник). - 269 стр. ; 24 см.  
- (Посебна издања / Српска академија наука и уметности,  
Балканолошки институт = Special editions / Serbian Academy  
of Sciences and Arts Institute for Balkan Studies ; 147)

На спор. насл. стр.: Legacies pro anima : the wills of the citizens  
of Kotor(1326-1337) / Valentina Živković. - Tiraž 300. - Напомене  
и библиографске референце уз текст. - Библиографија: стр. 243-261.  
- Summary. - Регистар.

ISBN 978-86-7179-111-3

а) Тестаменти - Котор - 1326-1337

COBISS.SR-ID 15619081

