



ДАНИЦА ПОПОВИЋ

ПОД ОКРИЉЕМ СВЕТОСТИ
КУЛТ СВЕТИХ ВЛАДАРА И РЕЛИКВИЈА
У СРЕДЊОВЕКОВНОЈ СРБИЈИ



ПОД ОКРИЉЕМ СВЕТОСТИ
КУЛТ СВЕТИХ ВЛАДАРА И РЕЛИКВИЈА
У СРЕДЊОВЕКОВНОЈ СРБИЈИ



SERBIAN ACADEMY OF SCIENCES AND ARTS
INSTITUTE FOR BALKAN STUDIES
SPECIAL EDITIONS 92

DANICA POPOVIĆ

UNDER THE AUSPICES OF SANCTITY
THE CULT OF HOLY RULERS AND RELICS
IN MEDIEVAL SERBIA

Belgrade 2006

СРПСКА АКАДЕМИЈА НАУКА И УМЕТНОСТИ
БАЛКАНОЛОШКИ ИНСТИТУТ

ПОСЕБНА ИЗДАЊА 92

ДАНИЦА ПОПОВИЋ



ПОД ОКРИЉЕМ СВЕТОСТИ
КУЛТ СВЕТИХ ВЛАДАРА И РЕЛИКВИЈА
У СРЕДЊОВЕКОВНОЈ СРБИЈИ

Београд 2006

Издавач

Балканолошки институт САНУ
Београд, Кнез Михаилова 35/IV
e-mail: balkinst@sanu.ac.yu
www.balkaninstitut.com

За издавача

др Душан Т. БАТАКОВИЋ, директор

Рецензенти

Љубомир МАКСИМОВИЋ, дописни члан САНУ
проф. др Бранислав ТОДИЋ

Графички дизајн

Данијела ПАРАЦКИ

Лектор

Ивана ИГЊАТОВИЋ

Технички уредник

Кранислав ВРАНИЋ

Превод увода

Марина АДАМОВИЋ-КУЛЕНОВИЋ

Штампа

АЛТА НОВА, Београд

Тираж

600 примерака

ISBN 86-7179-044-4

Монографија *Под окриљем светости* штампана је уз финансијску подршку
Министарства за науку и заштиту животне средине Републике Србије

САДРЖАЈ

УВОД	7
СВЕТИ РОДОНАЧЕЛНИЦИ	25
Светитељско прослављање Симеона Немање	27
Прилог проучавању култа моштију код Срба	
О настанку култа светог Симеона	41
Мошти светог Саве	75
Чудотворења светог Саве Српског	97
СВЕТОРОДНИ НАСЛЕДНИЦИ И СТРАДАЛНИЦИ	119
Култ краља Драгутина – монаха Теоктиста	121
Свети краљ Стефан Дечански	143
Ктитор Мораче и његов култ	185
РЕЛИКВИЈЕ И ВЛАДАРСКА ИДЕОЛОГИЈА	205
<i>Sacrae reliquiae</i> Спасове цркве у Жичи	207
Српска владарска <i>translatio</i> као тријумфални <i>adventus</i>	233
Реликвије и политика: српски приступ	253
Реликвије свете Петке: <i>Gloria Bulgariae</i> – <i>Gloria Serviae</i>	271
Мошти св. Луке – српска епизода	295
UNDER THE AUSPICES OF SANCTITY	319
THE CULT OF HOLY RULERS AND RELICS IN MEDIEVAL SERBIA	
СКРАЋЕНИЦЕ	359
ОБЈАВЉЕНИ РАДОВИ	363



ПРЕДМЕТ СТУДИЈА сабраних у овој књизи јесу одабрани култови светитеља и реликвија који су у средњовековној Србији имали темељну улогу у сакралном заснивању династије и државе. Када је реч о светитељима, истраживани су национални култови владара или појединих истакнутих чланова породице Немањић. Што се реликвија тиче, разматрањем су обухваћене како оне знамените, општехришћанске, тако и националне – мошти српских светих краљева – које су не само заједнички именитељ већ и смисаоно језгро обе тематске целине.

Не треба посебно наглашавати да је светост једна од кључних категорија хришћанске цивилизације средњег века. Светитељ је, без сумње, прави херој и идеални лик те давно минуле епохе. То је личност која је већ за свог живота, по правилу веома рано, препозната као изузетан „свети човек“. Од осталих људи он се издвајао снагом вере и љубави, неодољивом потребом за упражњавањем врлине, способношћу трпљења, као и спремношћу да зарад својих идеала претрпи највећа, па и смртна искушења. Привидни парадокс хришћанског светитеља састоји се управо у томе што је његова права егзистенција она посмртна. Захваљујући животу проведеном у врлини и подвигу, он након смрти стиче нарочит статус, како у овоземаљском тако и у оностраном свету. У првом, он је предмет највећег штовања, светачког култа, док у сфери трансцендентног има привилегију да се придружи хору светитеља који окружују трон Господњи. Тек након смрти светитељ испуњава своју основну улогу – посредника између земаљског и небеског. Људима, ради побожног сећања и штовања, он оставља, као залог вечности, предмете и места везане за своју материјалну егзистенцију. То су, пре свега, гробови и реликвије, али и сакрални простори који, испуњени божанском силом, ис-



полавају чудесне моћи. За средњовековног човека светитељ је био врхунски духовни ауторитет и поуздано упориште: за живота му је пружао заштиту и исцељења, испуњавао молбе, ако су биле с вером упућене, а након смрти делотворно га је заступао на Страшном суду.

Светитељство, разуме се, није само богословски појам и предмет побожне праксе хришћана. Током читавог средњег века, на Истоку, као и на Западу, оно је било изузетно важна друштвена и идеолошка, другим речима историјска појава. Ниједан светац, у крајњој линији, не постоји *по себи*, нити *за себе*: њега препознају и признају *други*, као што су и добробит и спасење појединца, али и читаве друштвене заједнице, крајња сврха његовог делања и главни смисао егзистенције. Уврштење неке личности у ред светитеља нужно је везано за одређени историјски тренутак и друштвенополитичке околности. Оно је израз најразличитијих потреба, хтења и тежњи неке социјалне скупине. У таквом конкретном контексту настали су у средњем веку критеријуми за избор одређеног свеца заштитника – државе и града, еснафа и појединца. Они су, такође, имали пресудан утицај на светитељски тип који је преовладавао у неком периоду или средини – мученик, исповедник или ратник, аскета или исцелитељ. Историјска димензија светитељства, тачније његова друштвена условљеност и идеолошка сврховитост, нарочито је јасно изражена када је реч о владару светитељу. То није необично ако се има у виду да је његова личност представљала сакрално отелотворење највиших начела и институција државе и династије. Отуда потиче и сва сложеност светачког лика владара светитеља. Њихова аура има двојак карактер: осим уобичајених својстава, заједничких свим светачким животима, свети владари морали су имати и другу врсту заслуга, које су се односиле на најкрупнија историјска питања, у вези са очувањем, унапређењем и сакралним утемељењем државе и народа.

Светост, као врхунско остварење хришћанског начина живљења, имала је огроман значај за грађење личног и колективног идентитета средњовековног човека. У цивилизацији битно одређеној есхатолошким погледом на свет светачки животи били су прави примери за углед и сматрани су потврдом могућности и стварности искупљења. Они су подстицали људе да се, зарад сопственог спасења, непрестано уподобљују идеалу и усавршавају у врлини, чувајући тако „праву веру“ и спроводећи задате етичке норме. С друге стране, стварање и упражњавање светитељског култа било је двосмеран процес

– не само са становишта рецепције светости, која открива многе суштинске видове средњовековне побожности и менталитета. Активан однос друштва према светости долази до пуног изражаја у процесу санктификације, тачније у сложеном и осетљивом поступку који се може означити као „стварање“ светитеља. Чини га низ радњи и обреда који се, у организацији и под контролом институција цркве, али уз садејство најширих слојева народа, одвијају у више етапа. Начелно посматрано, крајњи циљ, као и исход тог процеса, увек је исти: уврштење једне личности, на основу тачно прописаних својстава, у хор светитеља. Та „универзалност“ и „аисторичност“, односно саображеност универзалном моделу, била је неопходан услов да светитељ буде колективно препознат и институционално признат. Оно што је различито у сваком појединачном примеру, те га чини јединственим, јесте конкретни *механизам* увођења у светитељство. Он је пак био условљен сложеним сплетом конкретних околности – од историјских и културних до дневнополитичких. У том смислу, произвођење једне личности у светитеља открива праву мотивацију и покретачке снаге конкретне друштвене заједнице. Разоткривање, разматрање и тумачење тих механизма и мотивација – наравно у мери коју допуштају расположиви извори – главни је задатак истраживача који настоји да спозна историјску стварност светитељских култова.

Чини нам се да већ и овај сажет покушај да се читаоцу приближи тема везана за светитељске култове наговештава не само ширину и сложеност њених истраживачких оквира већ и велики значај који она има за проницање у саму суштину средњовековног друштва и културе. Не може бити случајно то што је управо ова „топика“, разуђена у низ посебних тематских области, доживела у последње две деценије прави процват и дала веома вредне резултате, како у европској тако и у америчкој медијевистици. То наглашено интересовање за светост, а нарочито за околности у којима су настајали и деловали њени протагонисти, могло би се, поред осталог, сматрати и једним од могућих одговора историјске науке на преокупације и изазове сопственог времена.

Истраживач српских светитељских култова налази се, на домаћем терену, у другачијем положају и суочен с мноштвом тешкоћа. Уз оне елементарне и, нажалост, уобичајене, као што је недостатак критичких издања извора или корпуса споменика, ту су и проблеми методолошке природе. Наиме, иако су појединим аспектима култа средњовековних српских светитеља, укључујући



и владаре, посвећене многобројне и веома утемељене студије, проучавања се, по правилу, одвијају у оквирима ужих дисциплина: историје, књижевности и филологије, историје уметности, етнологије. Напори да се појава сагледа у својој целовитости и најширем контексту још увек су изузетак. Суочени с тим проблемом, за потребе даљег рада на теми, покушали смо пре више година – у студији *О настанку култа светог Симеона* – да успоставимо основне методолошке смернице за проучавање српских средњовековних култова.¹ На истом месту осврнули смо се на дотадашњу историју истраживања и указали, у складу са својим знањима и виђењима, на могуће правце даљих проучавања. Ова књига замишљена је као корак даље у том правцу.

Сама топика изузетно је широка и грана се на више посебних тема. На основу досадашњих истраживачких сазнања и резултата које је остварила модерна наука, али такође с обзиром на карактер српске грађе, могуће је издвојити неколико битних равни проучавања. Међу њима су од незаобилазне важности хагиографија, култ реликвија и владарска идеологија. Редови који следе посвећени су кратком коментару тих проблемских аспеката, уз осврт на њихово досадашње истраживање. Оно није изложено исцрпно и систематично, већ селективно, као избор лектире која је нарочито подстицајно деловала на наша проучавања.

Истраживање сваког светитељског животописа нужно започиње од хагиографске равни, то јест, „житија и жизни“ главног јунака. Светачка биографија, добро је познато, сложен је књижевнолитургијски жанр, сачињен од уобичајеног, но увек различитог репертоара топоса. Функција тих општих места јесте предочавање прописане етапе животног пута „светог човека“, његовог освајања врлине и уздицања до светости. То су: рођење будућег светитеља, праћено нарочитим знамењима, као и рано испољена склоност према животу у врлини; тежња ка подражавању Христа, исказана кроз потребу за странствовањем, а, у крајњем случају, кроз примање монашког завета; упражњавање свих прописаних хришћанских врлина и подвига, укључујући готовост на жртву и мучеништво; смрт и сахрана, праћене знамењима Божјег присуства; чудесно објављивање моштију, *elevatio, translatio* и *depositio*; и, најзад, различита чуда, везана за гроб или кивот с моштима, као коначна потврда харизме и делотворности светитеља. Хагиографски топоси који опи-

¹ Д. Поповић, *О настанку култа светог Симеона*, in: Стефан Немања – свети Симеон Мироточиви, 347–368.

сују етапе светитељског прослављања, мада устаљени још од метафрастовске кодификације и привидно слични, у житијној књижевности користе се на ве-ома различит начин. Њихова је улога да помоћу смишљених нагласака што тачније опишу карактер и функцију светачког живота и подвига. Другим речима, хагиографски текст је нека врста „шифроване нарације“, како је то већ одавно истакао Димитрије Богдановић: „Опште место је условни израз, знак којим се омогућава општење; није баналност, као данас. Систем тих знакова шифрује, а истовремено дешифрује један мисаони садржај и, исто тако, условљава једно емоционално стање.“² Схватање хагиографских топоса као средства за „кодирање стварности“ представља у модерној науци темељно методолошко начело приликом тумачења светачких житија.³ Тако је и један од приоритета наших истраживања био покушај да у структури животописа српских владара препознао поруке садржане у наизглед уобичајеном репертоару општих места.

Хагиографија је, уз службу, основни текст који се светитељу, за потребе култа, саставља након његовог објављивања. Стварање тих састава неизоставна је, завршна етапа процеса канонизације, то јест увођења у светитељство. Метод за критичку анализу хагиографских текстова који су развили боландисти радећи на монументалној едицији *Acta Sanctorum*, а који је до узорног облика довео Иполит Делеје,⁴ и у новије доба пружа поуздану основу за даље напоре у том правцу.⁵ С друге стране, истраживачи већ одавно настоје да што јасније разлуче различите полазне основе, циљеве и спознајне могућности у приступу хагиографским делима. Најшире посматрано, уз теолошки приступ, издвојена су два основна научна метода – литерарно-филолошки и историјски.⁶ Први се бави самим књижевним жанром, поетском

² Богдановић, *Историја*, 62.

³ N. Delierneux, *L'exploitation des topoi hagiographiques: du cliché figé à la réalité codé*, *Byzantion* 70 (2000) 57–90.

⁴ H. Delehaye, *Cinq leçons sur la méthode hagiographique*, Bruxelles 1934; idem, *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'antiquité*, Bruxelles 1954; idem., *Les légendes hagiographiques*, Bruxelles 1955.

⁵ J. Dubois, J.-L. Lemaître, *Sources et méthodes de l'hagiographie médiévale*, Paris 1993.

⁶ За ово питање в. радове у зборнику *Les vies des saints à Byzance. Genre littéraire ou biographie historique?*, ed. P. Odorico, P. Agapitos, а нарочито: М. Kaplan, *Hagiographie et histoire sociale*, 25–47; V. Toneatto, *Le récit hagiographique: réinterprétation de l'histoire et construction idéologique. Le cas des Vies d'Euthyme et de Sabas par Cyrille de Scythopolis*, 137–159; C. Messis, *Deux versions de la même „vérité“: les deux Vies d'hosios Mélétios au XII^e siècle*, 303–345.



структуром текста и примењеним реторским средствима. Други приступ – који се, по природи ствари, ослања на претходни – у средиште пажње ставља друштвени и идеолошки контекст хагиографског састава. Он почива на захтеву да се надиђе позитивистички приступ текстовима и утврде њихове везе с историјском стварношћу, како би се проникло у дубинске слојеве друштва, његовог менталитета, економских и политичких структура, културног идентитета. Пионирску улогу у том правцу имали су сада већ класични радови Питера Брауна⁷ и Евелин Патлежан,⁸ у којима су, с изузетно плодотворним резултатима, примењени методи такозване „нове историје“. На наша размишљања о светитељским култовима оставили су видног трага истраживачки токови из осамдесетих година XX века. Тада је ова тема дошла у само средиште научног интересовања, постајући, између осталог, предмет веома садржајних научних скупова. Великог одјека међу медијевистима имали су неки од зборника радова саопштених на тим симпозијумима. Свакако треба поменути два готово истовремено публикована издања: једно је уредио Сергеј Хакел,⁹ а друго Е. Патлежан и П. Рише.¹⁰ У истом раздобљу учињени су и крупни кораци у проучавању различитих манифестација светости, као и личности појединих светитеља. Тако је из пера Бернара Флизена потекло изузетно дело посвећено Кирилу Скитополском, у којем је филолошка анализа текста подлога за дубинско и профилисано разматрање личности, учења и деловања тог светитеља у датом историјском контексту.¹¹ Програмски израз метода и у сваком погледу узорно дело свакако је студија Катје Галатариоту о светом Неофиту Кипарском. Интердисциплинарно заснована, у правом смислу речи, она на широком плану осветљава главне религиозне и друштвене токове епохе, локалне прилике, Неофитову личност, а, пре свега, разлоге и механизам његовог уврштења у светитеље.¹² Треба, ипак, истаћи да истраживачки модел успостављен у тој књизи функционише само када постоји

⁷ Brown, *The Cult of the Saints*; idem, *Society and the Holy in Late Antiquity*, London 1982.

⁸ Patlagean, *Ancienne hagiographie byzantine*; eadem, *Structure sociale, famille, chrétienté à Byzance* (Variorum Reprints), London 1981.

⁹ *The Byzantine Saint*.

¹⁰ *Hagiographie. Cultures et sociétés*, ed. E. Patlagean, P. Riché, Paris 1981.

¹¹ Flusin, *Miracle et histoire*.

¹² Galatariotou, *The Making of a Saint*.

обиље извора, како писаних тако и материјалних. Његове могућности, нажалост, не могу бити до краја искоришћене када је реч о српској хагиографској грађи. У сваком случају, схватања о „хагиографији као историографији“, изложена осамдесетих година, омогућила су прави процват хагиолошких студија на прелазу у нови миленијум.¹³ Тај приступ, утемељен на тежњи ка историјској спознаји светитељства, не само што је битно унапредио сазнања о слојевитом, интерактивном односу друштва и светости већ је и веома подстицајно деловао на читав еснаф медијевиста, укључујући и византологе, што је за проучавања у српској средини од посебне важности. Наиме, ширење истраживачких оквира дало је подстрека научницима из различитих струка да удруже напоре и своја специјалистичка знања ставе у службу заједничког циља – разумевања настанка и функције светитељских култова – и тако допринесу стварању целовите слике о једној од најважнијих појава средњовековног друштва.¹⁴

Друга проблемска целина која чини предмет наших студија односи се на култ реликвија. Иако се може сматрати посебном топицом, она у једном суштинском смислу припада тематици светитељских култова, с којом се у доброј мери и садржински поклапа. Наиме, „реликвијарни програми“, а пре свега они стварани у функцији светих моштију, чине важан, „материјални“ елемент светитељског култа, комплементаран хагиолошко-литургијском. Он представља широк појам, који обухвата не само предмете у непосредној функцији моштију – какви су кивот, покров или икона – већ и сакрални

¹³ У току последње деценије о том питању написана је читава мала библиотека радова. Добар увид у историју истраживања и резултате „нове историје“ и „нове хагиологије“ доноси: *The invention of saintliness*, ed. A. B. Mulder-Bakker, Leiden 2002; *Les vies des saints à Byzance*; v. методолошки и садржајно важне искораче код А.-М. Talbot, *Old Wine in New Bottles: The Rewriting of Saints' Lives in the Paleologian Period*, in: *The Twilight of Byzantium. Aspects of Cultural and Religious History of the Late Byzantine Empire*, ed. S. Ćurčić, D. Mouriki, Princeton – New Jersey 1991, 15–26; G. Dagron, *L'ombre d'un doute: L'hagiographie en question, X^e-XII^e siècle*, DOP 46 (1992) 59–68; Ја. Ljubarskij, *New Trends in the Study of Byzantine Historiography*, DOP 47 (1993) 131–138; F. Lifshitz, *Beyond Positivism and Genre: „Hagiographical“ text as Historical Narrative*, Viator 25 (1994) 95–113; S. Coue, *Hagiographie im Kontext: Schreibenlass und Funktion von Bishofsviten aus dem 11. und vom Anfang des 12. Jahrhunderts*, Berlin 1997.

¹⁴ Као подстицајне примере наводимо: *Les saints et leur sanctuaire à Byzance. Textes, images et monuments*, ed. C. Jolivet-Levy, M. Kaplan, J.-P. Sodini, Paris 1993; *Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident. Études comparées*, ed. M. Kaplan, Paris 2001.



простор у којем се налази, са светим сликама и предметима, као и места освећена додиром са светињом. У модерној науци изучавање реликвија одвија се у широким оквирима и обухвата читав низ посебних питања, од оних темељних – као што су богословски наук о „материјалним али одуховљеним залагама светости“, врста и типологија реликвија, процес настанка култа, обреди у чијем се средишту оне налазе, чудесна својства и деловања, питање аутентичности, реликвијари и ризнице у којима се чувају – све до многобројних додирних или граничних тема које из њих производе. Међу њима нека су нарочито актуелна: однос реликвија и светих слика, сакрални простор који образују, ходочашћа на света места, идеолошка основа и политичка функција реликвија и многа друга. И истраживање реликвија, попут хагиографских студија, може се сматрати једном од оних грана медијевистике које су последњих деценија доживеле крупан напредак и значајно помериле наша знања. Овом приликом наводимо их у главним цртама, као упоришне тачке сопствених испитивања.

У новијој науци основе за проучавање култа реликвија положили су капитални радови из седме и осме деценије прошлог века, попут студије Андреја Фролова о реликвији и реликвијарима Часног крста¹⁵ и обухватне, по документованости још увек непревазиђене синтезе Никол Ерман-Маскарове.¹⁶ Веома вредни резултати постигнути су и у проучавању појединих посебних питања. Нека од њих добила су темељне студије, каква је она Мартина Хајнцелмана о ритуалима везаним за реликвије, међу којима је нарочиту важност имала транслација моштију.¹⁷ Тих година настају и први покушаји да се превлада позитивистички приступ у науци. Изузетан успех у том правцу постигао је Патрик Гири, који је настојао да установи којим су то религиозним, друштвеним и политичким разлозима били руковођени људи једне епохе када су стремили, често не бирајући начин, да дођу у посед реликвија.¹⁸ У наредној деценији занимање за тему очигледно се повећало, резултирајући вредним и занимљивим доприносима. Таквим се могу сматрати, на пример, студије о путевима преноса реликвија и ходочашћима на света

¹⁵ Frolow, *La relique de la Vraie Croix*; idem, *Les reliquaries de la Vraie Croix*, Paris 1965.

¹⁶ Herrmann-Mascard, *Les reliques des saints*.

¹⁷ M. Heinzelmann, *Translationberichte und andere Quellen des Reliquienkultes*, Turnhout 1979.

¹⁸ Geary, *Furta Sacra*.

места Истока¹⁹ или синтетички рад посвећен настанку, појавним облицима и функцији култа моштију у раздобљу раног хришћанства.²⁰ У деветој деценији занимање за тему снажно су подстакле велике студијске изложбе посвећене реликвијама. Њихова трајна тековина јесу узорно урађени каталози, који, осим документовано представљених предмета, обухватају и садржајне студије из пера водећих стручњака.²¹ Ако се тим доприносима придруже и значајни резултати постигнути у истраживању националних светитељских култова и реликвија и готово свих значајнијих европских ризница, не чуди то што је наше време обележио настанак значајних синтеза. Већина је произашла из немачке научне средине. Велики, одјек међу истраживачима, још увек жив, имало је капитално дело Ханса Белтинга, које пружа чврсте основе за проучавање вишезначног односа реликвија и слика.²² На широком истраживачким оквирима и сумирању досадашњих знања почивају и књиге Антона Легнера²³ и Арнолда Ангенента.²⁴ Међу важне подухвате треба сврстати и студију, насталу истих година, у којој се, са становишта средњовековног религиозног менталитета, испитује култна функција реликвија кроз поређење с евхаристијом.²⁵ Актуелност теме, као и чињеница да многи њени аспекти још нису довољно проучени, посведочена је у последњој деценији XX века и низом веома занимљивих скупова. Њихови резултати, саопштени у зборницима радова, указују на то да се и у овој области битни истраживачки нагласци стављају на питања друштвеног контекста култа и политичке функције реликвија.²⁶ Треба, најзад, нагласити и пажње вредне иницијативе – чији је главни покретач Алексеј М. Лидов – остварене у новије време у руској науч-

¹⁹ М.-М. Gauthier, *Les routes de la fois. Reliques et reliquaries de Jérusalem à Compostelle*, Fribourg–Paris 1983; Р. Maraval, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient*, Paris 1985.

²⁰ Duval, *Auprès des saints corps et âme*.

²¹ Упућујемо на два узорна примера: *Ornamenta Ecclesiae. Kunst und Künstler der Romanik*, Schnütgen-Museum, Köln 1985; *Reliquien. Verehrung und Verklärung*, Schnütgen-Museum, Köln 1989.

²² H. Belting, *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, München 1993.

²³ Legner, *Reliquien in Kunst und Kult*.

²⁴ Angenendt, *Heilige und Reliquien*.

²⁵ G. J. C. Snoek, *Medieval Piety from Relics to the Eucharist*, Leiden 1995.

²⁶ *Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter*, ed. J. Petersohn, Sigmaringen 1994; *Les reliques*.



ној средини. У проучавању реликвијарне проблематике, али и манифестација сакралног у најширем смислу речи, ту су начињени значајни сазнајни и методолошки искораци.²⁷

Трећи идејни фокус наше студије тиче се владарске идеологије. Целовито и систематично претресање тог питања, једног од најсложенијих у медијевистици, сигурно спада у надлежност историчара специјалисте. Без претензија да доносимо крупне закључке, ми ипак нисмо могли избећи разматрање многих тема из те области, с обзиром на то да елементи владарске идеологије, уз хагиолошко-литургијске и „материјалне“, чине неразлучиви део сваког средњовековног владарског култа код Срба. Дакле, бавећи се тим култовима, били смо суочени с многим „идеолошким“ питањима, мада она сванису у једнакој мери заокупљала нашу пажњу. Нека, по себи темељна – као што су дефиниција власти, њеног порекла и легитимитета, положај државе у светском поретку народа, теолошки и политички узор – нису била у непосредној функцији наших истраживања, али су зато нека друга представљала незаобилазни оквир наших разматрања. У првом плану, разуме се, био је прокламовани лик идеалног владара, са становишта прописаних својстава и дужности, као и његових старозаветних и јеванђеоских узора. Важно место имала је и типологија светих владара, као показатељ начина на који је светост стечена. Исто важи и за сва питања која се тичу сакралног заснивања државе, односно средстава и механизма који су коришћени ради задобијања ауре светости. Међу њима су нас нарочито заокупљала питања природног проистекла из проучавања реликвија, пре свега она која, у најширем смислу речи, задиру у државну симболику.

За разлику од претходних проблемских блокова – хагиологије и реликвијарне топице – где смо имали ослонца у специјалистичким студијама, али не и у домаћим синтезама, рад на владарској идеологији био нам је у том погледу знатно олакшан. У сасвим кратком временском размаку научној јавности предочене су две студије посвећене српској владарској идеологији у средњем веку. Највећа заслуга књиге Бошка Бојовића је у томе што инострану публику упознаје са српском грађом, а домаћој научној јавности предочава неку

²⁷ *Христианские реликвии в московском Кремле*, ed. А. М. Лидов, Москва 2000; *Восточно-христианские реликвии*, ed. А. М. Лидов, Москва 2003; *Иеротопия. Исследование сакральных пространств*, ed. А. М. Лидов, Москва 2004.

врсту општег *état de recherché* ове тематике.²⁸ С друге стране, студија Смиље Марјановић-Душанић, методски широко заснована и проблемски добро постављена, пружа поуздане полазне основе за свако даље и подробније изучавање српске владарске идеологије.²⁹

У обиљу опште литературе посвећене владарској идеологији највећи ослонац, по природи ствари, пружиле су нам студије чији се аутори с различитих становишта баве тумачењем „светог краља“, средишњег питања средњовековне владарске идеологије. У том смислу актуелност за истраживача још увек нису изгубиле књиге написане пре много деценија: студија Г. М. Фјодотова о светитељима средњовековне Русије,³⁰ а нарочито знаменито дело Марка Блоха о владару чудотворцу, његовом формирању и деловању у одређеном историјском контексту.³¹ Највише смо, ипак, били упућени на обимне синтезе настале у протекле три деценије, које сажимају не само многобројне резултате већ и читаве етапе истраживања. Помињемо књигу Франтишека Грауса, засновану на поузданом боландистичком методу, која, поред осталог, доноси акрибичну типологију светитеља и, што је нарочито важно, јасно издваја и тумачи хагиографске елементе у њиховим култовима.³² Само нешто касније компаративну типологију светих краљева у земљама Европе понудио је и Карољ Горски.³³ Осамдесете године прошлог века обележиле су

²⁸ В. Војовић, *L'idéologie monarchique dans les hagio-biographies dynastiques du moyen âge serbe*, Roma 1995; књига је издата и на српском језику: Б. Војовић, *Краљевство и светост. Политичка филозофија средњовековне Србије*, Београд 1999; читалац ове књиге унеколико је затечен чињеницом да је широка обавештеност аутора о актуелним научним токовима у светској науци, исказана у научном апарату, оставила веома мало трага у основном тексту, како приликом успостављања методолошких оквира тако и у решавању појединих питања. Једнаку недоумицу изазивају и разлози због којих овај аутор, када је о хагиологији и владарској идеологији реч, занемарује резултате истраживања српских научника, као у недавно објављеној студији: В. Војовић, *Eshatologie et histoire. Caractérologie de l'hagiographie sud-slave du Moyen Âge*, in: *Les vies de saints à Byzance*, 261–280.

²⁹ Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића*; eadem, *Владарске инсигније и државна симболика у Србији од XIII до XV века*, Београд 1994.

³⁰ Г. П. Фјодотов, *Святые древней Руси (X–XVII ст.)*, Paris 1931.

³¹ М. Bloch, *Les rois thaumaturges. Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*, Strasbourg 1924.

³² F. Graus, *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger. Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit*, Praha 1965.

³³ K. Gorski, *Le roi saint. Un problem d'idéologie féodale*, Annales ESC 24, 2 (1969) 370–376.



две веома значајне студије. Једна, потекла из пера Андре Вошеа, доноси низ нових и занимљивих резултата – између осталог, о процедури канонизације и њеним идеолошким покретачима – као и запажања о различитим моделима светитељства и њиховој условљености историјским и културним токовима средине.³⁴ Темељно образложена типологију светих краљева, али без наглашене „историјске“ димензије, доноси и синтеза Роберта Фолца.³⁵ Неке од проблемских поенти тог дела, каква су разматрања о светом оснивачу династије или анализа различитих литургијских и материјалних елемената култа светих владара, имале су подстицајан учинак и на наша истраживања. Када је реч о методу, нема никакве сумње у то да ће, по свеобухватном приступу и дубини историјске интерпретације, репер свим будућим истраживачима бити монументална синтеза Жака ле Гофа, посвећена култу Луја IX Светог.³⁶ За српске медиевисте још сврсисходнији модел могла би бити недавно изашла и у сваком погледу узорно урађена књига – студија Габора Кланицаја о светим владарима средњовековне Угарске.³⁷

Такви су, у главним цртама, били оквири у којима смо настојали да сагледамо српски модел сакралног заснивања средњовековне државе, са становишта култа владара светитеља и нарочито одабраних, општехришћанских и националних реликвија. У српској средини заснивање самосталне државе под династијом Немањића на прелазу из XII у XIII столеће било је праћено свеобухватно замишљеним и прецизно разрађеним идеолошким програмом. Његов творац је, добро се зна, био свети Сава Српски, принц монах, светогорски васпитаник и поглавар цркве, личност уважавана широм православне васељене. Суверени зналац богословских и хагиолошких начела светитељских култова, и у једнакој мери свестан њихове политичке сврсисходности, он је створио целовит светачки модел, који је, с једне стране, био саображен општим, важећим стандардима хришћанског света, док је, с друге, био прилагођен српским приликама и потребама. Сава га је осмислио у свим битним елементима – теолошким, литургијским и матери-

³⁴ A. Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du moyen âge. D'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Roma 1981.

³⁵ R. Foltz, *Les saints rois du Moyen Âge en Occident (VI–XIII^e siècles)*, Bruxelles 1984.

³⁶ J. Le Goff, *Saint Louis*, Paris 1996.

³⁷ G. Klaniczay, *Holy Rulers and Blessed Princesses. Dynastic Cults in Medieval Central Europe*, Cambridge 2002.

јалним – и сам спровео у дело градећи култ свог оца Симеона Немање, оснивача династије. Суштину модела чиниле су идеје о богопомазаном владару, светородном пореклу династије и Србима као изабраном народу, „Новом Израилу“, а оне су, у целини посматране, остале трајна тековина владалачке идеологије Немањића. Садржинско језгро српског модела „светог краља“ чинило је тројство владар–монах–светитељ. Први чинилац, у ужем смислу речи, обухватао је низ прописаних врлина и дужности, које су владара одређивале као ратника победника, заштитника цркве и правоверја, праведног судију, наставника и просветитеља. Та његова својства имала су двоструке узоре: уз „историјске“ или старозаветне који су преовлађивали, кључну улогу имали су и јеванђеоски, будући да је спаситељска мисија владара проистацала из прокламованог захтева за подражавањем највиших, светитељских узора и, у крајњој инстанци, самог Христа.

Монашка компонента представља, у ширим европским оквирима, једну од најизразитијих особености култа „светог краља“ немањићког раздобља. Живот на подобје „земаљских анђела“ очигледно је сматран најбољим путем за задобијање светости. Од времена Немањине абдикације, примања „анђеоског образа“ и одласка на Атос монашком идеалу уподобљују се готово сви његови потомци – било дословно, предсмртним монашењем, упражњавањем примерних аскетских врлина и подвига, било бар њиховим програмским прокламовањем. За разлику од владарског лика у ужем смислу речи, који је грађен на литерарним предлошцима као што су царски енкомијуми или *Принчевска огледала*, монашки хабитус Немањића стваран је на основу византијског хагиографског наслеђа. Оба та елемента, у различитом обиму и односу, заступљена су у њиховим животописима, који припадају особеном жанру владарске историографије. Монашки идеали и врлине предочени су уз помоћ устаљеног репертоара општих места која описују прописане етапе иночког живота и подвига. „Историјска“ веродостојност аскетске праксе Немањића посебна је и веома занимљива тема, а постојећи примери – међу којима се нарочито истиче подвижнички лик краља Драгутина – прави су изазов за испитивање употребе, правог значења и крајње сврхе хагиографских топоса.

Концепт „светог краља“ и светородне династије, установљен и идеолошки надграђен у епохи Немањића, припадао је времену успона и ширења средњовековне српске државе. Отуда и његова наглашена династичка функ-



ција и државотворна сврха. Измењене историјске околности у последњим деценијама XIV века, узроковане османским освајањима и наговештајем блиске пропасти, имале су као последицу велики заокрет у домену владарске идеологије. У постковској Србији лик идеалног владара саображава се обрасцу мученика, заступника духовног начела и носиоца дубоко проживљеног есхатолошког програма. Нов систем вредности, духовних и моралних, испојио се и кроз ново схватање светости. Прави израз добио је у лику кнеза Лазара, косовског страдалника, али је преобликовао и неке старије владарске култове. Тако је било са Стефаном Дечанским, који почетком XV столећа стиче нов, мученички идентитет. Од тих нових хришћанских мученика придружених хору светитеља очекиване су, изнад свега, молитве за спас „отачаства“. У целости посматрана, основна функција светог владара у том раздобљу у дословном смислу је сотириолошка.

Култ светих владара у средњовековној Србији садржавао је неколико битних елемената који су за крајњу сврху имали сакрално заснивање државе. Осим хагиографских и химнолошких, намењених литургијском прославању, важну улогу имали су и ритуални, те они који се могу означити као материјални или визуелни. Ритуални елементи, утемељени на обрасцима византијске хагиографије, али по функцији блиски западноевропским примерима, односили су се на обреде везане за свете мошти и обухватили су неколико битних етапа: *elevatio*, *translatio* и *depositio* реликвија. Транслација моштију српских владара била је сложена церемонија, чији је врхунац био тријумфални *adventus*. По крајњој сврси, тај чин свечаног и јавног представљања новог, националног светитеља припадао је не само сфери побожне праксе већ је био и моћно средство династичке пропаганде.

Материјални елементи култа су посредством осмишљеног градитељског, фунерарног или реликвијарног програма, а понајвише језиком слике, саопштавали начела и поруке владалачке идеологије, а апстрактни појам светости преводили у категорије пријемчиве најширим слојевима верних. Међу тим елементима неколико њих имало је нарочиту важност приликом стварања култа светог владара. То су, на првом месту, владарске задужбине – репрезентативни гробни храмови с монументалним владарским гробовима. Они су имали и нарочит програм сликарства, наглашеног есхатолошког карактера, али и с јасно истакнутим династичким порукама. Сакрално средиште владарских маузолеја биле су мошти ктитора, светог владара, које су почивале у скупоценим кивотима, на почасном месту, испред иконостаса. По правилу,

свете мошти у виду нарочито поштованих реликвија, „целих“ и „благоуханих“ тела – а када је реч о светом Симеону Немањи, у виду мироточивог гроба – биле су извор чудотворне божанске силе. Оне су пружале различита исцељења, од телесних болести и „душевних страсти“, и тако делотворно задовољавале потребе народне побожности. С друге стране, као династичка знамења највишег ранга, мошти светих владара поседовале су огромну симболичку снагу. Оне су биле потврда задобијене сакралне ауре, другим речима легитимитета српске државе у васељенском поретку, и јемство небеског покровитељства над династијом и народом.

Култ моштију светих владара чинио је део ширег реликвијарног програма, а он је у читавом хришћанском свету био једно од најделотворнијих средстава сакралног заснивања власти. Другачије није било ни код Срба, код којих се употреба реликвија у тој функцији може пратити од великожупанских времена, од последњих деценија XII века. Сигурно да није случајно то што је међу знаменитим хришћанским светињама Немања за своје заштитничко и инсигнолошко знамење одабрао управо Часни крст, укључујући се на тај начин у велику породицу хришћанских владара који су своју династију и државу ставили под покровитељство Победничког крста. Врхунски домет у том правцу, како у замисли тако и у остварењу, постигнут је почетком XIII века у Жичи. У време када се у Србији образују најважније институције, самостална држава и црква, у крунидбеном и катедралном храму створен је реликвијарни програм највишег ранга. Он је обухватао најзнаменитије хришћанске светиње, пореклом из Свете земље, а повезане с главним протагонистима јеванђеоских збивања. У датом контексту оне су чиниле важан елемент државне симболике, док су, с друге стране, твориле нарочиту врсту сакралног простора, супституцију Свете земље. Као и другде у хришћанском свету, тако замишљен *translatio Hierosolymi* био је у функцији идеје *translatio imperii* и резултат иницијативе да се Срби, као „изабрани народ“, на прописан начин укључе у токове свете историје.

Као и култ светих владара, тако је и култ реликвија значајно изменио карактер у последњем раздобљу државности. Иако је вредна дворска ризница постојала и у доба деспота Стефана, што је документовано, печат епохи дали су преноси моштију свете Петке и светог Луке, којима је била намењена улога заштитника српске деспотовине. Ти свечани обреди, изведени по свим правилима *adventus-a reliquiarum*, били су израз последње наде и усрдне мо-



литве за очување „божјег стада“. Програм сакралног заснивања државе, великог идејног формата и упечатљивих остварења, којем је основе положио свети Сава Српски, био је саображен потребама и могућностима Србије у доба светородне династије Немањића. У околностима пред државни слом он више није имао упоришта у историјској стварности. Уосталом, и свети заштитници тог раздобља пропустили су да испоље своје чудесне моћи.

* * *

Радови које предајемо јавности писани су и објављивани током последњих десетак година (1995–2005), док се неки сада први пут публикују како би се заокружила топка ове књиге. Они су резултат истраживачког процеса усмереног ка проучавању оних култова – на првом месту српских владара светитеља и реликвија – који су имали важну улогу у сакралном заснивању српске средњовековне државе. Студије су писане с намером да се тој великој теми српске културне историје приступи на методолошки примерен начин и да се, бар у извесној мери, успоставе њени истраживачки оквири и препознају главна проблемска тежишта. Истраживање је, дакле, обављено на основу одабраних узорака, без амбиције да се синтетски заокружи, али с надом да ће бити од користи приликом неког будућег, свеобухватно замишљеног пројекта који ће се односити на српског „светог краља“ и култу реликвија у средњем веку. Приликом груписања радова руководили смо се њиховом проблемском повезаношћу, а не следом настајања. Године у којима су поједине студије написане с намером су додатно назначене, с обзиром на то да код више њих постоји значајан размак између времена настанка и изласка из штампе. На тај начин настојали смо да предочимо разлоге изостанка неких у међувремену објављених наслова. Када је о литератури реч, током рада на овом издању дошли смо до становишта да њено новелирање из више разлога не би било сврсисходно. Наиме, с искуством вишегодишњег проучавања и на садашњем степену сазнања, најстарије студије данас бисмо методски другачије уобличили, а садржински далеко разуђеније изложили. Стога смо, ако се изузму мање језичке и ортографске интервенције, радове задржали у изворном облику. Таква одлука била је, између осталог, руковођена намером да учинимо видљивим сам истраживачки процес и етапе пређеног пута, укључујући многобројне тешкоће и недоумице с којима смо се том приликом суочавали.

Надам се да ће читалац, осим ових „мука с речима и мислима“, препознати и нешто од великог истраживачког задовољства које ме је испуњавало у току рада. Оно ми је значило утолико више што протекла деценија, са свим искушењима које је донела, није била раздобље подстицајно за научника. Зато сматрам изузетном привилегијом то што сам ту радост истраживања могла да поделим с блиским члановима породице и одабраним пријатељима.

У Београду, јуна 2005.

СВЕТИ РОДОНАЧЕЛНИЦИ



СВЕТИТЕЉСКО ПРОСЛАВЉАЊЕ СИМЕОНА НЕМАЊЕ ПРИЛОГ ПРОУЧАВАЊУ КУЛТА МОШТИЈУ КОД СРБА

КУЛТ СВЕТОГ СИМЕОНА одавно је предмет интересовања истраживача српске прошлости. Захваљујући напорима медијевиста различитих научних опредељења, он је релативно добро проучен – пре свега у историјској димензији, са становишта хронологије и околности настанка, етапа развоја и стварања књижевно-литургијских текстова у његовој функцији.¹ С друге стране, остало је углавном запостављено истраживање које би светитељство Симеона Немање осветлило кроз конкретне појединости и поступке, својствене источнохришћанском процесу канонизације.² То питање заслужује, без сумње, посебну и обимну студију. Овом приликом бавићемо се само једним видом

¹ Највећу пажњу историчара, у току више деценија, закупљала су питања године смрти Симеона Немање и године преноса његових моштију у Студеницу. Историју истраживања ових проблема најпотпуније су изложили Ф. Баришић, *Хронолошки проблеми око године Немањине смрти*, Хиландарски зборник 2 (1971) 31–40, и Љ. Максимовић, *О години преноса Немањиних моштију у Србију*, ЗРВИ 24–25 (1986) 437–444. За проучавање култа светог Симеона, његовог карактера и етапа настанка, још увек је незаобилазан Д. Костић, *Учеиће св. Саве у канонизацији св. Симеона*, in: *Светосавски зборник* 1, Београд 1936, 132–209; v. и Павловић, *Култови лица*, 42–51 (са старијом литературом). Општа начела и особеност светитељског прослављања код Срба најпотпуније су размотрили Л. Мирковић, *Увриштење деспота Стефана у ред светитеља*, Богословље, год. II, св. 3 (1927) 161–177, и Ђ. Трифуновић, *Стара српска црквена поезија*, in: *О Србљаку*, Београд 1970, 9–93.

² Такве појединости до сада су углавном разматране поводом студеничког гроба светог Симеона и оних његових решења која су у функцији култа – пре свега мироточења: М. Чанак-Медић, *Једна претпоставка о Немањином надгробном споменику*, in: *Осам векова Студенице*, Београд 1986, 167–172; Поповић, *Српски владарски гроб*, 24–31 (са старијом литературом).



проблема, и то веома особеним – обликом моштију светог Симеона – и настојаћемо да утврдимо којој су категорији реликвија оне припадале.

Од самих почетака хришћанства материјално језгро и духовни фокус нових култова чинили су гробови с телесним остацима светитеља.³ Према богословским схватањима, светитељске реликвије сматране су најубедљивијом потврдом обоготворења материје, омогућеног Оваплоћењем, и чудотворним посредницима између овоземаљског и трансцендентног. Са становишта побожне праксе, штовање моштију, упражњавано кроз додир и виђење, било је засновано на вери у стварност светитељског присуства.⁴ Схватање о свеприсутности али и недељивости светитеља водило је уверењу да се, по принципу *pars pro toto*, Божја сила једнако пројављује кроз целокупне, нетљене мошти као и кроз њихову најмању честицу.⁵ То начело пресудно је утицало на култну праксу. Тако већ рана егзегеза пружа обиље сведочанстава о томе да су се под општим појмом моштију (*reliquiae, λείψανα*) једнако подразумевала и цела балсамована тела и кости, то јест скелетни остаци светитеља. На основу расположивих извора може се закључити да су реликвије неких од првих хришћанских светитеља биле у виду непропадљивог тела. У таквом стању затечене су, на пример, мошти свете Јулите, према тврђењу Василија Великог.⁶ За то питање посебно је занимљиво сведочење светог Амвросија, који је, пронашавши реликвије мученика Гервасија и Протасија, записао да су оне *omnia ossa integra, sanguinis plurimum*; његов унеколико контроверзан исказ чини јаснијим тврђење светог Августина, који за те мошти каже да су

³ Н. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles 1933; А. Grabar, *Martyrium. Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique*, Paris 1946.

⁴ О теологији светитељских реликвија в. кратак али илустративан преглед: R. und L. Kriss-Rettenbeck, *Reliquiae und ornamenta ecclesiae im Symbol-kosmos der Kirche*, in: *Ornamenta ecclesiae* 3, Köln 1985, 19–24 (са изворима и литературом); проблем функције светитељских моштију, у религиозном и социјалном контексту, последњих деценију-две веома је много истраживан, в. *Saints and their Cults. Studies in Religious Sociology, Folklore and History*, ed. S. Wilson, Cambridge 1983 (са исцрпном, тематски обрађеном библиографијом).

⁵ У раном раздобљу обичај распарчавања светитељских реликвија својствен је источно-хришћанском свету, док га је Римокатоличка црква забрањивала, cf. Delehaye, *op. cit.*, 51–53, 60–61 и *passim* (са изворима); в. и E. D. Hunt, *The Traffic of Relics: Some Late Roman Evidence*, in: *The Byzantine Saint*, 175–179.

⁶ PG T. XXXI, 241.

per tot annos incorrupta.⁷ Ипак, судећи по текстуалној грађи, у другој половини IV и током V века – када је, у функцији стварања светитељских култова, успостављена пракса *elevatio* и *translatio* моштију⁸ – већина реликвија пронађена је у виду костију. Тај закључак произлази већ из самих формулација, нарочито оних које имају вредност општег појма. Тако Василије Велики, тумачећи смисао штовања реликвија, каже да онај који дотакне кости мученика (*ὀστέων μάρτυς*) постаје судеоник његове светости.⁹ С друге стране, подробни описи транслација моштију, с обиљем појединости о начину сахране, врсти ковчега у које су полагање или с подацима о њиховом распарчавању, такође указују, посредно али поуздано, на то да су оне имале облик костију. Тако је било с моштима многих знаменитих светитеља, рецимо светог Стефана, апостола Андрије, Луке и Тимотеја или четрдесеторице севастијских мученика, чија су проналажења и транслације имали нарочито снажан одјек у тадашњем свету.¹⁰ За проучавање тог питања изузетно су драгоцени списи Јована Златоустог, не само због изложених богословских тумачења већ и стога што се појам моштију ту језички прецизно одређује. Светитељске реликвије Златоусти, по правилу, описује као кости (*τὰ ὀστᾶ*),¹¹ а често и као прах (*ἡ κόβις*) или пепео (*ἡ τέφρα*).¹² Штавише, у једном анонимном извору с краја VIII и почетка IX века каже се изричито да се мошти мученика и светитеља морају штовати и онда када је реч само о огољеним костима (*ὄστᾶ γυμνά*).¹³ Једнака схватања и пракса присутни су и у западним хришћанским областима. Потврду о штовању реликвија у виду костију пружа, рецимо, свети Јероним, који говори о *ossa beati Samuelis*.¹⁴ О томе да је тај израз имао и

⁷ Питање облика моштију мученика Гервасија и Протасија укратко је коментарисао, на основу извора, Delehaye, *op. cit.*, 76–77.

⁸ В. Kötting, *Der frühchristliche Reliquienkult und die Bestattung im Kirchengebäude*, Köln 1965, 7–52.

⁹ PG T. XXX, 112.

¹⁰ Delehaye, *op. cit.*, 55, 61, 80 (са изворима); тај проблем разматра, користећи поменуте, али и друге примере, Е. Голубинский, *История канонизации святыхъ*, 32–36. Колико нам је познато, истраживачи се, након Голубинског, нису посебно бавили проблемом облика моштију хришћанских светитеља.

¹¹ PG T. L, 490, 551.

¹² PG T. LX, 678–680; T. LXI, 582–583.

¹³ PG T. XCVIII, 1236.

¹⁴ PL T. XXIII, 343.



општији смисао сведочи спис светог Хиларија у којем се расправља о делотворности моштију у заштити од демона. Под појмом реликвија ту се наводе *sanctus ubique beatorum martyrum sanguis ... et veneranda ossa*.¹⁵

Извесно је да су и доцније, током читавог средњег века, штоване обе категорије реликвија. Дар чудотворења, као доказ присуства Божје благодати, а не степен њихове очуваности, сматран је главним и заправо јединим незаобилазним знамењем светитељства.¹⁶ У том погледу од посебне је важности богата руска грађа, уз то једина која је с тог становишта бар делимично прочуена. Тако је још крајем XIX века Јевгениј Голубински показао да су у средњовековној Русији штоване различите категорије моштију: „цела“ тела имали су кнегиња Олга, кнез Андреј Богољупски, као и више кијевопечерских подвижника; делимично нетљено било је, рецимо, тело светог Димитрија Ростовског, али су, с друге стране, мошти неких од најугледнијих светитеља – попут кнежева мученика Бориса и Гљеба, Теодосија Печерског или Андреја Смоленског – биле у виду скелетних остатака.¹⁷ Једну од ретких и утолико драгоценијих материјалних потврда такве праксе пружила су ископавања из 1951. у крипти цркве Светог Николе у Барију. Под олтаром, у мермерној подземној гробници, откривени су том приликом делови скелета – укључујући одлично сачувану лобању – знаменитог епископа из Мира, чија је транслација у Бари обављена 1087. године.¹⁸

У сваком случају, ни у Православној ни у Римокатоличкој цркви нетљеност тела није сматрана нужним условом светитељства.¹⁹ Чини се, ипак, да је током времена све израженија била тежња да се тела истакнутих подвижника након смрти балсамују. С обзиром на то да овај проблем у досадашњој науци није посебно проучаван, закључци се за сада могу доносити само посредним путем. Нарочито вредне податке садрже извештаји средњо-

¹⁵ PL T. X, 584–585.

¹⁶ Голубинский, *История канонизации святыхъ*, 1627, 264–270 и *passim*; v. и Г. Федотов, *Святые древней Руси*, репр. Москва 1990, 37–38.

¹⁷ V. радове наведене у претходној напомени (са изворима).

¹⁸ F. Schettini, *La basilica di San Nicola di Bari*, Bari 1967; о току и резултатима ископавања на стр. 99–102, сл. 176–177; о транслацији моштију светог Николе потпуна библиографија у нап. 24, стр. 81–82.

¹⁹ О пракси Римокатоличке цркве v. W. Deonna, *ΕΥΩΔΙΑ. Croyances antiques et modernes: l'odeur suave des dieux et des élus*, Genova XVII (Genève 1939) 200–201.

вековних посетилаца Цариграда, из којих јасно произлази да су престоничке цркве обиловале нетљеним моштима. Многобројни руски ходочасници не пропуштају да истакну како такав светитељ „в теле лежить“;²⁰ што је дословни превод уобичајене грчке синтагме *ἐν σώματι ἄλοι*.²¹ Неки од тих описа, попут оног што га је саставио Игњатије из Смоленска, садрже и прецизна термилошка, то јест појмовна одређења. Набрајајући светиње престоничког Апостолиона, Игњатије, између осталог, каже: „Ту естъ в приделе святыи Спиридон и Полиект, оба в теле суть, и мощи святаго Иоанна Златоустаго, и мощи святаго Григория Богослова в каменных ковчезех запечатаны.“²² Руски ходочасник је очигледно правио јасну разлику између „целих“, нетљених тела и „моштију“ – свакако скелетних остатака који су чувани у каменим ковчежићима. Могло би се помишљати на то да је шира примена обичаја балсмовања започела негде у средњовизантијском раздобљу, када је утврђен и до појединости разрађен поступак *elevatio* и *translatio* моштију.²³ Он је, по правилу, као крајњи циљ имао свечано излагање реликвија – у каменим ковчезима с фенестелом или у дрвеним кивотима – али, у сваком случају, „на виђење“ вернима.²⁴ Чини се да је пракса излагања целих тела с временом добијала на популарности, судећи по све учесталијим поменима таквих реликвија, нарочито у позновизантијском раздобљу.²⁵ У неким срединама, каква је, рецимо, била руска, постепено чак преовладава схватање да се светитељство посведочава искључиво нетљеним моштима. Тој појави црква се упорно одупирала, подсећајући на изворно светоотачко предање и упозоравајући, с друге стране, на то да сачувано тело може бити и знамење личности преминуле под проклетством.²⁶ За разумевање тог питања занимљиво је сведочење Па-

²⁰ Критичко издање ових текстова, с коментарима, доноси G. P. Majesca, *Russian Travelers to Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth Centuries*, Washington 1984.

²¹ Голубинский, *История канонизации святыхъ*, 36.

²² Majesca, *op. cit.*, 95.

²³ D. Abrahamse, *Rituals of Death in the Middle Byzantine Period*, *The Greek Orthodox Theological Review*, vol. 29, № 2 (1984) 125–134.

²⁴ О ковчезима с фенестелом и њиховој култној функцији v. S. Kissas, *The Sarcophagus of St. Olga of Russia*, in: *The Legacy of Saints Cyril and Methodius to Kiev and Moscow*, Thessaloniki 1992, 568–570 (с литературом о том питању).

²⁵ Најпотпуније: Majesca, *op. cit.*; v. и *Книга хожений. Записки русских путешественников XI–XV вв.*, ed. Н. И. Прокофьева, Москва 1984.

²⁶ Голубинский, *История канонизации святыхъ*, 285 и *passim*.



хомија Србина, ученог Светогорца и плодног писца руских хагиографија, који је у трећој четвртини XV века саставио житије московског митрополита Петра након елевације његовог тела. Околност да је Петрово уврштење у светитеље доведено у питање стога што мошти нису пронађене „целе“ подстакла је Пахомија на то да објасни како житије пише „због људског безверја“, јер „кој толко не в теле лежит, тот у них (Руса) не свят“.²⁷ Такво схватање и праксу покушао је разложно да протумачи јерусалимски патријарх Нектарије (†1680). Он каже да је у старо доба, када су људи још увек били „добросавесни“, чудотворство било довољан доказ светитељства. Међутим, у новије време, то јест Нектаријево, због многих злоупотреба потребна су и додатна знамења – цело тело или бар благоухање костију.²⁸

Овај општи осврт чини нужан оквир за разматрање питања о врсти, то јест категорији реликвија светог Симеона. Истраживање смо засновали на испитивању оних израза и синтагми којима се у српским средњовековним животописима описују светитељске мошти. У обзир су узети и други, за овај проблем важни подаци о њиховом штовању, укључујући, разуме се, и саме сачуване реликвије. Као и у другим делима истог жанра, тако се и у биографијама светог Симеона о моштима говори приликом њиховог подизања из гроба, односно прилоком објављивања. Најверодостојније сведочење о том догађају доноси Сава Немањић, који је био не само савременик него и непосредни извршилац Симеонове елевације. Његово приповедање у први мах изгледа јасно и недвосмислено. Када је, осам година након очеве смрти, отворио његов хиландарски гроб, он је тело пронашао „цело и неповређено“: *вврѣтох(ъ) ч(ъ)ст(ъ)ное тѣло его цело и неврѣдимо*.²⁹ Међутим, како је то убедљиво показао Голубински, на основу увида у обимну грађу, израз „цело“ и „повређено тело“ представља топос који сам по себи, без додатних одређења, не

²⁷ *Словарь книжников и книжности древней Руси, вып. 2 (вторая половина XIV–XVI вв.)*, часть 2, ed. Д. С. Лихачев, Ленинград 1989, 167; о делу Пахомија Србина: В. Ключевский, *Древнерусская жития святых как исторический источник*, Москва 1871, репр. 1969, 113–167.

²⁸ Голубинский, *История канонизации святых*, 28.

²⁹ *Списи св. Саве. Дела старих српских писаца*, књ. 1, ed. В. Ђоровић, Београд – Ср. Карловици 1928, 172; превод на савремени језик: Свети Сава, *Сабрани списи*, ed. Д. Богдановић, Београд 1986, 116.



Св. Симеон Немања, Хиландар, око 1321. године



мора означавати нетљене мошти.³⁰ Напротив, он се, по правилу, односи на скелетне остатке у непоремећеном стању и заправо описује ситуацију коју данас стручњаци именују налазом остеолошког материјала *in situ*. Стефан Првовенчани, други савременик и биограф Симеона Немање, говори о очевим реликвијама као о „добромирисним моштима“ (в(а)гооуџанне мошти) или „добропобедном телу“ (доброповѣднок тѣло), не упуштајући се у описивање појединости.³¹ О том виду Симеоновог светитељског прослављања веома занимљива сведочанства оставили су Доментијан и Теодосије. Иако су о тим догађајима писали знатно доцније, они су без сумње били добро упућени у карактер тако значајне реликвије. У *Житију светог Саве*, а потом и у *Житију светог Симеона*, Доментијан, описујући спорно хиландарско мироточење, у више наврата користи израз „суве кости“. Тако је Сава својом прозорљивошћу предвидео да ће очеве мошти излити „превелику благодат“: *исъхъшнимъ костемъ прѣвольшоу благодѣтъ излити, што се одмах затим и догодило: изъ соуџьхъ кости и изъ тврдаго камене мраморѣна потекоше благодетны воды, миро благоуџанное*.³² Истим изразом, *соуџьне или исъхъшек кости* – који се касније никада више не јавља у описима светитељских објављивања – служи се и Теодосије приповедајући о хиландарском мироточењу Симеона Немање.³³ Речита је свакако чињеница да приликом описа студеничког објављивања светог Симеона ниједан од поменутих писаца не говори о подизању моштију из гроба и полагању у кивот, што је иначе врхунски чин у процесу успостављања култа, па стога и незаобилазни елемент списка насталих у његовој функцији. Изостају и познији, секундарни извори који би указивали на то да су мошти светог Симеона икада биле изложене, другим речима доиста „целе“. Све то водило би закључку да тело Симеона Немање није припадало категорији не-

³⁰ Голубинский, *История канонизации святыхъ*, 34–35, 55–57 и *passim*.

³¹ *Житије Симеона Немање од Стефана Првовенчаног*, ed. В. Горовић, in: *Светосавски зборник 2*, Београд 1939, 55, 71; превод: Стефан Првовенчани, *Сабрани списи*, ed. Љ. Јухас-Георгијевска, Београд 1988, 88, 89.

³² *Живот светог Симеуна и светог Саве од Доментијана*, ed. Ђ. Даничић, Биоград 1867 (даље: Доментијан, ed. Даничић), 186–187; исти израз користи се и на другим местима, v. стр. 85–87, 105, 185; превод: Доментијан, *Живот светог Саве и Живот светог Симеона*, ed. Р. Маринковић, Београд 1988 (даље: Доментијан), 108–109.

³³ *Живот светог Саве написао Доментијан (= Теодосије)*, ed. Ђ. Даничић, Биоград 1860 (даље: Теодосије, ed. Даничић), 69, 71; превод: Теодосије, *Житија*, ed. Д. Богдановић, Београд 1988 (даље: Теодосије), 143, 152–153.

тљених моштију. Он додатно добија на уверљивости ако се опис Симеоновог објављивања упореди са светитељским прослављањем светог Саве или Стефана Првовенчаног, утолико пре што о свима њима сведоче исти писци – Доментијан и Теодосије.

Приповедајући о отварању студеничког гроба Стефана Првовенчаног и преносу његовог тела у Жичу, Теодосије доста уопштено каже да је краљево тело пронађено „цело и неразрушиво“: светые мошти его цѣли и нераздрочшими оврѣт.³⁴ Доментијан слично сведочи, али уз битну и прецизну дистинкцију – да и у његово време Првовенчани у Жичи лежить тѣломъ неврѣдимъ вьсь.³⁵ На основу већ наведених аналогича са ширег подручја хришћанског света јасно произлази да се та формулација – „лежи неповређеног тела“ – односи на нетљене мошти изложене у кивоту. Такав закључак, срећним стицајем околности, и дословно потврђују саме мошти Стефана Првовенчаног, сачуване до наших дана, упркос својој необично дугој и бурној историји.³⁶ У вези с проблемом који испитујемо нарочито су убедљиви и сасвим недвосмислени описи моштију светог Саве. Када му је отворен први, трновски гроб, Саву су, према Доментијану, пронашли по истинѣ света пльтию и доухомъ, ѿкоже и прѣжде вь животѣ кго видимъ бѣ ими; одмах затим, као потврда неисказане Божје милости, следи тврђење како и по смррти земля не прикосноу се богоноснѣмъ тѣле кго.³⁷ Теодосије такође приповеда да су Саву пронашли вь истинноу света доухомъ и пльтию, цѣла всего и нераздрочшена, наглашавајући, уз то, „природни“ изглед моштију: и власи же главные и брдные вьсе свѣтлы и цѣлы имоушта, и ѿко спешта възлешта.³⁸ Сведочење обојице Савиних животописаца – за испитивање овог проблема такође веома важно – о томе да је Савино тело након милешевске елевације било изложено у кивоту допуњују подробнијим подацима о самим моштима многи посетиоци манастира из каснијих времена.³⁹

³⁴ Теодосије, ed. Даничић, 175; Теодосије, 229–230.

³⁵ Доментијан, ed. Даничић, 260; Доментијан, 168.

³⁶ О историји преноса моштију Стефана Првовенчаног: С. Станојевић, *Мошти Стефана Првовенчаног у Војводини*, Гласник Историског друштва у Новом Саду III/1 (1930) 50–65; v. и Павловић, *Култови лица*, 52–54.

³⁷ Доментијан, ed. Даничић, 337; Доментијан, 227.

³⁸ Теодосије, ed. Даничић, 208; Теодосије, 253.

³⁹ V. Д. Поповић, *Мошти светог Саве*, 65–85.



Једнаки резултати произлазе из испитивања других сачуваних описа светитељских прослављања код Срба. Чини се да су писци житија били у највећој мери веродостојни када су сведочили о моштима, бирајући међу хагиографским општим местима управо она која су одсликавала стварно стање. Низ таквих примера налази се у биографијама Даниловог зборника. Тело краљице Јелене пронађено је *иако въ росѣ лежеште (светымъ миромъ оумштено) цѣло нерастлимо божикмъ повелѣникмъ ничтоже врѣждено*; изузетно је занимљиво неувидено тврђење Данила II да је краљица „још за живота завештала о таквом знамењу свога тела“.⁴⁰ Мошти краља Милутина такође су биле нетљене, штавише с добро очуваним власима косе: *оврѣтоше тѣло кго божикмъ повелѣникмъ нерастлимо, иако никдноумоу власоу главы кго отъпадшоу*.⁴¹ У оба поменута случаја зна се такође да су након подизања из гроба мошти положене у кивот, а он је постављен пред олтарске двери.⁴² Балсамовано тело краља Милутина, добро је знано, остало је одлично очувано до данас и представља једну од највећих светиња цркве Свете Недеље у Софији.⁴³ Још у два примера, када је реч о српским средњовековним владарима, сачуване балсамоване мошти потврђују веродостојност хагиографских сведочанстава. Тело Стефана Дечанског, према казивању Григорија Цамблака, његовог млађег животописца, објавило се као цело седам година после краљеве смрти, „јер није никако имало да по природи иструне“; након подизања положено је у кивот, па се „множине стицаху на поклоњење непропадљивог тела“.⁴⁴ О подизању и преносу моштију кнеза Лазара податке доноси неколико списа с краја XIV и почетка XV века. Патријарх Данило III, судеоник у тим догађајима, каже да је након трансляције Лазарево „цело тело“ положено у кивот *цѣла вьсего и нераздрѣшена въ ракъ полож`ше*.⁴⁵

⁴⁰ *Животи краљева и архиепископа српских, написао архиепископ Данило и други*, ed. Ђ. Даничић, Загреб 1866 (даље: Данило, ed. Даничић), 110; превод: Данило Други, *Животи краљева и архиепископа српских*, ed. Г. Мак Данијел, Д. Петровић, Београд 1988 (даље: Данило II), 106–107.

⁴¹ Данило, ed. Даничић, 160; Данило II, 148–149

⁴² *Loc. cit.*

⁴³ О историји моштију краља Милутина v. Павловић, *Култови лица*, 94–95.

⁴⁴ Григорије Цамблак, *Житије Стефана Дечанског. Књижевни рад у Србији*, ed. Д. Петровић, Београд 1989, 73–74.

⁴⁵ *Силуан и Данило III, српски писци XIV–XV века*, ed. В. Ђоровић, Глас СКА СXXXVI, други разред (1929) 95–96; слични искази налазе се и у другим списима: *Слово о кнезу Лазару*,

На једнак начин говори се о моштима највиших представника клира, оних који су се објавили. Приликом отварања гроба архиепископа Арсенија његове мошти показале су „неизрециву благодат“, а затим су положене въ ковъчзѣ избранѣ, ѿако прѣдълежати кмоу на видѣнии; тело архиепископа Јоаникија пронађено је по истинѣ свето и цѣло плътию и доухомъ ѿакоже и прѣжде въ животѣ кго видимо бѣ; сасвим слично, само још сликовитије, приповеда се о телу Јев-статија I: обрѣте се нерастлимо, ѿакоже и въ пръвѣ дѣни прѣставлениа кго бѣ видѣти, или скорѣк рещи ми ѿако въ животѣ кго соуштоу, цѣло божиимъ промысломъ и ничимъже врѣждено.⁴⁶

Наведена сведочанства, посматрана у целини, упућују на закључак да су у српској житијној књижевности балсамоване мошти биле у највећој мери прецизно окарактерисане посредством одређених топоса. Такве реликвије обавезно се називају „телом“, најчешће „целим“ или „неповређеним телом“. Тај основни исказ, међутим, по правилу се појачава тако што се хагиографски сликовито надграђује богословским аргументима или описом „природног“ изгледа моштију. Поузданим сведочанством о припадности тој категорији реликвија могу се сматрати описи њиховог полагања у кивот и излагања „на виђење“. С друге стране, израз „целе мошти“ требало би сматрати општим појмом, који се може односити како на „цела“ тела тако и на реликвије у виду добро очуваних скелетних остатака. Занимљиво је то што у српској средњовековној хагиографији постоје и примери посредног али недвосмисленог стављања до знања да поједине мошти нису балсамоване. Такве су опорукe којима се забрањује изношење тела из земље, као када је реч о краљу Драгутину, а потом и патријарху Јефрему.⁴⁷ Исти смисао има и податак из *Житија Стефана Лазаревића* о томе да су деспотово тело, због метежних прилика у којима се збила његова смрт, „брзо спремили“, а затим је оно положено у припремљени гроб.⁴⁸

v. *О кнезу Лазару*, ed. А. Вукомановић, Гласник Друштва србске словесности XI (1859) 113; *Житије кнеза Лазара*, v. *Нешто о кнезу Лазару*, ed. С. Новаковић, Гласник СУД IV, старог реда XXI (1867) 163–164.

⁴⁶ Данило, ed. Даничић, 264, 290, 318; Данило II, 173, 191, 211.

⁴⁷ Данило II, 77 (за краља Драгутина); Ђ. Трифуновић, *Житије светог патријарха Јефрема од епископа Марка*, *Анали Филолошког факултета* 7 (1967) 72–73 (за патријарха Јефрема); о смислу ових забрана v. Поповић, *Српски владарски гроб*, 93.

⁴⁸ Константин Филозоф, *Житије деспота Стефана Лазаревића*, ed. Г. Јовановић, Београд 1989, 125; о моштима деспота Стефана: Д. Поповић, *Гроб и култ деспота Стефана Лазаревића*, in: *Манастир Ресава. Историја и уметност*, ed. В. Ј. Ђурић, Деспотовац 1995, 37–48.



Околност да мошти првог светитеља Немањића нису биле у облику негљеног тела – на шта указују сви резултати нашег испитивања – није, међутим, према важећим мерилима, ни на који начин доводила у питање њихову светост. Како је истакнуто, главним знамењем Божје благодати сматран је дар чудотворења, а свети Симеон одликован је оним врхунским – мироточечњем.⁴⁹ Мироточиве мошти Јован Дамаскин назива „спасоносним изворима“ и сматра их најтврђим доказом недокучиве Божје силе: као што је из пустињске стене потекла вода, тако се, по вољи Свевишњег, може јавити неисказана благодат на усахлој плоти његових угодника.⁵⁰ Добро је познато да је по том својству, као и по неким другим атрибутима, светитељски лик Симеона Немање грађен по угледу на светог Димитрија.⁵¹ Томе се може придодати опаска о сличним, назовимо их материјалним основама оба култа. Солунско светилиште, зна се, чак није поседовало ни делић моштију светог Димитрија, већ само комад тканине с траговима крви.⁵² То није представљало никакву препреку упражњавању култа, ни догматску ни практичну, с обзиром на изворну светоотачку традицију оличену у ставу Григорија Назијанског да и неколико капи крви светитеља има једнаку делотворност као целокупно тело.⁵³ За то питање још је поучнија препорука Јована Златоустог вернима да додирну и обгрле ковчеге светитеља, јер они поседују исту моћ као и њихове кости.⁵⁴ Према томе, свети Симеон, као и свети Димитрије, уз друге мироточиве светитеље, прописно је штован дотицањем и целивањем раке, а нарочито хватањем чудотворног мира. Ти облици култне праксе у потпуности су заменили „виђење“ њихових моштију.

⁴⁹ О мироточивим светитељима: Голубинский, *История канонизации святыхъ*, 35–37.

⁵⁰ Иоанн Дамаскин, *Точное изложение православной веры*, С.-Петербург 1894, репр. Москва – Ростов-на-Дону 1992, 305.

⁵¹ Позивајући оца на Свету Гору, Сава му је предсказао да ће се јавити као велики мироточац, подобан светом Димитрију, cf. Доментијан, 108. О другим атрибутима Симеона Немање – међу којима је посебно важан епитет „отачаствољубац“ – насталим по угледу на светог Димитрија: Костић, *op. cit.*, 203–207; v. и Ф. Баришић, *Чуда Димитрија Солунског као историјски извори*, Београд 1953, 36.

⁵² J. Walter, *St. Demetrius: The Myroblytos of Thessalonika*, Eastern Churches Review, vol. V, Autumn (London 1973), посебно на стр. 159–165 (са изворима); v. и D. I. Pallas, *Le ciborium hexagonal de Saint-Demetrios de Thessalonique*, Зограф 10 (1979) 44 (са изворима и литературом).

⁵³ PG T. XXV, 589.

⁵⁴ PG T. L, 640.

На крају се ваља запитати који су разлози утицали на то да Сава очеве мошти не учини нетљеним. Ма како сложен и скуп, поступак балсмовања свакако му је био познат и доступан.⁵⁵ Чини се да је те разлоге могуће двојако тумачити. Најпре, на Светој Гори, на којој је Симеон преминуо, реликвије су традиционално имале облик благоуханих костију.⁵⁶ С друге стране, не треба сметнути с ума ни то да су реликвије, осим богословског смисла, често имале непосредну политичку функцију, нарочито мошти владара светитеља.⁵⁷ Стога проблем моштију Симеона Немање треба сагледавати у историјском контексту, кроз реалне околности и односе снага у тадашњем византијском свету. Будући да је реч о личности која је била родоначелник снажне династије у успону, јасно је да би балсмовање – равно проглашењу светитељства – било с правом протумачено као програмски и политички чин. Као такав, он је био у сваком погледу неприхватљив и без икаквог изгледа на успех у време Симеонове смрти 1199. године. Тек након распада дотадашњег поретка држава 1204. Сави се отворила могућност да постепеним и промишљено вођеним активностима – у које свакако спадају Симеонова транслација 1207. и студеничко објављивање⁵⁸ – Србији обезбеди нов и виши статус у хијерархији народа. Већ 1228. године, у измењеним приликама, с државом која је била међународно призната краљевина, с аутокефалном црквом и светим заштитником династије, Сава је могао донети одлуку да тело првог српског краља балсамује и свечано изложи у Жичи, катедралном и крунидобеном храму.⁵⁹ Богословска тумачења, која тежиште светитељства никада нису стављала на „целокупност“ моштију, била су, очигледно је, превладана прагматичнијим разлозима. Они су пак почивали на свести о програмском

⁵⁵ Ј. Туцаков, *Допринос светога Саве унапређењу здравствене културе у средњовековној Србији*, in: *Сава Немањић – свети Сава*, 270–275; С. Живановић, *Болести древних људи*, Београд 1984, 325.

⁵⁶ Голубинский, *История канонизации святыхъ*, 28–29.

⁵⁷ О овом, у науци веома актуелном питању расправља, међу последњим, М. М. Gauthier, *Strassen des Glaubens. Reliquien und Reliquiare des Abendlandes*, Fribourg 1983, 83–104 (са обимном библиографијом); в. и А. С. Хорошев, *Политическая история русской канонизации (XI–XVI вв.)*, Москва 1986.

⁵⁸ Пренос Немањиних моштију, у оквиру реалних историјских прилика, размотрио је Љ. Максимовић, *op. cit.* (с убедљивом аргументацијом за 1207. годину).

⁵⁹ О смислу таквог поступка в. Поповић, *Српски владарски гроб*, 43–44.



значају и неизмерној сугестивној моћи таквих реликвија у односу на популарну побожност, као што су и кивоти у којима су чуване сматрани најчудотворнијом врстом реликвијара.⁶⁰ С те тачке гледишта, тек је објављивањем Стефана Првовенчаног код Срба коначно и у конкретном обличју утврђен образац, у сагласности са стандардима времена и од великог значаја за потоњу националну историју. Био је то ипак само завршни чин и круна ширег и темељито припремљеног подухвата. Спиритуална суштина култа моштију, а нарочито њихова државно-династичка функција, била је за српску средину она трајна тековина која је проистекла из светитељског прослављања Симеона Немање.

(1995)

⁶⁰ R. Kroos, *Vom Umgang mit Reliquien*, in: *Ornamenta ecclesiae* 3, 38–39 (са изворима).



О НАСТАНКУ КУЛТА СВЕТОГ СИМЕОНА

ЧИНИ СЕ ДА ЈЕ ОСНОВНИ проблем с којим се данас суочава проучавалац светитељских култова недоумица око избора примереног метода. Истина, захваљујући дугој и плодотворној историји истраживања, он може рачунати на чврсте ослоњце – не само на критичка издања извора већ и на темељне студије. Међу њима су незаобилазни класични радови хагиолога боландиста,¹ али и доприноси заслужних руских истраживача с краја XIX и почетка XX столећа.² У последње две до три деценије, међутим, проучавање светитељских култова обележено је видним заокретом. Он се испољава кроз ширење методолошких оквира истраживања, што за последицу има увођење нових и преиспитивање већ разматраних питања. Приступ и продори те „нове хагиологије“ имају своје полазиште у радовима Е. Патлежан (Evelyn Patlagean) и њеној како хваљеној тако и оспораваној структуралистичкој анализи,³ а нарочито у студијама П. Брауна (Peter Brown), који је тежиште својих испити-

¹ Искрпна библиографија о светитељским култовима, класификована проблемски и територијално, in: *Saints and their Cults. Studies in Religious Sociology, Folklore and History*, ed. S. Wilson, Cambridge 1983, 309–417 (где су, између осталог, наведени и радови боландиста хагиолога). Каталог издања источнохришћанских светитељских житија приредио је F. Halkin, *Bibliotheca Hagiographica Graeca*, 3 vol., Bruxelles 1957; за општа разматрања о проблемима и стању истражености: idem, *Recherches et documents d'hagiographie byzantine*, Bruxelles 1971.

² Из веома обимне библиографије овом приликом издвајамо: В. Ключевский, *Древнерусскія житія святыхъ какъ исторический источникъ*, Москва 1871; А. П. Кадлубовский, *Очерки по истории древне-русской литературы житія святыхъ*, Варшава 1902; Х. Лопарёв, *Византийскія житія святыхъ VIII–IX вековъ*, ВВ XVII (1910), 1911, XVIII (1911), 1913, XIX (1912), 1915; Г. П. Фёдоров, *Святые древней Руси*, Paris 1931 (репр. Москва 1990).

³ Patlagean, *Ancienne hagiographie byzantine*, 106–124. За критику структуралистичког метода у историографији, с посебним нагласком на византологији: J. F. Haldon, *On the Structuralist Approach to the Social History of Byzantium*, *Byzantinoslavica* 42, 2 (1981) 203–211.



вања усмерио на друштвени контекст у којем настају светитељски култови.⁴ Разлоге за измењен приступ проблему треба тражити у поновном одређењу самог појма светитељског култа. За модерне истраживаче то је изузетно сложена појава – одређена сопственом, ванвременском и религиозном суштином, али и непосредно условљена датим историјским тренутком, као и рецепцијом најшире друштвене заједнице. Облици упражњавања и испољавања култа такође су многоструки, па је такав и предмет проучавања: то су, пре свега, текстови, хагиолошки и литургијски, али и други писани извори, а затим и материјални остаци којима се данас баве археологија и историја уметности. Проблем култова непосредно задире и у питање средњовековне идеологије и институција, али и оног менталитета који се оквирно означава појмом популарне хришћанске побожности. Опредељење за интегрални приступ и успостављање широких истраживачких оквира постали су тако полазна основа многим истраживачима: ауторима чији су радови окупљени у зборнику *The Byzantine Saint*:⁵ Р. Кормаку (Robin Cormack),⁶ П. Гирију (Patric Geary)⁷ или К. Галатариоту (Catia Galatariotou)⁸ – да поменемо само нека од имена оних чији се резултати у науци више не могу заобићи.

У српској средини историја истраживања светитељских култова, краћа и доприносима оскуднија, дала је ипак вредна дела још у радовима Ђуре Даничића,⁹ Петра Протића,¹⁰ Илариона Руварца,¹¹ Лазара Мирковића,¹² Влади-

⁴ P. Brown, *Society and the Holy in the Late Antiquity*, London 1982; idem, *The Cult of the Saints*; важан критички осврт на врлине, али и мањкавости Брауновог метода доноси J. Fontaine, *Le culte des saints et ses implications sociologiques*, AB T. 100 (1982) 17–41.

⁵ *The Byzantine Saint*.

⁶ R. Cormack, *Writing in Gold. Byzantine Society and its Icons*, London 1985.

⁷ P. Geary, *The Saint and the Shrine. The Pilgrim's Goal in the Middle Ages*, in: *Wallfahrt kennt keine Grenzen*, München–Zürich 1984; idem, *Furta Sacra*.

⁸ Galatariotou, *The Making of a Saint*.

⁹ Ђ. Даничић, *Службе свецима Србима*, Видовдан 23, 24, 25 (1862), репр. in: *Ситнију списи Ђуре Даничића I*, Београд 1925, 314–323.

¹⁰ П. Протић, *Житија српских светаца као извор историјски*, Београд 1897.

¹¹ И. Руварац, *Прилозици агиолошки*, Српски Сион VIII (Ср. Карловци 1898) 405–407, 421–425, 437–439, 457–459, 473–474, 489–490, 525–527, 541–543, 557–560, 579–581, 590–592.

¹² Л. Мирковић, *Увриштење деспота Стефана Лазаревића у ред светитеља*, Богословље II, 3 (1927) 161–177.

мира Ђоровића,¹³ Драгутина Костића,¹⁴ док Леонтију Павловићу припада заслуга за први покушај прегледног разматрања грађе.¹⁵ Последњих деценија питањем култова – тачније једним његовим аспектом – највише су се бавили историчари књижевности. Истраживања Радмиле Маринковић,¹⁶ а нарочито Димитрија Богдановића¹⁷ и Ђорђа Трифуновића,¹⁸ незаобилазна по својим резултатима, успешно настављају млађи следбеници. Ипак, у српској историографији та проучавања ретко кад су била међудисциплинарна, већ су се, по правилу, одвијала унутар посебних научних области. Као да се мало тога променило од времена Стојана Новаковића, чија оцена оновремених изучавања служби Србима светитељима далеко надилази, по сагледавању суштине, и своје доба и конкретан повод: осим посебног, ти састави имају и општи значај, јер осветљавају „висину развитка и правац умне радње у старој српској држави“.¹⁹

Уз плодотворне резултате модерне науке, Новаковићева препорука била нам је велики подстицај приликом приступа нашој теми – а то је успостављање култа светог Симеона. Обухватно посматрана, та појава сложеношћу

¹³ В. Ђоровић, *Култ Св. Саве*, Браство XXVIII (1934) 112–126; *idem*, *Списи Св. Саве. Дела старих српских писаца*, књ. 1, Београд – Ср. Карловци 1928, *Предговор*, I–LXIII.

¹⁴ Д. Костић, *Учешиће св. Саве у канонизацији св. Симеона*, Светосавски зборник 1 (Расправе), Београд 1936, 132–209.

¹⁵ Павловић, *Култови лица*.

¹⁶ Р. Маринковић, *Историја настанка живота господина Симеона од светог Саве*, in: *Сава Немањић – свети Сава*. 201–212; *eadem*, *Доментијанов опис преноса моштију светог Саве из Трнова у Милешево*, in: *Милешево у историји српског народа*, ed. В. Ј. Ђурић, Београд 1987, 121–134.

¹⁷ Богдановић, *Историја*, *passim*. Важни резултати у проучавању настанка химнографских дела у функцији култа: *idem*, *Кратко житије светог Саве*, Зборник Матице српске за књижевност и језик 24, 1 (1976) 5–32; *idem*, *Најстарија служба светом Сави*, Београд 1980. Кратка и веома фина запажања о смислу и функцији светитељских култова: *idem*, *Ликови светитеља*, Београд 1911, 5–10.

¹⁸ Незаобилазна студија: Ђ. Трифуновић, *Стара српска црквена поезија*, in: *О Србљаку*, Београд 1970, 9–96 (с библиографијом); *idem*, *Азбучник српских средњовековних књижевних појмова*, Београд 1974; *idem*, *Српски средњовековни списи о кнезу Лазару и косовском боју*, Крушевац 1968; *idem*, *О настанку списа светог Саве у светлости неких агиолошких појединости*, in: *Студеница у црквеном животу и историји српског народа*, Београд 1987, 65–70; *idem*, *Стара српска књижевност – основе*, Београд 1995, *passim*.

¹⁹ С. Новаковић, *Историја српске књижевности*, Београд 1871, 58; на Новаковићеву оцену с правом је скренуо пажњу Ђ. Трифуновић, *Стара српска црквена поезија*, 10.



надилази могућности једног рада, па смо се овом приликом ограничили на разматрање два посебна питања: поступка успостављања Симеоновог култа са становишта хагиографских узора и тумачења његове садржине и функције с обзиром на култ моштију. Ризици таквог приступа – којим нису обухваћени сви аспекти Симеоновог култа, нарочито они што чине саставни део владарске идеологије и њених различитих узора – преузети су свесно, у име покушаја да се проблем постави у шире истраживачке оквире него што је то досад чињено.

Светитељско прослављање Симеона Немање нужно је сагледавати у сопственом времену – а оно представља нарочиту етапу у дугој историји источнохришћанских култова. Досадашњи истраживачи одреда су сагласни у оцени да су XII и XIII век у том погледу доба изразите осеке, како по броју и угледу новоуврштених светитеља, тако и по донетима хагиографије која их је прослављала. Након полета у средњовизантијском раздобљу, када се јавља низ значајних светитеља, чија се житија састављају према врхунским монашким и аскетским обрасцима, наступило је време скептичног и критичког односа према савременицима што су претендовали на светост. Померање тежишта илуструје већ сама чињеница да већина нових светитеља није припадала категорији подвижника која је раније преовладала, већ врховима духовне, па и световне хијерархије.²⁰ То раздобље доноси и многе промене које се односе на процес установљења култа. Изворну хришћанску праксу – оглашавање светитељства чудима и спонтани раст штовања унутар локалне заједнице²¹ – потиснуо је још у средњовизантијско доба знатно сложенији поступак, чију окосницу чине проналажење моштију, њихова свечана транслација и чуда што се збивају око гроба.²² Битна новина XIII века свакако је формално, саборно проглашење светитеља. Таква пракса, раније непозната

²⁰ *The Byzantine Saint*, v. радове (с наведеном старијом литературом): R. Morris, *The Political Saint of the Eleventh Century*, 43–50; P. Magdalino, *The Byzantine Holy Man in the Twelfth Century*, 51–66; R. Macridies, *Saints and Sainthood in the Early Palaiologan Period*, 67–87.

²¹ О почетним облицима светитељских култова: H. Delehayе, *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'antiquité*, Bruxelles 1927; Idem, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles 1933; B. de Gaiffier, *Reflexions sur les origines du culte des martyrs*, La Maison-Dieu, No 52 (1957) 19–43, репр. in: *Études critiques d'hiagiographie et d'iconologie*, Bruxelles 1967, 8–30.

²² D. Abrahamse, *Rituals of Death in the Middle Byzantine Period*, *The Greek Orthodox Theological Review*, vol. 29, No 2 (1984) 125–134; E. Patlagean, *Sainteté et pouvoir*, in: *The Byzantine Saint*, 43–50.

Православној цркви, имала је, међутим, своју предисторију. То је појава коју су истраживачи, унеколико двосмислено, означили као „произвођење у светитеља“.²³ Главна јој је одлика поступно, простудирано и сврховито грађење култа, уз помоћ одговарајућих образаца преузетих из освештаног фонда византијске хагиографије. Јасно изражена свест о томе да светитељство чини низ датих елемената и структура испољила се у две равни: на првом месту хагиолошкој, састављањем светитељских житија према тачно утврђеним обрасцима, али и историјској – дакле, у самој пракси, кроз саобраћавање или интерпретирање животног пута једне личности према важећим моделима. Крајњи, мада неуобичајен израз тих тежњи јесу покушаји „самоканонизације“ – примери Неофита Кипарског, аутора сопствене службе,²⁴ и Нићифора Влемиде, који је сам себи саставио житије у нади да ће му оно подстаћи култ.²⁵ Такве појаве, раније незамисливе у византијском свету, постале су могуће захваљујући снажном расту индивидуализма, који је, сматрају истраживачи, једна од нових и важних одлика византијског друштва у доба Комнина.²⁶

Култ Симеона Немање проистекао је свакако из нарочитих прилика и државотворних тежњи Србије на прелазу из XII у XIII век. Сам поступак његовог уврштења у светитеље, међутим, од којег започињемо наша разматрања, у највећој мери припада поменутиим општим токовима.

Још као велики жупан који је проширио територију Рашке, окончао унутрашње династичке размирице, а прогоном јеретика почео да приводи народ „правој вери“, Немања је остварио врхунски циљ и идеални модел владавине – држави је донео „мир и тишину“.²⁷ На основу таквих заслуга, које

²³ Појаву је темељито размотрала, на примеру светитељства Неофита Кипарског, С. Galartiotou, *The Making of a Saint*.

²⁴ *Ibid.*, нарочито поглавље *The process of self-sanctification*, 71–154.

²⁵ J. A. Munitz, *Self-Canonisation: the „Partial Account“ of Nikephoros Blemmydes*, in: *The Byzantine Saint*, 164–170.

²⁶ A. Kazhdan, W. Epstein, *Change in Byzantine Culture in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Berkeley – Los Angeles – London 1985; P. Magdalino, *The Literary Perception of Everyday Life in Byzantium. Some generale Considerations and the Case of John Apokaukos*, *Byzantinoslavica* 57, 1 (1987) 28–38; idem, *The Empire of Manuel I Komnenos 1143–1180*, Cambridge 1993.

²⁷ Овај исказ топос јавља се већ у *Хиландарској повељи Симеона и Саве* из 1198. године, сф. Ђ. Трифуновић, В. Бјелогрић, И. Брајовић, *Хиландарска оснивачка повеља светог Симеона и светог Саве*, in: *Осам векова Студенице*, Београд 1986, 54. О „миру и тишини“ као идеалном моделу владавине: S. Hafner, *Studien zur altserbischen dynastischen Historiographie*, München 1964, 89–93; idem, *Топика средњовековне српске историографије као елемент културне и политичке оријентације*, Прилози КЈИФ XL, св. 3–4 (1974) 174–176.



су му обезбедиле трајан помен у потомству, он је могао бити уврштен у категорију владара светитеља знану као „благоверни цареви и кнежеви“.²⁸ Није се, међутим, прибегло таквом решењу. Уз друге разлоге, вероватно је реалан положај Срба у тадашњем поретку држава ипак пресудно утицао на избор другачијег, знатно сложенијег пута, који је подразумевао испуњење високих јеванђеоских норми кроз уверљиве потврде личног благочашћа. Први такав доказ били су Немањина абдикација и монашење 1196. године, образложени бригом за спасење душе и поривом да последује Христу.²⁹ Уследио је, годину дана касније, одлазак на Свету Гору. Већ у том чину била је садржана крајња сврха коју, додуше доцније, прецизно одређује Доментијан познатим Савиним речима да ће се одласком на Атос Симеон прославити и јавити као подобан светом Димитрију.³⁰ Доиста, први и постепени кораци у том правцу

²⁸ Категоризацију владара светитеља, према типовима и врсти заслуга, доноси К. Gorski, *Le roi-saint: Un problème d'idéologie féodale*, Annales ESC, 24^e No. 2 (1969) 370–376; v. такође *Канонизација святих*, Поместни Собор Руской Православной Церкви посвященный юбилею 1000-летия Крещения Руси, Троице-Сергиева Лавра 1988, 13–14.

²⁹ О Немањином монашењу и његовој мотивацији говори већ *Хиландарска повеља* из 1198, cf. Трифуновић, Бјелогрић, Брајовић, *op. cit.*, 54–55, а затим и Симеонови животописци Сава и Стефан Првовенчани, v. *Живот светог Симеона Немање*, *Списи св. Саве*, ed. В. Ђоровић, 153–154 (даље: *Списи св. Саве*, ed. Ђоровић); превод: *Житије светог Симеона Немање*, *Свети Сава. Сабрани списи*, ed. Д. Богдановић, 99 (даље: *Свети Сава. Сабрани списи*); *Житије Симеона Немање од Стефана Првовенчаног*, ed. В. Ђоровић, Светосавски зборник, књ. 2, Београд 1939, 39–40 (даље: *Стефан Првовенчани*, ed. Ђоровић); превод: Стефан Првовенчани, *Живот светог Симеона, Сабрани списи*, ed. Љ. Јужас-Георгијевска, Београд 1988, 77–79 (даље: *Стефан Првовенчани. Сабрани списи*). Мотивација Немањиног монашења у науци је тумачена у широком распону. Једно од виђења, у основи етичко и конфесионално, почива на уверењу да је ту одлуку подстакло опредељење за монашке идеале одрицања и смерности, због чега је Симеон Немања „постао не само родоначелник династије већ и једне духовне, небеске Србије, која хоће да живи у Христу...“, v. Богдановић, *Ликови светитеља*, 42. Тумачења историчара имала су другачије полазиште. И данас се вреди сетити одавно изречене оцене Николе Радојчића да је „јамачно било при тој одлуци као у свакој важној политичкој радњи, множина мотива – Савин позив, страни примери, жеља да за живота осигура престо млађем сину и да се, још док је он жив, свет свикне на новог владара и, напоследку, али не најмање, збиља, дубока и ломна старост Немањина...“, v. Н. Радојчић, *Свети Сава*, Годишњица НЧ 44 (1935) 18. Немањино монашење, доиста, мора се посматрати у светлу унутрашњих прилика и међународног положаја Србије тога доба, v. радове у зборнику *Студеница и византијска уметност око 1200. године*, ed. В. Ј. Ђурић, Београд 1988: Ј. Kalić, *L'époque de Studenica dans l'histoire serbe*, 23–32; Lj. Maksimović, *L'idéologie du souverain dans l'Etat serbe et la construction de Studenica*, 35–48; М. Благојевић, *Студеница – манастир заштитника српске државе*, 51–66.

³⁰ *Живот светог Симеуна и светог Саве од Доментијана*, ed. Ђ. Даничић, Биоград 1865, 87, 186 (даље: Доментијан, ed. Даничић); превод: Доментијан, *Живот светог Саве и живот светог Симеона*, ed. Р. Маринковић, Београд 1988, 72, 302 (даље: Доментијан).

начињени су на Светој Гори, у Хиландару, а неки, посредни, још за Симеоновог живота. О томе сведочи *Хиландарска повеља* Симеона и Саве из 1198. године, која је, важно је истаћи, писана као аутобиографија ктитора. После аренге, у којој су изложена основна начела о пореклу и хијерархији земаљске власти, говори се о Немањиним државничким заслугама, а затим се, још подробније, описују околности монашења и побожна дела на Светој Гори.³¹ Живот Симеонов постављен је већ тада у хришћанске оквире, а његов крајњи смисао одређен је монашким и јеванђеоским идеалом.

Симеонова смрт 1199. године, монашка у свим појединостима, и потом сахрана у Хиландару први су кључни догађаји на путу његовог прослављања. Одмах затим у Хиландару настају и први списи посвећени Симеоновој успомени. Тако је упутства о обележавању годишњег помена појањем панихида Сава унео у 35. главу *Хиландарског*, као и *Студеничког типика*.³² У тој раној етапи прослављања ти текстови су у функцији ктиторског, а не светитељског култа, о чему сведочи већ сама употреба панихида: такво обележавање „памети успенија“, одавно је истакнуто, припада категорији „штованих покојника“, за разлику од светитеља, којима се саставља молебан.³³ С друге стране, истраживања су показала да у пракси Православне цркве те појаве нису морале бити оштро супротстављене и да се, штавише, панихиде понекад јављају као замеци култа.³⁴ Када је реч о Симеону Немањи, таквим почетним облицима могу се сматрати још кратка житијна белешка о смрти

³¹ Трифуновић, Бјелогрић, Брајовић, *op. cit.*, 54–59; исте идеје изложене су у *Хиландарској повељи* Стефана Првовенчаног из 1200–1202. године, в. А. Соловјев, *Хиландарска повеља великог жупана Стефана (Првовенчаног) из година 1200–1202*, Прилози КЈИФ 5 (1925) 62–98 (издање с расправом); превод: *Стефан Првовенчани. Сабрани списи*, 55–59, 125–129. О хиландарским повељама, са становишта владарске идеологије Немањића, последња је расправљала С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија*, 100–110 и *passim*.

³² *Списи св. Саве*, ed. Ђоровић, 124–125; превод: *Свети Сава. Сабрани списи*, 78, 94. Да је *Студенички типик* Сава саставио у Хиландару, одмах након смрти Симеонове, показао је М. Петровић, *Црквено-државна идеологија светога Саве у Студеничком типик*, in: *Осам векова Студенице*, 75–83 (с прегледом свих ранијих мишљења); *idem*, *Студенички типик и самосталност српске цркве*, Београд 1986, 11–41.

³³ Голубинский, *История канонизации святыхъ*, 271–272, 278–279. О панихидама в. М. Aranz, *Les prières presbyterales de la „Pannychis“ de l'ancien Euchologe byzantin et la „Pannikhida“ des defunts*, ОСР 40 (1974) 314–343; 41 (1975) 119–139.

³⁴ Оштру али подстицајну критику ставова Голубинског (*loc. cit.*) изнео је још Р. Peeters, *La Canonisation des Saints dans l'église Russe*, АВ Т. XXXIII (1914), посебно 389–390; вредна запажања о том питању доноси Д. Костић, *op. cit.*, 173.



Симеоновој у *Хиландарском типичу*,³⁵ као и опширна аренга *Хиландарске повеље Стефана Првовенчаног*, која је, како се сматра, могла имати улогу својеврсног ктиторског житија.³⁶ Нарочит значај за настанак култа имао је, свакако, *Хиландарски запис о смрти светог Симеона*, сачуван у *Кратком житију светог Саве*.³⁷ То је посебан састав, писан непосредно након преноса Симеонових моштију у Студеницу како би се сачувало сведочанство очевица – без сумње хиландарског монаха – о Симеоновој смрти и објављивању. Његова искључива тема је „света смрт, која квалификује светог и оправдава култ“.³⁸ Другим речима, у *Хиландарском запису* документарно и уверљиво описани су управо они догађаји који чине главне структурне елементе хагиографије, те стога имају пресудну улогу у грађењу култа.

Симеоново објављивање у Хиландару и подизање тела, обављено осам година након сахране, јесу следећи важан догађај у његовом прослављању. Добро је познато да су га животописци различито описали. Сава кратко сведочи о томе како је у подесном тренутку отворио гроб и пронашао „цело и неповређено“ тело,³⁹ док Првовенчани то објављивање уопште не помиње. Много подробније и у битним појединостима другачије о истом догађају говоре познији писци – Доментијан и Теодосије. Они тврде да је објављивање било праћено обилним дочењем мира – како из самог гроба тако и из насликаног лика Симеоновог.⁴⁰ Хиландарско мироточење Симеона Немање пред-

³⁵ *Списи св. Саве*, ed. Ђоровић, 26–29; превод: *Свети Сава. Сабрани списи*, 47–48.

³⁶ За референцу о повељи v. nap. 31. Биографску и реторску схему ове повеље искористио је Сава приликом састављања *Житија светог Симеона*. Д. Богдановић (*Историја*, 151–152) скренуо је пажњу на улогу коју су имале аренге повеља приликом састављања српских владарских биографија, тумачећи их јединством мотивације, односно идентитетом владарске идеологије.

³⁷ Богдановић, *Кратко житије светог Саве*, 5–32 (издање текста с расправом).

³⁸ *Ibid.*, 18.

³⁹ *Списи св. Саве*, ed. Ђоровић, 172; превод: *Свети Сава, Сабрани списи*, 116. Коментар овог текста и аргументе за мишљење да се израз *тѣло его цѣло и неврѣдимо* односи на реликвије у виду непоремећених костију, а не на „целокупне“, балсамоване мошти, изложили смо једном ранијом приликом: Д. Поповић, *Светитељско прослављање Симеона Немање*, 18–31.

⁴⁰ *Доментијан*, ed. Даничић, 87–88, 187–188; превод: Доментијан, 109–110, 303–304; *Живот светог Саве написао Доментијан* (= Теодосије), ed. Ђ. Даничић, Београд 1860, 71–72 (даље: Теодосије, ed. Даничић); превод: *Теодосије. Житија*, ed. Д. Богдановић, Београд 1988, 153–154 (даље: Теодосије).

ставља проблем који у науци није озбиљно претресан још од времена када га је разматрао Д. Костић. Веродостојност чуда он је оспоравао чињеницом да га не помињу савремени биографи, већ тек познији писци, а неслагласност њихових сведочења тумачио је различитим пореклом текстова, тачније – опречним интересима двеју средина; означио их је као „светогорско-калуђерски разлог“, с једне стране, и „рашко-државотворни“, с друге.⁴¹ Чини се, ипак, да је питање хиландарског мироточења знатно сложеније. Један од главних Костићевих аргумената губи на снази када се зна да о том чуду изриком сведочи очевидац догађаја, поменути Састављач записа о смрти Симеоновој.⁴² С друге стране, запажање да у текстовима хиландарског и студеничког књижевног круга постоји доследна разлика у опису појединости Симеоновог првог објављивања оснажује и чињеница да хиландарско мироточење, осим Саве и Првовенчаног, не помиње ни Састављач најстарије редакције *Пролошког житија светог Симеона*, настале у Студеници око 1227–1233. године.⁴³

Покушај сагледавања догађаја у његовој историјској реалности био је додатно замагљен претпоставком, у основи погрешном, да би, прво, аутентичност хиландарског мироточења аутоматски подразумевала уврштење у светитеље и, друго, да би онда оно морало бити обављено у Хиландару, како о томе сведоче Доментијан и Теодосије.⁴⁴ Када је о мироточењу реч, међутим, пракса источнохришћанског света показује да то чудо представља тек знамење, мада једно од највећих, којим се светитељство оглашава, а не и потврђује. Оно је само једна, иако веома важна етапа сложеног поступка уврштења у светитеље, о чему ће још бити речи. У непосредној вези с тим је и Доментијаново сведочење, које у погледу веродостојности поставља пред истраживаче нека тешко решива питања. Након мироточења и чуда што су уследила, а у

⁴¹ Костић, *op. cit.*, 148–167, 201. Иако је Костићево мишљење углавном прихваћено (Павловић, *Култови лица*, 43–44), у науци је проблем ипак остао отворен, в. С. Тирковић, in: ИСН 1, Београд 1981, 271, нап. 18.

⁴² И събра къръ(ъ) сава множество с(ве)т(и)хъ старьць с(ве)тыне горы. И въсь свои манастирь хилан`дарскыи. Пою=им же имъ вл(а)женне ш покои с(ве)таго и къръ(ъ) савѣ м(о)ле=оу се в видѣнныи. И абие истече муро шт(ъ) ракы с(ве.)т(а)го симеона, в. Богдановић, *Кратко житије светог Саве*, 30.

⁴³ За издање текста в. В. Мошин, *Ђирилски рукописи Југославенске академије*, Загреб 1955, 159–160; хиландарско мироточење помиње се тек у трећој, најмлађој редакцији, која је настала крајем XIV или најкасније првих година XV века, сф. Д. Богдановић, *Пролошко житије светог Симеона*, Прилози КЈИФ 42 (1976) 9–19 (издање текста с расправом).

⁴⁴ Костић, *loc. cit.*



присуству прота и Светогораца, „сви преподобни и праведни оци, свети сабор пресвете Богородице Светогорске, видевши славу божју и чудеса светог, која Бог створи са њиме, написаше га у ред светих великих преподобних отаца још и чудотвораца, и поклонеше му се као и свима светима и Богом прослављеноме на небу и на земљи. И свршивши свету и божанствену литургију, сатворише празник светоме Симеону, новоме мироточцу, и приложише га ка светоме Симеону Богопримцу, да им се празнује заједнички празник у један дан. И благословише богоноснога оца нашега кир Саву да му напише каноне и стихире и чудотворења његова, а он написа колико је могуће...“⁴⁵ Ово је, међу српским писаним изворима, ретко исцрпан и због тога драгоцен исказ о поступку уврштења у светитеље. Он доноси неколико важних података. Најпре, да се у првој етапи прослављања нови светитељ прилаже већ постојећем који се слави истог дана или главном светитељу тог месеца. Из Доментијановог сведочења следило би, даље, да је уврштење у светитеље било саборно и да је уследило састављање канона и стихира.⁴⁶ Та последња тврдња – да су први прославни текстови посвећени Симеону сачињени још у Хиландару – потврдила би досадашња истраживања. Она показују да је ту Сава започео не само *Студенички типик* већ и Симеоново житије.⁴⁷ Према томе, настанак почетних облика култних текстова, а можда и мироточење, може се везати за Хиландар и тумачити као етапа припремног прослављања. Тешко је, с друге стране, прихватити као веродостојно Доментијаново тврђење да је у Хиландару Симеон уврштен у светитеље, и то због више разлога.⁴⁸ Из наведеног текста јасно следи да је описани догађај саборно проглашење светитеља, с елементима формалног чина („написаше га у ред светих ... и са-

⁴⁵ Доментијан, ед. Даничић, 89 (*Житије светог Симеона*), 189–190 (*Житије светог Саве*); превод: Доментијан, 110–111, 304. Теодосијев извештај о истом догађају садржи мање појединости. Он каже да је светогорски прот, са свим игуманима и старцима, позвао светог Саву „и благословише га да остави за спомен писмено житије преподобнога, и да се празнује са светима“, в. Теодосије, ед. Даничић, 72; превод: Теодосије, 155.

⁴⁶ Садржину и важност овог Доментијановог сведочења разматрао је Ђ. Трифуновић, *Стара српска црквена поезија*, 17–20.

⁴⁷ Трифуновић, *О настанку списка светог Саве*, 66–69 (с прегледом и критиком старијих мишљења). Другим путем – анализом настанка Савиног житија, која је показала да су у Хиландару настали неки „реторско-хагиографски“ делови овог списка – до сличних закључака дошла је и Р. Маринковић, *Историја настанка живота*, 201–212.

⁴⁸ На неодрживост овог тврђења указао је и Ђ. Трифуновић, *op. cit.*, 65.

творише му празник“). Мада веома слаба проученост источнохришћанског поступка „канонизације“ не даје упоришта за иоле поузданије закључке, остаје чињеница да такво, официјелно уврштење у светитеље – без обзира на ранг институције која га је обавила – није уобичајено у византијском свету пре последње четвртине XIII века.⁴⁹ Стога је мало вероватно да је спроведено када је реч о светом Симеону – на самом почетку XIII столећа. Осим тога, речита је околност да овај Доментијанов исказ не потврђује ниједан старији извор, укључујући и поменути *Запис о смрти светог Симеона*, који иначе изричито говори о мироточењу.⁵⁰ У тој појединости, дакле, не постоји сагласност унутар текстова хиландарског књижевног круга. Сам по себи, Доментијанов опис Симеонове „канонизације“ има, свакако, прворазредни значај зато што, склони смо да верујемо, илуструје праксу његовог доба. Стога би се, уз трећи тропар девете песме у Теодосијевој *Служби светом Петру Коришком*,⁵¹ он могао сматрати ретким и драгоценим податком о томе да је српска средина била упозната с праксом саборног проглашења светитеља.

⁴⁹ Римокатоличка, папска канонизација, која почива на званичном акту проглашења светитеља, установљена је 973. године, а најчесталија постаје у XIII веку, v. in: *Saints and their Cults*: P. Deloos, *Towards a sociological study of canonised Sainthood in the Catholic Church*, 189–216; M. Goodich, *The politics of canonisation in the thirteenth century: lay and Mendicant saints*, 169–188. Источнохришћански поступак, ближи изворној пракси, далеко је мање формалан: култ, већ укоренен у локалној заједници, бивао је заокружен писањем прославних текстова, житија и службе, а новоуврштени светитељ увођен је у календар. Проблем у досадашњој науци није систематски обрађен. Још увек незаобилазне студије: Голубинский, *История канонизации святыхъ*; Е. Н. Темниковский, *К вопросу о канонизации святыхъ*, Ярославль 1903; Peeters, *op. cit.*; А. С. Хорошев, *Политическая история русской канонизации (XI–XVI вв.)*, Москва 1986; кратак, веома илустративан преглед: *Канонизация*, in: *Христианство. Энциклопедический словарь*, ed. С. С. Аверинцев, А. Н. Мешков, Ю. Н. Попов, т. 1, Москва 1993, 673–679. Прве синодалне канонизације у Византији могу се, према досадашњим истраживањима, одредити у 1284 (патријарх Арсеније) и 1286/1288 (патријарх Јосиф), док у XIV веку оне постају учесталије, v. R. Macridies, *Saints and Sainthood*, 67–87; А.-М. М. Talbot, *Faith Healing in Late Byzantium. The Posthumous Miracles of the Patriarch Athanasios I of Constantinople by Theoktistos the Stoudite*, Brookline, Massachusetts 1983, 21–30 (са старијом литературом, у којој недостају радови руских истраживача).

⁵⁰ V. нап. 42.

⁵¹ Текст тропара гласи: „На дан благонарочит, с божаственим светим и врховним ученицима, спомена твога славе се утврди, са којима те, оче, у вери празнујући њих што узвелича и тебе што прослави Христа сви величајмо“, *Теодосије. Службе, канони и Похвала*, ed. Б. Јовановић-Стипчевић, Београд 1988, 227. Да је овде реч о сабору који је утврдио спомен светитеља, закључио је Ђ. Трифуновић, *op. cit.*, 83, нап. 30.



Симеонову хиландарску „канонизацију“ оповргава, најзад, и даљи ток догађаја. Након подизања моштију уследио је њихов пренос у Србију, што означава следећу важну етапу на путу прослављања. Савременици су на двојак начин објаснили узрок тог чина: метежима насталим на Светој Гори после латинске окупације Цариграда, али и потребом да се „просвети отачаство његово доносом моштију његових“.⁵² Мошти су у Студеницу донете 9. фебруара 1207. године.⁵³ На годишњицу смрти, по свој прилици наредне године, Симеон се објавио.⁵⁴ Студеничко неспорно мироточење, праћено чудима, помиње се у свим савременим изворима као догађај од највеће важности.⁵⁵ За то има много разлога: оно је подстакло завршне облике култа, као и стварање литургијских и хагиолошких текстова у његовој функцији. Ту, у Студеници, Сава је завршио други део житија, као и *Студенички типик*, у којем је житије вероватно заузело прво поглавље.⁵⁶ Затим је уследило писање аколутије, завршног прославно-литургијског састава. *Служба светом Симеону* настајала је поступно, од 1207. до 1213, а њеном коначном уобличењу претходило је припремно прослављање. Вероватно је Сава најпре саставио прве стихире, које су прикључене светом Мартинијану, да би се у следећој етапи Симеон придружио главном светитељу месеца – Симеону Богопримцу.⁵⁷ Убрзо након преноса Стефан Првовенчани

⁵² Стефан Првовенчани, ed. Ђоровић, 55; превод: Стефан Првовенчани. *Сабрани списи*, 87.

⁵³ За 9. фебруар као тачан датум преноса в. Петровић, *op. cit.*; С. Мандић, *Последњи датум у Савиној повести о светом Симеону*, in: *Осам векова Студенице*, 175. Ваљане разлоге за 1207. као годину преноса изнео је Љ. Максимовић, *О години преноса Немањиних моштију у Србију*, ЗРВИ 24–25 (1986) 437–442 (са свом старијом литературом о том питању).

⁵⁴ Насупрот мишљењу М. Петровића (*op. cit.*, 8) и С. Мандића (*op. cit.*, 176–179) да се Симеон објавио непосредно након сахране у Студеници, Ђ. Трифуновић (*О настанку списа светог Саве*, 67) је изнео убедљиве разлоге који Симеоново објављивање опредељују годину дана после преноса.

⁵⁵ О њему сведочи Састављач записа о смрти светог Симеона (Богдановић, *Кратко житије светог Саве*, 30–31), а нарочито подробно Стефан Првовенчани, ed. Ђоровић, 57–58; превод: Стефан Првовенчани. *Сабрани списи*, 88–90. Занимљиво је да Симеоново студеничко објављивање Сава уопште не помиње у житију, већ о мироточењу говори тек у служби, везујући га за Студеницу, cf. *Списи св. Саве*, ed. Ђоровић, 185; превод: Свети Сава. *Сабрани списи*, 132. Исти догађај описан је и у најстаријој редакцији *Пролошког житија светог Симеона*, в. Мошин, *op. cit.*

⁵⁶ Трифуновић, *op. cit.*, 69.

⁵⁷ Прописани дан Симеонове „памети успенија“ био је, према *Хиландарском* и *Студеничком типик*у, 13. фебруар, када се славио свети Мартинијан. Одредбе типика допуштале

латио се писања пространог житија и завршио га до 1216. године. За разлику од Савиног житија, створеног у функцији „студеничког“ култа, Стефаново прославља родоначелника светородне династије, а Симеонов култ поставља на „свесрпске“ основе.⁵⁸ Нешто доцније састављено је већ поменуто *Пролошко житије* Симеоново, које је имало улогу кратког, синаксарског житија. У исто време, крајем треће или почетком четврте деценије, настала је, како се сматра, и завршна редакција Савине службе.⁵⁹ Добро је знано да се у саставима тог, студеничког круга, почев од *Службе*, Симеон први пут означава као светитељ и мироточац, а његове мошти као свете и чудотворне.⁶⁰ Био је то крајњи исход дугог и сложеног поступка. Он је изведен са сувереним познавањем хагиолошких образаца и у правом тренутку – након слома византијског поретка држава 1204. године, када је створен простор за уздицање новог, националног владара светитеља. У складу с византијским обичајем, гранична тачка преласка у светитељство тешко се може одредити. Оно је наговештено већ у почетним облицима штовања, а предочено помоћу образаца који појам и садржај светости чине препознатљивим, омогућују његову поступну рецепцију и тако утиру пут култу до његових завршних, химнолошко-литургијских, али и материјалних облика.⁶¹ Прослављање Симеона Српског имало је, значи, тада уобичајен облик. То је *ἀναγνώρισις* – потврђивање светитељства, пре свега литургијским средствима и на основу већ зачетог штовања личности, за разлику од много формалније устројеног проглашења – *ἀνακήρυξις* – веома блиског римокатоличком *canonisatio*.⁶²

су, међутим, померање празника када се он поклопи с великим постом. Стога је постојала могућност да се Симеон Српски прикључи Симеону Богопримцу (3. фебруар) као угледнијем и, уз то, истоименом светитељу, в. Костић, *op. cit.*, 178–185; Трифуновић, *op. cit.*, 69–70.

⁵⁸ Богдановић, *Кратко житије светог Саве*, 20; *idem*, *Историја*, 153–154 (са старијом литературом).

⁵⁹ Богдановић, *Кратко житије светог Саве*, 20.

⁶⁰ На основу подробне анализе расположиве грађе то је показао још Д. Костић, *op. cit.*, 185–203.

⁶¹ О том питању расправља С. Galatariotou, *The Making of a Saint*, 81–94 (с посебним освртом на праксу XII века).

⁶² Talbot, *op. cit.*, 21 (са литературом). Једнак закључак извео је Ђ. Трифуновић (*op. cit.*, 70), који је одлучно одбацио мишљење о проглашењу светитељства Симеоновог.



Занимљив проблем у вези с тим јесте улога цркве и њене хијерархије. Као институција која је носилац литургијског празновања светитеља, црква је, по природи ствари, била незаобилазан чинилац култа. Таква улога, међутим, није морала подразумевати и непосредну иницијативу. Традиционална византијска *ἀναγνώρισις* која тежиште ставља на чудесну и моралну реалност светитељства – на стварно упражњавање култа, а не његово институционално озваничење – сводила је деловање цркве, у рутинским случајевима, на *ratihabitio post factum*, признање култа који је у побожној пракси већ ухватио корена. Другачије је приликом „канонизације“ личности из врхова власти, световне, као и духовне, када се иницијатива цркве, из разумљивих разлога, испостављала као пресудна.⁶³ Слично је морало бити и у Србији. Симеонови животописци не пропуштају да истакну присуство „свештеног сабора“ у свим важним приликама на путу прослављања. Његов је задатак био да одговарајућим ритуалним средствима култу обезбеди литургијски и јавни облик.⁶⁴ Исти извори, с друге стране, не остављају нимало сумње у то да је током читавог подухвата иницијатива била у Савиним рукама – како у Хиландару, у припремној етапи, тако и оној завршној у Студеници, када је Сава већ био рукоположен за архимандрита и на тај начин фактички дошао на чело Српске цркве.⁶⁵

Напореда с поступним током Симеоновог прослављања уобличавао се и садржај његовог култа. Језгро му чини ступњевито грађена идеја о *владару монаху светитељу*, која лежи у самој основи потоње праксе светитељског прослављања, али и владарске идеологије Немањића. Развијана кроз поменуте култне текстове, она је до врхунца доведена након Симеоновог уврштења у светитеље, а програмски израз добила је у Савиној служби и завршној *Похвали* у житију Првовенчаног. Ту се, истицањем атрибута Симеонових, у пуној мери открива слојевитост идеје о *владару монаху светитељу*, која је спроведена у два основна оквира: владарско-енкомијастичком и хагиографском.

Идентитет Немање државника темељи се на општим начелима средњовековне владарске идеологије. У новије време то питање подробно је размотре-

⁶³ Канонизација, in: *Христианство, loc. cit.*; Хорошев, *op. cit.*, *passim*.

⁶⁴ Peeters, *op. cit.*, 387–395.

⁶⁵ Петровић, *op. cit.* (84–85, с критиком ранијих схватања), сматра да је Сава рукоположен за архимандрита 1204. године.

но у студији Смиље Марјановић-Душанић.⁶⁶ Ту је понуђена и добро заснована систематизација, на основу хијерархије владарских својстава и дужности, према којој би се „земаљски“ лик Немањин – а потом и његових наследника – испољио у два основна вида. Први, који по етосу води порекло из архаичне традиције, јесте победоносни владар ратник.⁶⁷ Тако је Немања „војник силни“, „победитељ змије непријатељске“⁶⁸ и отеловљење владарског ауторитета – „свима диван и страшан владар“.⁶⁹

Други, суштински, одређује Немању као богоизабраног поглавара државе, по угледу на старозаветног Јакова, вођу изабраног народа.⁷⁰ Реч је о темељном концепту средњовековне владарске идеологије и он обухвата најважније владалачке врлине. Оквир му чини хришћанска етика, па је тако, према важећем обрасцу, Немања отеловљење побожности и праведности. Као *rex iustus*, он је „заступник удовица“, „хранитељ сиротима“, „потпора безнадежним и болесним“.⁷¹ Симеон је такође *patronus ecclesiae* – „цркве божје делатељ“ и „цркава саздатељ“,⁷² „архијерејима добро утврђење“.⁷³ По угледу на пророка Давида, он је *rex et propheta*.⁷⁴ Незаобилазну дужност владара у заштити и ширењу правоверја испуњава и Симеон, па тиме стиче право да

⁶⁶ Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија*, 187–286; ту су, осим дипломатичких, тумачени и други текстуални и ликовни извори; в. такође В. И. Војовић, *L'idéologie monarchique dans les hagio-biographies dynastiques du moyen âge serbe*, Roma 1995, 309–364.

⁶⁷ Gorski, *op. cit.*, 370; Hafner, *Studien*, 105–109; Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија*, 217–233.

⁶⁸ Стефан Првовенчани, ed. Ђоровић, 68–69; превод: Стефан Првовенчани. *Сабрани списи*, 96–97.

⁶⁹ *Списи св. Саве*, ed. Ђоровић, 152; превод: Свети Сава. *Сабрани списи*, 99.

⁷⁰ В. Ј. Ђурић, *Слика и историја у средњовековној Србији*, Глас САНУ ССССХХХVIII, књ. 3 (1983) 120–123; Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија*, 191–197 (са обимном библиографијом).

⁷¹ Стефан Првовенчани, ed. Ђоровић, 68; превод: Стефан Првовенчани. *Сабрани списи*, 97.

⁷² *Списи св. Саве*, ed. Ђоровић, 178 (*Служба*); превод: Свети Сава. *Сабрани списи*, 125–126.

⁷³ Стефан Првовенчани, *loc. cit.*

⁷⁴ Немању пророком назива Стефан Првовенчани, *op. cit.*; о идеји *rex et propheta* в. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија*, 197–209 (с литературом).



се сматра апостолом, наставником и просветитељем.⁷⁵ На први поглед чини се да је необичан и без упоришта у стварности атрибут мученика који му приписује Првовенчани.⁷⁶ Он, међутим, постаје јасан ако се сагледава у духу схватања која постоје још у раној егзегези – нарочито у списима Василија Великог и Јована Златоустог, који су појам мучеништва проширили увођењем категорија воље и савести.⁷⁷ Са своје стране, тај Симеонов атрибут не само што је садржајно обогатио његов култ већ је и првог српског светитеља придружио веома поштованој категорији европских владара мученика, чији је врхунски прототип сам Христос жртва.⁷⁸

Немањина владарска својства, у ужем смислу речи, једна су од две битне одреднице његовог лика. Он је пак у највећој мери грађен према старозаветним узорима. Такав избор, како је показано, произлазио је из захтева владарске идеологије, али и из потреба практичне политике великожупанског раздобља Србије. Наиме, неки од најважнијих идеолошких садржаја, као што су прокламовани полицентризам васељенске власти, идеја о изабраном народу и победничком вођи, добили су најлегитимнију потврду позивањем на догађаје и протагонисте Старог завета – Мојсија, Давида, Јакова и Јосифа.⁷⁹ Разуме се да је, истовремено, такав идеални лик Немањин неодвојив од јеванђеоских вредности – сасвим у складу са схватањем владара као подражаваоца Христа и „Учитеља страха господњег“. Та синтагма, чији се књижевни прототип налази у приповести о Варлааму и Јоасафу – веома утицајној у српској средини од времена светог Саве – илустрација је важног учења о владару монаху.⁸⁰ Оно чини другу окосницу Немањиног идеалног лика и представља

⁷⁵ *Списи св. Саве*, ed. Ђоровић, 160; превод: *Свети Сава. Сабрани списи*, 95. О значењу појмова *наставник* и *просветитељ* в. С. Ђирковић, *Писменост и образовање у средњовековној српској држави*, in: *Историја школа и образовања код Срба*, Београд 1974, 13–15; Д. Богдановић, *Суштина просвећености у култури средњовековне Србије*, Научни састанак слависта у Вукове дане 10, 1 (1981) 193–198.

⁷⁶ *Стефан Првовенчани*, ed. Ђоровић, 68; превод: *Стефан Првовенчани. Сабрани списи*, 96.

⁷⁷ Василије Велики (PG XXXI, 508) позива на „мучеништво по својој вољи, без прогона и огња“, док Златоусти (PG L, 601) каже да мученика не чини само смрт већ и хтење. За то питање в. Delehaue, *Sanctus*, 109–113 и passim.

⁷⁸ О европским владарима мученицима в. Gorski, *op. cit.*, 371–372; о руским кнежевима страстотрпцима: Фёдоров, *op. cit.*, 93–105 и passim.

⁷⁹ Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија*, 190 и passim.

⁸⁰ О одјецима овог романа у српској средини и његовом утицају на сликане програме немањинских задужбина: V. J. Djurić, *Le nouveau Joasaph*, CA 33 (1985) 99–109; вредна запажања

суштинско размеђе у односу на византијски владарски концепт: Богом дану харизму василевса српски владар имао је да заслужи и вишеструко потврди. У том циљу уобличена је и спроведена замисао о владару монаху, као прелазна етапа завршног облика култа чији је садржај владар светитељ.

Оквир тог програма чинили су у највећој мери хагиографски обрасци, и то они традиционални и проверени, успостављени у средњовизантијском раздобљу.⁸¹ Одатле преузета општа места постају главно средство приповедања од тренутка Немањиног монашења – догађаја који означава преокрет у животу светитеља. Немањино одрицање од света и земаљске славе и, затим, „излазак“ из отаџбине образложени су у изворном духу источнохришћанске хагиолошке традиције: то је јеванђељем прописани облик „отуђивања“, то јест странствовања по угледу на Христа, као права залога вечног живота.⁸² Једнако исходиште имају казивања о Симеоновим подвизима на Светој Гори, којима дугује епитет „становника пустиње“.⁸³ У хагиолошкој топици пустиња је освећени простор и метафора раја,⁸⁴ а боравак у њој неопходан је услов оног унутрашњег преображаја који је Симеону омогућио да постане „цвет вере небеског винограда“ и „лествица“, односно „мост што преводи у вечни живот“.⁸⁵ Да би се саобразио идеалном моделу, Симеон упражњава уобичајене облике аскезе и чини дела „налик старих светих, начелника овога правила“.⁸⁶ С обзиром на то да се животни ток анахорете сагледава у

доноси и И. М. Ђорђевић, *Свети Симеон Немања као Нови Јоасаф*, Лесковачки зборник 33 (1993) 159–166. Да је иста идеја имала одјека у аренгама српских повеља, показала је С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија*, 234–246 (где је такође, на основу књижевних и ликовних извора, претресена идеја о „Учитељу страха господњег“).

⁸¹ Patlagean, *Ancienne hagiographie byzantine*, 107–123; v. и Galatariotou, *The Making of a Saint*, 81–94.

⁸² О „изласку“ и странствовању Симеоновом говори се у Савином житију, уз позивање на јеванђеље (Лк 4, 24), *Списи св. Саве*, ed. Ђоровић, 161–162; превод: *Свети Сава. Сабрани списи*, 105–106.

⁸³ *Стефан Првовенчани*, ed. Ђоровић, 69; превод: *Стефан Првовенчани. Сабрани списи*, 96.

⁸⁴ А.-J. Festugière, *Les moines d'Orient I, Culture ou Sainteté. Introduction au monachisme oriental*, Paris 1962, 44–57 и passim. О виђењу Свете Горе као раја у делима Симеонових биографа: С. Радојчић, *Хиландарска повеља Стефана Првовенчаног и мотив раја у српском минијатурном сликарству*, Хиландарски зборник 1 (1966) 41–50.

⁸⁵ *Стефан Првовенчани*, ed. Ђоровић, 68; превод: *Стефан Првовенчани. Сабрани списи*, 97.

⁸⁶ *Стефан Првовенчани*, ed. Ђоровић, 50–51; превод: *Стефан Првовенчани. Сабрани списи*, 84–85.



инверзној перспективи и есхатолошкој равни, то се и његова смрт, схваћена као духовно рођење, сматра кључним догађајем на путу прослављања, а опи-сује утврђеним репертоаром топоса. Тако је и Симеонова смрт била чудесна – праћена светлосним озарењем и присуством анђела.⁸⁷ Истоврсне обрасце животописци су употребили када су подробно описали *elevatio* и *translatio* Симеонових моштију⁸⁸ – сложен ритуал у функцији светитељског просла-вљања, који је, у пракси, као и у хагиографији, добио заокружен облик у сред-њовизантијском раздобљу.⁸⁹

Када је реч о хагиографским обрасцима, занимљиво је осветлити Симео-нов лик са становишта њихових основних структурних модела, а то су, према предложеној класификацији, аскетско-морални, демонски и јеванђеоски.⁹⁰ Наиме, принцип њиховог одабира и учесталост употребе испостављају се као нагласци који откривају не само праву садржину култа већ и мотиваци-ју приликом његовог стварања. С обзиром на то да Симеонов светитељски лик није грађен у традицији одшелништва – јер му је сврха била другачија – то је и аскетско-морални модел присутан у виду таквих топоса који на вео-ма уопштен начин описују саму праксу монашког подвига („трошење тела“, „умножавање сузног источника“).⁹¹ План демонског још више је сужен. Не-мањина борба против зла не одвија се на унутрашњој, личној равни, већ је ис-казана искључиво кроз борбу против оних који су инструмент ђавола – како против јеретика тако и против свих спољних и унутрашњих непријатеља.⁹² Зато је нарочиту важност добио трећи, такозвани јеванђеоски модел, чија је суштина *imitatio Christi*. Симеоново последовање Христу његови живото-писци непрестано наглашавају, стављајући при томе до знања да се оно не

⁸⁷ *Списи св. Саве*, ed. Ђоровић, 169–171; превод: *Свети Сава. Сабрани списи*, 113–115; *Стефан Првовенчани*, ed. Ђоровић, 52–53; *Стефан Првовенчани. Сабрани списи*, 86.

⁸⁸ *Списи св. Саве*, ed. Ђоровић, 171–173; превод: *Свети Сава. Сабрани списи*, 116–117; *Стефан Првовенчани*, ed. Ђоровић, 55–65; превод: *Стефан Првовенчани. Сабрани списи*, 87–95.

⁸⁹ Abrahamse, *Rituals of Death*, 125–134.

⁹⁰ Patlagean, *Ancienne hagiographie byzantine*.

⁹¹ *Стефан Првовенчани*, ed. Ђоровић, 51; превод: *Стефан Првовенчани. Сабрани списи*, 85.

⁹² Овај мотив нарочито је развијен у житију Првовенчаног, а примере је побројала Љ. Јухас-Георгијевска, in: *Стефан Првовенчани. Сабрани списи*, 22–24 (предговор). О борби светитеља и демона v. Festugière, *op. cit.*, 24–39; Patlagean, *Ancienne hagiographie byzantine*, 112–117.

односи само на појединости и епизоде већ на целину искупитељског плана. Ту суштинску идеју – да Симеон кроз сопствени живот понавља икономију спасења – образлажу и Сава и Првовенчани Божјом вољом, то јест очевом предодређеношћу за такву, највишу мисију. Они тиме следе актуелни ток хагиографије XII и XIII века, у којој је богоизабраност појединца, видна кроз присуство Светог Духа и знамења премудрости, уз чуда, главни предуслов светитељства.⁹³ Исказ Првовенчаног да ће Симеон „царевати на земљи а на небу боравити с анђелима“ на основу „божје тајне и пучине милосрђа која ће бити на њему“⁹⁴ надилази, међутим, по смислу и циљу, оквира хагиографије. То је програмски став који средствима политичке теологије образлаже идеју о владару светитељу и полаже темеље сакралном одређењу његове власти.

Слично хагиографско исходиште, али далеко шири значај, имају Симеонови епитети „чудотворац“ и „нови мироточац“, који на битан начин одређују садржај његовог култа. Моћ чудотворења, сматрана највећим знамењем Божје милости, била је од најранијих хришћанских времена главна потврда светитељства, а у источнохришћанском свету и његов најважнији предуслов.⁹⁵ Симеон Српски, чији је лик чудотворца грађен по угледу на светог Димитрија Солунског, припадао је, уз то, нарочито штованој категорији мироточивих светитеља.⁹⁶ Веома је значајна чињеница то што су у житију Првовенчаног – први пут у српској књижевности – Симеонова чуда систематски изложена.⁹⁷ Тај својеврсни каталог чуда представља репрезентативни узорак који – потврдила су истраживања – не само што указује на промишљеност приликом грађења култа већ и даје тачну слику о његовом карактеру и крајњем циљу.⁹⁸ Од девет појединачно описаних само два при-

⁹³ Galatariotou, *The Making of a Saint*, 82, 94.

⁹⁴ Стефан Првовенчани, ed. Ђоровић, 19; превод: Стефан Првовенчани. *Сабрани списи*, 65.

⁹⁵ Голубинский, *История канонизации святыхъ*, 16–19, 264; H. Delehayе, *Les recueils antiques de miracles des saints*, АВ, Т. XLIII (1925), о источнохришћанским изворима 7–33; Patlagean, *Sainteté et pouvoir*, 95–98; Legner, *Reliquien in Kunst und Kult*, 37–44 (с библиографијом).

⁹⁶ Голубинский, *История канонизации святыхъ*, 36; J. Walter, *St. Demetrius: The Myroblytos of Thessalonika*, *Eastern Churches Review* vol. II (1973), посебно 162–164.

⁹⁷ Богдановић, *Историја*, 154.

⁹⁸ C. L. Connor, *Art and Miracles in Medieval Byzantium. The Crypt at Hosios Loukas and its Frescoes*, Princeton 1991, посебно 93–100.



падају уобичајеним чудима: једно је исцелитељско, а друго егзорцистичко.⁹⁹ Сва остала односе се на Симеонову помоћ у одбрани интереса државе и династије.¹⁰⁰ Међу њима, штавише, потпуно преовлађују такозвана „негативна чуда“, која светитељ чини тако што кажњава или усмрћује непријатеље својих штићеника.¹⁰¹ Та својства, добро је познато, била су главна одлика солунског мироточца.¹⁰² Њима се могу прибројати и друга која се тичу начина деловања – на пример хитра помоћ у биткама, уз чудесно присуство самог светитеља.¹⁰³ Најзад, одавно је показано да су неки од најважнијих Симеонових атрибута, какви су „отачаствољубац“ или „град отачаства својега“, непосредно преузети од светог Димитрија.¹⁰⁴ Та чињеница није важна само са становишта испитивања функције култа. Она показује да је почетком XIII столећа српска средина била спремна да прихвати важан богословски наук о међусобној заменљивости свечачких својстава и функција, као и њихових

⁹⁹ То су чуда означена као „друго“, исцељење обузетог бесом, и треће, излечење богаља, в. Стефан Првовенчани, ed. Ђоровић, 57–58; превод: Стефан Првовенчани. *Сабрани списи*, 89–90. О чудесним исцељењима уз помоћ светитељских моштију: Н. Ј. Magoulias, *The Lives of the Saints as Sources of Data for the History of Byzantine Medicine in the sixth and seventh Centuries*, BZ, Bd. 57, 1 (1964) 127–150; idem, *The Lives of Byzantine Saints as Sources of Data for the History of Magic in the sixth and seventh Centuries A. D.: Sorcery, Relics and Icons*, Byzantion T. XXXVII 1967 (1968) 228–269. О учесталости појединих чуда у хагиографској литератури од раног раздобља до XII–XIII века в. Galatariotou, *The Making of a Saint*, 81–87 (с изворима и старијом литературом); в. такође Connor, *loc. cit.*

¹⁰⁰ Стефан Првовенчани, ed. Ђоровић, 58–64, 69–74; превод: Стефан Првовенчани. *Сабрани списи*, 90–95, 98–101.

¹⁰¹ Geary, *The Saint and the Shrine*, 268.

¹⁰² За *Miracula* светог Димитрија: P. Lemerle, *Les plus anciens recueils des miracles de saint Démétrius et la pénétration des Slaves dans les Balkans*, I. *Texte*, Paris 1979, II. *Commentaire*, Paris 1981; в. такође Ф. Баришић, *Чуда св. Димитрија Солунског као историјски извори*, Београд 1953; о улози светог Димитрија као заштитника града, односно државе: Walter, *op. cit.*, 165–169; D. Obolensky, *The Cult of St. Demetrius of Thessaloniki in the History of Byzantine-Slav relations*, *Balkan Studies* 15 (1974) 3–19.

¹⁰³ Тако Првовенчани на више места каже да је Симеон „брз да походи“, односно „брз у бедама помоћник“; о изненадној чудесној појави светог Симеона која је растерала непријатеље приповеда се поводом неуспелог напада бугарског цара Борила и латинског цара Хенрика на Србију 1214. године. На сличност Симеона са светим Димитријем Солунским Првовенчани се непосредно позива када приповеда о погибији Стреза, кога „овај мој свети господин помажући и чувајући отачаство своје прободете...“, Стефан Првовенчани, ed. Ђоровић, 59–60, 65, 66, 71; превод: Стефан Првовенчани. *Сабрани списи*, 90–91, 93, 94, 99. За опис дела и чуда светог Димитрија у одбрани Солуна: Lemerle, *op. cit.*, I, 54–165.

¹⁰⁴ Костић, *op. cit.*, 205–207.

чуда, који почива на учењу апостола Павла о припадности заједнице светитеља једном обухватном телу, Христу и цркви. Схватање о преносивости трансцендентне суштине подразумева и уверење о чврстој вези светих – *per mysterium unius corporis* – а оно теолошки оправдава могућност да се дела и чуда једног светитеља преузимају из житија другог.¹⁰⁵ Околност да су чуда светог Димитрија постала и Симеонова учинила је легитимним његово прикључење општем хору светитеља, и то у високом статусу новог мироточца.

Симеонов епитет чудотворца у најтешњој је вези с још једним кључним атрибутом који се односи на свечеве мошти. Сава се у *Служби* позива на општеважећу дефиницију Јована Дамаскина када Симеонове мошти назива „светим храмом“.¹⁰⁶ Тиме он поставља доктринарне основе култа реликвија код Срба, а уједно им одређује богословски оквир. Стихови ирмоса седме песме, који кажу да Симеон стоји пред Богом, с вишњим силама, док је на земљи „кадило мириса благоухана“,¹⁰⁷ показују одлично Савино познавање теолошких начела култа светитеља. Један од његових битних постулата – што произлази из већ поменутог учења о чврстој, неразлучивој вези заједнице светитеља – јесте уверење да култ не може бити целовит уколико небеска *communio sanctorum* нема одраза у људима много доступнијој *communio reliquiarum*.¹⁰⁸

Прослављање светог Симеона подразумевало је изналажење одговарајућих облика, текстуалних али и материјалних, који су били одређени садржином и потребама култа. Осим већ поменутих књижевних састава намењених литургијском празновању, створена су, први пут у српској средини, многа значајна, данас бисмо рекли – споменичка решења. На првом месту, заснована је и прецизно формулисана најшира програмска целина, веома сложеног садржаја – а то је гробни храм владара светитеља, чији је прототип установљен у Студеници. Он је обухватао низ посебних решења – од облика и по-

¹⁰⁵ Важна тумачења ове појаве износи K. Schreiner, *Zum Wahrheitsverständnis im Heiligen- und Reliquienwesen des Mittelalters*, Saeculum 17 (1966) 138–140 (с наведеним изворима).

¹⁰⁶ *Списи св. Саве*, ed. Ђоровић, 185; превод: *Свети Сава. Сабрани списи*, 133. Јован Дамаскин светитељске мошти означава као „храмове божје“, односно као „одуховљена телесна станишта божја“, в. *Точно изложение православной вери, творение Се. Иоанна Дамаскина*, С. Петербург 1894, репр. Москва–Ростов-на-Дону 1992, 233.

¹⁰⁷ *Списи св. Саве*, ed. Ђоровић, 182; превод: *Свети Сава. Сабрани списи*, 130.

¹⁰⁸ Schreiner, *op. cit.*, 147 (са изворима).



ложаја гробног споменика до сликаног програма у његовој функцији – чиме су положене основе будуће праксе сахране, али и светитељског прослављања Немањића.¹⁰⁹ Међу тим решењима издвајају се и нека јединствена, у којима се огледа особеност Симеоновог култа. С обзиром на то да Немањино тело није подвргнуто поступку балсмовања, односно да мошти нису биле доиста „нетљене“, изостала је и процедура њиховог преношења у кивот пред олтаром, која је, по правилу, завршни чин прослављања српских владара светитеља.¹¹⁰ Када је реч о светом Симеону, улогу кивота задржао је сам гроб, то јест студенички мермерни саркофаг под којим је тело почивало. Непосредан додир с моштима, веома важан приликом упражњавања култа, замењен је на принципијелно једнак начин као код Димитрија Солунског – захватањем мира које се изливало из гроба.¹¹¹ Мироточење је било основни вид Симеоновог посмртног јављања и главни агенс чудотворења.¹¹² Попут мира из солунског светилишта, које се точило у изобиљу – на свечев празник чак из зидова и стубова храма¹¹³ – у Студеници је оно истицало „не само једном него и у све часове“, а у једној изузетној прилици „поли се сва црква, да изнемогоше служиоци код светога гроба, црпући свето миро“.¹¹⁴ По угледу на миро из гроба светог Димитрија, нарочито цењеног у Цариграду у доба Комнина, и оно Симеоново имало је статус „секундарне реликвије“ једнаког чудотвор-

¹⁰⁹ Поповић, *Српски владарски гроб*.

¹¹⁰ V. нап. 39.

¹¹¹ Солунско светилиште, како је познато, није поседовало мошти светог Димитрија, већ само комад тканине с траговима крви, пронађен у малој стакленој посуди, v. Γ. καὶ Σωτηρίου, *Η βασιλική του Αγίου Δημητρίου Θεσσαλονίκης*, Αθήνα, 1952, 47–63. О гробници у цркви Светог Димитрија и циборијуму над њом: Lemerle, *op. cit.*, II, 208–218 (са старијом литературом); v. и D. I. Pallas, *Le ciborium hexagonal de Saint-Demetrios de Thessalonique*, Зограф 10 (1979) 44–58.

¹¹² Чудотворну моћ, осим мира, имали су и други предмети који су били у додиру са светитељским моштима: уље из кандила или земља из гроба, али и различите врсте *brandea* – најчешће комадићи тканина који су потицали од свечевог одејанија, v. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, 52–53; Magoulias, *op. cit.* Byzantion 37 (1967) 256–258; Connor, *op. cit.*, 93.

¹¹³ Walter, *op. cit.*, 163–164.

¹¹⁴ Стефан Првовенчани, ed. Ђоровић, 57, 72; превод: Стефан Првовенчани. *Сабрани списи*, 89, 99. Изворе који помињу обилно точење мира из грובה светитеља коментарише С. L. Connor, *op. cit.*, 80, нап. 54.

ног дејства као саме мошти.¹¹⁵ Такво је било миро које је у стакленици донео Сава у Студеницу, а Првовенчани послао у Хиландар.¹¹⁶

За целовито сагледавање култа светог Симеона и начина на који је уобличен веома је важан податак да су, осим гроба, мироточиви били и његови портрети. Ако је веровати сведочењима савременика – Састављачу записа о смрти светог Симеона и Стефану Првовенчаном – која потом понављају Доментијан и Теодосије, миро су точили и хиландарски и студенички „образи“.¹¹⁷ Ти најстарији Симеонови портрети¹¹⁸ могли би се у том случају сматрати његовим првим иконама. У источном свету иконе су биле незаобилазан чинилац култа, његов визуелни и тактилни појавни облик.¹¹⁹ Зачетке

¹¹⁵ Светог Димитрија нарочито су штовали цареви Алексије I и Манојло Комнин, v. Walter, *op. cit.*, 166–167 (са изворима и литературом). Према *Цариградском синаксару* (XII век), у једној од престониичких цркава посвећених солунском светитељу чувало се његово миро као секундарна реликвија, v. H. Delehaeye, *Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae*, Bruxelles 1902, 166.

¹¹⁶ Ова сведочења забележена су само код познијих животописаца: Доментијан, ed. Даничић, 91–92 (*Житије светог Симеона*); превод: Доментијан, 306–307; Теодосије, ed. Даничић, 75, 77–78; превод: Теодосије, 156, 159.

¹¹⁷ Према Састављачу записа, након истицања мира из хиландарског гроба „и пакы вбразъ симевнь на з(и)доу исподсти миро“, v. Богдановић, *Кратко житије светог Саве*, 30; сведочење Првовенчаног о мироточивости Симеоновог студеничког лика („и из исписаног лика Светога, који је на зиду црквеном, истече пречудна река“) испричано је у склопу приповедања о једном од Симеонових чуда, *Стефан Првовенчани*, ed. Ђоровић, 72; превод: *Стефан Првовенчани. Сабрани списи*, 99. Занимљиво је да Доментијан – у *Житију светог Симеона*, као и *Житију светог Саве* – говори само о мироточивости хиландарског, а не и студеничког лика. Према том животописцу, миро је у Хиландару истицало „од ноге свете слике написане на стени“, cf. Доментијан, ed. Даничић, 87–88, 188; превод: Доментијан, 109–110, 303. Према Теодосију, мироточиви су били и хиландарски и студенички портрет. Он, штавише, помиње два таква студеничка лика – у цркви и у трпезарији; Теодосије, ed. Даничић, 72, 87; превод: Теодосије, 154–155, 166.

¹¹⁸ Симеонов портрет у Хиландару био је свакако насликан изнад његовог гроба, на месту на којем се данас налазе портрети Немањића из времена краља Милутина, v. V. J. Đurić, *Fresques médiévales à Hilandar*, in: *Actes du XII^e Congres international d'etudes byzantines*, Ochrid 1964, 73–74; за ктиторско-надгробни портрет у Студеници v. Поповић, *Српски владарски гроб*, 35–36 (са старијом литературом). Сликане портрете светог Симеона као вид упражњавања његовог култа разматрала је Д. Милошевић, *Срби светитељи у старом српском сликарству*, in: *О Србљаку*, 149–160.

¹¹⁹ Сликање иконе, уз састављање литургијско-хагиолошких текстова, представља други главни елемент завршне етапе светитељског прослављања у Православној цркви. Првобитно настале као надгробни портрети упокојеног, те слике најчешће су биле у облику портативне иконе или представе светитељског лика на поклопцу његовог гробног спо-



им треба тражити у надгробним портретима, који су и сами могли имати улогу иконе.¹²⁰ Једнака чудотворна својства Симеонових моштију и „иконе“ указују на то да су Срби Савиног доба знали за начелну истоветност њихове суштине и функције, коју често подвлаче средњовековни богослови.¹²¹ Мада, у појединостима, штовање икона и реликвија почива на различитим теолошким постулатима и везује се, као доминантан облик побожности, за две различите традиције – култ икона за источнохришћански, а реликвија за западни свет¹²² – заједнички им је био начин деловања. Иконе, као и реликвије, сматране су потврдом обоготворења материје, истовремено мистичним и конкретним отеловљењем светости. Изнад свега, као доказ божанске силе и милости, оне су посведочавале стварност светитељског присуства, посредујући на тај начин између трансцендентног и иманентног.¹²³ Та тако важна *praesentia* светитеља понекад је, као када је реч о светом Симеону, и додатно наглашавана реалијама какве су крв, сузе или миро.¹²⁴ На тај начин иконе и реликвије постајале су извор активне силе што успоставља непосредан и интензиван однос верника са светињом. А он је у средњем веку битна форма побожности и главна покретачка снага ходочашћа.¹²⁵

меника, в. Голубинский, *История канонизации святыхъ*, 273–277; о лежећим фигурама светитеља на кивотима: А. Grabar, *Le thème du gisant dans l'art byzantin*, СА 29 (1980–1981) 143–156; в. такође Talbot, *op. cit.*, 25–26.

¹²⁰ Такав је био случај с портретом Теодора Студита, што је показала D. Mouriki, *The Portraits of Theodore Stoudites in Byzantine Art*, JÖB 20 (1971) 273.

¹²¹ Програмску синтезу, у том смислу, изложио је Јован Дамаскин, *Точное изложение православной веры*, 231–238.

¹²² Однос култа икона и реликвија разматра L. Brubaker, *The Sacred Image*, in: *The Sacred Image East and West*, ed. R. Ousterhout, L. Brubaker, Urbana–Chicago, 1995, 1–24 (са изворима и литературом); в. такође, М.-М. Gauthier, *Strassen des Glaubens, Reliquien und Reliquiare des Abendlandes*, Fribourg 1983, 58–65.

¹²³ В. E. Kitzinger, *The Cult of Images in the Age before Iconoclasm*, in: *The Art of Byzantium and the Medieval West: Selected Studies*, Bloomington, Ind. 1976, 90–156; R. und L. Kriss-Rettenbeck, *Reliquie und Ornamenta Ecclesiae im Symbol-Kosmos der Kirche*, in: *Ornamenta Ecclesiae* 3 (Köln 1985) 19–23; Legner, *Reliquien in Kunst und Kult* (са старијом литературом).

¹²⁴ За ово питање в. Magouilas, *op. cit.* (in: *Byzantion*) 261–264; P. Boglioni, *Pelerinage et religion populaire*, in: *Wallfahrt kennt keine Grenzen*, 71; R. Cormack, *Miraculous icons in Byzantium and their powers*, *Arte cristiana*, vol. LXXVI, fasc. 724 (1988) 55–60.

¹²⁵ Boglioni. *op. cit.*, 72.



Свети Сава и свети Симеон, икона, XV век (Народни музеј у Београду)



Механизам Симеоновог мироточења припадао је сфери посвећених знања која су, као и другде, била привилегија духовне елите. Карактеристична је околност да се чудо увек дешавало у Савином присуству или уз његову помоћ, што јасно следи из приповедања животописаца. У вези с тим питањем нарочито је речита епизода с „посланицом“ коју Сава, на молбу Стефану, шаље из Хиландара у Студеницу посредством оца Иларија: тек након што је прочитана у цркви, пресахли гроб светог Симеона поново је постао мироточив.¹²⁶ У Студеници је извесно морала некада постојати нека инсталација по угледу на ону која је пронађена у светилишту Димитрија Солунског, најзнаменитијег међу источнохришћанским мироточцима.¹²⁷ Слична направа, претпоставља се, могла се налазити и у југозападном травеју Хиландара, под Симеоновим гробом.¹²⁸ Будући да гробница у Студеници, такође смештена у југозападни угао храма, до сада археолошки није испитивана, једини материјални остаци што сведоче о мироточењу данас су реципијенти на постољу Симеоновог саркофага.¹²⁹ Било би, међутим, суштински погрешно закључити да је присуство таквог, од неупућених склоњеног механизма могло да доведе у питање веродостојност чуда. Читава једна егзегеза ство-

¹²⁶ О том догађају, додуше, не говоре савременици, већ млађи животописци, којима је механизам Симеоновог мироточења морао бити добро познат, в. Доментијан, ед. Даничић, 111–116, 214–217; превод: Доментијан, 131–132, 320–323. Веома занимљив, у неким појединостима неувијен опис, доноси Теодосије. Код тог писца прави ток догађаја може се наслутити из појединих исказа – попут оног у којем се каже да је Сава по оцу Иларију послао две одвојене „посланице“, једну брату Стефану, а другу самом светом Симеону, уз заповест да се ова последња „никоме не преда“. Речито је и тврђење које му непосредно следи, о инсистирању Стефановом да и он буде присутан „до гроба преподобнога“ када отац Иларије буде извршавао „све што му је свети [Сава] заповедио“, cf. Теодосије, ед. Даничић, 117–125; превод: Теодосије, 189–192.

¹²⁷ V. нап. 111.

¹²⁸ Претпоставку је изнео Ђ. Бошковић [*De nouveau sur la construction du catholicon de Chilandar*, Хиландарски зборник 7 (1989) 94–95] полемишући са П. Милонасом [P. M. Mylonas, *Architectural Remarks on the Helandari Catholicon of Evolution of the Type of Church with Side-apses and Liti on Mt. Athos*, *Ἀρχαιολογία* 14 (1985) 83, епк. 12] о хронолошком опредељењу плочника хиландарског католикона. Бошковић је сматрао да поремећени под у југозападном травеју цркве треба тумачити постојањем резервоара за миро који је комуницирао с кладенцем (обновљеним 1887) са спољне стране тог травеја.

¹²⁹ Поповић, *Српски владарски гроб*, 31. На идентичност хиландарског и студеничког програма, када је реч о овој појединости култа, указује и чудотворна лоза која је, судећи по запису на студеничкој фасади, постојала на истом месту у обе Симеонове гробнице, cf. *loc. cit.*

рена је у средњем веку да би се одредили појмови какви су *veritas* и *falsitas*. Истинитост светитељских чуда и самих реликвија, па тиме и „историчност“, доказивала се уз помоћ теолошког разлога: будући да је Божја сила по својој природи бесконачна, то Бог и у стварности чини незамислива чуда, између осталог – кроз мошти својих светитеља. Из тог начелног схватања дедукован је „логички“ постулат да свако ко је свет испољава своје савршенство чињењем чуда. Осим тога, средњовековни критеријум истинитости не заснива се толико на спољашњој исправности ствари, већ много више на унутрашњем, субјективном начелу. То значи – истинита вера и побожне намере појединца не само што се квалификују као чиниоци теологије већ се сматрају реалностима, интегрисаним у сам објекат култа.¹³⁰ Управо ту аргументацију, подупрту библијским цитатима, користе Симеонови животописци да би објаснили природу мироточења што се збило након читања „посланице“: „А овај [Симеон] такође до смрти, а још и изнад силе, после смрти, сатвори послушање ка учитељу својему испуњујући реч Господњу: Ко верује у мене, дела која чиним, и он ће их учинити, а још и већа од ових сатвориће на похвалу мени, јер се сила моја више испуњава у немоћном.“¹³¹ У том светлу треба сагледавати и Савину улогу у остварењу чуда. Оно се, наравно, могло збити само на основу „дубине богатства и премудрости и знања божјег“,¹³² али уз садејство човека као активног Божјег инструмента који учествује у мистерији спаситељског плана.

Функција култа светог Симеона имала је, у складу са садржајем, веома широк распон. У време када је уобличен осовину и покретачку снагу чинио му је државно-династички програм у чијем је средишту, слично као у другим земљама хришћанског света, била идеја о харизматском владару светитељу.¹³³ На то питање, неодвојиво од целине тумачења српске владарске идеологије у доба првих Немањића, осврнућемо се, у складу с тематским окви-

¹³⁰ Schreiner, *op. cit.*, 131–169.

¹³¹ Доментијан, ed. Даничић, 114–115; превод: Доментијан, 132–133; сличну аргументацију излаже и Теодосије, ed. Даничић, 123–124; превод: Теодосије, 192–193.

¹³² *Loc. cit.*

¹³³ Овај суштински постулат средњовековне владарске идеологије недавно је, у два наврата, разматран и на српском примеру, v. Војовић, *op. cit.*; Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија* (обе студије садрже обимну општу библиографију).



ром нашег рада, са становишта битних нагласака у вези с култом моштију. У науци је већ више пута истицана блиска повезаност догађаја који су чинили нужан услов за приступ Србије признатој и посвећеној заједници народа – а то су стицање независне државе, аутокефалне цркве и сопственог светитеља.¹³⁴ Овај последњи захтев, добро је познато, настојали су да испуне сви млади народи Европе који су претендовали на то да постану „историјски“. Сопственим доприносом сакралном они су се укључивали у општи ток свете повести. Идеолошки обрасци и механизми који су лежали у основи таквих државотворних подухвата такође су опште место средњовековне политичке теологије: *translatio imperii* нужно се остварује у оквиру есхатолошки заснованог *translatio Hierosolyimi*.¹³⁵ Тим схватањима саображене су на особен начин замисао и, нарочито, функција култа моштију светог Симеона, као и династичког храма гробнице у којој су чуване.

Сваки подухват означен као *translatio imperii* био је у средњем веку праћен настојањем да се држави обезбеди покровитељство небеских заштитника. Заједнички узор земљама источнохришћанског света био је у том погледу Цариград. Још од заснивања његов статус светог града, Новог Рима и Новог Јерусалима, истицан је, између осталог, сабирањем знаменитих светиња, икона и реликвија, и подстицањем њиховог култа.¹³⁶ Неке од њих биле су паладијуми Царства, а најславнија и нарочито делотворна била је икона Богородице Одигитрије.¹³⁷ Солун, други по рангу град Царства, уживао је, зна се, врховну заштиту светог Димитрија. Занимљива је околност, у науци одавно истакнута, да су словенски народи у многим пресудним тренуцима обнове или успостављања државности програмски прихватили или подстицали

¹³⁴ Те предуслове истакао је и анализирао још Д. Костић (*op. cit.*, 208), али уз погрешан закључак да је Симеоново светитељство уследило након стицања државне и црквене самосталности; в. и Maksimović, *L'idéologie du souverain*, 46–48 (са старијом литературом).

¹³⁵ О различитим аспектима и текстуалним изворима ове идеје расправља G. Podskalsky, *Byzantinische Reicheshatologie*, München 1972.

¹³⁶ Још увек најпрегледнији попис цариградских светилишта у којима су чуване драгоцене реликвије изложен је код J. Ebersolt, *Sanctuaires de Byzance. Recherches sur les anciens tresors des églises de Constantinople*, Paris 1921.

¹³⁷ О небеским заштитницима Цариграда: N. H. Baynes, *The supernatural defenders of Constantinople*, AB LXVII (1949) 165–177; A. Cameron, *The Virgin's Robe: An Episode of the History of early seventh-century Constantinople*, Byzantion 49 (1979) 42–56.

култ солунског мироточца. Разлози су, разуме се, лежали у свечевим делима и атрибутима, на основу којих је он стекао углед поузданог заштитника града.¹³⁸ У Русији је култ преузет већ у XI веку. Тако се Борис и Гљѣб, као заштитници Кијевске кнежевине, изриком пореде са светим Димитријем, а њихова гробна црква у Вишгороду назива се „новим Солуном“. Култ су неговали и други руски династи, кроз посвету задужбина или узимањем хришћанског имена Димитрије.¹³⁹ Светитеља су заштитником сматрали и бугарски владари династије Асеневаца. Ширење култа у раздобљу Другог бугарског царства било је нарочито подстакнуто предањем – иначе забележеним и у Русији – да је свети Димитрије променио стићенике и ставио се на страну непријатеља Царства.¹⁴⁰ Досадашња истраживања показала су, такође, да је култ светог Димитрија имао важног удела приликом заснивања престонице у Трнову. У том смислу, идеја о врховној заштити победоносног светитеља отачаствољупца била је део обухватног програма *translatio*, тачније *renovatio imperii Bulgarorum*.¹⁴¹

Срби су, у односу на поменуте народе, изабрали другачије решење. Судећи по сачуваним изворима, као и познатим храмовним посветама, култ светог Димитрија у Србији није ухватио корена за владавине Немање и његових синова.¹⁴² С друге стране, изгледа неспорно да је култ светог Симеона, када је о моштима реч, од самог почетка грађен по угледу на солунског мироточца. О томе сведоче већ поменута и у савременим изворима описана својства реликвија, тип чуда и начин њиховог извршења, као и Симеонови атрибути, од којих неки представљају калкове грчких предложака, преузетих из солунских *Miracula*.¹⁴³ Подражавање светог Димитрија припадало би,

¹³⁸ Obolensky, *op. cit.*

¹³⁹ *Ibid.*, 14–17. Утицај култа светог Димитрија на владарску идеологију Кијевске кнежевине разматрала је И. Чекова, *Образъ на владетель-свѣтецъ в летописния свод „Повесть временных лет“*, реферат прочитан на научном скупу *Св. Иван Рилски и манастирската култура в средновековна Европа*, Софија 1996.

¹⁴⁰ Obolensky, *op. cit.*, 18–20; В. Тѣпкова-Заимова, *Тѣрново между Ерусалим, Рим и Цариград (Идејата на престолен град)*, Тѣрновска книжовна школа 4 (1985) 254–255.

¹⁴¹ *Loc. cit.*; И. Божилов, *Renovatio imperii Bulgarorum et Graecorum*, in: *Седем етюда по средновековна историја*, Софија 1995, 152–153, 190–191.

¹⁴² В. Ј. Бурић, *Посвета Немањиних задужбина и владарска идеологија*, in: *Студеница у црквеном животу и историји српског народа*, 13–25.

¹⁴³ Упоредну анализу тих атрибута дао је још Д. Костић, *op. cit.*, 205–207.



у овом случају, механизмима и циљевима српске државне *translatio*, али на особен начин. Уместо да, попут Бугара и Руса, „присвоје“ солунског свети-теља или му програмски упражњавају култ, Срби су, применивши наук о преносивости светацких атрибута, створили сопственог мироточца и отача-ствољупца, с једнаким својствима и моћима. Најважнија аналогија, у складу са средњовековним схватањем сличности, односила се, ипак, на функцију. Попут улоге Димитрија Солунског, главна улога Симеона Српског састојала се у одбрани и заштити отачаства. Околност да је, уз одабране личности небеске хијерархије, српску државу требало да чува њен свети родоначелник сведочи, са своје стране, о томе да је „национална“ димензија имала важно место у владарској идеологији раних Немањића.¹⁴⁴

Идеја о *translatio Hierosolymi*, неодвојива од програма *translatio imperii*, остварена је посредством још универзалније топике, која је важан елемент средњовековне владарске идеологије. Она почива на схватању да свака зе-маљска држава постаје „посвећена“, а њен народ „изабран“, само уколико се саобрази с идеалним прототипом – Небеским градом и Вишњим Јеруса-лимом. То схватање исказивано је на различите начине, текстовима и умет-ничким облицима, а најнепосредније кроз култ реликвија, које су сматране најдословнијом, материјалном евокацијом свете историје. Угледајући се на најславнији прототип, Богородицу Фарску – капелу царске палате у Царигра-ду – и стварајући сопствене ризнице реликвија, хришћански владари насто-јали су да у својим срединама реконструишу „образ“ Свете земље. Династич-ка функција тих програма увек је била посебно истицана.¹⁴⁵ Једнака пракса посведочена је и у словенским земљама. У средњовековној Русији *translatio Hierosolymi* исказан је кроз градитељске и сликане програме или, дословно, прикупљањем реликвија пореклом из Свете земље и израдом реликвијара на подобије Гроба Господњег.¹⁴⁶ У Бугарској је „јерусалимска“ идеја на битан начин одредила укупну замисао престоног града Трново, а остварена је, из-међу осталог, сабирањем одабраних светитељских реликвија.¹⁴⁷

¹⁴⁴ Таква оцена у складу је са закључцима које, на ширем плану проучавања владарске идеологије, доноси С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија*.

¹⁴⁵ Ово питање размотрено је у ширем смислу код Д. Поповић, *Sacrae reliquiae*, 190–215.

¹⁴⁶ V. радове у зборнику *Иерусалим в русской культуре*, ed. А. Баталов, А. Лидов, Москва 1994.

¹⁴⁷ Тъпкова-Заимова, *op. cit.*, 249–261. О моштима пренетим у Трново за владавине Асено-ваца: Й. Алексиев, *Бележки за ранната история на търновските манастири. Studia proto-bulgarica et mediaevalia europensia*, Велико Търново 1993, 189–198.

Сличне иницијативе нашле су место у идеологији првих Немањића. У Србији је целовито заснован „јерусалимско-реликвијарни“ програм у династичкој функцији остварен у Жичи, катедралној и крунидбеној цркви, где су највреднијим хришћанским светињама – Христовим, Богородичиним и Претечиним реликвијама – придружене мошти првовенчаног српског краља.¹⁴⁸ Чини се да су први кораци у том правцу начињени и раније, приликом успостављања култа светог Симеона и осмишљавања улоге његовог гробног храма. Одједи поменутих схватања тако се јасно препознају у речима Првовенчаног, добро познатим, али у науци недовољно коментарисаним, којима он описује подизање Студенице: „А кад гледаше подизање храма Пресвете, овај мој господин свети [Симеон] верујте ми, о господо и браћо, да сам видео како се његов ум диже у висину као неки небопарни орао који је држан на земљи везан узама железним, па се истргао и у висину узлетео да дође до онога бесмртнога и светог источника и да види хлад божанственога града Вишњег Јерусалима, чији, уистину постаде прави грађанин.“¹⁴⁹ Тај исказ, у којем се грађење Студенице повезује с пребивањем Симеона Српског у Вишњем Јерусалиму, има, без сумње, шири значај од антиципације његовог будућег рајског обитавалишта које досеже узлетом свога ума.¹⁵⁰ Он представља један од кључева за разумевање сакралног заснивања власти Немањића посредством култа моштију светог родоначелника. Сагледавање његовог смисла почива пак на особеном, казуистичком начину мишљења, својственом средњем веку. Наиме, полазећи од богословског постулата да мошти представљају телесни и уједно одуховљени облик егзистенције – што значи да светитељ истовремено пребива с Богом и људима – а да је заједница светитеља и њихових реликвија, по природи ствари, нераздвојива, изведен је закључак од далекосежних идеолошких, па и политичких последица.¹⁵¹ Другим речима – тврђење да је Симеон постао грађанин Вишњег Јерусалима пружило је теолошки основ да се и његово земаљско отацтво сматра Светом земљом, а

¹⁴⁸ Поповић, *Sacrae reliquiae*, 215.

¹⁴⁹ Стефан Првовенчани, ed. Ђоровић, 35–36; превод: Стефан Првовенчани. *Сабрани списи*, 160.

¹⁵⁰ То тумачење износи С. Радојчић, *Повеља Стефана Првовенчаног*, 41–48.

¹⁵¹ Овај механизам мишљења, на примеру теологије реликвија, образлаже К. Schreiner, *op. cit.*



потомство Новим Израиљем. Иако је идеја о Србима као изабраном народу у пуној мери развијена и богословски заокружена тек доцније, у делу Доментитијановом,¹⁵² нема сумње у то да су јој темељи положени још у освит XIII столећа. Учињено је то, како је већ поменуто, пре свега поређењем Немање и старозаветног Јакова. За наш проблем веома је важно истаћи да се старозаветне метафоре с таквим значењем јављају у непосредној вези с култом Симеонових моштију, и то приликом описа њихове транслације. Тако Првовенчани у тренутку приспећа моштију у Србију благодари „Богу отаца наших, Аврама, Исака и Јакова“,¹⁵³ а Сава тај догађај пореди с преносом тела Јаковљевог у обећану земљу.¹⁵⁴ Свечани чин дочека моштију с разлогом се сматра врхунцем сложеног поступка светитељског прослављања. То је врста хришћанског *adventus*-а, с циљем успостављања свеопштег *consensus*-а, којим се најшира друштвена заједница исказује као чврста и обједињена целина.¹⁵⁵ Тај смисао има Савино сведочење о томе да су Симеонови синови дочекали његове мошти „са свом државом“ – и то „радошћу радујући се и весељем веселећи се“.¹⁵⁶ Полет и славље који се том пригодом, а посредством општих места, описују у сваком светачком житију израз су нарочитог религиозног осећања тријумфа. Та универзална хришћанска *gloria*¹⁵⁷ имала је у овом случају и додатну, веома наглашену националну поруку. Њен смисао било је оглашавање тријумфалног изласка једног Новог Израиља на историјску позорницу.

¹⁵² М. Благојевић, *О националним и државним интересима у делима Доментитијана*, Историјски гласник 1–2 (1994) 15–18.

¹⁵³ Стефан Првовенчани, ed. Ђоровић, 56; превод: Стефан Првовенчани. *Сабрани списи*, 88.

¹⁵⁴ *Списи св. Саве*, ed. Ђоровић, 173; превод: Свети Сава. *Сабрани списи*, 117. Исти смисао имају и стихови у Савиној служби који говоре о преласку Црвеног мора: „Воду прошавши као по суху, од египатских зала избеже“, cf. idem, 177; превод: 125. У питању је уобичајена метафора која означава излазак из овог света и прелазак у Нови Јерусалим, v. I. Baumer, *Wallfahrt als Metapher*, in: *Wallfahrt kennt keine Grenzen*, 55–64.

¹⁵⁵ P. Brown, *Relics and Social Status in the Age of Gregory of Tours*, in: *Society and the Holy*, 247–249.

¹⁵⁶ *Списи св. Саве*, ed. Ђоровић, 173; превод: Свети Сава. *Сабрани списи*, 117.

¹⁵⁷ Brown, *op. cit.*, 236. Аналогни садржаји заступљени су у владарским ритуалима средњег века, v. M. McCormack, *Eternal Victory – Triumphal Rulership in Late Antiquity, Byzantium and the Early Medieval West*, Cambridge 1990.

Идејни фокус и расадник тог програма била је Студеница. Као ризница моштију светог Симеона, она је постала српска скинија,¹⁵⁸ супституција и метафора Вишњег Јерусалима. Са Студеницом Срби су стекли сопствени сакрални простор. Иако регионалног значења – јер није био освећен личностима и догађајима Светог писма – с угледним светилиштима хришћанског Истока спајала га је суштинска копча: чињеница да се и на том месту на једнак начин објавила сила Божја, по дефиницији јединствена и свеобухватна.¹⁵⁹ Етапе уобличавања Симеоновог гробног храма стога тачно показују „правац умне радње“ првих Немањића, а у историјској реалности одговарају оном развоју догађаја који је у науци описан као „прелазак из недовољно сигурне самодржавности у византијској политичкој сфери, у самодржавност праћену фактичком независношћу, која подразумева остајање земље у византијској културној сфери“.¹⁶⁰

У том светлу посматрана, Студеница је, по својој функцији, била прво и најважније остварење шире замисли. Њоме су мало доцније обухваћене прво Жича, а затим и Милешева, која је примила целе и чудотворне мошти светог Саве. Те прве династичке гробнице Немањића битно су утицале на стварање нове, сакралне географије Србије. Подигнуте изван матичне области државе – Студеница и Жича на релативно празном простору северно од Раса, а Милешева на граници према иновернима – оне таквим нарочитим положајем као да следе опробан стратешки модел. Тешко га је пронаћи у урбанизованој Византији, већ пре у руралним, слабо христјанизованим областима Европе, у којима су вековима светитељски култови и реликвијарни програми били основно средство просветитељства, схваћеног у средњовековном смислу тог појма.¹⁶¹ У сличном контексту и распону, од сакралног значења до просветитељске улоге, треба сагледавати мисију Студенице и функцију култа светог Симеона.

(1996)

¹⁵⁸ В. Ј. Ђурић, *Манастир Студеница – скинија српског народа*, in: *Благо манастира Студенице*, Београд 1988, 13–19.

¹⁵⁹ О улози и значењу локалних сакралних средишта: Geary, *op. cit.*, 265.

¹⁶⁰ Maksimović, *op. cit.*, 49.

¹⁶¹ Brown, *op. cit.*, 230 и passim.



МОШТИ СВЕТОГ САВЕ

ПИТАЊЕ МОШТИЈУ светог Саве чини средиште шире проблематике која се односи на култ најпоштованијег српског светитеља. Ако с тог становишта размотримо обимну литературу о светом Сави, можемо се већ на почетку позвати на оцену С. Ђирковића, изнету пре готово једне деценије: у обиљу општих расправа и посебних прилога мали је број оних који су битно унапредили научна сазнања.¹ Проблем проучавања моштију светог Саве, са своје стране, нарочито је сложен задатак, који захтева свестран приступ: најпре историјски, будући да етапе Савиног светитељског прослављања – смрт, сахрана, објављивање – као и спаљивање моштију, припадају реду фактичких, дакле историјских догађаја. С друге стране, светитељске мошти су појава која је, *eo ipso*, особен, штавише врхунски израз ритуала прослављања светих личности. У том смислу, мошти светог Саве треба посматрати у посебном контексту, као важан пример српске, али и источнохришћанске праксе штовања светитеља, са сопственим правилима и одређеним токовима. С тим у вези је трећи, једнако важан аспект проучавања, који се односи на култ светог Саве, облик и књижевно-литургијске узоре његовог упражњавања и, посебно, на функцију моштију. Овом приликом моштима светог Саве бавићемо се у најужем одређењу тог појма. Подстицај су нам пружили, с једне стране, резултати недавних истраживања у Милешеви – који упућују на поновно ишчитавање Савиних житија – и, с друге, потреба да се проблем култа моштију

¹ С. Ђирковић, *Проблеми биографије светог Саве*, in: *Сава Немањић – свети Сава*, 7–12 (ту су наведене основне опште расправе, као и библиографија о светом Сави).



код Срба, на једном од најрепрезентативнијих примера, сагледа на ширем плану него што је то досад чињено у науци.²

Приступајући теми, суочили смо се с два крупна методолошка питања. Прво, начелне природе, задире у проблем односа хагиографије и историјске реалности. У покушају његовог решавања следили смо резултате оних аутора који су указали на сложеност и међусобну условљеност тих односа. Другим речима – литерарно уобличавање идеалног типа светачког живота добијало је основне подстицаје из стварности, али је имало и повратно дејство, тако што је обзнањивало важеће обрасце који су у пракси подстицали на подражавање.³ Друго питање тиче се могућности да се подацима из Теодосијевог *Житија* допуни слика догађаја коју нам је оставио Доментијан, први Савин биограф. Свесни озбиљности упозорења да се разлике између двојице Савиних животописаца не могу протумачити пре него што се том питању посвети посебна студија, ослонили смо се – управо због природе материје којом се бавимо – на већ изнета запажања о томе да Теодосије често конкретним подацима допуњује Доментијанове уопштене исказе, било стога што се користи и другим изворима, било зато што је боље обавештен о обичајима и поретку свог доба.⁴

Одлучујућа, често и почетна етапа у процесу установљавања култа моштију неког светитеља била је његова смрт.⁵ Сава Српски, изданак светородне лозе и први поглавар самосталне цркве, припадао је, међутим, оном реду источнохришћанских светитеља који су још за живота испољили чудесна знамења. Савину благодат његови биографи предочавају устаљеним топосима, од којих већина води порекло из најстарије, рановизантијске хагиогра-

² Култом моштију код Срба највише се бавио Л. Павловић, *Преглед светих моштију у српској православној цркви*, Зборник Православног богословског факултета III (1954) 231–256; *idem*, *Култови лица*; о моштима у функцији српског владарског култа: Поповић, *Српски владарски гроб*.

³ На овај проблем упозорио је С. Ђирковић, *op. cit.*, 10.

⁴ *Ibid.*; Д. Богдановић, *Теодосије. Житије светог Саве*, Београд 1984 (предговор) XXVII–XXVIII.

⁵ О култу светитеља и етапама његовог успостављања: Н. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles 1933; А. Grabar, *Martyrium*, Paris 1943–1946; С. Walter, *Art and Ritual of the Byzantine Church (The Cult of the Dead and the Cult of Relics)*, London 1982, 137–158; D. Abrahamse, *Rituals of Death in the Middle Byzantine Period*, *The Greek Orthodox Theological Review*, vol. 29, Nr. 2 (1984) 125–134.

фије. Таква су приповедања о рођењу од старих родитеља, добром образовању и, што је важније, знамењу мудрости показаном још у младости, затим о одрицању од света и раскиду с породицом. Ту је и способност чињења различитих чуда, од исцељења од болести до оног највећег – моћи враћања у живот. Савина видовитост, то јест прозорљивост, Божји дар да за људе посредује код вишњих сила, а изнад свега одлазак у манастир као врхунски израз светитељског подвизавања – јесу пак она општа места која Доментијан, а за њим и Теодосије, преузима из средњовизантијских светачких житија.⁶ Није неважно истаћи да се такав Савин лик гради у времену које су истраживачи оценили као најнижу тачку у развоју светитељских култова током читаве византијске историје. Дубока криза светачког ауторитета, праћена општим опадањем хагиографије – која започиње још крајем XI века, а надвладава се тек у периоду рестаурације под Палеолозима – битно је променила тежиште.⁷ У XII веку и првој половини XIII столећа прототип светости и идеал времена нису више жестоке аскете већ такви представници црквене хијерархије који су, попут, рецимо, Јевстатија Солунског, у својој личности обједињавали престонички рафинман и упућеност у државне и световне послове с дубоком преданошћу пастирској дужности.⁸ У том смислу, Сава Српски био је, без сумње, прави представник свог времена, али је благочашће стекао, пре свега, делањем у духу старијих, традиционалних образаца – понајвише боравцима и подвизавањем на Светој Гори и ходочашћима у Свету земљу.

Околност што су се чудесна знамења испољила на Сави још за његовог живота важна је за наша разматрања стога што је значајно одредила не само хагиографску слику Савине смрти већ и конкретан поступак припреме и

⁶ О знамењима светитељства у раном и средњовизантијском периоду: R. Morris, *The Political Saint of the Eleventh Century*, in: *The Byzantine Saint*, 43–50; E. Patlagean, *Sainteté et pouvoir*, in: *ibid.*, 88–105; Abrahamse, *op. cit.* О знамењима светитељства Савиног у детињству и младости: Доментијан, *Живот светога Саве* и *Живот светога Симеона* (прев. Л. Мирковић, прир. Р. Маринковић), Београд 1988, 58–60; Теодосије, *Житија* (прев. Л. Мирковић, Д. Богдановић, прир. Д. Богдановић), Београд 1988, 102–116. Описима чуда светог Саве дат је велики простор у обе наведене биографије.

⁷ За та питања v. P. Magdalino, *The Byzantine Holy Man in the Twelfth Century*, in: *The Byzantine Saint*, 51–66; R. Macridies, *Saints and Sainthood in the Early Palaiologan Period*, in: *The Byzantine Saint*, 67–87; о опадању хагиографске књижевности у том раздобљу: H. G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1959, 271.

⁸ Magdalino, *op. cit.*, 65.



прослављања моштију. Извесно је, наиме, да је Савино објављивање припало оним која је још почетком овога столећа Е. Голубински означио као очекивана, то јест са сигурношћу предвиђена.⁹ Овом приликом нећемо потанко излагати добро познате описе Савине смрти и сахране, у науци већ више пута коментарисане.¹⁰ Уместо тога, задржаћемо се на оним исказима Савиних биографа који пружају могућност да се у датим хагиографским оквирима издвоје појединости што се могу или чињенички потврдити, или с добрим разлогом сматрати веродостојним сведочењем.

Свети Сава преминуо је у Трнову, по свој прилици 14. јануара 1236. године.¹¹ Карактеристично је, у светлу изнетих запажања, да Доментијан његове посмртне остатке, још пре него што су сахрањени, назива светим моштима.¹² Према сведочењу Теодосија, који подробније од свог претходника описује та збивања, бугарски патријарх Јоаким био је у недоумици око места Савине сахране, пошто „свети није ништа завештао о овоме“; одлуку је донео бугарски цар Јован II Асен, по чијем је наређењу Савино тело положено у припрату цркве Четрдесет мученика.¹³ Сасвим је разумљиво то што је личности Савиног ранга одређен гроб у најугледнијем трновском храму, који је чувао не само тела бугарских владара већ и мошти веома угледних хришћанских светитеља.¹⁴ О Савином гробу у цркви Четрдесет мученика Теодосије даје и друга, врло одређена и свакако веродостојна обавештења. Из његовог описа („... заповеди [цар] да се озида гроб његов“)¹⁵ јасно следи да је ту најпре начињена подземна зидана гробница. Она је и пронађена приликом архе-

⁹ Голубинский, *История канонизации святыхъ*, 47 и passim.

¹⁰ С. Станојевић, *Смрт светог Саве*, in: *Светосавски зборник I*, Београд 1936, 387–392; Р. Маринковић, *Доментијанов опис преноса моштију светог Саве из Трнова у Милешева*, in: *Милешева у историји српског народа*, ed. В. Ј. Ђурић, Београд 1987, 121–134.

¹¹ Б. Ферјанчић, in: *ИСН I*, Београд 1981, 312 (са старијом литературом); различита мишљења о датуму и години Савине смрти износи Д. Богдановић, *op. cit.*, 280–281.

¹² Доментијан, 223.

¹³ Теодосије, 249.

¹⁴ Й. Алексиев, *Бележки за ранатта история на тѣрновските манастири*, in: *Studia protobulgarica et mediaevalia europensia. В чест на професор Веселин Бешевлиев*, Велико Търново 1993, 189–198.

¹⁵ Теодосије, 250.

олошких ископавања у трновској цркви.¹⁶ У гробницу је Савино тело било положено у дрвеном ковчегу, како сведочи Теодосије.¹⁷ Затим је изнад ње, након обављене сахране, постављен камени споменик: „... и положивши камен часни поврх гроба.“¹⁸ Да је он био монументалних размера – свакако у виду саркофага, а не, рецимо, камене плоче – следи из Теодосијевог тврђења да је споменик прекривен скупоценим покровом: „... и царском баграницом покривши га.“¹⁹ Изнад гроба, најзад, постављени су свећњак и златокована кандила.²⁰ На основу изложених исказа са сигурношћу се може закључити да је Савин трновски гроб уобличен по устаљеном обрасцу предвиђеном за сахрану најистакнутијих личности, какав је већ два пута, а вероватно и три, био примењен у владарским маузолејима у Србији.²¹

Наредна етапа, кључна у процедури прослављања моштију, било је отварање Савиног гроба, које се збило, према Доментијану, неколико година након сахране, док Теодосије наводи да се то догодило после само годину дана. Гроб је отворен ради преноса Савиног тела у отаџбину, а томе су претходили дуготрајни преговори српске и бугарске стране и долазак самог краља Владислава у Трново.²² Трновски ритуал *elevatio*, који подробно износи оба Савина биографа, изложен је највећим делом кроз хагиографска општа места. Слика реалних збивања може се ипак препознати у опису поступака, уобичајених у тим приликама, какви су припрема носила и тканина за омотавање тела, затим облачење моштију у нов свечани орнат, уз обављање прописаних свештених радњи, читање молитава и појање надгробних панихида.²³ Врху-

¹⁶ Основу цркве с положајем пронађених гробова доноси В. Вџлов, *Новите разкопки на црквата „Св. четирдесет Мъченици“ въ Велико Търново*, Археология, год. XV, кн. 2 (1974) 37–54; I. Dujčev, *Saint Sava à Tŕnovo en 1235*, Хиландарски зборник 4 (1978) 20.

¹⁷ Теодосије, 253.

¹⁸ Теодосије, 250.

¹⁹ *Loc. cit.*

²⁰ *Loc. cit.*

²¹ На једнак начин били су решени гробови Симеона Немање и Стефана Првовенчаног у Студеници, а највероватније и гроб краља Владислава у Милешеву: Поповић, *Српски владарски гроб*, 29–31, 42–43, 49–51.

²² Доментијан, 224–226; Теодосије, 250–252; у науци је прихваћено мишљење да су отварање трновског гроба и пренос тела обављени 1237. године, в. Ферјанчић, *op. cit.*, 312–313.

²³ Доментијан, 227; Теодосије, 253.



нац чина *elevatio*, а то је „проналажење“, то јест откривање моштију, за наш је проблем од највеће важности. Доментијан најпре кратко каже да су Саву – како се и очекивало – пронашли целог, „по истини света телом и духом“; одмах затим у *Похвали* тај исказ хагиографски сликовито надграђује: „... јер се не распаде ни гроб онога који љуби Бога ... а после смрти земља се не догаче његова богоносна тела“ – позивајући се и на Свето писмо: „... ни тело његово не виде трулежа“ (Дап 2, 31).²⁴ Теодосије се користи сличним топосима, али при том Савине мошти описује с више појединости: „... и видеше га ваистину света духом и телом свега цела и неразрушена, и власи главе и браде све светле и целе да има, и као да лежи и спава“; он такође наглашава да су присутни осетили струјање аромата, не само из моштију већ и из гробног праха и ковчега у којем је Сава сахрањен.²⁵

У ритуалу успостављања култа, добро је познато, постојали су услови за уврштење личности у ред светитеља. Од раних хришћанских времена, када су успостављена, та правила су се у извесној мери мењала, али су нека знамења сматрана незаобилазним.²⁶ На првом месту, то су чуда на гробу светитеља. У Православној цркви она су се најчешће прихватала без посебне провере и доказног поступка, док се на Западу – али спорадично и у позном раздобљу Византије – захтевала њихова строжа провера, након чега би се чуда бележила у посебан каталог, уз имена и сведочење очевидаца.²⁷ Правило је да се као знамење светитељства помиње и благоухање моштију.²⁸ Чини се да су

²⁴ Доментијан, 227.

²⁵ Теодосије, 253. Наглашавање нетљености Савиног тела чини окосницу *Службе преносу моштију светог Саве*, в. Савин ученик, *Служба преносу моштију светог Саве*, in: Србљак I, Београд 1970, 33–89.

²⁶ Ово питање још увек није проучено у оквиру целовите студије, засноване на истраживању извора, тако да је и даље незаобилазан Е. Голубинский, *История канонизации святых*, 12–39 и passim.

²⁷ *Loc. cit.* О канонизацији светитеља у позновизантијском раздобљу: Macridies, *op. cit.*, посебно 82–83; cf. и А.-М. Talbot, *Faith Healing in Late Byzantium. The Posthumous Miracles of the Patriarch Athanasios I of Constantinople by Theokistos the Studite*, Brooklin, Massachusetts 1983, 21–27; о канонизацији светитеља у западној цркви: R. Klausner, *Zur Entwicklung des Heiligensprechungsverfahrens bis zum 13. Jahrhundert*, *Zeitschrift für Rechtsgeschichte*, Bd. XXXIV (1954) 85–101; за раздобље након црквене шизме: P. Deloz, *Sociologie et canonisations*, La Haye 1969.

²⁸ W. Deonna, *ΕΥΩΔΙΑ. Croyances antiques et modernes: L'odeur suave des dieux et des élus*, Genava XVII, Genève 1939, посебно 192–217.

најеластичнији били они услови који су се односили на изглед, тачније стање самих моштију. Нетљеност тела као услов светитељства није се, на пример, у најраније хришћанско доба уопште захтевала. И доцније, кроз читав средњи век, постоје сведочанства да су мошти штоване као свете без обзира на то да ли су пронађене у виду костију или целих тела.²⁹ То питање, досад најбоље проучено на руској грађи, требало би свакако покренути и приликом истраживања култа моштију код Срба. Започета истраживања указивала би на то да се у српским писаним изворима – посредством појединих израза и слика, које, разуме се, не излазе из оквира хагиографије – ипак подвлачи разлика између *целих* моштију и оних које то нису.³⁰ Тело светог Саве, знамо то познато на основу сведочења очевидаца из каснијег времена, било је доиста *нетљено*, другим речима оно је пре сахране балсамовано и тиме уврштено у најпоштованију категорију моштију. Управо та, стварна чињеница даје Теодосију упориште да изнесе појединости које надилазе најконвенционалније топосе, рецимо када наглашава да је Сава цео, не само духом већ и телом, и да изгледа „као да спава“. Речит је и помен сачуваних Савиних власи, што је познат, али никако и обавезан садржај уобичајених описа моштију.³¹

Доментијан и Теодосије пружају нам занимљива обавештења о Савином трновском гробу и након што су мошти из њега подигнуте. С обзиром на посведочено Савино светитељство, он је наставио да се поштује и привлачи многе поклонике. Држећи се устаљених образаца, оба писца нашироко приповедају о чудима која гроб, иако празан, и даље чини.³² Уверљиво звучи Теодосијево тврђење да је саркофаг враћен на старо место („и први камен положи врх гроба“) и поново прекривен покровом.³³ Једнако занимљиви су и подаци Савиних биографа о коначној судбини трновског гроба. Доментијан каже да је након извесног времена одлучено да се он загради како многоброј-

²⁹ Голубинский, *История канонизации святыхъ*, 34–37.

³⁰ Д. Поповић, *Светитељско прослављање Симеона Немање*, 18–31.

³¹ У том смислу посебно је занимљиво казивање непознатог руског летописца о томе да су мошти преподобног Теодосија Печерског пронађене (1091. године) у виду нетљеног тела и са сачуваним власима – стога што је читав догађај описан с толико конкретних појединости да су многе од њих морале имати стварну основу, в. Голубинский, *История канонизации святыхъ*, 54–55.

³² Доментијан, 229–231; Теодосије, 254–257.

³³ Теодосије, 254.



ни верници не би досађивали манастиру.³⁴ Теодосије је, поново, много одређенији. Он отворено каже да је у неким бугарским круговима постојао јак отпор према култу, али да се у том смислу ништа није могло предузети пре смрти цара Јована Асена (1241), таста краља Владислава и великог поштоваоца првог српског архиепископа. Тада је, према истом писцу, у празан Савин гроб сахрањен неки митрополит који је ту привилегију богато платио.³⁵ Ова сведочења указују на намеру да се у Трнову сузбије култ светог Саве, а *damnatio memoriae* извршен је на добро познат начин – поништавањем гроба као исходишта светитељског прослављања.³⁶

Завршни чин и врхунац у ритуалу прослављања Савиних моштију био је њихов пренос из Трнова у Србију и сахрана у Милешеви. За српску државу и цркву био је то догађај од прворазредне важности, у којем су, као protagonisti, узели учешћа и краљ и црквени поглавар. Доментијан и Теодосије готово су потпуно сагласни у опису тих збивања. Они кажу да су након приспећа у Милешеву мошти светог Саве положене у гроб који му је у својој задужбини припремио краљ Владислав. Након извесног времена, по устаљеном обрасцу, Сава се јавио у сну једном монаху и заповедио да се његово тело извади из земље и положи ван гроба, у цркву. То је и учињено или, како подвлаче оба животописца, мошти су *онет* подигнуте.³⁷ Завршетак церемоније овога пута подробније је описан код Доментијана. Он каже да су мошти, у дрвеном ковчегу, положене „посред свете и велике цркве“; у пећком рукопису Доментијановог *Житија* налази се, у последњем пасусу, још и додатно тврђење да је тај ковчег потом нарочито украшен, односно покован сребром и златом.³⁸

Да би се етапе и поступци изложеног ритуала исправно разумели и про- тумачили, нужно је посматрати их као део шире источнохришћанске праксе. *Translatio* моштију, као стварни чин и уједно битан елемент хагиографије, чини једну од најважнијих новина средњовизантијског ритуала светитељ-

³⁴ Доментијан, 231.

³⁵ Теодосије, 257.

³⁶ Смисао појава какве су *violatio sepulcri* и *damnatio memoriae* на најширим основама тумачи I. Herklotz, „*Sepulcra*“ e „*Monumenta*“ del Medioevo. *Studi sull'arte sepolcrale in Italia*, Roma 1985, 222–223.

³⁷ Доментијан, 232; Теодосије, 259.

³⁸ Доментијан, 232.



Свети Сава Српски, Милешева, пре 1228. године



ског прослављања. Наиме, док се у рановизантијском периоду церемонија успостављања култа завршавала подизањем моштију из гроба и њиховим полагањем на почасно место у цркви, IX и X век обележени су трансацијама многих знаменитих личности, на пример Теофана Исповедника, Теодора Студита, светог Василија Новог и многих других.³⁹ Њихова житија састављена у функцији култа, уз уобичајена општа места, доносе и такве податке који помажу сагледавању сасвим одређених појединости ритуала. У тим хагиографијама често се подвлачи да знаменити светитељи неко краће време почивају у првом гробу, док се не стекну околности за пренос у коначно покојиште. Те околности бивале су условљене различитим потребама и мотивима. Мошти светог Василија Новог чекале су на пренос док су се његови поштоваоци расправљали око избора коначне локације гроба.⁴⁰ Једну од најсложенијих и најзанимљивијих историја трансације имале су мошти руских кнежева мученика Бориса и Гљеба, које су од 1019. до 1115/1125. године преношене чак четири пута.⁴¹

Нема сумње у то да су појединости трансације у нов гроб биле хагиографски уобличене у виду прописаних образаца, али је такође извесно да су у пракси оне оствариване у великом броју варијаната. Тако је понекад, мада изузетно, објављени светитељ могао бити поново положен у земљу.⁴² Устаљени обичај био је, ипак, да се мошти након преноса положе у дрвени ковчег. Овакво решење *другог гроба* било је, штавише, правило приликом сахрана светитеља монаха.⁴³ Такав кивот најчешће се украшавао оковом од драгоцених метала, с орнаменталним представама. Судећи по описима средњовековних ходочасника, престоничке цркве поседовале су изузетно раскошне примерке кивота.⁴⁴ За њима нису заостајали ни руски. Златом и сребром

³⁹ Abrahamse, *op. cit.*, 132–133. Потпуне податке о сачуваним рукописима житија средњовековних светитеља, као и њиховим издањима, доноси Е. Patlagean, *op. cit.*, 88–92.

⁴⁰ Abrahamse, *op. cit.*, 132 (с наведеним изворима).

⁴¹ Голубинский, *История канонизации святыхъ*, 43–49; А. С. Хорошев, *Политическая история русской канонизации (XI–XVI вв.)*, Москва 1986, 13–36 (с изворима и свом старијом литературом); четири трансације имао је и свети Јован Рилски, в. И. Дуйчев, *Рилският светец и неговата обител*, Софија 1947, репр. 1990.

⁴² Abrahamse, *op. cit.*, 133.

⁴³ *Ibid.*, 131; Голубинский, *История канонизации святыхъ*, *passim*.

⁴⁴ *Книга хождения. Записки русских путешественников XI–XV вв.*, Москва 1984, *passim*.

оковани кивоти Бориса и Гљеба изазивали су дивљење чак и грчких ходочасника који су видели највеће хришћанске светиње.⁴⁵ О посебној склоности руске средине према раскошним кивотима сведочи и приповедање о томе да су ковчези светих ростовских епископа Леонтија и Исаије (из друге половине XII века) тежили девет, односно седам пудова злата.⁴⁶ Други гроб светитеља није, међутим, морао обавезно бити у виду дрвеног кивота. Неке мошти полагање су у камене ковчеге, сасвим налик саркофазима. У таквом малом саркофагу реликвијару, чији се облик може хипотетично реконструисати, почивало је тело свете Теодоре Солунске након преноса 894. године.⁴⁷ Веома сличан камени ковчег чувао је од 996. године мошти руске кнегиње Олге.⁴⁸ И други руски светитељи почивали су у каменим ракама, а не у дрвеним. Неки од тих саркофага били су чак, по угледу на кивоте, оковани сребром и златом. На тај начин је, негде средином XII века, поштовалац преподобног Теодосија Печерског по имену Георгије украсио камену раку с његовим моштима.⁴⁹

По правилу, други гроб – без обзира на то да ли је реч о дрвеном или каменом ковчегу – смештао се на јужну страну цркве, најчешће поред олтара. Такав положај, међутим, није био и обавезан. Сачувани извори посведочили би да су се светачке мошти могле чувати практично на било којем месту: усред храма или уз његов северни зид, у припрати, уз улазна врата наоса и нартекса, па чак и у кули – у Черниговском манастиру 1150. године тело кнеза Игора, светог Георгија Черниговског, положено је у кулу.⁵⁰ У посебним приликама мошти су излагане посвуда у храму. О том обичају сачувало се драгоцено сведочење руског ходочасника Антонија Новгородског. Описују-

⁴⁵ Голубинский, *История канонизации святыхъ*, 51.

⁴⁶ *Ibid.*, 61.

⁴⁷ S. Kissas, *The Sarcophagus of St. Olga of Russia*, in: *The Legacy of Saints Cyril and Methodius to Kiev and Moscow*, Thessaloniki 1992, 569–570 (с изворима и свом старијом литературом).

⁴⁸ A. Grabar, *Sculptures byzantines du Moyen âge 11 (IX^e–XIV^e siècle)*, Paris 1976, 86, Pl. LVIII b; Kissas, *op. cit.*, 566–573 (с изворима и литературом).

⁴⁹ Голубинский, *История канонизации святыхъ*, 55, 62; Указае од племенитог метала имали су и неки рановизантијски мермерни саркофази, v. R. Delbrueck, *Die antike Porphywerke*, Berlin–Leipzig 1932, 212–227; A. A. Vasilev, *Imperial Porphyry Sarcophagi in Constantinople*, DOP 4 (1948) 15–16.

⁵⁰ Голубинский, *История канонизации святыхъ*, 37–39, 59.



ћи посету цариградској цркви Светог Илије, он каже да се о празницима почитавају цркви постављају столови и на њима излажу мошти светитеља.⁵¹

У том ширем контексту треба посматрати сведочења Савиних животописаца о појединостима његове транслације. Неке од њих додатно су осветљене новијим истраживањима у Милешеви.⁵² Међу пронађеним милешевским гробницама могу се, као најрепрезентативније, издвојити три које су биле обележене саркофазима. Осим већ познате гробнице краља Владислава у југозападном делу наоса, таква је и она уз јужни зид припрате. На основу студеничког прототипа она се, с разлогом, приписује краљици. Као Савину би пак требало идентификовати гробницу у североисточном углу егзонартекса, која се од претходне две упадљиво разликује величином и правоугаоном формом. Другим речима, једино се у њу могао спустити ковчег са Савиним телом. Изричито, на први поглед необично тврђење Савиних биографа да су мошти, мада потврђене као свете, поново положене у земљу, видели смо, није без аналогија у византијском свету. Веродостојно изгледа и сведочење о томе да је Савину гробницу припремио краљ Владислав. Томе у прилог ишла би чињеница да је гробница у егзонартексу зидана у другачијем слогу и немарније од краљевских, по свој прилици на брзину, пред сам пренос. Најзад, таква идентификација Савине гробнице има и суштинско упориште, а оно се односи на првобитну намену милешевске спољне припрате. Та идентификација би потврдила одавно изнету тезу, у новије време подупрту врло јаким аргументима, да је ту остварена целовита замисао монументалне гробнице чији је идејни творац био сам свети Сава.⁵³

Један од значајних резултата нових истраживања Милешеви је и проналазак мермерних фрагмената, остатака три саркофага. На основу услова њиховог налаза, као и других чињеница, дошло се до закључка да су над гробницама у наосу и припрати стајали саркофази од црвеног мермера.

⁵¹ *Ibid.*, 39.

⁵² О. Кандић, *Гробна обележја у цркви манастира Милешеви*, Саопштења 22/23 (1990/1991) 103–111; Е. Зечевић, *Ископавање гробнице краља Владислава*, Саопштења 22/23 (1990/1991) 113–125; С. Живановић, В. Летић, *Мошти српског краља св. Владислава Немањића*, Саопштења 22/23 (1990/1991) 127–129; О. Кандић, Д. Минић, Е. Пејовић, *Манастир Милешева. Истраживање и обнова*, Београд–Пријепоље 1995, 10–12; О. Кандић, *Изглед Милешеви у време спаљивања моштију Светог Саве*, in: *Свети Сава у српској историји и традицији*, ed. С. Ђирковић, Београд 1998, 267–277.

⁵³ Ова схватања изложена су и коментарисана код Д. Поповић, *Српски владарски гроб*, 53–54.

Трећу групу фрагмената – делове постоља од белог мермера – требало би приписати саркофагу над гробницом светог Саве.⁵⁴ Изглед тог саркофага, као и укупно решење милешевског, опет привременог Савиног гроба, морао је бити сасвим сличан изгледу оног у Трнову. Готово истоветна била им је коначна судбина, мада због потпуно другачијих разлога. Наиме, на основу археолошких налаза зна се да су у Савиној милешевској гробници, као и у простору поред ње, накнадно обављене сахране. Њих свакако треба повезати с урезаним гробним натписима еклесијарха Саве и игумана Атанасија.⁵⁵ Очигледно је да је након подизања моштију испражњена гробница поново употребљена. Будући да је у Милешеви Сава био присутан кроз своје целокупне мошти, изложене у кивоту, његов први гроб изгубио је смисао. Исто је било с гробом Стефана Првовенчаног у Студеници, који је пао у заборав када су мошти након подизања пренете у Жичу.⁵⁶ Случајним стицајем околности, од краљевог првог студеничког саркофага, као и од Савиног милешевског, сачували су се само делови постоља.

Још једно сведочење Савиног првог биографа може се сматрати поузданим. Сигурно је да су након подизања из гробнице Савине мошти положене у богато украшен дрвени кивот. О појединостима његовог украса – под претпоставком да је реч о истом, првобитном ковчегу – говоре описи путописаца из XVI столећа.⁵⁷ Веродостојност Доментијановог исказа происходи не само из сазнања да су у византијском свету на тај начин чуване мошти светитеља монаха већ и на основу чињенице да су, колико знамо, мошти својих светитеља Срби увек чували у дрвеним украшеним ковчезима.⁵⁸

С друге стране, велика је непознаница положај Савиног кивота у храму. Уз Доментијаново сведочење, једини податак који помаже решавању тог пи-

⁵⁴ V. нап. 53.

⁵⁵ Р. Николић, *О гробу светог Саве у Милешеви*, Саопштења 14 (1982) 8–15; Поповић, *Српски владарски гроб*, 55–56.

⁵⁶ Поповић, *Српски владарски гроб*, 42–44.

⁵⁷ Године 1559. Волфганг Минцер из Бамберга бележи да је кивот светог Саве „mit silbern vergulden Bleichlein zierlich überlegt“, v. М. Пурковић, *Белешка путописца Минцера о манастиру Милешева 1559. године*, Јужни преглед, год. XI (1937) 476; нешто касније (1580) Паоло Контарини сведочи да је рака светог Саве „tutta guernita di fuori d'argento a figure dorate“, *Diario del viaggio da Venezia a Constantinopoli di M. Paolo Contarini*, Venezia 1856, 19.

⁵⁸ Поповић, *Српски владарски гроб*, 180 и passim.



тања садржан је у опису Паола Контаринија из 1580. године.⁵⁹ Тај текст, већ више пута коментарисан, могуће је, међутим, правилно протумачити тек сада, у светлости нових резултата истраживања.⁶⁰ Они су, са своје стране, потврдили Контаринијев исказ да су се у Милешеви налазила два истоветна споменика – а то су краљевски саркофази од црвеног мермера. Према Контаринију, Савин кивот налазио се западно у односу на гроб у припрати: „Oltre l'arca di santo Saba ... ne ha un' altra verso levante ... e nella medesima arca e il corpo di re Ladislao.“⁶¹ Одатле следи закључак да је кивот, бар у XVI веку, био у егзонартексу. Под условом да се дословно схвати Доментијаново сведочење, може се претпоставити да се он налазио посред тог простора, значи у слободностојећем положају. У српској фунерарној пракси средњег века нема аналогија за такво решење. Напротив, сва писана сведочанства и ретки сачувани споменици посведочили би да су кивоти с моштима полагаани испред олтара.⁶² Ипак, не треба изгубити из вида одговарајуће примере из византијског света. Посред цркве стајали су у „Десјатиној“ гробови кијевских кнежева, укључујући и раку светог Владимира.⁶³ У чувеној распри приликом последње транслације Бориса и Гљеба Владимир Мономах предлагао је да се кивоти с њиховим моштима поставе усред цркве и надвисе балдахином.⁶⁴ Најзад, постоје јаки разлози за уверење да се у цариградском Пантократору, најугледнијем маузолеју Савиног доба, гробно обележје Манојла II Комнина налазило у самој средини цркве Арханђела Михаила.⁶⁵ Са становишта логи-

⁵⁹ Paolo Contarini, *Diario del viaggio*, 18–19.

⁶⁰ Будући да није могао знати за постојање саркофага у такозваној старој милешевској припрати, С. Радојчић (*Милешева*, Београд 1963, 33) је претпоставио да се кивот с моштима налазио у старој припрати, вероватно испод портрета светог Саве. То мишљење својевремено смо и сами прихватили (Поповић, *Српски владарски гроб*, 56–57). Исправно тумачење Контаринијевог сведочења, на основу нових резултата истраживања: Кандић, *Манастир Милешева, истраживање и обнова*, 12.

⁶¹ Paolo Contarini, *Diario del viaggio*, 19.

⁶² Поповић, *Српски владарски гроб*, 180 и passim.

⁶³ Овај податак забележен је у *Хроници* бискупа Титмара из Мерсербурга (преминуо 1018. године), v. Kissas, *op. cit.*, 566.

⁶⁴ Голубинский, *История канонизации святыхъ*, 51; М. К. Каргер, *Древний Киев. Очерки по истории материальной культуры древнерусского города II*, in: *Памятники киевского зодчества X–XIII вв.*, Москва–Ленинград 1961, 320.

⁶⁵ Поповић, *Српски владарски гроб*, 142–143 (са старијом литературом).

ке простора, доиста је могуће замислити да се усред пространог и затамњеног езонартекса у Милешеви налазио блистав, осветљен кивот – свакако на високом постољу, а првобитно можда и под балдахином – као фокус култа који је, опходом, могло упражњавати мноштво поклоника. Од најранијих хришћанских времена такве сепулкрално-култне инсценације стваране су за потребе прослављања нарочито уважених светитеља.

Посебан смисао имају и искази Доментијана и Теодосија да је Савин кивот постављен „на виђење свима“.⁶⁶ Добро је позната важност коју је за култ имао непосредан контакт с моштима. Најпожељније је било дотаћи, односно целивати светитеље, због чврстог уверења у њихову исцелитељску моћ,⁶⁷ али је вернима много значила и могућност да се својим очима увере у стварност њиховог присуства. То је разлог што су на неким кивотима пробијени посебни отвори, такозване *fenestellae*.⁶⁸ Не можемо знати са сигурношћу на који су начин и у којим све приликама мошти светог Саве биле изложене „виђењу“. Руски средњовековни ходочасници, посетиоци византијске престонице, оставили су сведочанства о томе да су Грци мошти често држали у затвореним ковчезима, па чак и запечаћеним, како би се спречило њихово оштећење, али и крађа.⁶⁹ Стефан Новгородски жали се, тако, да се у Цариграду мошти могу видети само ако се добро плати, док обичан свет мора да сачека празник светитеља или дан храмовне славе.⁷⁰ Мошти неких светитеља биле су ипак доступније: кивот светог Аверкија, чуван у цркви Светог Спаса у Мангани, отворан је два пута седмично, а мошти свете Теодосије у истоименој цркви могле су се видети понедељком, средом и петком.⁷¹

Полагањем моштију у кивот и његовим излагањем у цркви практично је био завршен поступак успостављања култа. Упоредо с описаним поступцима стварани су литургијски текстови, као његов незаобилазни елемент и један од неопходних услова светитељства. Ако упоредимо та два паралелна то-

⁶⁶ Доментијан, 232; Теодосије, 259.

⁶⁷ Abrahamse, *op. cit.*, 130–131; Talbot, *op. cit.*, *passim* (с изворима и литературом).

⁶⁸ Ово питање разматра Kissas, *op. cit.*, 569–570 (с литературом).

⁶⁹ Тако сведоче, на пример, ходочасници Игњатије Смоленски и Пимен с краја XIV и почетка XV века, као и Зосим (1419/1422), cf. *Книга хоженый*, 102, 113, 121.

⁷⁰ Тако каже Стефан Новгородски, који је посетио Цариград 1348/1349. године, cf. *ibid.*, 98.

⁷¹ *Ibid.*, 85, 90, 98.



ка, можемо само потврдити закључак, у науци одавно изречен, да уврштење у ред светитеља није у Србији имало форму канонизације у ужем смислу, већ је било ступњевит процес, постепенa потврда благочашћа једне личности.⁷² Тако је, међутим, било и у грчкој цркви све до друге половине XIII века, када су, први пут, личности попут патријарха Арсенија и Јосифа проглашене светитељима посебном одлуком синода.⁷³

Ако саберемо резултате изложених разматрања, можемо извести неколико закључака. Најпре, мошти светог Саве припадале су категорији најпоштованијих, дакле целих, балсамованих тела. Затим, у ритуалу успостављања култа примењена је у тадашњем византијском свету важећа и потпуна процедура *elevatio* и *translatio* моштију. Она је, када је о Сави реч, подразумевала постојање два привремена гроба, оба обележена саркофазима, као и коначног, другог гроба, у виду раскошног кивота. Основни елементи ритуала, као и сепулкрална решења у њиховој функцији, већ су и раније били познати у српској средини. Успоставио их је и осмислио сам свети Сава, заснивајући култ оца и брата.⁷⁴ У Савином примеру тај образац је потврђен и коначно учвршћен, али и надграђен новим појединостима. Таква је двострука *elevatio* моштију, једина код Срба која је посведочена текстовима и материјалним остацима. Њен смисао је јасан и много пута подвучен код Савиних биографа: попут светог Симеона, требало је да се Сава објави у сопственој земљи, будући да му је била намењена улога њеног светог заштитника. То питање задире пак у проблем суштине, функције и историјата Савиног култа. Мада у појединим сегментима добро проучен, у нашој науци он тек треба да се свестрано истражи, уз примену веома подстицајних метода модерне хагиологије.

На крају, задржаћемо се укратко на познијој историји моштију светог Саве. Нема сумње у то да су у читавом средњем веку оне биле највећа светиња Милешеве, због чега се та црква у изворима најчешће означава као

⁷² За ово питање в. Л. Мирковић, *Уврштење деспота Стефана Лазаревића у ред светитеља*, Богословље, год. II, св. 3 (1927) 161–169; Ђ. Трифуновић, *Стара српска црквена поезија*, in: *О Србљаку*, Београд 1970, 9–20 (с обимном литературом); о настанку служби светом Сави: Д. Богдановић, *Најстарија служба светом Сави*, Београд 1980.

⁷³ V. нап. 28.

⁷⁴ Поповић, *Српски владарски гроб*, 24–31, 42–45 (с изворима и литературом).

гробница светог Саве.⁷⁵ Мошти су и у ширем смислу морале бити изузетно важан предмет поклоништва, нарочито од XIV века, када култ светог Саве добија на универзалности и постаје свесрпски и државни.⁷⁶ Размере штовања, праћеног устаљеним обичајима даривања на кивот, могу се најбоље сагледати кроз некадашње богатство милешевске ризнице, која се данас може тек фрагментарно реконструисати.⁷⁷ Мошти су очигледно преживеле прво пустошење Милешеве 1459. године – њихово штовање, као и даривање на кивот, поуздано је посведочено и након тог времена.⁷⁸ Најдраматичнији тренутак њихове историје, који је у свести савременика, а нарочито потомства, добио размере општенародне несреће, било је спаљивање, изведено по заповести Синан-паше, протагонисте радикалне арбанаске струје која је стекла превласт на Порти.⁷⁹ О том догађају постоји читава библиотека радова, у чијем је средишту била расправа о тачној години спаљивања моштију. Од 1888, када је И. Руварац одбацио 1595. годину, а изнео аргумент за 1594,⁸⁰ у више наврата, најчешће о јубилејима, обнављане су полемике у којима су учествовали готово сви историчари од имена с краја XIX и из првих пет деценија XX века.⁸¹ Најзад, у новије време, пошто су проучени до тада непознати

⁷⁵ Радојчић, *Милешева*, 40 (с наведеним изворима); *Родослови и летописи*, 30, 49, 54, 179, 203, 282–283.

⁷⁶ Богдановић, *op. cit.*, 54.

⁷⁷ Д. Медаковић, *Ризница манастира Милешеве*, in: *Милешева у историји српског народа*, 221–229.

⁷⁸ За позније раздобље историје манастира Милешева: Радојчић, *op. cit.*, 40–55; у вези с поштовањем моштију светог Саве у XVI веку сачувани су, осим сведочења путописаца, и подаци о њиховом даривању. Скупоцене плаштанице за Савин кивот поклонио је руски цар Иван Грозни [С. Димитријевић, *Грађа за српску историју из руских архива и библиотека*, Споменик СКА LIII (1922) 159–160], а 1567. године и влашки војвода Јован Александар (Л. Мирковић, *Црквени уметнички вез*, Београд 1940, 23–25). Из године 1558. потиче запис на милешевском патерику донетом са Свете Горе, који проклиње свакога „кто же отнмити от кивота светого Сави“, cf. *Записи и натписи I*, бр. 777.

⁷⁹ Р. Самарџић, *Друга похара Милешеве*, Сеоски дани Сретена Вукосављевића 4 (1976) 153–159; idem, *Срби у ратовима Турске до 1683*, in: ИСН III, 221 и даље.

⁸⁰ И. Руварац, *О пећким патријарсима од Макарија до Арсенија III*, Задар 1888, 29–47.

⁸¹ Историја истраживања овог питања најпотпуније је изложена код Ст. М. Димитријевића, *Спаљивање моштију Светога Саве*, Братство XXVIII (1934) 140–163; Ђ. Сп. Радојчић, *Два примера Руварчеве тачности*, in: *Споменица Илариона Руварца*, Нови Сад 1955, 123–147; Самарџић, *op. cit.*, 248–254.



турски извори, коначно је доказано да су мошти светог Саве спаљене 1594. године.⁸²

Заокупљеност историчара тим догађајем покренула је још једно питање, мада по страни од главног тока полемике. У трећој деценији XX века прота С. Димитријевић проблематизовао је сам чин спаљивања. Пошто је проучио и публиковао до тада непознату грађу из руских архива, он је указао на чињеницу да руски извори из XVII века у више наврата не само што сведоче о штовању моштију у Милешеви и након 1594. године већ о њима говоре, на веома одређен начин.⁸³ Десетак година касније прота Димитријевић вратио се истом проблему. Уз већ изнету аргументацију, показао је да се сведочанства о страдању моштију могу оквирно сврстати у две скупине: једну која догађај везује за крај XVI века и другу која га опредељује у последње деценије XVII столећа. Том приликом С. Димитријевић поновио је свој закључак да мошти нису у целини спаљене 1594. године, већ да је један њихов део био сачуван, док није пострадао приликом друге похаре Милешеве 1688. године, али, изгледа, ни тада у потпуности, ако се имају у виду сведочења о сачуваној руци светог Саве.⁸⁴ Уз М. Драговића, који је о истој теми оставио веома смушен прилог, лишен научних основа,⁸⁵ једини је Д. Костић указао на потребу да се проблем подробније испита.⁸⁶ Иницијатива је, међутим, остала готово без одјека међу потоњим истраживачима, који су сведочанства о постојању Савиних моштију након 1594. године били склони да тумаче, грубо речено, као манипулацију милешевских монаха.⁸⁷

Ако се данас, после шездесет година, поново и пажљиво проуче запажања проте Димитријевића, већина њих делује веома разложно, а грађа коју

⁸² Н. М. Филиповић, *Коца-Синан паша и спаљивање моштију св. Саве Немањина*, 1991 (у рукопису); на тај, научној јавности још увек недоступан рукопис позива се Р. Самарџић, *op. cit.*, 254.

⁸³ Димитријевић, *Грађа за српску историју*, 169–172; Д. Медаковић (*op. cit.*, 224) такође је уочио, на основу проучавања милешевске ризнице и даривања на кивот светог Саве, да се након 1594. године не опажа опадање, већ, напротив, појачавање култа.

⁸⁴ Димитријевић, *Спаљивање моштију светога Саве*, 140–163.

⁸⁵ М. Драговић, *Свети Сава није спаљен*, Пожаревац 1930, 3–16.

⁸⁶ Д. Костић, *Свети Сава није спаљен у Београду*, Време, 17. децембар, Београд 1930, 4.

⁸⁷ Ј. Радонић, *Римска курија и јужнословенске земље од XVI до XIX века*, Београд 1950, 366; Самарџић, *op. cit.*, 248.

он доноси може се допунити и другим познатим сведочанствима. Тако је у току XVII века више влашких војвода даривало Милешеву, истичући да ту почивају свечеве мошти.⁸⁸ Године 1657. Герасим Добриловац дарује књигу на Савин кивот – „к целебоносним моштам светого оца Сави“.⁸⁹ Нову светлост на проблем могао би да баца, међутим, један путописни извор, такође добро познат, али за решавање овог питања неискоришћен, из времена пре него што су мошти однете из Милешеве. Треба, најпре, нагласити да посетиоци Милешеве у XVI веку на различит начин описују Савине мошти. Већина о њима говори сасвим уопштено.⁹⁰ Неки путописци сведоче да су од Савиних моштију видели само руке.⁹¹ Од тих описа упадљиво се издваја сведочанство Пјера Лескалопјеа из 1574. године. Он прича како су га у Милешеви привели да целива „једну велику кост руке светог Саве“ („un grand os du bras de St Sava“), а да монаси тврде како имају и цело тело. Мало даље он се поново служи једнином када каже да „ову кост“, осим хришћана, целивају с поштовањем и Јевреји и Турци.⁹² Дакле, из Лескалопјеовог исказа следило би да је у осмој деценији XVI века Савина рука, због сада непознатих разлога, била издвојена из основног корпуса моштију и чувана у засебном реликвијару. Тај исказ потврдио би сведочење Николе Бошковића – у које нема разлога да се сумња – како је у Милешеви видео „кутијицу“ у којој је чувана рука светог

⁸⁸ С. Ануики, *Свети Сава у повељама румунских војвода*, in: *Свети Сава. Спомен-ца поводом осамстогодишњице рођења, 1175–1975*, Београд 1977, 361–366; Љ. Котарчић, *Две повеље влашких владара манастиру Милешеви из XVII века*, in: *Милешева у историји српског народа*, 267–277.

⁸⁹ *Записи и натписи I*, бр. 1545.

⁹⁰ На пример, Бенедето Рамберти у четвртој деценији XVI века: Р. Matković, *Putovanja po Balkanskom poluotoku u XVI veku*, Rad JAZU, књ. LVI (1881) 214; Жан Шено (1547) и Жан Гасо (1548), в. Р. Самарцић, *Београд и Србија у списима француских савременика XVI–XVII века*, Београд 1961, 112, 114; Мелхиор Зајдлић (1556–1559), в. Р. Matković, *Putovanja po Balkanskom poluotoku*, Rad JAZU, књ. LXXXIV (1887) 52; Жан Палерн Форезјен (1582), в. Самарцић, *op. cit.*, 139; Фокс, слуга Хенрија Кевендиша (1589), в. В. Костић, *Културне везе између југословенских земаља и Енглеске до 1700. године*, Београд 1972, 332.

⁹¹ То су: Катарин Зен (1552), в. Р. Matković, *Dva talijanska putopisca po Balkanskom poluotoku iz XVI veka*, Starine JAZU, књ. X (1878) 207, 243; Волфганг Минцер (1559), в. Пурковић, *Белешка путописца Минцера*, 476; Паоло Контарини (1580), в. *Diario del viaggio*, 19.

⁹² Самарцић, *op. cit.*, 135 (изворни текст на стр. 378).



Саве („scattolina ... con la mano di S. Saba“) и у чији је посед и сам привремено дошао.⁹³ Будући да се Бошковићева казивања односе на осму и девету деценију XVII века, то би могло значити да је реликвијар с руком који је видео Лескалопје доиста чуван у Милешеви и после 1594. године. Након што је Никола Бошковић, по сопственом признању, изгубио реликвијар, њему се не може поуздано ући у траг. Индикативно је, ипак, да се рука светог Саве и касније више пута помиње. Године 1712. монаси Пакре причају у Русији да је Милешева спаљена пре двадесет пет година, али да је, великим откупом, спасена Савина десна рука.⁹⁴ На икони с ликом светог Саве из 1739. године, коју је Матија Павлов Владиславич поклонио манастиру Савини, сачувао се у барокној картуши натпис у којем се каже да је „једина рука светог Саве остала у манастиру Пећком“.⁹⁵ Натпис једнаке садржине исписан је и на икони из 1757. године поклоњеној Добрићеву.⁹⁶ У XIX веку сведочанства о моштима светог Саве већ су сасвим магловита. Њихове честице биле су наводно уграђене у крст из 1801. године који се данас чува у дечанској ризници.⁹⁷ С почетка XIX столећа потиче и предање да се Савине мошти чувају у манастиру Довољи.⁹⁸ Мошти светог Саве тако су с временом постале део народног предања, које постојано чува и сећање на његову чудотворну руку.⁹⁹ Најзад, уз писана сведочанства, треба узети у обзир и једну материјалну чињеницу – добро сачуване мошти десне руке у манастиру Свете Тројице код Пљеваља, које традиција приписује светом Сави.¹⁰⁰ Оне заслужују пажњу због два разлога. Најпре стога што се на истом месту чува и такозвани штап светог Саве, који поуздано припада првом, средњовековном слоју милешевске ри-

⁹³ М. Пантић, *Дубровчанин Никола Бошковић и рашке старине*, ЗЛУ 8 (1972) 240–257 (изворни текст на стр. 260).

⁹⁴ Димитријевић, *Грађа за српску историју*, 165.

⁹⁵ Д. Медаковић, *Манастир Савина. Велика црква, ризница, рукописи*, Београд 1978, 28, сл. 44.

⁹⁶ *Loc. cit.*; овај натпис, с доста лакуна, објављен је у: *Записи и натписи III*, бр. 5826.

⁹⁷ М. Шакога, *Дечанска ризница*, Београд 1984, 64–65, 423.

⁹⁸ Д. Руварац, *Географске белешке о Турској митрополита Стевана Стратимировића из године 1803. и 1804*, Споменик СКА 39 (1903) 109; исти податак забележен је у једном запису из 1836. године, *Записи и натписи V*, бр. 310.

⁹⁹ В. Ђоровић, *Свети Сава у народном предању*, Београд 1927, 171.

¹⁰⁰ Павловић, *Култови лица*, 66, сл. 11.

знице.¹⁰¹ Друго, тој руци данас недостаје мали прст.¹⁰² Тај податак могао би бити од важности због тога што се зна да је 1680. године милешевски монах Нектарије саковао кивот за прст светог Саве који се дуго чувао у Пећкој патријаршији.¹⁰³

Изложена разматрања не нуде, разуме се, ниједан коначан одговор на питање о познијој историји моштију светог Саве.¹⁰⁴ Њихов је циљ да поново отворе проблем који је у науци, чини нам се, исувише лако и поједностављено закључен. Другим речима, требало би изнова испитати претпоставку према којој мошти светог Саве нису истовремено у целини пострадале. Подаци, свакако неспорни, о спаљивању моштију 1594. године не морају бити у противуречности с познијим сведочењима о продужетку култа усредсређеног на сачуване остатке – по свој прилици свечеве руке. Таква пракса била је уобичајена широм хришћанског света, а документована је и у српској средини.¹⁰⁵ У њеној је основи једно од темељних начела теологије моштију. То је схватање о суштинској недељивости и свеприсутности светитеља, то јест уверење да је и кроз најмању честицу моштију светитељ присутан у својој целокупности и благодати.¹⁰⁶ Најзад, с обзиром на важност читавог питања, не само култну већ и историјску, вредело би уложити труд и светотројичку реликвију подврћи озбиљном и стручном испитивању.

(1995)

¹⁰¹ С. Петковић, *Манастир Света Тројица код Пљеваља*, Београд 1874, 45; Медаковић, *Ризница манастира Милешеве*, 225. Казивања и предања о пореклу светотројичког штапа и дрвеног ковчега, који традиција такође приписује светом Сави: Радојичић, *op. cit.*, 137; Драговић, *op. cit.*, 13.

¹⁰² За овај податак велику благодарност дугујем Његовом преосвештенству почившем владици милешевском Василију, који је прегледао светотројичку руку и тако помогао да се исправи погрешан опис моштију, в. Павловић, *Култови лица*, 66 (где је наведено да рука има свих пет прстију).

¹⁰³ *Записи и натписи IV*, бр. 7040.

¹⁰⁴ Нова сазнања и закључци биће могући када јавности постану доступни новији резултати проучавања турских докумената, в. нап. 83.

¹⁰⁵ У манастиру Крушедолу настављен је култ сремских Бранковића око остатака спаљених моштију, в. Павловић, *Култови лица*, 146–155.

¹⁰⁶ E. D. Hunt, *The Traffic in Relics: Some Late Roman Evidence*, in: *The Byzantine Saint*, 175 (с изворима и литературом).



ЧУДОТВОРЕЊА СВЕТОГ САВЕ СРПСКОГ

МОЋ ЧУДОТВОРЕЊА, као пројава Божје милости и потврда благочашћа једне личности, сматрана је још од раних хришћанских времена главним знамењем и неопходним условом светитељства.¹ У тој светлости посматрано, светитељство Саве Немањића изузетна је појава у историји средњовековних српских светачких култова, па и источнохришћанских. Чудотворењу Срба светитеља у средњем веку досадашња наука посветила је тек неколико огледа, у којима проблем није разматран у одговарајућим, довољно широким оквирима.² Чуда Саве Српског такође су непотпуно проучена. Највише пажње посветили су му етнологзи и историчари, који су остварили веома вредне резултате.³ Ипак, проблем су често посматрали у синхронијској равни, без

¹ Голубинский, *История канонизации святыхъ*, посебно 16–28; Н. Delehayе, *Les Recueils antiques de Miracle des Saints*, АВ 43 (1925) 5–85, 305–325; Flusin, *Miracle et histoire*, 83; С. L. Connor, *Art and Miracles in Medieval Byzantium. The Crypt at Hosios Loukas and its Frescoes*, Princeton 1991, 93–100; Galatariotou, *The Making of a Saint*, 81–94.

² Р. Марић, *Чудесна исцељења и знамења у старим српским животописима*, Годишњица НЧ, књ. XLVII (1938) 213–240; Р. Маринковић, *Типологија чуда у српској књижевности средњега века*, in: *Српска фантастика. Натприродно и нестварно у српској књижевности*, ed. П. Палавестра, Београд 1989, 303–310; Д. Драгојловић, *Фантастика у старој српској књижевности*, in: *Српска фантастика*, 311–324; укратко о чудима: Ђ. Трифуновић, *Чудеса*, in: *Азбучник српских средњовековних књижевних појмова*, Београд 1990, 382; Р. Михалчић, *Чуда*, in: *Лексикон српског средњег века*, ed. С. Ђирковић, Р. Михалчић, Београд 1999, 819–820.

³ Из обимне литературе овом приликом издвајамо: В. Ђоровић, *Свети Сава у народном предању*, Београд 1990 (прво издање 1927); И. Божић, *Свети Сава у предању*, in: *Сава Немањић – свети Сава*, 389–395; Н. Милошевић-Ђорђевић, *Епске песме „средњих времена“ и српска средњовековна књижевност*, in: *Свети Сава у српској историји и традицији*, ed. С. Ђирковић, Београд 1998, 321–335; Б. Јовановић, *Свети Сава у српском народном веровању и предању*, in: *ibid.*, 437–445; у последња два рада наведена је и сва старија литература.



прецизног раздвајања изворног средњовековног модела од његовог познијег фолклорног одјека. У науци је тако изостао утемељен покушај да се утврди „историјска стратиграфија“ Савиних чудеса. Током вишевековног постојања Савиног култа она никако нису имала једнако исходиште, садржину и функцију, већ су била условљена сложеним сплетом околности, историјских, религиозно-црквених и културних. Циљ овог огледа јесте да се чудотворење Сава Српског испита с његових изворних, средњовековних полазишта.

Обухватнији приступ нашој теми омогућили су подстицајни резултати, фактографски и методолошки, које је у последње две деценије понудила „нова хагиологија“. Они дозвољавају, како нам се чини, да се Савино светитељство и чудотворења – као његов битан садржај – сагледају у широј равни, историјској, као и култној.

У том погледу од кључне је важности околност, у науци недовољно истакнута, да је Сава Немањић био једини српски светитељ који је за живота чинио чуда. Такву његову моћ Теодосије Хиландарац изричито помиње, тврдећи да „још у телу међу нама чудотворства показа“.⁴ Она је, извесно, на битан начин определила не само Савин светачки „тип“ већ и укупан карактер његовог култа. Ако се пође од појмова и вокабулара „нове хагиологије“, произлази да је Сава за живота имао статус „светог човека“. Другим речима, реч је о личности која је, у перцепцији савременика, али и потомака, била обдарена нарочитим, харизматским својствима. Сава је сматран изабраником кроз кога делују Божја сила и милост, омогућујући му да чини чудесна дела која надилазе моћи обичних смртника.⁵ Попут других „светих људи“, његових знаменитих претходника, Сава је поседовао највећу привилегију – однос нарочите блискости са сфером трансцендентног и „смелост“ (*дрзновеније*) говора у обраћању Богу (*parresia*).⁶ Управо та могућност приступа Божанству, која представља прави извор чудотворења, као и посредничког деловања за

⁴ Теодосије Хиландарац, *Заједнички канон светоме Симеону и светоме Сави на осам гласова*, in: *Србљак I. Службе, канони, акатисти* (прир. Ђ. Трифуновић, прев. Д. Богдановић), Београд 1970, 368–369.

⁵ P. Brown, *The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity*, in: *Society and the Holy in Late Antiquity*, Berkeley – Los Angeles 1982, 103–152; Galatariotou, *The Making of a Saint*, 1–10 (с прегледно изложеном историјом истраживања овог питања); cf. такође Angenendt, *Heilige und Reliquien*, 9–10.

⁶ Morris, *Monks and Laymen*, 89–90, passim.

људску заједницу, непрестано се истиче као битно Савино својство у прославним саставима, житијима и службама који су му посвећени. Тако се, на пример, говори о његовој „смелости ка Владици своме Христу“⁷ или се пак наглашава да је молитве Богу упућивао „са многим вером и смелашћу“.⁸

Образац „светог човека“, чудотворца блиског Богу и личности посебног статуса и задатка у средини у којој је живео, створен је већ у рановизантијском монаштву. Носиоци светости били су, по правилу, угледни анахорети, а неки од њих стекли су додатне заслуге као оснивачи значајних манастира. Један од најистакнутијих био је свакако свети Сава Освећени, имењак и узор Саве Српског. Његов животопис такође је био важан предлогак приликом састављања биографије светог Саве.⁹ Живот и дело славног палестинског монаха објединили су низ својстава и искустава на која се, много столећа доцније, поред осталих, угледао и његов српски следбеник. Сава Јерусалимски опробао се као радикални аскета и становник пештера, али је такође основао и водио најугледнију киновијску обитељ свог доба и саставио јој типик. Не одустајући од праксе повременог повлачења у пустињу, он је истовремено одржавао живе контакте с царским двором у Константинопољу. За наш проблем од највеће је важности чињеница да је Сава Освећени називан „светим човеком“ и да је, попут многих раних подвижника, био обдарен способношћу чудотворења. У биографији коју му је саставио Кирил Скитополски подробно су наведена чуда што их је чинио за живота, као и њихов одјек међу следбеницима, али и обичним верницима. Сава је, очигледно, поштован као духовни ауторитет највишег ранга и носилац чудесних моћи које су штитиле и појединце и ширу заједницу. Једнаку улогу задржао је и након смрти, у статусу светитеља, када су његов гроб и мошти постали стециште оне исте божанске силе која га је испуњавала за земаљског живота.¹⁰

Такав монашки идеал показао је своје врлине и делотворност и у наредним раздобљима византијске повести. Прави узорци за грађење лика Саве Српског као „светог човека“ стога се могу пронаћи у хронолошки ближим

⁷ Доментијан, *Живот Светога Саве и Живот Светога Симеона* (прев. Л. Мирковић, прир. Р. Маринковић), Београд 1988, 132 (даље: Доментијан)

⁸ Теодосије, *Житија* (прир. Д. Богдановић), Београд 1988, 221 (даље: Теодосије).

⁹ Д. Богдановић, *Предговор*, in: Теодосије, *Житије светог Саве*, Београд 1984, XXIV.

¹⁰ J. Patrich, *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism. A Comparative Study in Eastern Monasticism, Fourth to Seventh Centuries*, Washington D.C. 1995.



епохама, тачније у монашкој пракси и хагиографији од средине IX до првих деценија XII века. Веома подстицајне резултате у том погледу пружају новија истраживања Розмари Морис. Она су показала да је образац „светог човека“ тог доба био распрострањен на широком подручју и уобличен на веома доследан начин. Карактеристично је да међу тим личностима преовлађују оснивачи и старешине знаменитих манастира и будући светитељи, на пример – Петар из Атроје, Павле Латроски, Лазар из Геласиона, Атанасије Атонски, Христодул са Патмоса, Симеон Нови Теолог. За разлику од своје сабраће, уважаваних али „обичних“ манастирских старешина – који су носили епитете као што су *makarios* или *aoidimos* – те личности су, међутим, именоване као *hosios*, односно *hagios*. Њихова изузетност потицала је отуда што су у искуству имале праксу врхунске, индивидуалне аскезе и примењивале лавриотски начин живљења, доказујући тако у сопственом времену могућност досезања освештаних модела прошлости. Такви монаси сматрани су истинским ауторитетима, такорећи „живим иконама“, и људима предодређеним за духовно вођство. Захваљујући способности да чине подвиге, они су имали привилегију „смелости“ говора и посредовања код Божанства, па отуда и моћ чудотворења за живота и након смрти.¹¹ Живот и подвизи светог Саве Српског, подробно изложени у хагиографским изворима и литургијским саставима, те стога добро познати, следили су тај модел у свим битним аспектима. Исто је и с репертоаром његовог чудотворења, што ћемо настојати да покажемо. Важно је, међутим, већ на почетку нагласити особеност, тачније изузетну сложеност Савиног лика као „светог човека“ у односу на поменуте монашке узоре. Разлог за то сасвим је једноставан: Сава је био изданак оснивача династије, први поглавар аутокефалне Српске цркве и личност која је имала пресудан утицај на стварање државе Немањића у одлучујућој етапи. У том светлу нужно је сагледавати и његова чудотворења, односно чињеницу да су нека од њих веома неконвенционална, а да и она уобичајена често имају посебан смисао и функцију. С тим у вези треба имати на уму и неке опште одлике, односно токове развоја светитељских култова у доба у којем се уобличавало Савино прослављање. Након раздобља опадања у Византији се у XIII веку поново појављују светитељи, али они више не потичу из реда

¹¹ Morris, *Monks and Laymen*, 64–89 (са изворима и обимном библиографијом).

анакорета, већ су то претежно највиши представници државне и црквене хијерархије.¹²

Већ само принчево рођење његови животописци Доментијан и Теодосије описали су као чудесан догађај. Растко је зачет након усрдне молитве родитеља да им Бог у старости подари још једног потомка, уз позивање на познате старозаветне примере. Стога је он од почетка важио за „дете послано од Бога“.¹³ Према Теодосијевим речима, он је био „чудесно дете, јер то није ни било само дело људске природе, него и заповест свесилног Бога, који побеђује законе природе како хоће“.¹⁴ Током ране младости изазивао је дивљење околине „разумом у детињем узрасту“ и брзим напредовањем у учењу, тако да се говорило: „Ово ће дете бити неко ново знамење.“¹⁵ На тај начин описана знамења будућег светитељства припадају, зна се, устаљеном репертоару хагиографских општих места. Истог порекла су и топоси о одлуци младог принца да напусти дом и замонаши се на Гори Атоској, упркос снажном противљењу породице.¹⁶ У вези с питањем којим се бавимо вреди нагласити да је и сам чин Растковог монашења и његово измицање родитељској потери Доментијан протумачио као чудесан догађај, говорећи о томе на следећи начин: „Ово прво чудо сатвори Бог на њему када су дошли на Свету Гору.“¹⁷

Савина моћ чудотворења, наговештена тим знамењима, отада се испољавала непрестано, током живота и након смрти. Класификација чудеса која је чинио, њихова типологија и учесталост јављања – како је то у науци показано – пружају речите податке о карактеру и функцији светитељског култа у одређеној средини и датом историјском контексту.¹⁸ Савини живото-

¹² P. Magdalino, *The Byzantine Holy Man in the Twelfth Century*, in: *The Byzantine Saint*, 51–66; R. Macridies, *Saints and Sainthood in the Early Palaiologan Period*, in: *ibid.*, 67–87; P. Schreiner, *Aspekte der politischen Heiligenverehrung in Byzance*, in: *Politik und Heiligenverehrung*, 365–384.

¹³ Доментијан, 56.

¹⁴ Теодосије, 103.

¹⁵ Теодосије, 103–104.

¹⁶ О томе: R. Morris, *The political Saint of the Eleventh Century*, in: *The Byzantine Saint*, 44; E. Patlagean, *Sainteté et pouvoir*, in: *ibid.*, 92–93; Galatariotou, *The Making of a Saint*, 81–84; Morris, *Monks and Laymen*, 75–80.

¹⁷ Доментијан, 60.

¹⁸ Connor, *op. cit.*, 93 и *passim*.



писци, одлични зналци како византијске хагиографске заоставштине тако и усмерења сопственог доба, чини се да су, у том погледу, тежили ка стварању уравнотежене целине. Она је, пре свега, требало да се ослони на проверене узоре, традиционална и свима препознатљива упоришта, а да истовремено буде саображена актуелним токовима. Размотрићемо најпре репертоар стандардних чуда Саве Српског.

У складу с обичајима времена, у животописима се истиче Савина прозорљивост, то јест способност предвиђања будућности. Од средњовизантијског раздобља то својство „светог човека“ стиче нарочиту популарност.¹⁹ Проистекло из теолошког постулата о привилегији изабраника да буде близак са Божанством, оно се, такође, често испољавало у равни практичног и имало је прагматичне циљеве.²⁰ Сава је, у начелу, имао моћ да прозире „у сваком човеку оно што је у њему и прорицаше будуће.“²¹ Ипак, најубедљивији израз тог дара, с великим одјеком у јавности, имао је не само култну већ и наглашену династичку сврху. Реч је о Савином прорицању Симеоновог хиландарског мироточења: „... јер је унапред знао за чуда изливања мира од његових светих моштију која ће Бог учинити.“²² Сава је такође био у стању да васкрсава умрле. Та врста чуда, изузетно популарна у рановизантијској хагиографији, почела је да губи на важности од IX до XI века, а у XII и XIII учесталост таквих чуда упадљиво се смањује.²³ Вероватно није случајно то што свечеви биографи ту Савину моћ тек узгредно помињу. Доментијан о њој говори у два наврата, на исти и веома карактеристичан начин. Он, наиме, преноси речи угледних светогорских отаца који су тврдили да Сава „могаше и мртве васкрсавати, али се уклањаше због своје велике смерности.“²⁴ Изузетак у том погледу свакако је Савино подизање из мртвих брата Стефана. Околности у којима се збило то чудо добро су познате: продужетак живота Првовенчаном био је од изузетне важности, како би се он пред смрт замонашио и како би се прописно обавила смена на престолу. Разумљиво је што су животопи-

¹⁹ Galatariotou, *The Making of a Saint*, 86.

²⁰ Morris, *Monks and Laymen*, 102–103.

²¹ Доментијан, 108.

²² Теодосије, 157.

²³ Galatariotou, *The Making of a Saint*.

²⁴ Доментијан, 105, 129.

сци подробно описали све етапе тог догађаја – Савино примање драматичне вести о братовљевој смрти, његову журбу да допутује у Србију и, најзад, сам чин чудесног оживљавања. Пошто се помолио Богу с „вером и смелошћу“ и позвао на примере Христових васкрсавања, Сава је предузео поступак братовљевог враћања у живот: „Дошавши над брата својега, оне који су плакали од њега отуриваше, и огњеним сузама часно његово лице довољно окропивши, тајним у срцу речима тајновидцу и свевидцу сакривенога много се за њега мољаше. Пруживши своју свету десну руку на срце његово, у име Свете Тројице написа по нагу телу слику крста, и одмах осети у својим рукама да се покренуло, и опипавши по његовим прсима, и ова опет нађе топла и жива, и како се веома молио услишан би.“²⁵ У том часу, док су присутни исказивали „ужас и дивљење“, Сава је замонашио Стефана, који му је затим преминуо на рукама. „Веселећи се и Бога благодарећи“, Сава је сахранио Стефана, а потом устолочио Радослава за краља.

Подизање из мртвих Стефана Првовенчаног по поступку је веома блиско описима чудесних излечења. Исцелитељска чуда сматрана су од раних хришћанских времена једним од главних својстава „светог човека“, а истовремено, када је о моштима реч, поузданим доказом светитељства неке личности. Од свих чудеса она су, из разумљивих разлога, уживала највећу популарност током средњег века, али и касније.²⁶ У прославним саставима Савина исцелитељска моћ често се помиње на уопштен начин, док се о два таква примера подробно приповеда. Чини се да је Савино чудесно исцељење ослабљеног за време боравка у Жичи имало вишеструку и егземпларну вредност. Догађај, опширно забележен код оба Савина животописца,²⁷ започиње уобичајеним позивањем на јеванђеоске узор – чудо Христово и апостола Петра с подизањем ослабљеног – а затим следи веома занимљив опис поступка исцељења. Сава је, према Теодосију, уз помоћ ученика положио болесника у мандију, унео га у цркву и поставио пред икону Христа, „који је лекар душа и тела“. Након тога, „када је пала ноћ, сам остаде у цркви са ослабљеним, и никоме

²⁵ Теодосије, 220–222.

²⁶ А.-М. Talbot, *Faith Healing in Late Byzantium, The Posthumous Miracles of the Patriarch Athanasios I of Constantinople by Theoktistos the Stoudite*, Brookline, Massachusetts 1983, 16–21; Connor, *op. cit.*, 92–103; Galatariotou, *The Making of a Saint*, 86–87; Morris, *Monks and Laymen*, 115–116; ови радови, засновани на анализи извора, садрже и старију литературу.

²⁷ Доментијан, 128–130; Теодосије, 173–175.



не допусти да приђе к њима него се сам трудио да послужи болноме... Све-
ноћним стајањем и падањем на земљу у подвигу великом све прилежније
се мољаше и над тело ослабљенога натклањаше се. И као неким лекарским
помазањем ослабљене му уде многим својим врелим сузама и молитвама
растварајући помаза.“ Након дуге, усрдне молитве и заповести одузетом да
„устане и ходи“, „болесни као да је здрав од много година, скочивши са манди-
дије као са одра, хођаше“. Делотворност таквог поступка, заснованог на по-
свећеним знањима, али изнад свега на вери у Божје „неизмерно милосрђе“,
заокружена је, коначно, и моралним ставом. У складу с етиком светих бесре-
бреника, Сава не само да није примио награду за исцељење већ излеченог
„обдари и отпусти да иде својима“. *Philantrophia* је била битан чинилац исце-
литељских чуда. Програмски негована у угледним манастирима у којима је
обитавао „свети човек“ или у којима су чуване његове реликвије, она је, како
је то у науци показано, имала изузетно важну друштвену функцију.²⁸ Након
чуда у Жичи Савине исцелитељске моћи изашле су на глас, па су му отада
доводили мноштво болесних. Пажње вредни су подаци које доноси Теодоси-
је о примењеним терапеутским методама. Сава је лечио „полагањем руку“
и молитвом, а у Студеници је болесне приводио мироточивом гробу светог
Симеона.²⁹ Посебан поступак применио је приликом првог озбиљног боло-
вања Првовенчаног, кога је исцелио водом освећеном Часним крстом. Тај
метод био је распрострањен широм хришћанског света и сматран је особито
делотворним.³⁰ Савин поступак описан је у свим важним појединостима
код Теодосија: „Крст свети и часни омивши, том освећеном водом и топлим
молитвом брата напоји, и свега га окропи, полагајући руке свете на часну ње-
гову главу...“ Коментаришући чудо, животописац на крају закључује како је
молитвом светог оздравио онај „за кога су и најбољи лекари мислили да је
изгубљен за живот“.³¹ Тако Теодосије понавља уврежено схватање да су све-

²⁸ Connoq, *op. cit.*, 99–103. О заслугама Саве Српског: Ј. Туцаков, *Допринос светог Саве унапређењу здравствене културе у средњовековној Србији*, in: *Сава Немањић – свети Сава*, 270–275.

²⁹ Теодосије, 175, 186.

³⁰ За примере из византијског света: Frolow, *La relique de la vraie Croix*, 174, 195, 251, 334; за праксу хришћанског Запада: R. Kroos, *Vom Umgang mit Reliquien*, in: *Ornamenta Ecclesiae. Kunst und Künstler der Romanik III*, ed. A. Legner, Köln 1985, 25–49 (са изворима и старијом литературом); v. и Angenendt, *Heilige und Reliquien*, 214–217.

³¹ Теодосије, 202; cf. Доментијан, 142.

титељи, као поседници натприродне, од Бога дароване силе, делотворнији исцелитељи од обичних лекара.³²

Најзад, када је реч о устаљеном типу чуда, прославни састави посвећени Сави помињу и његову моћ да изгони демоне. Егзорцизам је у средњем веку имао посебну функцију и нарочито је примењиван у амбијенту строгих аскетских средина. Према оцени истраживача, то је најдраматичнији и на насилију заснован начин на који „свети човек“ успоставља ауторитет – схватан као победа спиритуалног начела над бестијалним.³³ Свакако је речита чињеница да се од свих Савиних чудеса том придаје најмања важност. Стихови из *Службе уснућу светога Саве* – „страшан бесима јавио си се свима делима својим“³⁴ – могу се сматрати уопштеним одређењем. Једнако неодређено о тим свечевим моћима говори Теодосије, помињући их узгред, уз остала чудеса Савина у Студеници: „... сатвори ... и многа изгнања духова молитвом.“³⁵ У основи таквог става Савиних биографа лежало је, чини се, свесно опредељење. Познато је, наиме, да су најделотворнији егзорцисти источног монаштва били представници жестоких, радикалних анахорета – чији је образац успоставило сиријско монаштво – а којима је борба с демонима била егзистенцијални, програмски чинилац сопствене аскетске праксе.³⁶ Усмерење Саве Српског било је другачије, о чему на једном месту, околишно, али довољно јасно, сведочи Доментијан: „У манастирским делима са особним људима, који једу купљени хлеб, са тима дању беше у работама, и у светим молитвама

³² H. J. Magoulias, *The lives of byzantine saints as sources of data for the history of magic in the sixth and seventh centuries A. D.: sorcery, relics and icons*, Byzantion T. XXXVII (1967) 229–246. Таква идеја у пуној мери исказана је још у *житију Теодора из Сикиона*, v. E. Dawes, N. H. Baynes, *Tree Byzantine Saints*, Oxford 1948, 111–115; cf. и R. Cormack, *Writing in Gold. Byzantine Society and its Icons*, London 1985, 17–49.

³³ Patlagean, *Ancienne hagiographie byzantine*, 112–117; Brown, *loc. cit.*; Galatariotou, *The Making of a Saint*, 92–93.

³⁴ Непознати Милешевац, *Служба уснућу светога Саве*, in: Србљак I, 102–103.

³⁵ Теодосије, 186.

³⁶ A. Vööbus, *History of Ascetism in the Syrian Orient. A Contribution to the History of Culture in the Near East*, Louvain 1960, 256–315; A. J. Festugière, *Les moines d'Orient I. Culture ou Sainteté*, Paris 1961, 23–39; о пракси радикалне аскезе у српској средини средњег века: D. Поповић, *The Cult of St Peter of Koriša. Stages of Development and Patterns*, Balcanica 28 (1997) 181–211 (с библиографијом); З. Витић-Недељковић, *Демонска искушења у Теодосијевом „Житију светог Петра Коришког“*, Научни састанак слависта у Вукове дане, МСЦ, 28, 1 (1999) 143–152.



дан и ноћ не слабећи, имајући у телу своје живот бестелесних слугу. *Ради тога га ни беси не искушаше толико* (курзив наш); јер у младости својој никада се не насити сна очију својих, нити даде покоја коленима својим, хотећи најпре душу своју ослободити од страсти, подобећи се течењу првих светих мужава који претекоше овај живот скрбима и многим печалима, а други од њих крвљу својом купише вечни живот...³⁷ Сава је, мада га је сопствено опредељење увек враћало пустиножителству Свете Горе, ипак избегавао најжешће облике аскезе – што су добро знали и његови животописци. Или, како је то одавно показао Димитрије Богдановић, Сава Српски приклонио се у деловању, као и у идеологији, начелима опрезног и уравнотеженог синитског монаштва.³⁸

Осим поменутих чуда, која припадају обавезном репертоару византијске хагиографије, Сава Српски исказивао је своје моћи и на друге начине. О широком опсегу његовог чудотворења говори Теодосије, који каже да је Сава учинио „и друга многа чудеса, која због дужине речи није могуће описати“.³⁹ Она су, доиста, била веома разноврсна. Сава се, рецимо, прикључио оној категорији „светих људи“ који су посредством чудесне визије што им се јавила у сну пронашли закопано благо.⁴⁰ Захваљујући својој појави и наступу, који су очигледно зрачили ауторитетом и харизмом, успевао је у више наврата, на Светој Гори, као и током многобројних путовања, да од напада одврати „разбојнике“ – што су његови животописци подвели под категорију чуда. Та дела чинио је на различите начине, прилагођене околностима с којима се суочавао. Некад је успевао да разбојнике наведе на покајање, односно да „обрати срца њихова на умиљење по вери и љубави“.⁴¹ Ако би се позивање на савест

³⁷ Доментијан, 85. Овај исказ такође сведочи о томе да је учени писац добро познавао разлику између „мученика крви“ и „мученика савести“, cf. H. Delehaye, *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'antiquité*, Bruxelles 1927, 109–113; А. Јевтић, *Монаштво и мучеништво*, Гласник СПЦ 61 (1980) 253–260; В. Ј. Ђурић, in: В. Ј. Ђурић, С. Ђирковић, В. Кораћ, *Пећка патријаршија*, Београд 1990, 160, 344 (са основном библиографијом).

³⁸ Д. Богдановић, *Јован Лествичник у византијској и старој српској књижевности*, Београд 1968, 175–181.

³⁹ Теодосије, 186.

⁴⁰ О употреби тог топоса: Morris, *Monks and Laymen*, 110; два скровишта „сувог злата“ која је пронашао на поседу Хиландара указала су се Сави у време боравка у цариградском манастиру Богородице Евергетиде: Доментијан, 103–104; Теодосије, 141–145.

⁴¹ Доментијан, 68.

испоставило као неделотворно, Сава се није устезао да посегне и за другачијим решењима. Када су га на путу за Бриндизи напали гусари, он „разбојнике оне веома љубазно и довољно угости због тога што су исповедили своју злобу и што се покајаше пред њим, и расудивши човекољубиво о многим трудовима њиховим које претрпеше на мору због њега, и не помињући злобу, покори се заповести ’Љубите ваше непријатеље’ и даде им благослов од злата које ношаше.“⁴² У сваком случају, након таквих Савиних подвига, када је успевао да избегне осујећење својих намера и, уз то, насиље и погибел, они око њега „чуђаху се чудесу чудноме које Бог учини са њим.“⁴³ Животописци помињу још нека Савина чуда – рецимо оно у Трнову на навечерје Богојављења. Док је над агијазмом читао молитве освећења воде „и када је крстообразно благосиљао воду, раздељиваше се вода у купци и опет састајаше.“⁴⁴ Према Теодосију, Савина сила била је толика да су се чудеса дешавала и самим зазивањем његовог имена. Прости људи и чобани сирили су млеко тако што би казали: „Савина те молитва ускисла.“⁴⁵ Та врста чудотворења, окренута потребама популарне побожности, добила је велики значај у потоњим етапама Савиног култа, којима је основни печат дао фолклорни менталитет.

Неки од свечевих подвига могу се сврстати у посебну категорију чудеса. Сава је, рецимо, био кадар да утиче на климатске појаве и природне непогоде. У питању је топос раширен у хагиографској литератури IX–XII века, а истраживања су показала да су такве способности „светог човека“ често биле веома корисне онима око њега.⁴⁶ Тако Доментијан и Теодосије приповедају како је Сава, путујући лађом за Јерусалим, успео да молитвом заустави олују: „Са вером и великом смелостију ка Богу чинећи слику крста на противне ветрове и на морске вале који се високо уздизаху, пружаше руке и пређаше им говорећи: ’... ветрови и море, утишавши се станите.’“⁴⁷ Тако је и било, а животописци нису пропустили да истакну како су лађари нашироко разгла-

⁴² Теодосије, 235; на сличан начин Сава је решио проблем када је једном приликом нападнут на Светој Гори. Вођу разбојника и његову дружину обдарио је скупоценом одећом, оседланим коњима и имањем, cf. Доментијан, 139–140.

⁴³ Теодосије, 124.

⁴⁴ Теодосије, 247.

⁴⁵ Теодосије, 186.

⁴⁶ Morris, *Monks and Laymen*, 111–114 (с примерима и литературом).

⁴⁷ Теодосије, 236–238; cf. Доментијан, 198–199.



сили чудо након искрцавања у Акру. Сличном типу припада и Савино чудо с рибом, које је учинио приликом једног од прекоморских путовања. Измучен морском болешћу, пожелело је да обедује свежу рибу и „одмах се од мора изнад лађе узвиси вал, држећи као рукама превелику рибу, и у руке светога, где лежаše у лађи, на прса је његова положи“.⁴⁸ Оба та чуда исприповедана су подробно, с обиљем сликовитих појединости. Ипак, судећи по опширности и живости казивања, на савременике је највећи утисак оставило Савино чудо с градом.⁴⁹ Реч је о познатој, у литератури често коментарисаној згоди с угарског двора. Дошавши код краља Андрије II у дипломатску мисију, Сава је током обеда затражио лед: „... јер сам у својој земљи научен да свагда пијем студено вино.“ Пошто се лед због велике жеге није могао пронаћи у читавом краљевству, Сава је призвао градоносне облаке. Лед је обезбеђен, а „тај чудни и ваистину богодани град дуго остајаше неотопљен као грумење“. Штавише, Сава је истом приликом био позван да учини још једно, накнадно чудотворење, како би зауставио олују која је претила да опустоши угарску земљу. То Савино чудо, које се по правилу схвата као сликовита прича, има, међутим, са становишта предвиђене сврхе, и другу, веома важну димензију. Оно је послужило као додатни и снажан аргумент у Савиним преговарачким напорима с угарским краљем. О томе сведочи њихов исход, онакав каквог га је забележила српска страна. Након чуда угарски краљ се обратио Сави: „Божји човече, молимо, опрости нам што ти у препирци рекосмо и не сеђај се против нас ка Богу због тога да не пострадамо нешто, јер си ти, као што видимо, Божји слуга и Бог те у свему слуша.“ Самосвесни и амбициозни заступници српског гледишта отишли су и корак даље. Они су посведочили да је Сава одвратио угарског краља од јереси и привео га правој вери. Из тога су, даље, извели далекосежан закључак да Угри, захваљујући Сави Српском, имају „света и чудотворна краља“.⁵⁰

Нека од Савиних чудотворења имала су и политичку улогу, како бисмо то данас рекли. Сама појава није нимало неуобичајена. У науци је већ истак-

⁴⁸ Теодосије, 245–246; cf. Доментијан, 218–219.

⁴⁹ Доментијан, 159–165; Теодосије, 214–219.

⁵⁰ О том догађају, који има основа у историјским изворима, али и елемената легендарног, нарочито у причи о преобраћању угарског краља у православље: С. Станојевић, *О нападу угарског краља Андрије на Србију због прогласа краљевства*, Глас СКА 161 (1934) 107–130.

нуто да је „свети човек“ IX–XII века неке од својих моћи дуговао томе што је био у поседу „повлашћених знања“ која су му обезбеђивала врхунски духовни ауторитет. Показано је, такође, да је таква сазнања, када је постојала потреба, могао ставити у службу ширих интереса, укључујући и политичке.⁵¹ Најизразитији пример те врсте јесте познато Савино чудо са Стрезом. Недавно акрибично спроведена истраживања показала су да је удео Саве Српског у уклањању непокорног бугарског великаша сасвим неспоран.⁵² „Убиство које се догодило молитвом светога“⁵³ извршено је у име виших државних интереса, када је земља била угрожена, а могућности политичког отклањања опасности исцрпљене. Оно припада категорији такозваних „негативних чуда“, која светитељ чини тако што кажњава или уклања непријатеље – често не бирајући средства.⁵⁴ У српској владарској хагиографији тај модел био је одраније познат. Пишући *Житије светог Симеона*, Стефан Првовенчани саставио је и неку врсту каталога очевих чудеса. Међу њима убедљиво преовлађују она која су учињена ради одбране интереса државе, укључујући и неколико „негативних чуда“.⁵⁵

Далеко слојевитије по методама извршења, али и крајњем циљу, било је чудо мироточења Симеоновог, у којем је Сава имао пресудну улогу. Приликом тог чудесног дешавања које је везано за Хиландар и Студеницу Савине изузетне моћи дошле су до пуног изражаја. Он је најпре до најмањих појединости припремио „инсценирају“ догађаја, укључујући украшавање цркве и гроба, јер „прозираше благодат која је у родитељу његову“ и знајући поуздано „да ће Христос прославити свога служитеља“.⁵⁶ Приликом обраћања Богу у којем га моли да услиши његову молитву исказао је „смелост“ и веру што „задивљава и ужасава“.⁵⁷ Да би остварио чудо таквог ранга, Сава се морао

⁵¹ Morris, *Monks and Laymen*, 104–108.

⁵² Р. Радић, *Свети Сава и смрт обласног господара Стреза*, in: *Свети Сава у српској историји и традицији*, 51–61.

⁵³ Теодосије, 176.

⁵⁴ Р. Geary, *The Saint and the Shrine. The Pilgrim's Goal in the Middle Ages*, in: *Wallfahrt kennt keine Grenzen*, ed. L. Kriss-Rettenbeck, G. Möhler, München–Zürich 1984, 268.

⁵⁵ Стефан Првовенчани, *Сабрани списи* (прир. Љ. Јухас-Георгијевска), Београд 1988, 90–95, 98–101; о том питању: Д. Поповић, *О настанку култа светог Симеона*, 32–64.

⁵⁶ Доментијан, 108.

⁵⁷ Теодосије, 152.



користити нарочитим знањима која су била у поседу „светих људи“, будући да је упућеност у механизам мироточења у средњем веку била привилегија одабраних, посвећених личности.⁵⁸ Стога није случајно то што се ово чудо, како у Хиландару тако и у Студеници, увек дешавало у Савином присуству или уз његову помоћ, о чему потанко приповедају Доментијан и Теодосије.⁵⁹ Они, штавише, неувијено говоре о „пресушивању“ Симеоновог студеничког гроба након Савиног одласка на Свету Гору, као и о начину на који је поново постао мироточив. На учестале молбе Првовенчаног за помоћ, Сава је послао у Студеницу свог повереника оца Иларија с „утешним писмом“ упућеним брату Стефану и нарочитом „посланицом“, уз изричиту заповест да је „никоме не преда и не прочита“. Иларије је испунио поверени задатак тако што је око Симеоновог гроба „свршио све што му је свети заповедио“ – и то у присуству краља Стефана, који је, упркос предвиђеној поверљивости мисије, био одлучан: „И ја идем са тобом.“ Након обављених припрема јавно и на свечан начин прочитана је „посланица“, а из Симеоновог гроба поново је потекло миро.⁶⁰

Симеоново мироточење било је, према схватањима времена, не само врхунски израз чудотворних светитељских моћи – Симеонових, али и Савиних – већ и битан чинилац владарске идеологије првих Немањића. Садржина и функција тог чуда представљају доследно спроведену замисао чији је творац Сава Српски. Чудотворење оснивача династије и првог националног светитеља Сава је, низом добро вођених активности, успео широко да обзнани – „на истоку у Светој Гори“ и „на западу у српској земљи“; о чудесном мироточењу сам је известио и солунског митрополита Константина, који „сматраше то за чудо“.⁶¹ Сава је, такође, осмислио и крајњи циљ очевог чудотворења, чији је активни садејственик и сам био. Оно је учињено „на удивљење и утеху благопокорним људима, деци његовој и народу његову, новом Израилу“.⁶² Градећи лик харизматског, чудотворног покровитеља државе, Сава је усвојио темељне идеолошке и политичке постулате свог времена. Он је створио

⁵⁸ О томе: Поповић *О настанку култа светог Симеона*, 32–64 (са изворима и литературом); cf. такође eadem, *Светитељско прослављање Симеона Немање*, 18–13.

⁵⁹ Доментијан, 107–112, 131–133; Теодосије, 151–158, 188–194.

⁶⁰ Теодосије, 190–192.

⁶¹ Теодосије, 162, 158.

⁶² Теодосије, 166.

слику о Србима као народу који је стекао атрибуте оствареног месијанства како би их укључио у поредак легитимних, „изабраних“ народа.“⁶³

Чудотворења која је Сава учинио за живота била су у функцији грађења његовог лика као „светог човека“. Иако таква чуда нису сматрана нужним условом светитељства, она се, по правилу, испостављају као припрема будућег светачког прослављања. С друге стране, постхумна чуда била су од најранијих времена не само услов већ и доказ светитељства, поуздано знамење активног присуства силе Божје. Савини биографи зато су подробно описали његова посмртна чуда, користећи у ту сврху проверени фонд хагиографских општих места.⁶⁴

Тако је Сава, према устаљеном обрасцу, предвидео своју смрт, а и само упокојење било је праћено уобичајеним чудесним знамењима – светлосним озарењем лица и присуством анђеоских бића.⁶⁵ Исход преговора између бугарског цара Калојана и српског краља Владислава око преноса Савиног тела из Трнова у Милешеву животописци су такође протумачили чудом: подизање и пренос моштију цар је одобрио тек након „страшног виђења“ и пошто му је такву заповест издао анђео Божји који му се, у лику светог Саве, јавио у сну.⁶⁶ Упечатљив низ чудеса догодио се, по обичају, приликом отварања гроба. Чудо је имало још веће дејство због тога што је Савино тело пронађено „цело и неразрушено“, чиме је прикључено реду нарочито цењених, нетљених моштију.⁶⁷ Стога се тај „проналазак“ објављује драматичним, повишеним тоном: „Јаој чуда, братијо, светлијег од свих чудеса, ужасног и испуњеног неисказана дивљења, јер се не распаде ни гроб онога који љуби Бога и чини вољу његову.“⁶⁸ Након извршене *elevatio* уследила су чуда која су потврдила натприродна својства моштију и привукла мноштво трновских грађана у цркву Четрдесет мученика. Међу тим чудима,

⁶³ Д. Богдановић, *Коментари*, in: Теодосије, 344; о концепту „изабраног народа“ код Срба и његовом одјеку у идеологији првих Немањића: Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија*, 100–110, 191–197 и *passim* (са изворима и библиографијом).

⁶⁴ D. Abrahamse, *Rituals of Death in the Middle Byzantine Period*, *The Greek Orthodox Theological Review*, vol. 29, Nr. 2 (1984) 125/134; cf. Д. Поповић, *Мошти светог Саве*, 65–85.

⁶⁵ Доментијан, 221–223; Теодосије, 248–249.

⁶⁶ Доментијан, 226, Теодосије, 252.

⁶⁷ Поповић, *Мошти светог Саве*, 70–71 (с примерима и литературом).

⁶⁸ Доментијан, 227.



као и у другим светачким хагиографијама, убедљиво преовлађују исцелитељска.⁶⁹ Животописци их наводе поименце: „Дотицајем Преосвећенога тела његова неизмерном силом и безбројном својом милошћу дарова слепима прогледање и хромима ход и глухима слух и болнима исцељење.“⁷⁰ Овој Доментијановој листи Теодосије додаје и тврђење да људи, „мучени нечистим дусима слободни биваху“.⁷¹

Творци Савиног светитељског култа били су, без сумње, одлични зналци како византијске хагиографске заоставштине тако и веровања везаних за штовање моштију. Између осталог, познавали су наук о сакралним својствима предмета који су били у додиру с реликвијама.⁷² Стога они нису пропустили да истакну чудотворно, исцелитељско дејство таквих твари – ковчега у којем је почивало Савино тело, као и земље око његовог гроба. Тако, према Теодосију, „не само свето тело преподобнога него и дрво које ово облагаше и прах гроба обогати Бог благовоњем и исцељењем“.⁷³ То веровање да *dynamis* и *praesentia* светитеља остају делотворни на месту које је једном освештано његовим реликвијама речито је илустровано тврђењем Савиних биографа да су се и након транслације моштију на трновском гробу дешавала чудеса и да су многи долазили ради исцељења. Једно од чуда описано је веома подробно, а то је оно с грбавцем Неофитом који је једне ноћи, „вином оптерећен и не знајући честито шта чини“, уснио на Савином гробу. У поноћ, „пробуђен као од некога светлога“, скочио је с гроба здрав и усправан.⁷⁴ Та згода пружа и додатан податак о начину на који су исцељивале Савине мошти или предмети освештани њиховим додиром. Осим оног основног, који се састојао у „дотицању“, односно „полагању ка ... болним местима“, уз призивање светог,⁷⁵ очигледно је да је примењиван и метод инкубације.⁷⁶ Најзад, о чу-

⁶⁹ О репертоару постхумних светитељских чуда: Talbot, *op. cit.*, 16–20; Connor, *op. cit.*, 93–99.

⁷⁰ Доментијан, 228–229.

⁷¹ Теодосије, 253.

⁷² О томе: Н. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxells 1933, 52–53, 117–118 и *passim*; Magouilas, *op. cit.*, 246–259 (с низом речитих примера); Hermann-Mascard, *Les reliques des saints*, 41–49.

⁷³ Теодосије, 253.

⁷⁴ Доментијан, 229–230; Теодосије, 254–256.

⁷⁵ Теодосије, 253.

⁷⁶ V. нап. 68.

дотворству испражњеног Савиног гроба говори и покушај братства цркве Четрдесет мученика да изврши *damnatio memoriae* – познат, додуше, само на основу српских извора. Будући да су се „множила чуда на гробу светог“ и да „мноштво народа долазећи досађиваше манастиру“, монаси су одлучили, „хотећи сакрити чуда“, да испуне жељу неком митрополиту „који је ценом сребра измолио од њих да га сахране у гробу светог Саве“.⁷⁷

Разуме се да су Савине мошти испољавале чудесна својства и након преноса у Србију. Већ током саме транслације „сливаше се народ са свију страна, да види и да се поклони, чувши за долазак светог. А Бог неоскудно даваше благодат од моштију светог онима који их се са вером дотицаху. Јер многи молитвама светог добивши исцељење од болести које их држаху, весело одлажаху својој кући.“⁷⁸ Након сахране у Милешеви Сава је, опет на чудесан начин, доласком у сан једном побожном старцу, заповедио своју другу *elevatio*. У српској земљи, у којој је, залагањем синовца краља Владислава, добио коначно покојиште, поново се објавио „многим чудесима“, дајући „многа исцељења болнима од многих болести“. Суштину и прави смисао Савиног чудотворења у отачаству јасно је истакао Теодосије. Придружујући Саву његовом светом родитељу и исписујући им заједничку *Похвалу*, он је изложио једну од централних идеја свог доба, ону о „свештеној двојници“ који су „обојица свети и чудотворни“. У завршници се каже: „... и отачаство своје обојица заједно – то јест Симеон преподобни и свеосвећени Сава – молитвама Богу српску земљу утврђују и од нападаја противника бранећи је чувају.“⁷⁹

У целини посматрана, чудотворења светог Саве, она за живота и она након смрти, чине битан аспект заокружене слике светитељског живљења и подвига, компоноване на основу важећих и зналачки одабраних образаца. У два наврата Савина чудеса су изложена као засебна целина. Она чине један од главних садржаја *Похвале* инкорпориране у Доментијаново Житије.⁸⁰

⁷⁷ Теодосије, 257.

⁷⁸ Теодосије, 259.

⁷⁹ Теодосије, 259; једнак програм садржан је у Теодосијевим *Канонима*, којима се заједно прослављају Симеон и Сава, в. *Србљак* I, 295–464; о идеји „свештене двојнице“ као централној теми литургијске реформе Теодосијевог доба: Д. Богдановић, *Предговор* in: Теодосије, *Житије светог Саве*, XXIV–XXV.

⁸⁰ Доментијан, 209–217.



У Теодосијевој *Служби светом Сави* отишло се и корак даље, будући да је њен други канон у целини посвећен свечевим чудима, која су побројана систематично и поименце.⁸¹ Та *Miracula* састављена су за потребе култа чије је битно обележје било управо светитељско чудотворење. У свом времену и средини Сава се јавио као „нови чудотворац“.⁸² Чинећи чудеса, настојао је да досегне, па и надиђе изворне моделе прошлости, доказујући тако могућност непрестаног остваривања светитељства, која је у начелу дата људима.⁸³ Стога је Теодосије сматрао да је потребно да упозори: „И нико, који је слушао за чуда што се догодише раније међу старима и светима, да не прими с неверицом ова нова чудеса која се сада догодише. Јер ни овај није био хуђи од старих и великих светих, а показао се да је многим добродетељима неке и превазишао.“⁸⁴ Лик Саве чудотворца грађен је, међутим, не само према обрасцима „старих и светих“ већ и највећих узора – оних из Светог писма. Та „библијска типологија“ Савиних чуда у науци је одавно уочена.⁸⁵ Тако се Сава, подижући раслабљеног у Жичи, позива на слично чудо апостола Петра,⁸⁶ а у обрачуну са Стрезом на пророке Илију, Јелисеја и Мојсија.⁸⁷ Читава Доментијанова *Похвала Сави* грађена је на поређењу Саве с Мојсијем, у својству богоносца и боговица.⁸⁸ Ипак, прави узор Саве чудотворца био је сам Христос. Последујући му, Сава је прорицао догађаје и стишавао олују, исцељивао болесне и васкрсавао мртве. Такво исходиште његових чудесних моћи тумачио је Доментијан, поводом чуда у Жичи, тврдећи да је „Преподобни ваистину ученик Христов, подобећи се владици својој, који је рекао: 'Који верује у мене и дела која ја чиним и он ће их сатворити, а уз то и већа од ових.'“⁸⁹ Тај исказ, дакле, илуструје једну од темељних претпоставки

⁸¹ Теодосије Хиландарац, *Служба светоме Сави*, in: *Србљак* I, 265–293.

⁸² Доментијан, 130.

⁸³ Morris, *Monks and Laymen*, 72.

⁸⁴ Теодосије, 223.

⁸⁵ Богдановић, *op. cit.*, XXVI; „библијска типологија“ светитељских чуда установљена је још у рановизантијској хагиографији, v. P. Cox, *Biography in Late Antiquity: The Quest for the Holy Man*, Berkeley 1983.

⁸⁶ Доментијан, 128.

⁸⁷ Теодосије, 176.

⁸⁸ Доментијан, 209–217.

⁸⁹ Доментијан, 128.

источне хагиологије – да се чудесима светога понавља у времену Христово спаситељско дело, односно да чудотворење, у крајњој линији, има сотириолошку природу и смисао.⁹⁰

Савини животописци, богословски веома учени, изложили су у својим саставима и све битне постулате средњовековне теологије чуда. Приповедајући о Савиним чудесима, они су јасно истакли њихов сотириолошки смисао, то јест улогу у искупитељском плану: „Сва ова чудеса врше се преко светих ради нашег спасења, да видевши прославимо Бога, говорећи: ’Диван је Бог у светима својима.’“⁹¹ Они су, очигледно, били добро упознати са схватањима источнохришћанске антропологије, у којој појам чудесног треба да изрази ону пуноћу доживљаја коју човек има у сусрету с Богом. Чудо је, у том смислу, симболична форма откривења и нов, кроз Христа успостављен савез Бога и човека. Његова централна категорија је љубав – бесконачна Божја љубав према људима, која је, по себи, највеће, неисказиво чудо. С друге стране, и личност светитеља, у својој љубави према Христу и ближњима, такође је велико божанско чудо.⁹² То је смисао речи које, посредством Теодосија, изговара Сава: „И штавише, Бог хотећи нас присвојити својој љубави, преко својих светих чудеса међу нама чини да разумемо да Бог познаје свачију љубав према њему.“⁹³ Програмски, теолошки врхунац то схватање добило је у Доментијановом *Сведочењу о љубави*, које је Сава изложио угарском краљу након знаменитог чуда с призивањем града.⁹⁴ Та љубав према Богу извор је нарочите, благодатне енергије, „божанског огња“ који светитељу даје натприродну силу. Зато је Сава, излазећи из цркве након Симеоновог објављивања, „изгледао сав огњен“.⁹⁵ Православној антропологији припада и одређење натприродног, које источно богословље сматра реалним људским искуством оствареним захваљујући присуству промисла у природи и свету. Стога се писац *Службе преносу моштију* обраћа Сави речима: „Задивιο си се, при-

⁹⁰ Богдановић, *loc. cit.*; о идеји *Imitatio Christi* као важном елементу владарске идеологије Немањића: Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија*, 247–253, *passim*.

⁹¹ Теодосије, 168.

⁹² Проблем чуда, с теолошког становишта, поставио је у праве оквире А. Јевтић, *Божанско и чудесно у српској религијској књижевности*, in: *Српска фантастика*, 327–336.

⁹³ Теодосије, 168.

⁹⁴ Доментијан, 163–166.

⁹⁵ Теодосије, 166.



мајући натприродно светитељство...⁹⁶ Једнаку поруку садржи и коментар студеничког мироточења, тачније Савине улоге у том догађају: „Такође и многи од светих, по речи његовој, многа дела изнад природе човечјег устава у име његово учинише.“⁹⁷ Та категорија натприродног извор је особеног, парадоксалног начина мишљења који даје суштински печат византијској, као и српској теолошкој мисли средњег века. Она чудо види као парадокс, нешто неочекивано и невероватно, догађај који надилази природан ток ствари.⁹⁸ Тек на тај начин може се разумети Доментијанов поднаслов у Савином житију: *О одласку чудног дечака у Свету Гору и о пребивању у манастиру*,⁹⁹ или Теодосијев став да Бог посредством својих угодника, као што је Сава, покреће људе ка добродетељи „неком борбом чудеса, макар и малима“.¹⁰⁰ Чуда се стога описују епитетима *дивно* или *ужасно*, а реакције сведока који су им присуствовали одређују се сличним речима: *удивити се, чудити, ужаснути*. Схватање натприродног прожето хришћанским парадоксализмом можда је најпотпуније исказао Теодосије описујући дејство Савине „посланице“ коју је прочитао ава Иларије: „Јер где се установи устав човечје природе, да живи мртвима пишу, или да њима нешто говоре, или да мртви живе слушају, и заповести њихове врше? Али све ово чини реч господа мојега Исуса Христа: 'Ко верује у мене, дела која ја чиним и он ће учинити, и већа од ових ће учинити.'“¹⁰¹

Понеко од чуда Саве Српског може данашњем читаоцу изгледати проблематично, па чак изазвати и ироничан коментар. Тако, рецимо, Савини захтеви да му се послуже свеже уловљена риба и расхлађено вино – који су били непосредан повод за дешавање чудеса – као да откривају личност склону хедонистичким навикама, нимало примереним монаху и „светом човеку“.¹⁰²

⁹⁶ Савин ученик, *Служба преносу моштију светога Саве*, in: *Србљак I*, 62–63.

⁹⁷ Теодосије, 192.

⁹⁸ Јевтић, *op. cit.*, 334–335.

⁹⁹ Доментијан, 59.

¹⁰⁰ Теодосије, 188.

¹⁰¹ Теодосије, 192.

¹⁰² У тој равни могле би се можда посматрати и оштре оптужбе које је Сави Српском упutio у чувеном писму архиепископ охридски Димитрије Хоматијан – тврдећи како је Сава „почео да учествује у гозбама, да јаши коње најплеменитије пасмине, лепе, окићене заставама, да води са собом многу послугу, да се размеће у свечаним поворкама раскошном и

Такво тумачење, с упориштем у данашњим мерилима просуђивања, претило би да буде не само банално већ и нетачно. Византијско-православна концепција сакралног почива на уверењу да светитељу није туђе ништа људско, због чега је у хагиографској литератури светост у сталном додиру с грехом. Или, како су истраживачи већ истакли, светост лишена људског била би у Византији већ из теолошких разлога неприхватљива, јер православни наук инсистира управо на стварности људских особина Исуса Христа као Богочовека.¹⁰³ На сличан начин недоумицу могу изазвати описи чудесног мироточења Симеоновог и Савине улоге у њему, нарочито када је реч о Иларијевој поверљивој мисији. Ово је још вероватније због тога што постоје добри разлози за претпоставку да су гробне раке светог Симеона, како хиландарска тако и студеничка, садржавале неке инсталације за точење мира – каква је постојала, рецимо, под гробом светог Димитрија Солунског, коме је Симеон, по својству мироточивости, био „подобан“.¹⁰⁴ Овде поново треба имати на уму средњовековно теолошко гледиште које релативизује „спољашњи“ изглед ствари и догађаја, у корист другачијег, „унутрашњег“ начела. То становиште је дозвољавало да се реалност чуда тумачи као резултат *pietas* и *intentio* – што значи да се вера и намера појединца уважавају као легитимни чиниоци теологије.¹⁰⁵ Оно је дошло до пуног изражаја у описима Савиних стања и поступака пре извршења чуда, а нарочито Симеоновог мироточења. Та чудеса збила су се захваљујући „чудесној вери“ Савиној и емпатичној молитви коју је упућивао Богу „вапијући дан и ноћ“, „са сузама и ридањем“ – како то, у виду општег места, понављају његови животописци. Идеја да Бог, у својој бесконачној милости и доброты, може и од неисправног да учини исправно, само ако је у питању *intentio recta*, нигде није тако јасно исказана као на примеру Стрезове погибије, дакле „убиства које се десило молитвом светога“. Само је премиса да Бог као аргумент људског деловања уважава добре намере побожних могла омогућити Теодосију да на следећи начин оправда догађај: „И што од Бога бива преко светих, све је пред њим добро и угодно, ако се не-

разноврсном пратњом“, в. Г. Острогорски, *Писмо Димитрија Хоматијана св. Сави и одломак Хоматијановог писма патријарху Герману о Савином посвећењу*, in: *Сабрана дела IV*, Београд 1970, 177.

¹⁰³ Богдановић, *op. cit.*, XXIX; Јевтић, *op. cit.*, 328.

¹⁰⁴ Поповић, *О настанку култа светог Симеона*, 50–51.

¹⁰⁵ K. Schreiner, *Zum Wahrheitsverständnis im Heiligen- und Reliquienwesen des Mittelalters*, Saeculum 17 (1969) 131–169.



коме злонамерном и чини да је противно.¹⁰⁶ У крајњој линији, казуистика такве аргументације почивала је на „логичком постулату“ да је Божја сила безгранична. Из премисе да Бог има моћ да чини незамислива чуда изводи се закључак да их он и чини, из чега се, затим, дедукују сва светитељска чуда што се збивају у „историјској равни“.¹⁰⁷ У српској средини тај став је најсажетије, без опширног богословског дискурса, исказао Стефан Првовенчани поводом очевог чудесног мироточења и уз позивање на Лукино јеванђеље: „Јер се задивљава ум и страши све људско знање. Јер од човека је немогућно, а од Бога је све могућно.“¹⁰⁸

Чудотворења светог Саве, као битан чинилац култа најпопуларнијег националног светитеља, изменила су карактер након губитка државне самосталности, у доба српског опстајања под турском влашћу. У околностима у којима је црквени култ постао предмет народног веровања дошло је до разлагања свечевог лика и он је постао синкретичан и амбивалентан. У фолклорној традицији Сава испољава своје чудесне моћи као учитељ корисних вештина и саветодавац, као борац против зла у лику ђавола, али и поробљивача – због чега Савин култ постаје језгро одржавања националног идентитета. Сава чудотворац, међутим, стекао је у том раздобљу и негативна својства. Он испољава завист и гнев, штити вукове који нападају стада, спреман је да сурово и неправедно кажњава. Тај Савин нови, фолклорни идентитет био је плод враћања елементарним облицима религиозног живота и показатељ изгубљеног духовног оријентира.¹⁰⁹ Као такав, веома се разликовао од лика Саве чудотворца у средњем веку. У доба државности његов идеалан светачки лик уобличио су најобразованији духовници, на подстицај и под покровитељством владајуће елите. Тај Савин хагиографски лик био је саображен врхунским, општехришћанским стандардима времена и поштован је на широком простору источнохришћанске васељене, а истовремено је показао делотворност у оквирима владарске идеологије Немањића.

(1999)

¹⁰⁶ Теодосије, 176.

¹⁰⁷ Schreiner, *op. cit.*, 141, *passim*.

¹⁰⁸ Стефан Првовенчани, 93.

¹⁰⁹ В. Јовановић, *loc. cit.* (са свом старијом литературом).

**СВЕТОРОДНИ НАСЛЕДНИЦИ
И СТРАДАЛНИЦИ**



КУЛТ КРАЉА ДРАГУТИНА – МОНАХА ТЕОКТИСТА

О КУЛТУ КРАЉА СТЕФАНА ДРАГУТИНА може се говорити само условно. Облик штовања овог владара и монаха у тој мери је особен да га треба сматрати изузетном појавом у српској култној пракси средњег века.¹ Задатак нашег рада стога је покушај да се та појава што свестраније сагледа, а истраживање је засновано на два основна, међусобно различита извора. То су *Житије краља Драгутина* и подаци, текстуални и материјални, који се односе на његов гроб у манастиру Ђурђевим ступовима.

Биографија краља Драгутина, сачувана у зборнику житија архиепископа Данила II, налаже опрез приликом коришћења, а нарочито тумачења, будући да у науци још увек нису решена многа питања која се односе на хронологију и сврху њеног настанка. Несагласности постоје већ око времена састављања Драгутиновог житија.² Према садашњим сазнањима, сматра се да је изворни Данилов спис за кратко време претрпео бар две измене. Најпре је, како се претпоставља, Настављач интерполирао или изнова написао завршне делове житија, а негде око 1340. године, када се саставља и уређује зборник, краљева биографија подељена је на *Житије краља Уроша* и *Житије краља*

¹ О култу краља Драгутина још увек најпотпуније: Павловић, *Култови лица*, 88–91; о *Житију краља Драгутина*, са становишта владарске идеологије: В. Војовић, *L'idéologie monarchique dans les hagio-biographies dynastiques du moyen âge serbe*, Roma 1995, 84–87, 488–491; в. нарочито Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија*, 118–128 и passim.

² На основу поређења хронолошки блиских житија краља Драгутина и краљице Јелене, Ђ. Сп. Радојичић (*Антологија старе српске књижевности*, Београд 1960, 319–320) био је мишљења да је Драгутинова биографија настала убрзо после 1316, а Јеленина након 1317. године. Другачије схватање износи Г. Мак Данијел (Данило II, in: Данило Други, *Животи краљева и архиепископа српских. Службе*, Београд 1988, 17), који сматра да *Житије краљице Јелене* изворно претходи Драгутиновом.



Драгутина.³ Тачна хронологија тих промена сложено је и за наша истраживања веома важно питање, које треба сагледавати у склопу унутрашњих прилика у Србији првих деценија XIV века. Посебну тешкоћу представља чињеница да зборник текстолошки није проучен,⁴ као што је извесно и то да ће пажњу истраживача и даље привлачити различити рукописи појединих житија зборника, односно питање њихових филијација.⁵

За наш проблем најзначајнија је, ипак, садржина Драгутиновог житија, која је у непосредној функцији грађења лика идеалног владара и монаха. У ту сврху Данило II послужио се опробаним средствима – топосима различитог порекла. То су општа места преузета, с једне стране, из фонда византијске енкомијастичке литературе и, с друге, из традиционалне заоставштине византијске хагиографије.

Опис првог раздобља Драгутиновог живота, оног што претходи дежевској смени на власти, садржи низ образаца који се појављују у источнохришћанским светачким житијима,⁶ али у њему као да преовлађују реторичка средства византијских царских говора. Такву врсту утицаја на књижевност Данила II већ је документовано показала Нинослава Радошевић.⁷ Већ сам долазак на свет младог принца приказан је као резултат Божјег промисла. Зачет је пошто су његови родитељи, угледајући се на старозаветне узор, упутили усрдну молитву Богу. Истиче се, затим, племенито порекло краљевића, који је „Богом насађена грана од доброплодног корена“; на њему је од рођења почивала Божја благодат, па је стога Драгутин био „богознаменито дете“, на

³ *Ibid.*, 17–21; Мак Данијел, *Увод*, in: *Данилови настављачи*, Београд 1989, 14–19 (са старијом литературом о изучавању Даниловог зборника); *idem*, *Генесис и састављање Даниловог зборника*, in: *Архиепископ Данило II и његово доба*, ed. В. Ј. Ђурић, Београд 1991, 218–219.

⁴ На ту чињеницу, уз одговарајуће сугестије, упозорио је Ђ. Трифуновић, *Проза архиепископа Данила II*, *Књижевна историја* 33 (1976) 16 (с прегледно датом старијом историјом истраживања).

⁵ О томе: Г. Л. Макданиел, *Прилози за историју „Живота краљева и архиепископа српских“ од Данила II*, *Прилози КЈИФ*, књ. 46, св. 1–4, 1980 (1984) 42–52.

⁶ Такве образце, који описују рођење, младост и формирање будућег светитеља, коментаришу R. Morris, *The Political Saint of the Eleventh Century*, in: *The Byzantine Saint*, 43–50; E. Patlagean, *Sainteté et pouvoir*, in: *The Byzantine Saint*, 100–101; нарочито драгоцену студија: Galatariotou, *The Making of a Saint*, *passim*.

⁷ Н. Радошевић, *Данило II и византијска дворска реторика*, in: *Архиепископ Данило II и његово доба*, 245–251.

којем „почину Дух премудрости, дух страха и разума божја“.⁸ Препознатљивим обрасцима једнаког порекла Данило се служи када говори о младићком узрасту, спољним и унутрашњим својствима, као и стицању образовања. Краљевић је, тако, имао „неисказан диван изглед“, а по нарави је био „душељубазан“; васпитан је „у сваком благоверју и чистоти“, а свете књиге изучио је „вешто и разумно“.⁹ Приповедајући о Драгутиновој женидби, животописац не пропушта да истакне благородно порекло невесте: Кателина је „кћер од царског племена угарског народа“ и „благодчастива“, а краљевић живи с њом „безлобним животом“ и са „смиреном мудрошћу“.¹⁰ Драгутинова владавина по збацивању оца и преузимању престола такође је описана према важећим нормама жанра. Владарски ауторитет у односу на „околне цареве“ доказивао је „силом“ и „крепошћу“; државу је водио „целомудрено“, вођен љубављу према Божјем закону; стога је био „благодчастиви сасуд потребан Богу хотећи пронети његово име пред народима и царевима“.¹¹ У раздобљу Драгутинове владавине свим српским земљама, како је то одавно истакнуто, нису остварени успеси у унутрашњој, нити, што је посебно важно, у спољној политици, а то је свакако имало знатног утицаја на смену на власти 1281. године.¹² Та чињеница ипак није представљала препреку Данилу II да краљев лик – мада у понешто сведеној форми, нарочито када се упореди с биографијом краља Милутина – саобрази идеалној представи ауторитативног, праведног, побожног и, пре свега, богоизабраног владара.¹³

Преломни тренутак у животу и владавини краља Драгутина била је, без сумње, предаја, односно подела власти обављена у Дежеву. Тај догађај, који су историчари више пута разматрали – са становишта околности у којима

⁸ *Животи краљева и архиепископа српских*. Написао архиепископ Данило и други, на свијет издао Ђ. Даничић, Загреб 1866, 10–12 (даље: Данило, ed. Даничић); превод: Архиепископ Данило, *Животи краљева и архиепископа српских* (прев. Л. Мирковић), Београд 1935, 12–13 (даље: Данило, ed. Мирковић).

⁹ Данило, ed. Даничић, 12–13; превод: Данило, ed. Мирковић, 14.

¹⁰ Данило, ed. Даничић, 13–14; превод: Данило, ed. Мирковић, 14.

¹¹ Данило, ed. Даничић, 22–23; превод: Данило, ed. Мирковић, 21.

¹² То је истакао још С. Станојевић, *Краљ Драгутин*, Годишњица НЧ 45 (1936) 5–8; Љ. Максимовић, *Почеци освајачке политике*, in: ИСН 1, Београд 1981, 437–438 (са старијом литературом).

¹³ Радошевић, *op. cit.* 249–251; о својствима идеалног владара у доба Немањића: Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија*, 187–302.



се збио, као и крупних последица на потоњу српску историју¹⁴ – подстиче, међутим, и на размишљања о функцији употребе општих места приликом описивања реалног историјског догађаја. Данило II, добро је знано, протумачио је смену на власти као последицу Драгутиновог пада с коња, односно прелома ноге задобијеног том приликом. Незгода се збила, према увијеном казивању животописца, када је краљ „јездио неким послом с властелом својом под градом Јелечом“. Много јасније, међутим, Данило предочава последице Драгутиновог повређивања. Оно је у земљи изазвало „велику узбуну и велику жалост“, као и оправдану бојазан: „...јер ако ко од околних царева чује за такав твој изненадни пад, ми ћемо насилно потпасти под руку туђинаца.“¹⁵ Околности под којима је дошло до краљеве повреде у изворима нису осветљене, као што није познато ни у чему се све састојала „многа узбуна у отачаству“, нити какава је била Милутинова улога у насталим приликама. Индикативно је, међутим, то што се догађај збио у непосредној близини тврђаве Јелеч, која је, како се сматра, тада могла имати улогу владарског рефугијума.¹⁶ „Неки посао“ због којег се Драгутин нашао под Јелечом стога би можда требало схватити као његов покушај да се, суочен с незадовољством у земљи и притиснут од противника, склони у тврђаву са „својом“, још увек лојалном властелом. Остаје, најзад, отворено питање о томе како треба тумачити сам чин краљевог пада с коња. Иако не постоје разлози за сумњу у реалност догађаја, није искључено да и ово Данилово сведочење припада особеној топици. Она почива на схватању, раширеном у средњем веку, према којем је инвалидност препрека за обављање владарских дужности, а што се често исказује управо мотивом пада с коња.¹⁷

Прилике у Србији након смене на власти и појединости Драгутинове владавине у сопственом делу државе биће, без сумње, предмет даљих истраживања и тумачења. За наш проблем од највећег је значаја Данилова интер-

¹⁴ М. Динић, *Однос између краља Милутина и Драгутина*, ЗРВИ 3 (1955) 49–51; Максимовић, *op. cit.*, 438–439; И. Ђурић, *Дежевски сабор у делу Данила II*, in: *Архиепископ Данило II и његово доба*, 169–193 (са обимном библиографијом); Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија*, 118–128 (са свом старијом литературом).

¹⁵ Данило, ed. Даничић, 24; превод: Данило, ed. Мирковић, 22.

¹⁶ М. Поповић, *Владарско боравиште Стефана Немање у Расу*, in: *Стефан Немања – свети Симеон Мироточиви*, 233–247.

¹⁷ S. Hafner, *Studien zur altserbischen dynastischen Historiographie*, München 1964, 121–123; И. Ђурић, *op. cit.*, 169–171.

претација Драгутинове личности и дела у постдежевском раздобљу. У опису краљевог живота након предаје власти структура *Житија* упадљиво се мења. Она, у односу на први део, постаје знатно сложенија, увођењем хагиографских општих места као низа посебних жанрова – молитава, дијалога, плачева, исповедања – који наглашавају контемплативну функцију *Житија* и служе као средство за приказивање слојевитог душевног живота личности.¹⁸ Овде је реч о унутрашњем конфликту краља Драгутина, који је, према Данилу, губитак престола доживео као казну Божју због греха учињеног према оцу: „Ове заповести (божје) преступивши ја јадни погубих самога себе, подигавши руку на свога родитеља, тако да су ево моје ране по заслуги.“¹⁹ Тај други део *Житија* заправо је жанровски и садржајно веома разноводан. Ту се и даље доследно развија лик идеалног владара истицањем прописаних врлина и дужности које Драгутин обавља и у својој одељеној држави. Он брине, на првом месту, „како да брани и штити земљу отачаства свога од наилазка и насиља иноплемених варвара“.²⁰ Важну владалачку обавезу да чува и шири „праву веру“ – тада очигледно сврсисходну у северним областима Србије – краљ такође ревностно спроводи: „Дође у ту земљу (Мачву) да је просвети, и да народ, који је био у тами и мраку незнања, по учењу божанског писма приведе ка светлости спасоноснога живота“.²¹ Као оличење правде и милосрђа, Драгутин је исходиште „неисказаних чуда, милостиње ништина, утехе малодушнима, састрадање онима који су у скрби“.²² Незаобилазну дужност заштитника цркве Драгутинов биограф нарочито истиче, подробно приповедајући о краљевим издашним даривањима – не само у српској земљи већ и далеким странама, у Русији и Светој земљи.²³ Правдољубље, каритативна и донаторска делатност проистиче из побожности као темељне врлине средњовековног владара.²⁴ Код краља Драгутина богољубље је наро-

¹⁸ Трифуновић, *op. cit.*; Д. Богдановић, *Нове тежње у српској књижевности првих деценија XIV века*, in: *Византијска уметност почетком XIV века*, Београд 1978, 85–96; idem, *Историја*, 177.

¹⁹ Данило, ed. Даничић, 24; превод: Данило, ed. Мирковић, 23.

²⁰ Данило, ed. Даничић, 38; превод: Данило, ed. Мирковић, 32.

²¹ Данило, ed. Даничић, 28; превод: Данило, ed. Мирковић, 25.

²² Данило, ed. Даничић, 28; превод: Данило, ed. Мирковић, 25.

²³ Данило, ed. Даничић, 36, 40; превод: Данило, ed. Мирковић, 31, 33.

²⁴ Радошевић, *op. cit.*, 249–250; темељно о том питању: Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија*, *passim*.



чито наглашено и, осим уобичајеним општим местима, исказује се на посебне начине, рецимо кроз жељу да ходочасти и да, попут светог Саве, посети знаменита места Јерусалима, Синаја и Раита.²⁵

Круна Драгутиновог богоугодног живота било је предсмртно примање „великог анђелског образа“ и монашког имена Теоктист.²⁶ Тим чином краљев идеални лик такође је саображен познатом моделу. У овом случају он је особито важан јер илуструје носећу идеју *Житија*, ону о владару монаху. Реч је о схватању које у средњем веку има дугу и богату литерарну традицију, али и одјека у историјској реалности.²⁷ Монашење владара – онда, разуме се, када није било принудно, већ када се обављало као програмски чин – добро је познато у источнохришћанском свету. Обичај је био нарочито распрострањен у Русији. О томе сведочи подугачка листа кнежева инока, али једнако убедљиво и оне одредбе *Кијевонечерског патерика* које забрањују постриг пред смрт – настале, очигледно, као реакција на учестале злоупотребе.²⁸ У Бугарској је образац владара монаха стекао популарност у раздобљу Првог царства, кроз личности кнеза Бориса Михаила (852–889) и, нарочито, цара Петра (927–970), о чијем су богољубљу и подвизима извори сачували низ података.²⁹ Истицање монашког идеала један је од врхунских израза схватања о владару као подражаваоцу Христа.³⁰ Он је узор хришћанских врлина које оличавају монаси, највернији следбеници јеванђеоског учења. Стога и сам византијски василевс, по дефиницији харизматичан, у неким

²⁵ Данило, ed. Даничић, 40; превод: Данило, ed. Мирковић, 33–34.

²⁶ Данило, ed. Даничић, 49–50; превод: Данило, ed. Мирковић, 39–40.

²⁷ Велики утицај на формирање типа владара монаха имала су дела попут *Владарских огледала* [v. *Byzantinische Fürstenspiegel. Agapetos, Theophylakt von Ochrid, Thomas Magister*, ed. W. Blum, Stuttgart 1981; И. С. Чичуров, *Традиција и новаторство в политическој мысли Византии конца 9 в. (место „Поучительных глав“ Василия I в истории жанра)*, Византијски временник Т. 47 (1986) 95–100], као и роман о Варлааму и Јоасафу, v. V. J. Djurić, *Le nouveau Joasaph*, СА 33 (1985) 99–109 (с примерима и обимном библиографијом).

²⁸ Голубинский, *История канонизации святых*; Г. П. Фёдоров, *Святые древней Руси (10–17 ст.)*, Paris 1931, репр. Москва 1991, 89–108.

²⁹ Г. Бакалов, *Средновековният български владетел*, Софија 1994, 132–173; F. Kämpfer, *Herrscher, Stifter, Heiliger. Politische Heiligenkulte bei den orthodoxen Slaven*, in: *Politik und Heiligenverehrung*, 425–427.

³⁰ Реч је о темељном начелу византијске владарске идеологије, које има обимну историју истраживања, v. G. Dagron, *Empereur et prêtre. Etude sur le „césaropapisme“ byzantin*, Paris 1996 (са старијом литератуrom).

случајевима следи монашки образац.³¹ Према сведочењу византијских хроничара, снажну жељу да се замонаши исказивао је цар Нићифор II Фока (963–969).³² Чини се да је тај идеал оживљен у доба Комнина, а свакако је најбоље илустрован предсмртним монашењем цара Манојла I (1143–1180), о којем приповеда Никита Хонијат.³³ Програмски смисао тог чина образложен је и стиховима уклесаним на царев гробни споменик у цариградском манастиру Пантократору.³⁴ И доцније, у XIV веку, забележени су примери да је византијски василевс примао „анђеоски лик“. Када је реч о цару Јовану V Кантакузину (1347–1354), који узима монашко име Јоасаф, такво духовно опредељење најнепосредније је истакнуто.³⁵

У српској средини идеја о владару монаху имала је велику важност. Њена појава, нимало случајно, поклапа се са значајним иницијативама усмереним ка стварању самосталне државе Немањића. Образац је успостављен приликом грађења лика Симеона Немање, као припремна етапа у настајању његовог култа, а коначно је заокружен Симеоновим уврштењем у светитеље. Тај модел *владар монах светитељ* постао је у Србији један од темеља владарске идеологије Немањића.³⁶

Житије краља Драгутина, по садржини и функцији, припада, у начелу, тој традицији, али у њој има сасвим особено место. Међу српским владарским биографијама оно се видно издваја по репертоару образаца употребљених за грађење лика владара монаха. Његова новина, уочљива у другом делу *Житија*, јесте наглашено присуство топоса који припадају изворној источнохришћанској аскетици. Они су успостављени још у апофтегмама отаца,³⁷

³¹ За примере: E. Patlagean, *Le basileus assassiné et la sainteté imperiale*, in: *Media in Francia. Recueil de mélanges offert à K. F. Werner*, Paris 1989, 345–359; P. Schreiner, *Aspekte der politischen Heiligenverehrung in Byzanz*, in: *Politik und Heiligenverehrung*, 365–384.

³² Ове изворе наводи и коментарише E. Turdeanu, *Le dit de l'empereur Nicéphore II Phocas et de son épouse Théophano*, Thessalonique 1976, 95.

³³ Nicetas Choniates, ed. Bonn, 288–289; превод: *Der Krone der Komnenen. Die Regierungszeit der Kaiser Joannes und Manuel Komnenos (1118–1180) aus dem Geschichtswerk des Niketas Choniates*, ed. F. Grabler, Graz–Wien–Köln 1958, 271–272.

³⁴ C. Mango, *Notes on Byzantine Monuments III. Tomb of Manuel I Comnenus*, DOP 23/24 (1969–1970) 372–373.

³⁵ Djurić, *op. cit.*, 99, нап. 1.

³⁶ Д. Поповић, *О настанку култа светог Симеона*, 47–48; Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија*, 274–286.

³⁷ *Apothegmata Patrum*, PG T. LXV, 71–440; v. такође *Paradisus Patrum* PG T. LXV, 442–455.



а у хагиографији у *Житију светог Антонија* патријарха Атанасија, које је постало важећи узор потоњим животописима источних анахорета.³⁸ У току средњег века такви обрасци широко су коришћени – нарочито у књижевности патерика,³⁹ али и у другим врстама аскетске литературе, међу којом је посебан утицај имала *Лествица* Јована Климакса.⁴⁰ Функција им је била да опишу прописани метод анахорезе и предоче њен крајњи циљ: прелазак из телесне у духовну раван егзистенције, схваћену као могућност интензивне и непрестане контемплације Бога.⁴¹ Такво изворно и временом освештано аскетско предање јесте оквир за приповедање о подвизима краља Драгутина. При том је важно напоменути да се у његовом житију појављују и топоси радикалне аскетике, који припадају традицији сиријског монаштва,⁴² а у српској хагиографији примењени су на доследан начин у Теодосијевом *Житију светог Петра Коришког*.⁴³

Подвиге краља Драгутина Данило излаже систематски, као саставне делове шире целине. Краљ најпре умртвљује своје тело, мучећи га строгим постом, свеноћним стајањима и бдењима. Како би усмерио своје мисли ка Богу, он користи уобичајен метод – усрдну молитву и појање псалама.⁴⁴ Чак и своју спољашњост краљ саображава изгледу прослављених пустињака. Одбацивши скупоцене хаљине, „облачи се у поцепане и искрпљене, а паше се јако ужетом од сламе по нагом телу своме“; „вретишче од длаке оштре“ које

³⁸ *Vita et conversatio S. P. N. Antonii*, PG T. XXVI, 835–976.

³⁹ Кратко и садржајно о књижевној традицији патерика: *Христијанство. Енциклопедическиј словарь II*, ed. С. С. Аверинцев, А. Н. Мешков, Ю. Н. Попов, Москва 1995, 316; Ђ. Трифуновић, *Отачник*, in: *Азбучник српских средњовековних књижевних појмова*, Београд 1990, 224–229.

⁴⁰ Свети Јован Лествичник, *Лествица* (прев. Д. Богдановић), Београд 1963; Д. Богдановић, *Јован Лествичник у византијској и старој српској књижевности*, Београд 1968.

⁴¹ Опште студије о циљевима и пракси анахорезе: А. J. Festugière, *Les moines d'Orient I–III*, Paris 1960–1962; D. J. Chitty, *The Desert a City*, Oxford 1977; G. Gould, *The Desert Fathers on Monastic Community*, Oxford 1993; С. М. Зарин, *Аскетизм по православно-христијанском учению. Етико-богословско е исследование*, Москва 1996.

⁴² A. Vööbus, *History of Ascetism in the Syrian Orient. A Contribution to the History of Culture in the Near East*, Louvain 1960.

⁴³ D. Popović, *The Cult of St Petar of Koriša. Stages of Development and Patterns*, *Balkanica* 28 (1997) 181–211 (са старијом литературом); З. Витић-Недељковић, *Демонска искушења у Теодосијевом „Житију светог Петра Коришког“*, Научни састанак слависта у Вукове дане 28, 1 (1999) 143–152.

⁴⁴ Данило, ed. Даничић, 32–34; превод: Данило, ed. Мирковић, 27–29.

носи на себи назива пак „оружјем“, односно „ризом спасења“. ⁴⁵ На тај начин краљ следи поруке оца, који су сматрали да је богата одећа препрека истинском покајању. ⁴⁶ Од Драгутинових подвига нарочито је важан његов обичај да пребива у гробу. Данило II га у два наврата истиче, па чак вели да се краљ на тај начин подвизавао не само у свом дому већ и „ако се догодило да иде на неки пут, на којем год месту ... увек је био ископан гроб у земљи, и место мекане постеље било је прострто оштро камење и трње“. ⁴⁷ Реч је о поступку који у пракси анахорезе има нарочит смисао као дослован израз „сећања на смрт“. Тај посебни облик медитације о пролазности свега земаљског – који отшелнику помаже да освоји врлину непристрашћа – једна је од кључних категорија источнохришћанске аскетике. ⁴⁸ Упражњавање „свакодневне смрти“ успостављено је као образац у *Житију светог Антонија*, а затим је постало раширен обичај међу његовим следбеницима. ⁴⁹ Као опште место јавља се у аскетској књижевности читавог средњег века, укључујући варијанте, попут плача поред гроба. ⁵⁰ Најзад, није неважно подвући да се том искушењу краљ Драгутин излагао склоњен од погледа и да му је Данило, према сопственим речима, био „тајни зналац“. ⁵¹ То сведочење упућује на још једно изворно начело аскетике – захтев за самозатајивањем, то јест прикривањем сопствених заслуга и врлина. ⁵²

⁴⁵ Данило, ed. Даничић, 32; превод: Данило, ed. Мирковић, 28.

⁴⁶ Festugière, *Les moines d'Orient I*, 45, passim; J. Chryssagvis, *Repentance and Confession in the Orthodox Church*, Brookline Massachusetts 1990, 53; није случајно то што похабану монашку расу којом Манојло Комнин на самртном одру замењује царску одећу Хонијат назива „пречасним оклопом и богоугодном кацигом“, v. *Die Krone der Komnen*, 272.

⁴⁷ Данило, ed. Даничић, 33, 39; превод: Данило, ed. Мирковић, 29, 33.

⁴⁸ Богдановић, *Свети Јован Лествичник*, 95–96.

⁴⁹ О распрострањености тог обичаја међу тиваидским монасима речита сведочанства оставио је Руфин, презвитер из Аквилеје, који је крајем IV века неколико година боравио у египатској пустињи: *Жизнь пустынных отцевъ, творение пресвитера Руфина*, Свято-Троицкая Сергиева Лавра 1898, репр. 1991, XXII, XXVII, 56 и passim.

⁵⁰ Многобројне примере доноси *Древен патерик*, Софија 1994; о томе да је обичај остао непромењен и у позновизантијском раздобљу сведоче подвизи светог Атанасија с Метеора. Он је упражњавао непрестане плачеве крај сопственог гроба, који је својим рукама усекао у стену, v. D. M. Nicol, *Meteora. The rock monasteries of Thessaly*, London 1963, 104.

⁵¹ Данило, ed. Даничић, 39; Данило, ed. Мирковић, 33.

⁵² За примере v. *Древен патерик*, passim, посебно 69.



На Драгутинове праве узоре његов животописац непосредно се позива када приповеда о краљевој жељи да странствује. Тај појам он схвата на суштински начин, као сотириолошки чин који понавља „туђиновање“ Христово.⁵³ Врхунски израз странствовање досеже у опредељењу за монаштво, и то оно радикално, пустињачко, што Данило II не пропушта да истакне: „Јер толику своју славу и небројено богатство хоћаше оставити, у намери да странствује као ништи и убоги Христа ради и да постигну живот оних, који страдају Христа ради, скитајући се у горама и пећинама и пропастима земаљским.“⁵⁴ Следећи ступњевито пут аскезе, краљ Драгутин се излаже и вишем облику подвига, који подразумева не само телесну патњу већ и тешку душевну борбу, праћену непрестаним самоиспитивањем. Ту најдраматичнију етапу монашког подвига, по правилу, илуструју топоси борбе с демонима – који су оличење не само спољашњег зла већ и, пре свега, сопствених грехова и непреваданих страсти.⁵⁵ Тако и Драгутина „колебају вали бесовских нападаја“, против којих се бори молитвом да му Бог „утврди ум непокољбливо“.⁵⁶ Мукотрпна борба аскете има исходиште и подстицај у врлини покајања.⁵⁷ Она је у основи Драгутиновог душевног испаштања и окосница је приповедања о краљевом животу након одступања с престола. Грађено у догматским и дидактичким оквирима *Лествице*, Драгутиново покајништво испољава се кроз снажно осећање кривице и морално преиспитивање, сазнање о неумитности вечног суда и, најзад, као „самосудна мисао“ којом краљ сам себи изриче казну: „О душо малаксала, о душо убога, све дане живота свога проживела си у небризи; о душо, већ зађе сунце и ево твој век је при крају, ти која си волела грех. После овога немаш никаква дела у овом веку. Нема ти спасења но вечна мука.“⁵⁸ Извори суза и непрестани плачеви учеста-

⁵³ L. und R. Kriss-Rettenbeck, *Homo Viator – Ideen und Wirklichkeiten*, in: *Wallfahrt kennt keine Grenzen*, München–Zürich 1984, 10–22. У делу Јована Климакса о туђиновању се посебно расправља у трећем поглављу: *Лествица*, 27–31; Богдановић, *op. cit.*, 82–83.

⁵⁴ Данило, ed. Даничић, 41; превод: Данило, ed. Мирковић, 34.

⁵⁵ О топосу борбе с демонима и његовој функцији у хагиографији: Patlagean, *Ancienne hagiographie byzantine*, 106–124; cf. и D. Popović, *The Cult of St Petar of Koriša*, 201–202; Витић-Недељковић, *op. cit.*

⁵⁶ Данило, ed. Даничић, 32; превод: Данило, ed. Мирковић, 28.

⁵⁷ Сажет али одличан оглед о покајништву у Православној цркви: Chryssagvis, *op. cit.* (с преведеним изворним текстовима); Зарин, *op. cit.*, 546–565.

⁵⁸ Данило, ed. Даничић, 29; превод: Данило, ed. Мирковић, 26.



Краљ Драгутин, Ариље, 1296/1297. година



ла су општа места у Драгутиновом житију. У аскетици они су појавни облик и потврда покајања, али такође, на вишем ступњу подвига, израз радости и љубави према Богу.⁵⁹ Речито је то што се Данило II јасно позива на *Лествицу* када саопштава Драгутинову молитву: „Дај ми извор суза да омијем душевне нечистоте, и да се не удаљим од Твоје милости у страхан и грозни онај дан.“⁶⁰ Истом кругу схватања – у то време нарочито особеном за аскетику Атоса – може се, најзад, приписати Данилово сведочење о духовним оцима Драгутиновим. С њима је краљ водио преписку, а један од њих, по имену Галлактион, био је чак из Јордана. Примајући од њих епитимију, „колико припада за његове грехе“;⁶¹ Драгутин је упражњавао не само врлину покајања већ и послушности – која заузима главно место у аскетици *Лествице*.⁶²

Аскетској традицији, у најужем смислу речи, припада и заповест краља Драгутина о посмртној судбини његовог тела, која за наш проблем има кључни значај. Животописац о томе каже следеће: „Заповедио је у животу своме и са страшном клетвом изрекао је говорећи: ако се јави каква благодат Божја на њему да не изнесе тела његова од прашњаве земље“, а на крају додаје: „Тако је и било.“⁶³ Тај исказ више пута је коментарисан са становишта политичке сврсисходности,⁶⁴ али није добио одговарајуће, шире тумачење. Реч је о важном топосу аскетике, штавише суштинском, будући да непосредно одражава једно од њој својствених поимања смрти. Још од раних хришћанских времена смрт се – као и читав живот – дефинише као борба, *ἀγών*, али се у њеном тумачењу напоре до јављају два опречна схватања. Према једном, смрт је ослобођење и коначна победа, док је према другом *ἀγών*, дословно, агонија – тешка и опасна борба, нарочито мучна у тренутку *transitus*-а, ка-

⁵⁹ Chryssavgis, *op. cit.*, 9–10 (с наведеним изворима); изреке отаца о „дару суза“: *Древен патерик*, *passim*.

⁶⁰ Данило, ed. Даничић, 33; превод: Данило, ed. Мирковић, 28; cf. *Лествица*, 72–80. Данило II преузима од Јована Лествичника не само формулацију о сузама као очишћењу душе од „смећа греха“ већ прихвата и „типологију“ плача с обзиром на његов узрок. Када је реч о краљу Драгутину, порекло му је, очевидно, страх од смрти и последњег суда. О утицају *Лествице*, као и светогорске аскетике, на дело Данила II: Богдановић, *op. cit.*, 193–194; *idem*, *Нове тежње у српској књижевности*, *passim*.

⁶¹ Данило, ed. Даничић, 42; Данило, ed. Мирковић, 34–35.

⁶² *Лествица*, 32–57; cf. Зарин, *loc. cit.* и *passim*; о институцији духовних отаца и Драгутиновој преписци с њима: Трифуновић, *Проза архиепископа Данила II*, 7–8.

⁶³ Данило, ed. Даничић, 52; превод: Данило, ed. Мирковић, 41.

⁶⁴ Павловић, *Култови лица*, 88–89; С. Ђирковић, in: ИСН I, 427; Мак Данијел, in: Данило Други, 20.

да се душа сусреће с ваздушним митарствима. Та супротстављена схватања смрти имала су и веома важне практичне последице. Прво, тријумфално и засновано на вери у обоготворење материје, подстакло је штовање светитељских моштију. Логична консеквенца другог, по којем се тело сматра грешним и извором трајне патње, био је отпор према култу реликвија.⁶⁵ У том погледу најекстремнија гледишта и поступци појављивали су се у најстрожим монашким срединама. Тако Лествичник, приповедајући о начину живота у знаменитом покајничком манастиру *Тамници (Фулакћ)* крај Канопе, каже, између осталог, да би „онај који осети да му се ближи крај преко настојатеља молио и заклињао великог аву да га не удостоји људског гроба, већ да га као мрцину баци у реку или у поље зверима“.⁶⁶ Прави смисао таквог става – на први поглед неспојивог с хришћанским обичајима и учењима отаца⁶⁷ – може се разумети само ако се има у виду антиномијски и парадоксалан начин мишљења својствен источном богословљу. С тог становишта, пракса покајника *Тамнице* испоставља се доиста као радикална – али по спиритуалности. Она је потврда највеће мере самоодрицања и освојеног савршенства личности.⁶⁸ Сличне предсмртне заповести изрицали су, стога, и други знаменити подвижници. Свети Лука из Стириси наложио је да га, везаног ужетом, баце у провалију као храну зверовима.⁶⁹ Исти топос понавља свети Анастасије с Метеора,⁷⁰ а у руској средини черниговски митрополит Константин.⁷¹ Начелно једнак став могао је имати и блажу форму, која следи образац из *Житија светог Антонија*. Славни пустињак наложио је пред смрт ученицима да га сахране тајно у планини, а да му гроб не отварају.⁷² Сличну жељу

⁶⁵ R. Stichel, *Studien zum Verhältnis von Text und Bild Spät- und nachbyzantinischer Vergänglichkeitsdarstellungen*, Wien 1971, 126–132 (с наведеним изворима). Теолошке и догматске основе култа светитељских реликвија темељно је размотрила N. Herrmann-Mascard, *Les reliques des saints*, cf. такође Angenendt, *Heilige und Reliquien* (са старијом литературом).

⁶⁶ *Лествица*, 62.

⁶⁷ Јован Златоусти, на пример, каже да је обавеза погребња људски закон којег се придржавају чак и дивљи варвари: PG T. LXI, 304.

⁶⁸ Богдановић, *Свети Јован Лествичник*, 66; Stichel, *op. cit.*, 132.

⁶⁹ C. L. and W. R. Connor, *The Life and Miracles of St Luke of Steiris. Text, Translation and Commentary*, Brookline, Massachusetts 1993, 106–107 (критичко издање текста с преводом).

⁷⁰ Nicol, *op. cit.*, 96.

⁷¹ А. С. Хорошев, *Политическая история русской канонизации (11–16 вв.)*, Москва 1986, 60.

⁷² PG T. XXVI, 970–971; исто сведочење in: Versio Evagrii, *loc. cit.*



саопштио је у једној од својих апофтегми његов следбеник ава Арсеније.⁷³ У српској средини заповест да му се тело не подиже изрекао је, поред краља Драгутина, још и патријарх Јефрем, уважени аскета, а такву жељу образложио је угледањем на пример светог Антонија Великог.⁷⁴

Идентификација топоса у *Житију краља Драгутина* само је један, лакши део нашег задатка. Много је сложеније питање њиховог порекла, а нарочито разлога и крајње сврхе због којих су употребљени за описивање краљевог живота. Приликом размишљања о првом питању треба узети у обзир појаву и учесталост аскетских образаца у српској житијној књижевности – и то оних систематски изложених, тако да творе целовиту слику монашког подвига. На тај начин употребљени, они се јасно препознају у делу Данила II. Појављују се у *Житију краљице Јелене*, али су још доследније изложени, са ширим репертоаром мотива, у *Житију краља Драгутина*. Обрасце и општа места истог порекла користи и Теодосије. Његово *Житије светог Саве*, одавно је показано, дубоко је прожето аскетским идеалом, на који је нарочит утицај имало учење *Лествице*.⁷⁵ Тај идеал добио је врхунски израз у Теодосијевом *Житију светог Петра Коришког*, у целисти грађеном према одабраним моделима најжешћег пустиножителства.⁷⁶ Реч је, дакле, о саставима насталим у невеликом временском размаку. Сачинили су их писци који су припадали истом духовном поднебљу – светогорској средини из првих деценија XIV века, у којој се управо тада, на традицијама изворне аскетике и мистике, стварају замеци паламитског богословља.⁷⁷

Састављајући *Житије краља Драгутина*, Данило II тежио је да створи лик који ће истовремено бити саображен владарском и монашком идеалу. Стога се може помишљати да су му, осим већ помињаних књижевних састава, као узор могли послужити и неки посебни текстови који су садржавали

⁷³ PG T. LXV, 705.

⁷⁴ Ђ. Трифуновић, *Житије светог патријарха Јефрема од епископа Марка*, *Анали Филолошког факултета* 7 (1967) 72–73.

⁷⁵ Богдановић, *Свети Јован Лествичник*, 186–192.

⁷⁶ Т. Јовановић, *Житије Петра Коришког*, *Књижевна историја* XII, 48 (1980) 635–681; превод: Теодосије, *Житија, Житије светог Петра Коришког*, ed. Д. Богдановић, Београд 1988, 263–288; cf. D. Rorović, *op. cit.*; Витић-Недељковић, *op. cit.*

⁷⁷ Богдановић, *Нове тежње у српској књижевности*, 85–96; idem, *Историја*, 168 и passim; Трифуновић, *Проза архиепископа Данила II*, 11–12; Д. Калезић, *Архиепископ Данило II и питање његова припадања исихазму*, in: *Архиепископ Данило II и његово доба*, 117–128. За опште оквире cf. J. Meyendorff, *Byzantine Hesychasm: historical, theological and social problems. Collected Studies*, London 1974.

тај модел. То је, можда, могло бити *Слово о цару Нићифору II Фоки и његовој жени Теофано*.⁷⁸ У том спису лик цара Нићифора описан је на двојак начин: цар је, с једне стране, храбар ратник и мудар државник, док, с друге, чезне за монаштвом и упражњава аскезу. Међу царевим подвизима – које су забележили и византијски хроничари – наводе се његов обичај да чита псалтир, затим чедност у браку и жеља да ходочасти у Јерусалим, одевање у грубу власеницу и навика да спава на оштром камењу уместо у царској постели.⁷⁹ Слична богоугодна дела Нићифора Фоке забележена су и у служби која му је састављена као почетни облик култа, иницираног у светогорском манастиру Лаври.⁸⁰ Реч је, дакле, не само о сродним топосима већ и о једнакој идеји о владару који тежи аскетском идеалу. Може се с разлогом претпоставити да је обавештени Данило II знао за те саставе, утолико пре што је од XIII века *Слово* имало широку популарност у словенским земљама, од Балкана до Русије.

Други део проблема, који се односи на сврху поменутих образаца, не само што је теже решавати већ је и доношење закључака ризично. Он задира у осетљиво питање односа хагиографије и историјске реалности – који је тешко са сигурношћу утврдити, а најчешће и немогуће.⁸¹ Тако се данас можемо само домишљати о томе да ли су општа места што говоре о Драгутиновој аскези имала икаквог упоришта у стварности или пак припадају појави коју су истраживачи означили као „символичну анахорезу“.⁸² С нарочитим опрезом треба тумачити и топос којим краљ Драгутин забрањује „објављивање“ свог тела. Наиме, добро су познати примери неизвршења таквих наређења,

⁷⁸ Основни рад: Turdeanu, *op. cit.* (критичко издање текста с преводом на француски језик и посебном студијом). Питање порекла и функције *Слова* било је предмет оштре научне полемике: E. L. Vranoussi, *Un „discours“ byzantin en l'honneur du saint empereur Nicéphore Phocas transmis par la littérature slave*, *Revue des études sud-est européennes* T. XVI, No 4 (1978) 729–744; E. Turdeanu, *Nouvelles considérations sur le „Dit de l'empereur Nicéphore II Phocas et de son épouse Théophano“*, *Rivista di studi bizantini e slavi* V (1985) 169–195.

⁷⁹ Turdeanu, *Le dit de l'empereur Nicéphore II Phocas*, 63, 70, 72; од сведочења византијских хроничара нарочито су важна она Лава Ђакона и Јована Скилице, v. Лев Диакон, *История*, ed. Г. Г. Литаврин, Москва 1988, 30, 46, 48 (Лав Ђакон), 111 (Скилица).

⁸⁰ L. Petit, *Office inédit en l'honneur de Nicéphore Phocas*, *BZ* XIII (1904) 406; о локалном карактеру и домету овог култа: Schreiner, *op. cit.*, 368–369 (са старијом литературом).

⁸¹ Драгоцен методолошка упозорења у том смислу даје С. Ђирковић, *Проблеми биографије светога Саве*, in: *Сава Немањић – свети Сава*, 7–12; cf. такође Д. Поповић, *Мошти светога Саве*, 65–85.

⁸² Galatariotou, *The Making of a Saint*, 79.



што значи да су се она сводила на реторичку фигуру. Од оних које смо већ навели два су веома карактеристична. Упркос изричитој забрани, тело светог Луке из Стириси не само што је „подигнуто“ из гроба већ се око њега образовао монументалан манастирски комплекс, једно од најугледнијих култних средишта тадашњег византијског света.⁸³ Речит је и пример черниговског митрополита Константина, чије је тело, у скалду са заповешћу, доиста изнето из града и одбачено, да би одмах затим, због тренутних политичких потреба, било „пронађено“ и проглашено светим.⁸⁴ С друге стране, када је о топици реч, треба увек имати на уму њену основну функцију: „Опште место је условни израз, знак којим се омогућава општење; није баналност, као да нас. Систем тих знакова шифрује, а истовремено дешифрује један мисаони садржај и, исто тако, условљава једно емоционално стање.“⁸⁵ У настојању да „дешифрујемо“ смисао топоса о којем је реч размотрићемо и други извор важан за наш проблем. То су подаци о краљевом гробу, тачније о статусу његовог тела као објекта култа.

Краљ Драгутин сахрањен је у манастиру Ђурђевићевим ступовима у Расу, задужбини свог славног прадеде, чији је други ктитор и сам био.⁸⁶ Ту је, према сведочењу Данила II, његово тело пренето „од сремске земље“, а смисао такве краљеве одлуке у науци је већ добио шире тумачење.⁸⁷ Једном ранијом приликом изнели смо разлоге за претпоставку да се краљев гроб првобитно вероватније налазио у цркви Светог Ђорђа него у капели улазне куле. Извесно је да се он састојао од подземне гробнице обележене мермерним саркофагом, од којег су до данас сачувани само фрагменти постоља.⁸⁸ Према изричитом, већ наведеном тврђењу Данила II, тело из гроба није подизано.

⁸³ C. L. Connor, *Art and Miracles in medieval Byzantium. The Crypt at Hosios Loukas and its Frescoes*, Princeton 1991 (о образовању култа светог Луке посебно 93–111).

⁸⁴ V. нап. 72.

⁸⁵ Богдановић, *Историја*, 62; о функцији општих места v. и Радошевић, *op. cit.*, 245–246; Трифуновић, *Азбучник*, 199–221.

⁸⁶ О цркви Светог Ђорђа и манастирском комплексу: Ј. Нешковић, *Ђурђеви Ступови у Старом Расу*, Краљево 1984 (са старијом литературом).

⁸⁷ Данило, ed. Даничић, 52; превод: Данило, ed. Мирковић, 41; краљеву сахрану у Расу, традиционалном језгру српске државе, тумачила је Ј. Калић, *Рашко наслеђе у време Данила II*, in: *Архиепископ Данило II и његово доба*, 46–47.

⁸⁸ Поповић, *Српски владарски гроб*, 91–93.

То значи да није дошло до његовог објављивања и излагања у кивоту, што је завршни чин и потврда светитељства неке личности.⁸⁹ Ретки расположиви извори из наредних столећа не оповргавају Данилов исказ, али истовремено упућују на закључак да је краљев гроб био веома поштован. Најстарије сведочанство налази се у *Служби краљу Милутину* Данила Бањског из око 1380. године, која истовремено прославља Драгутина и краљицу мајку Јелену. Стихови девете песме – „Христова црква светло празнује, свете мошти ваше као многоцену ризницу“⁹⁰ – могли би, на први поглед, водити закључку да је Драгутин сматран светитељем. Међутим, израз „свете мошти“ Данило Бањски користи на тај начин само једанпут, и то у множини, када говори о реликвијама „истоимене једнонаравне браће“. Драгутинове мошти понаособ не помиње, за разлику од Милутинових, које одређује помоћу прописаних општих места: његова „света гробница“ извор је „невештаствених аромата“, „присноживотног благоухања“ и „потока исцељења“.⁹¹ Осим тога, тај исказ мора се посматрати у ширем контексту *Службе* и њене основне идеје, а то је континуитет светородне династије Немањића.⁹² Стога се никако не би могао сматрати потврдом да је Драгутиново тело доиста имало статус светих моштију. На сличан начин треба тумачити и познато писмо монаха Дамјана и Павла из 1597. године: приповедајући о светињама које су видели у Ђурђевићевим ступовима, они помињу и „свето тело краља Драгутина“.⁹³ Последњи извор настао пре краја XVII века, када су Ђурђевић ступови тешко пострадали у аустро-турским ратовима,⁹⁴ уједно је и најпрецизнији. Никола Бошковић сећа се да је у цркви Светог Ђорђа видео „la sepoltura del Re Dragutino ... fatta di un finissimo marmo di diversi colori“.⁹⁵ То тврђење, сасвим је очигледно, односи се на мермерни надгробни споменик, а не на кивот с моштима. Ако се упореде сведочанства о Драгутиновом гробу која претходе и следе разарању

⁸⁹ Поповић, *Српски владарски гроб*, 176–177, 180.

⁹⁰ Данило Бањски, *Служба светоме краљу Милутину*, in: Србљак II, Београд 1970, 114–115.

⁹¹ *Ibid.*, 84–85, 88–89, 98–99, 106–107.

⁹² Богдановић, *Историја*, 192–193.

⁹³ K. Horvat, *Novi historijski spomenici za povjest Bosne i susednih zemalja*, Glasnik Zemaljskog muzeja u Sarajevu 21 (1909) 56–57.

⁹⁴ Нешковић, *op. cit.*, 21.

⁹⁵ М. Пантић, *Дубровчанин Никола Бошковић и рашке старине*, ЗЛУ 8 (1972) 258.



Ђурђевих ступова, произлази да су краљеви посмртни остаци поделили судбину манастира. Биће да је истом приликом девастиран и Драгутинов гроб, а његово тело, тачније скелетни остаци – сакупљени су и спасени.

У сваком случају, тек од XVIII века о њима се више не говори на уопштен начин, већ на сасвим одређен. Такав је познати податак о изгледу Драгутиновог тела из *Троношког родослова*, који је, важно је нагласити, белешка очевица: *бисть же вѣѣмь страшань велико мѣжествень и силень тѣломь и крѣпокъ до зѣла, егоже и кости его свидѣтелствоваша, еже мѣи исти видѣхомь.*⁹⁶ Из исказа такође следи да је до средине XVIII века краљев скелет био у целини сачуван. У неко позније време он је, међутим, распарчан и стекао је више власника. У том смислу веома је значајно предање – које у другој половини XIX века бележи Александар Гиљфердинг – о томе да је неки Новопазарац по имену Знобић мошти опљачкао, а затим у деловима продавао, због чега је његов род стигло проклетство.⁹⁷ Да то предање има упоришта у стварности, потврђују различита, мада углавном непоуздана сведочења о даљој судбини краљевих посмртних остатака. Мало је вероватно да је део костију преостао у Ђурђевим ступовима све до времена Гиљфердинга, који је записао да се у цркви, десно од врата, налази „гробница са моштима краља Драгутина“.⁹⁸ Вероватније је да је руски путописац затекао само празан гроб, али и живо сећање на личност којој је припадао. С више сигурности краљу се може приписати рука из дечанске ризнице, која се чува у сребрном реликвијару датованом у прву половину XIX века. Урезан натпис идентификује светињу као *сѣа частыца рѣка преподобного ш(т)ца и(а)лшего ѳеоктиста сѣрвскаго Неманића.*⁹⁹ Други подаци о краљевим посмртним остацима – на пример онај који се односи на мошти у чачанској цркви – сасвим су несигурни и најчешће су плод забуна или легенди.¹⁰⁰ Најзад, предањем свакако треба сматрати податак о мироточивости

⁹⁶ Я. Шафарикъ, *Србский летописаць изъ почетка 16-г столетия*, Гласникъ Друштва србске словесности, св. 5 (1853) 52; уверљивост овог сведочења не би требало довести у питање, упркос слабој веродостојности *Троношког родослова* као историјског извора, cf. Н. Радојчић, *О Троношком родослову*, Београд 1931.

⁹⁷ А. Ф. Гиљфердинг, *Путовање по Херцеговини, Босни и Старој Србији*, Сарајево 1972, 131.

⁹⁸ *Ibid.*, 130–131.

⁹⁹ М. Шакота, *Дечанска ризница*, Београд–Приштина 1984, 200, сл. на стр. 239 (с библиографијом).

¹⁰⁰ Те податке сабрао је Л. Павловић, *Култови лица*, 90–91.

Драгутинових моштију који се среће најпре у *Московском Србљаку*, а затим и у рукописном *Зборнику митрополита Михаила*.¹⁰¹ Он сведочи о томе да је „култ“ краља Драгутина добио нов подстицај у другој половини XVIII и у XIX веку – што је посебан проблем, вредан даљег проучавања.

Посмртни статус краља Драгутина нужно је сагледавати како у светлости изложених чињеница тако и са становишта општих начела светитељског прослављања. У источнохришћанској пракси целовит модел култа обухватао је неколико елемената: на првом месту, хагиолошко-литургијске саставе, чија је функција, пре свега, ритуална; затим, визуелно-материјални елемент, који је отелотворен у икони светитеља; трећи, дословно корпоралан, односи се на светитељске мошти које се излажу виђењу и додиру. Последњи чинилац је важан због тога што апстрактни појам светитељства преводи у телесни и истовремено сакрални објект штовања – што је битна претпоставка побожне праксе. Када се та општа начела примене на пример краља Драгутина, произлази следеће: Драгутин је добио житије, али не и основни прославни састав, а то је служба. Његов лик овековечен је многобројним портретима који краља приказују у статусу владара или ктитора, с низом појединости што илуструју сложене династичке прилике у Србији тог времена.¹⁰² Ипак, Драгутиново „светитељство“ никада није потврђено иконом или посветом цркве. Најзад, резултати наших испитивања воде закључку да се краљево тело није објавило, односно да је оно из гробнице „подигнуто“ најраније крајем XVII века, и то стицајем нарочитих историјских околности. Иако је Драгутинов гроб у Ђурђевим ступовима без сумње уживао велико поштовање, његово тело било је лишено врхунског статуса и харизматског, благодатног дејства. Та привилегија, ускраћена Драгутину, припала је његовом брату, „светом краљу“ Милутину. Његове објављене мошти, „целе и нетљене“, биле су у Бањској изложене у кивоту и почивале су на нарочито светом месту у храму – поред олтара. Према начелима владарске сахране код Срба у сред-

¹⁰¹ Павловић, *Култови лица*, 90–91. Својства моштију краља Драгутина ту се описују на следећи начин: светые его моши сѹше и змажливне мироточивне намѣ подаль еси втачавствѣ его благѹхання и целби своимъ людемъ неискѹдно подавае, в. П. Срећковић, *Неколико српских споменика. Зборник митрополита Михаила*, Споменик СКА XV (1892) 26.

¹⁰² С. Радојчић, *Портрети српских владара у средњем веку*, Скопље 1934, 27–28, 30–31; последња, темељна анализа портрета из времена краља Милутина, укључујући и Драгутинове, у контексту оновремене владарске идеологије и политичких прилика: Б. Тодић, *Српско сликарство у доба краља Милутина*, Београд 1998, 32–39, 44–52 (са свом старијом литературом).



њем веку, такво решење имало је вредност програмске поруке: њиме је краљ Милутин стекао највиши, истовремено двоструки статус – светитељски и предстојнички.¹⁰³

Када се узму у обзир све изложене чињенице, доиста уверљиво изгледа мишљење да је интерполирани завршетак Драгутиновог житија, којим се забрањује објављивање моштију имао за циљ да спречи образовање култа у пуном облику, односно да обезбеди наслеђивање Милутиновој породичној грани. Поткрепили би га и други разлози – од оних опште природе, као што је посведочена употреба владарских моштију у политичке сврхе, па до сасвим одређених, који се односе на унутрашње прилике у Србији, обележене борбом за наслеђе престола. Ту је, најзад, и главни разлог – сама чињеница да је лоза светих владара продужена преко краља Милутина. Мишљење да је аутор интерполације Данилов настављач могло би се, међутим, преиспитати.¹⁰⁴ То би се могло учинити најпре стога што је она, по садржини и пореклу обрасца, неодвојива од целине, тачније од топике преузете из аскетске литературе, на којој Данило гради важан део Драгутиновог житија. У приповедању Настављача та традиција неупоредиво је слабије заступљена и исказује се сасвим конвенционалним топосима.¹⁰⁵ Осим тога, саме историјске околности и ток догађаја не пружају довољно основа за датовање интерполације после 1337. године. Њене поруке тада су већ изгубиле актуелност и сврху. Наиме, исцрпљујућа борба за наслеђе престола између Драгутинове и Милутинове породичне гране сасвим се примакла коначном расплету након смрти краља Милутина 1321. и крунисања Стефана Дечанског на Богојављење 1322. године. Када је реч о преосталим претендентима – Стефанов полубрат Константин погинуо је у изнуђеној бици, док се Драгутинов син Владислав, како изгледа, убрзо одрекао својих претензија и окренуо очевим областима.¹⁰⁶ Велики преокрет у односу снага, који се испоставио као пре-

¹⁰³ Поповић, *Српски владарски гроб*, 97–98 (са изворима и литературом).

¹⁰⁴ Мак Данијел, in: Данило Други, 20; idem, in: *Данилови настављачи*, 19.

¹⁰⁵ Општа места којима се описују монашки подвизи препознају се у *Житију архиепископа Данила II*, v. Данило, ed. Даничић, 339, 356–357; превод: Данило, ed. Мирковић, 257, 271.

¹⁰⁶ За ток ових догађаја v. ИСН I (са старијом литературом): Максимовић, *Почеци освајачке политике*, 437–448; Ђирковић, *Унутрашње борбе почетком XIV века*, 449–461; idem, *Унутрашња политика краља Милутина*, 462–475; idem, *Владавина Стефана Уроша III Дечанског*, 496–510.

судан за крајњи исход догађаја, била је свакако промена Милутиновог става према Стефану Дечанском и његов повратак у Србију 1320. године. Добро је познато, такође, да је у рехабилитацији Дечанског кључну улогу имао Данило, тада игуман хиландарски, посредовањем код Милутина – путем писама и преко архиепископа Никодима, кога је молио да утиче на краља.¹⁰⁷ С обзиром на све те околности, не би требало одбацити могућност да је аутор интерполације био сам Данило II. Тако учен и истовремено делотворан начин санкционисања решења тешког династичког питања одаје изузетну личност која једнако добро познаје књижевне жанрове и политичке прилике свог времена. А колико је важно било то да се уз помоћ топике смена унутар династије представи као легитимна, потврђује и чињеница да преврат, хронолошки, заокружују два чуда: као што је почетак борбе за Милутинову превласт обележен Божјом казном – Драгутиновим падом с коња – тако је и њен успешан исход потврђен Божјим благословом – чудесним враћањем вида Стефану Дечанском.¹⁰⁸

На самом крају вратимо се краљу Драгутину. Разумевање његовог реалног статуса, са становишта култа, у доброј мери зависи од одговора на питање о томе која је била сврха састављања зборника житија српских краљева и црквених поглавара. Димитрије Богдановић је сматрао како је Данилова намера била да сачини неку врсту српског пролога.¹⁰⁹ Доиста, почетак Драгутиновог житија садржи карактеристичне формуле – „житије и жизн“ и читачку молитву „благослови, оче“ – што подвлачи његов хагиолошки смисао и указује на то да је било читано у трпезарији.¹¹⁰ С друге стране, истраживачи су одавно уочили потребу да се Данилов подухват сагледава кроз идеју српске историјске поворке, чија је носећа мисао светородност и леги-

¹⁰⁷ Данило, ed. Даничић, 164–168; превод: Данило, ed. Мирковић, 124–127.

¹⁰⁸ Значај ових догађаја посебно се подвлачи њиховим одређењима. О Драгутиновом паду с коња Данило говори као о „знамењу“ (Данило, ed. Даничић, 23; превод: Данило, ed. Мирковић, 22), док Настављач описује враћање вида Дечанском као „предивно чудо“. Необично је важан и шири контекст у којем се чудо догодило: оно је непосредно претходило Милутиновом престављењу, а уследио му је Стефанов позив Данилу II да помогне у обављању државних послова, v. Данило, ed. Даничић, 170–172; превод: Данило, ed. Мирковић, 128–131.

¹⁰⁹ Богдановић, *Историја*, 177.

¹¹⁰ V. издање *Београдског рукописа*, Љ. Стојановић, *Житија краљева и архиепископа српских, од архиј. Данила и других*, Глас СКА 106 (1923) 99. Хагиолошки смисао житија с обзиром на присуство ове формуле тумачио је Л. Мирковић, *Урештење деспота Стефана у ред светитеља*, Богословље, год. II, св. 3 (1927) 168–177.



тимност династије.¹¹¹ Осим у владарској историографији, та идеја је јасно исказана у живописаним програмима: најпре поворкама светих предака и заступника, а на врхунцу сликаним Лозама Немањића.¹¹² Истина, и у једним и у другим наглашавана је нарочита благодат појединих личности, што је био начин истицања протагониста директне линије наслеђивања. Харизма појединих владара, међутим, увек је почивала на схватању о сакралности колективитета, то јест о светородном пореклу династије. Данило II можда је био најближи својим уверењима када је наложио да се у пећкој Лози свим Немањићима, укључујући и жене, насликају ореоли око глава. У том светлу треба сагледавати и право место краља Драгутина. Иако није стекао култ у ужем смислу речи, уважаван је као припадник посвећене породичне заједнице. У светородној лози Драгутина је, вољом судбине, припала бочна грана, али је, за узврат, упамћен као оличење монашких врлина и један од највећих аскета међу српским владарима.

(1996)

¹¹¹ Н. Радојчић, предговор, Данило, ed. Мирковић, XXI; И. Ђурић, *op. cit.*, 177; о светородности династије као битном чиниоцу владарске идеологије Немањића: Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија*, 111–117 и *passim* (са обимном библиографијом).

¹¹² Тодић, *loc. cit.* О Лозама Немањића: V. J. Đurić, *Loza Nemanjića u starom srpskom slikarstvu*, in: *Zbornik radova I kongresa Saveza društava istoričara umetnosti SFRJ*, Ohrid 1976, 53–55; E. Haustein, *Der Nemanjidenstammbaum. Studien zur mittelalterlichen serbischen Herrscherikonographie*, Bonn 1985; вредна запажања: Д. Војводић, *Портрети владара, црквених достојанственика и племића у наосу и припрати*, in: *Зидно сликарство манастира Дечана. Грађа и студије*, ed. В. Ј. Ђурић, Београд 1995, 294–297 (са старијом литературом).



СВЕТИ КРАЉ СТЕФАН ДЕЧАНСКИ

МЕЂУ ВЛАДАРИМА ИЗ ДИНАСТИЈЕ НЕМАЊИЋА краљ Стефан Урош III Дечански издваја се необичном судбином, чије су обележје многи заокрети, успони и падови, трагичан завршетак живота, али и изузетан статус после смрти.¹ Стога није необично то што и његово штовање представља једну од најсложенијих појава у култној пракси средњовековне Србије. Светитељски лик овог владара не само да је стваран поступно, током дугог раздобља, већ је у току тог развоја битно мењао карактер и одлике. „Промене идентитета“ Дечанског биле су непосредно условљене општим повесним токовима, конкретним политичким приликама, као и личним мотивацијама појединих историјских протагониста. Стога се култ Стефана Дечанског може сматрати речитим и веома значајним примером појаве коју су истраживачи означили као „стварање светитеља“.²

* * *

Прва етапа краљевог прослављања може се, оквирно, одредити у раздобље владавине краља Стефана Душана, када настаје прво *Житије Стефана Дечанског*. Саставио га је Данилов Ученик, уз *Житије архиепископа Дани-*

¹ О историјској личности краља Стефана Уроша III: М. Маловић, *Стефан Дечански и Зета*, Историјски записи, год. XXXII (LII), XLI (1979) 5–69; С. Ћирковић, *Владавина Стефана Уроша III*, in: ИСН 1, Београд 1981, 496–510 (са старијом литературом).

² Поједини аспекти штовања светог Стефана Дечанског – хагиографски, а нарочито ликовни – у досадашњој науци добро су проучени, али култ као целина није био предмет посебне студије; још увек најпотпуније: Павловић, *Култови лица*, 99–109; v. и А. А. Соловјев, *Кад је Душан проглашен за свеца? (Краља Душанова повеља лимском манастиру)*, Богословље 4 (1929) 284–298; Ј. Ређеп, *Два лика Стефана Дечанског у старој српској књижевности*, Годишњак Филозофског факултета у Новом Саду, књ. XIII/1 (1970) 353–358; И. М. Ђорђевић,



ла II и почетне белешке за *Житије краља Душана*, као свој допринос Даниловом зборнику, једном од кључних подухвата епохе, замишљеном да буде нека врста српског пролога, то јест историја владајуће династије и цркве. Иако је хронологија настанка и коначног уобличавања зборника проблем с многим непознаницама, истраживачи су углавном сагласни око тога да га, у овој етапи, треба одредити у период између смрти Данила II и Душановог проглашења за цара или, још прецизније, у време између 1337. и 1340. године.³ Када је реч о жанровској припадности, како је то одавно уочено, живопис Стефана Дечанског садржи све одлике владарске историографије, док су хагиографски елементи потпуно потиснути. У складу с таквим одређењем, приповедање се заснива на излагању догађаја и околности живота, док је контемплативна функција житија готово занемарена. Какав је, дакле, лик Дечанског у интерпретацији Даниловог Ученика и с којом је сврхом и крајњим циљевима стваран?

Ако се тај лик посматра са становишта уобичајених атрибута „светог човека“ који након смрти бива придружен светитељском хору – а то су не само прописан репертоар хришћанских врлина и заслуга већ и потврде о благочашћу личности, моћ чудотворења и појава чудесних посмртних знамења⁴ – очигледно је да их је Дечански готово у целини лишен. Речито је да чак и о уобичајеним владарским врлинама краљевим Ученик говори само на једном месту, и то сасвим укратко и уопштено: „Беше пун добрих дела и милостиња, неоскудне дарове дајући у божаствене цркве и довољно ка ништима“; та својства стекао је захваљујући високим узорима својих предака: „... јер од своје младости беше научен сваком доброугодном делу, васпитан у поукама

Представа Стефана Дечанског уз олтарску преграду у Дечанима, Саопштења 15 (1983) 35–43; Д. Корач, *Канонизација Стефана Дечанског и промене на владарским портретима у Дечанима*, in: *Дечани и византијска уметност средином XIV века*, ed. В. Ј. Ђурић, Београд 1989, 287–294; Марјановић–Душанић, *Владарска идеологија*, 152–173 (са старијом литературом). О процесу и механизмима стварања светитељског култа у средњовековној Србији: Д. Поповић, *О настанку култа светог Симеона*, 32–64 (са општом библиографијом).

³ Богдановић, *Историја*, 175–180; Г. Л. Макданиел, *Прилози за историју „Живота краљева и архиепископа српских“ од Данила II*, Прилози КЈИФ 1–4, 1980 (1984) 42–52; *idem*, *Увод*, in: *Данилови настављачи. Данилов Ученик, други настављачи Даниловог зборника* (данашња језичка верзија Л. Мирковић), Београд 1989, 13–24.

⁴ Поповић, *О настанку култа светог Симеона*, *passim*; *eadem*, *Чудотворења светог Саве*, 86–107 (с библиографијом).

родитеља свога превисокога краља.⁵ Од традиционалних облика испољавања побожности који су красили владаре из рода Немањића Данилов Ученик наглашава још и краљеве ктиторске заслуге. Описујући подизање Дечана, велелепне задужбине и гробне цркве, не пропушта да истакне уобичајену, есхатолошку мотивацију, као и примере краљевих предака: „Треба да учиним и неки богоугодни спомен у животу мојем, не би ли како добру реч стекао после разлучења ми од овог сујетног живота. Јер видим да моји прародитељи и родитељи и други учинише добра дела Богу и људима, и уз то подигоше од основа божаствене храмове на хвалу и прослављање Богу, а себи на вечан спомен и на чување телу по разлучењу душе од тела.“⁶

Ипак, врлине Стефана Дечанског које Ученик највише подвлачи не односе се толико на побожно понашање колико на његове ратничке способности и заслуге. Он га пореди с Константином Великим, победником над иноплеменцима вере ради, и Мојсијем, који је уз помоћ Божју покорио „погане народе“, закључујући да је једнака судбина задесила све оне који „злу мисао мисле против његовог отачаства, тј. српске земље“.⁷ За такав суд, добро је познато, постојале су стварне, историјске основе – велики тријумф српске војске над Бугарском код Велбужда 1330. године, који је положио темељ српској превласти на Балкану. Идеални лик победничког владара Данилов Ученик је, прописно, заоденуо у хришћанско рухо. У складу с темељним средњовековним схватањима, требало је да Дечански за победу захвали не само снази оружја већ и покровитељству вишњих сила. Животописац подсећа на то како су ову „велику и чудну и неисказану милост и помоћ“ у прошлим временима уживали и краљеви родитељи, указујући тако на континуитет победничке династије. Стога се и Дечански обраћа својим заштитницима, међу којима су, с једне стране, његови свети прародитељи и, с друге, нарочито одабрани хришћански светитељи.⁸ Припремајући се за одлучан сукоб с Михаилом Ши-

⁵ Данилови настављачи, 33; атрибуте идеалног владара Немањића размотрила је С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија*, passim.

⁶ Данилови настављачи, 55; о идеји и функцији немањићких маузолеја: Поповић, *Српски владарски гроб*.

⁷ Данилови настављачи, 33–34; о ратничким и тријумфалним обрасцима владара Немањића: Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија*, 217–222, 287–300.

⁸ М. Поповић, *Вештина ратовања и живот војника*, in: *Приватни живот у српским земљама средњег века*, ed. С. Марјановић-Душанић, Д. Поповић, Београд 2004, 240–241.



шманом, краљ се „непрестано мољаше за утврђење и крепост“ светом Сави, подсећајући на то како је некада помогао Стефану Првовенчаном да уклони бугарског великаша Стреза.⁹ Обраћао се и Симеону и Сави, „свештеној двојци“, чијим је молитвама био „заступан и крепљен, и оружан силом светага Духа“.¹⁰ Добро је познато да је, истим поводом, молитву упутио и светом Ђорђу, традиционалном ратничком заступнику Немањића.¹¹ Учинио је то пред његовом иконом насликаном на иконостасу у Старом Нагоричину, а након извојеване победе испунио је обећање дато светитељу – икону је украсио драгоценим оковом, а храм богато обдарио.¹² С друге стране, у науци је готово незапажен остао податак да је пред битку на Велбужду Стефан Дечански, у пратњи властеле, отишао и на гроб уваженог пустињака Јоакима Осоговског како би га замолио за помоћ – учинивши, и тада, „велико обећање“ његовој цркви.¹³ Наизглед необично, обраћање владара за помоћ светом отшелнику представља опште место средњовековне идеологије и менталитета. У основи му је уверење да заступништво аскете – личности која је досегла сам врх лествице врлине, те стога остварила нарочиту блискост с Богом – има и највећу меру делотворности.¹⁴ Градећи лик Стефана Дечанског, животописац је, очевидно, смишљено профилисао његов побожни став: међу небеским покровитељима краљ је изабрао сопствене претке – најугледније националне заступнике – једног локалног светитеља са снажним духовним ауторитетом и, најзад, знаменитог општехришћанског помоћника у биткама и осведоченог владарског заштитника.

⁹ Данилови настављачи, 42, 48; о том догађају в. Р. Радић, *Свети Сава и смрт обласног господара Стреза*, in: *Свети Сава у српској историји и традицији*, ed. С. Ђирковић, Београд 1998, 51–61.

¹⁰ Данилови настављачи, 47; в. и С. Марјановић-Душанић, *Молитве светих Симеона и Саве у владарском програму краља Милутина*, ЗРВИ 41 (2004) 235–248.

¹¹ М. Марковић, *О иконографији светих ратника у источнохришћанској уметности и о представама ових светитеља у Дечанима*, in: *Зидно сликарство манастира Дечана. Грађа и студије*, ed. В. Ј. Ђурић, Београд 1995, 600–607 (са старијом литературом).

¹² Данилови настављачи, 41; И. М. Ђорђевић, *Две молитве краља Стефана Дечанског пре битке на Велбужду и њихов одјек у уметности*, ЗЛУ 15 (1979) 135–149; Б. Тодић, *Старо Нагоричино*, Београд 1993, 27.

¹³ Данилови настављачи, 41.

¹⁴ За то питање в. В. Flusin, *Miracle et hiérarchie*, in: *Hagiographie. Cultures et sociétés, IV^e–XII^e siècles*, ed. É. Patlagean, P. Riché, Paris 1981, 311–313; Morris, *Monks and Laymen*, 90–119; в. и D. Popović, M. Popović, *The Cave Lavra of the Archangel Michael in Ras*, *Старинар* XLIX/1998 (1999) 125 (с примерима и литературом).

Праву функцију сваког средњовековног животописа најпрецизније открива опис смрти његовог главног протагонисте. То је кључни тренутак у животном путу светитеља, који означава стварни почетак његове нове, трансцендентне егзистенције. Смрт и сахрана „светог човека“ увек су чудесни догађаји, праћени знамењима Божјег присуства.¹⁵ С тог становишта посматран, опис смрти Стефана Дечанског у тумачењу животописца ни на који начин не најављује светитељство – напротив. Данилов Ученик опширно приповеда о историјату краљевог сукоба са сином, који је довео до трагичне смрти Дечанског 1331. године. Расцеп у породици, у *Житију* протумачен очевом мржњом насталом „по наговору свегубитеља старог ђавола“, био је, према сазнањима историјске науке, последица Душанове исувише истакнуте улоге на Велбужду, притиска који је властела вршила на Душана, као и страха младог краља да му потомци Дечанског из другог брака не угрозе наслеђе престола.¹⁶ Расплет је наступио када је Душан присилио оца на коначну предају и затворио га с породицом у тврђаву Звечан, у којој је он након два месеца изгубио живот у нејасним околностима. Позната сведочанства сагласна су у тврђењу да је смрт Дечанског била насилна, али не и у оцени Душанове кривице.¹⁷ О томе се на различит начин изјашњавају и најстарији извори, из XIV века. Нићифор Григора, савременик догађаја, без обзира на то што није имао симпатија према Душану, тврди да је Дечански утамничен „против воље и уз негодовање сина, који је ипак ћутао не могући се супротставити сили мноштва, јер се бојао да и њега самог не задеси неко зло“; недуго затим, по Григориним речима, „старога краља су удавили у тамници, и тако су његовом животу дали горак крај уместо оних слатких тренутака среће“.¹⁸ Сви познији хроничари поједноставили су опис догађаја и свели га на оцубиство. Душана, у том смислу, терети Иван Равењанин,¹⁹ као и Гијом Адам,

¹⁵ Д. Поповић, *Мошти светог Саве*, 65–85; eadem, *О настанку култа светог Симеона*, *passim*; С. Марјановић-Душанић, *Смрт и светост*, in: *Приватни живот у српским земљама средњег века*, 586–615.

¹⁶ *Данилови настављачи*, 60–64; Маловић, *op. cit.*, 63–66; Ђирковић, *op. cit.*, 508–509; Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија*, 158..

¹⁷ Ови извори побројани су код М. Маловић, *op. cit.*, 67.

¹⁸ Нићифор Григора, ed. С. Ђирковић, Б. Ферјанчић, in: *Византијски извори за историју народа Југославије VI*, Београд 1986, 212.

¹⁹ „Imperator Sclavorum Stephanus Urosius patrem regno expoliavit, demum obsedit; cumque oppidum, quo Urosius tenebatur, expugnatum iri posse diffideret, iurisiurandi fide ad deditio-



који тврди да је „син ухватио Дечанског, затворио га и уморио више него на грозан начин“.²⁰ Такву верзију догађаја преузели су и писци из наредног столећа. Григорије Цамблак каже да је Душан послао оца у Звечан „и после неколико дана осуди га на најгрчу смрт удављења“.²¹ Константин Михаиловић из Островице иде и корак даље тврдећи да је Душан сам усмртио оца: „Краљ је тада отишао у један град који се зове Звечан, а син његов дође у земљу крадомице, тако да нико о њему није знао, и прокравши се до ложнице, оца свога задави.“²² У сваком случају, приповест о оцеубиству преузели су, као непобитну истину, и будући нараштаји. Она је ушла у садржај родослова,²³ а прихватили су је и утицајни писци, попут Дубровчанина Мавра Орбина.²⁴ Од XV века та прича добија нову димензију: лик Дечанског поприма својства светог владара мученика, о чему ће више речи бити касније.

Животописац Стефана Дечанског у целости прећуткује поменуте околности. Ипак, спорне прилике, као и намера да се оне заташкају, наслућују се већ из његовог замагљеног и увијеног приповедања. У духу средњовековног обичаја да се узроци догађаја тумаче у својој крајњој инстанци, теолошким разлогом, животописац каже да је узрок смрти Дечанског „промисао божја“, уз додатно, еуфемистичко објашњење: „... јер нико не може побећи од природне везе смрти, јер нико, љубимци моји, не зна, у који ће се дан или час душа разлучити од тела.“²⁵ Сасвим сличан начин саопштавања препознаје се у Душановој повељи Дубровчанима из 1333. године, у којој се његов насилан долазак на престо објашњава „судом божјим“.²⁶ За нашу тему – а то

nem illexit, deditumque necavit; tanteque paterne cedis scelere parum impius nisi addisset et patricidii perfidiam“, v. F. Rački, *Prilozi za poviest humanizma i renesance u Dubrovniku, Dalmaciji i Hrvatskoj*, Rad JAZU, knj. LXXIV (1885) 174.

²⁰ Наведено према М. Маловић, *op. cit.*, 67.

²¹ Григорије Цамблак, *Житије Стефана Дечанског*, Књижевни рад у Србији (прир. Д. Петровић), Београд 1989, 72.

²² Константин Михаиловић из Островице, *Јаничарове успомене или турска хроника* (прир. и прев. Ђ. Живановић), Београд 1986, 95.

²³ *Родослови и летописи*, 81, 103.

²⁴ Мавро Орбин, *Краљевство Словена*, Београд 1968, 32–33.

²⁵ *Данилови настављачи*, 64–65; за примере тумачења и оправдања неугодних чињеница у српској хагиографској литератури: Поповић, *О настанку култа светог Симеона*, 50–51; eadem, *Чудотворење светог Саве*, 97–98.

²⁶ Љ. Стојановић, *Старе српске повеље и писма I*, Београд – Сремски Карловци 1929–1934, 49; Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија*, 158–159.

су етапе и механизам стварања култа – права истина о смрти Дечанског и није од прворазредног значаја. Много је важнија чињеница да је у тумачењу Даниловог Ученика краљева смрт остала без харизме, оне чудесне ауре која у хагиографији, као и култној пракси, представља незаобилазан услов светитељства. Штуро и уопштено Ученик говори и о преносу и сахрани Дечанског: „И пренесено би његово тело часно од христољубивог сина његова Стефана, и положише га у рукотвореном његову манастиру у цркви Вазнесења Господњег на месту званом Дечани.“²⁷ О објављивању моштију нема никаквог помена, а речита је чињеница да познији извори описују те догађаје с више појединости. Ни они, додуше, не доносе податке о хронологији преноса из Звечана у Дечане, већ само о објављивању краљевог тела. Према Цамблаку, то се догодило седам година након сахране,²⁸ док Константин из Островице неодређено каже да је Дечански „после девет година проглашен за свеца“.²⁹ Једини прецизан податак о времену преноса у Дечане – сачуван у *Троношком родослову*, датованом у XVIII век – свакако је преузет из неког старијег, сада непознатог извора. Ту стоји да је Дечански сахрањен у својој задужбини три године након смрти, уз јединствено сведочанство да су његове мошти већ у Звечану показале знамења светитељства и као такве пренете у Дечане.³⁰ На основу тих података, као и тачног запажања да транслација у Дечане није могла бити обављена пре завршетка и освећења храма – прецизно датованог ктиторским натписом на надвратнику јужног портала – у науци је исправно закључено да се она могла одиграти пред сам крај 1334. или у току 1335. године, а да се уврштење у светитељство збило негде током пролећа или лета 1343. године.³¹ Данас не можемо сагледати на који је начин био изведен пренос краљевог тела. Судећи по Даниловом Ученику, једином савременом извору, произлази да *translatio* моштију није била замишљена као свечани

²⁷ Данилови настављачи, 65.

²⁸ Григорије Цамблак, *Житије Стефана Дечанског*, 73.

²⁹ Константин Михаиловић из Островице, 96.

³⁰ Ј. Шафарик, *Србски летописац из почетка XVI-ог столетия*, Гласник Друштва србске словесности, св. V (1853) 65; о историјској веродостојности овог извора: Н. Радојчић, *О Троношком родослову*, Београд 1931.

³¹ Кораћ, *op. cit.*, 290–291 (с детаљном анализом извора и старијом литературом); са епитетом „свети“ Дечански се први пут помиње у повељи краља Душана манастиру Светих Петра и Павла на Лиму изdatoј 25. октобра 1343. године: А. В. Соловјев, *Кад је Дечански проглашен за свеца?*, 286–287; Ж. Вујошевић, *Хрисовуља краља Стефана Душана манастиру св. Петра и Павла на Лиму*, ССА 3 (2004) 48–49, 52–53.



adventus, државно-црквени обред највишег ранга, који, по правилу, указује на намеру да се успостави светитељство.³² То нимало не изненађује ако се имају у виду мучне и савременицима добро познате околности у вези са смрћу Дечанског, као и чињеница, у науци одавно истакнута, да је први животописац Дечанског у династичком сукобу био јасно опредељен и чврсто заступао становиште краља Душана. Из те позиције произашла је званична верзија смрти Дечанског и сведени извештај о његовом преносу и сахрани. Једнако опредељење открива садржина првог житија Дечанског, односно његови главни нагласци. Међу њима – у складу с главним циљевима Душанове политике – најважнија је била порука о континуитету светородне династије, чије победе обезбеђују одабрани небески покровитељи.

Ново, прелазно раздобље у развоју култа Стефана Дечанског наступило је након транслације и састављања житија, по свој прилици негде пред крај четврте деценије XIV века. Био је то изузетно сложен процес који је данас тешко, заправо немогуће сагледати у свим конкретним појединостима. Једно од важних, још увек отворених питања односи се на интерполације у зборнику. Пре него што је он коначно уобличен, у *Житије краља Милутина* убачена је епизода о побуни Стефана Дечанског 1314. године, његовом ослепљењу и прогонству у Цариград.³³ Такође, испред већ завршеног житија Дечанског из пера Даниловог Ученика уметнут је текст који подсећа читаоца на краљево ослепљење и прогонство, а потом приповеда о његовом повратку у земљу и ступању на престо 1322. године. Интерполација се завршава познатом епизодом о чудесном враћању вида Стефану Дечанском посредовањем светог Николе.³⁴ Разлози и хронологија поменутих интервенција у Даниловом зборнику, иако препознати као крупан проблем, у новије време нису били предмет ширих разматрања. За решавање тог питања извори, доиста, не пружају чврста упоришта. Ипак, из садржаја интерполација произлази да је њихов аутор видно наклоњенији Дечанском од Даниловог Ученика. Он истиче врлину трпељивости исказану током цариградског заточеништва и бираним речима хвали цара Андроника II, који је краља штитио и чувао тајну о његовом делимичном губитку вида. Не пропушта, такође, ни да ис-

³² Д. Поповић, *Српска владарска translatio*, 216–235 (с примерима и библиографијом).

³³ Данило Други, *Животи краљева и архиепископа српских*, (прир. Г. Мак Данијел, Д. Петровић), Београд 1988, 124–126; о интерполацијама у Даниловом зборнику: Макданиел, *Прилози за историју живота краљева*, 50–52; *idem*, *Увод*, 16–17.

³⁴ *Данилови настављачи*, 27–33; Макданиел, *loc. cit.*; *idem*, *Увод*, *loc. cit.*



Свети Стефан Дечански, посмртни портрет, Дечани, око 1343. године



такне блиске везе Дечанског с водећим личностима Српске цркве, нарочито с Данилом II, чије се залагање показало као пресудно за повратак Дечанског у домовину. Свакако највећу тежину има приповест о чудесном враћању вида. Тај догађај је био не само знамење Божје милости већ и потврда краљеве подобности за владарско достојанство. Према важећим обичајима, она би била спорна у случају његове инвалидности.³⁵ Аутор интерполације описује догађај као „предивно чудо“, с крупним политичким последицама, будући да је на страну Дечанског привукао многобројне и „силноимените“ присталице из редова властеле.³⁶ Важно је имати у виду да то чудо знатно пре Даниловог Ученика помињу и други извори, пре свега дипломатички. Оно је забележено у *Призренској повељи* из 1326,³⁷ а евоцирање догађаја као да постаје нарочито актуелно око 1330. године, када долази до супарништва и размимоилажења у владарској породици, па Дечански има појачане разлоге да истиче легитимност свог доласка на трон. Тако у *аренги Дечанске хрисовуље* ктитор каже: Бог „показа према мени велико своје милосрђе вративши ми светлост мојих очију, и као од самих уста смртоноснога ада истрже ме и пошто ме изведе, посади ме на престо мојих светих родитеља и прародитеља и као цара и господара постави ме за владара државе мога оца.“³⁸ Не тако изричито, али суштински истоветно, то се тврди и у запису лесновског писара Станислава из 1330. године, у којем се каже да је Дечански „краљевство примио“ не силом, већ вољом Божјом.³⁹ На основу наших данашњих, веома непотпуних сазнања, тешко је наслутити када је – између 1334/1335 (пренос и сахрана у Дечанима) и 1343 (објављивање моштију) – и из којих побуда требало програмски подвући чињеницу да се на Дечанског излила милост Божја и да је његова владавина била легитимна. Могло би се помишљати да су те интерполације биле у функцији ширих припрема за успостављање светитељског култа Стефана Дечанског, а онда би биле и хронолошки блиске том догађају.

³⁵ С. Бирковић, „Зета под младим краљевима“, in: *Историја Црне Горе II/1*, 67; такво схватање исказују речи Константина, брата и супарника Дечанског, према сведочењу Григорија Цамблака: „Када се кадгод чуло да слепу човеку приличи царство“, cf. Григорије Цамблак, *Житије Стефана Дечанског*, 63.

³⁶ Данилови настављачи, 33.

³⁷ *Повеље о земљама и задужбинама Косова* (прир. и прев. Д. Богдановић), in: *Задужбине Косова, Призрен–Београд* 1987, 325; А. Славева, П. Миљковик-Пепек, *Споменици за средновековната и поновата историја на Македонија*, Скопје 1980.

³⁸ П. Ивић, М. Грковић, *Дечанске хрисовуље*, Нови Сад 1976, 304.

³⁹ *Записи и натписи I*, Београд 1902, бр. 56.

С више поуздања може се размишљати о круговима из којих је потекла иницијатива да се допуни краљев животопис. Носиоци су јој, свакако, били најистакнутији црквени прелати, светогорски духовници, а свакако и утицајно дечанско монаштво. Дечански је, зна се, био штићеник тих кругова, што се и у интерполацији у његовом житију упадљиво наглашава. Како било, „предивно чудо“ повратка вида Дечанском, које је битно утицало на збивања у реалној, историјској равни, доведено је до врхунца готово век доцније, када је, у хагиографској равни, послужило као важна упоришна тачка за грађење новог светитељског лика Дечанског.

Поступни процес који је водио стварању култа Стефана Дечанског може се сагледати из још једног угла, кроз историјат Душановог односа према очевој успомени, који је у науци већ био предмет пажљивог разматрања.⁴⁰ То питање посматраћемо овом приликом у хронолошком следу. Одавно је уочено да је у аренгама повеља издатих од преузимања власти до објављивања Дечанског 1343. краљ Душан неуобичајено много заокупљен „исповедањем греха“ као последицом осећања гриже савести због насилне очеве смрти. Он упорно, готово опсесивно, говори о таштини света и пролазности овоземаљског, размишља о „страшном и неизрецивом“ часу смрти, дрхти при помисли на Други долазак Христов. Стога тражи заштиту вишњих сила, највише Богородице и светог Николе, чита посланице апостола Павла.⁴¹ Једнако неуобичајене су и краљеве интитулације: своје повеље он потписује као „грешни раб“ или „грешни и недостојни раб Стефан краљ“.⁴² Упркос томе, у овом периоду Душан се, настојећи да пружи прихватљиво објашњење преврата, у неким пригодама изразито негативно изражава о Дечанском. Тако у повељи Светом Николи у Добрушти (1332–1336) он каже да је „лукави враг“ навео његовог оца да га гурне у „ров погibeљи“ како би му онемогућио долазак на престо.⁴³ Његов однос према Дечанском добио је програмски израз у уводу Даниловог зборника. Подвлачећи идеју о континуитету светородне династије, његов састављач је побројао све владаре Немањиће, без обзира на то што им се житија не појављују у зборнику, а краља Уроша ословио је

⁴⁰ Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија*, 152–173.

⁴¹ Соловјев, *op. cit.*, 291–292; Кораћ, *op. cit.*, 289; у овим радовима наведени су релевантни извори.

⁴² *Idem*, *Повеља краља Стефана Душана манастиру Свете Богородице у Тетову*, ЗРВИ 23 (1984) 160.

⁴³ *Monumenta Serbica*, 109–110.



као „моћнога и самодржавнога краља Стефана, унука светога краља Стефана Уроша.“⁴⁴ Дистанцирање од Дечанског и везивање за краља Милутина као правог претходника запажа се и у дипломатичкој грађи, на пример у повељи краља Душана из маја 1343, којом потврђује старцу Григорију цркву Светог Петра у Кориши. У селективно изложеној генеалогiji Немањића, у којој не помиње оца, он се представља као „праунук господина самовласнога Симеона светога Немање, и унук светог и превисоког краља Уроша“.⁴⁵ Такав Душанов став, који одаје све, само не намеру да се Дечански уврсти у светице, вероватно је, силом прилика, био умекшан у току 1339. и 1340. године, када је Душан, тешко болестан, једва избегао смрт. Суочавање с блиским крајем било је искуство које је на њега оставило трајан печат, а непосредно се одразило и на однос према очевој успомени. Тако он у повељи из 1340. којом Светог Ђорђа у Полошком дарује Хиландару, свестан „онога страшног часа“, моли за милост Христа Спаса; ту Дечанског не помиње у негативном контексту, већ кроз уобичајену формулу „свети прародитељи и родитељи краљевства ми“, с намером да укаже на легитимност свог наслеђа престола.⁴⁶ Последица болести и престанка ратних похода 1340. и 1341. године било је видно слабљење Душанове контроле над властелом, што је озбиљно пољубило његов политички положај. О све већем осећању угрожености најбоље сведочи Душаново настојање да од Венеције добије право грађанства и азила за себе и своју породицу. У таквим околностима, када никако није ваљало да се замера цркви, били су коначно створени погодни услови да се, у пролеће или лето 1343, Дечански уврсти у ред светитеља.⁴⁷

Ток и појединости тог догађаја, како је истакнуто, нису нам познати из савремених извора, већ на основу приповедања млађег биографа Стефана Дечанског. Подробно извештавање Григорија Цамблака можда се може тумачити живом успоменом овековеченом у предању или коришћењем неког сада непознатог извора. Како било, учени писац је, описујући објављивање Дечанског, посегао за традиционалним репертоаром источнохришћанске хагиографије и обред *elevatio* тела и *translatio* из гроба у кивот предочио уз помоћ уобичајених топоса светитељских житија. Његови главни елементи

⁴⁴ Данило Други, 43; v. и Мак Данијел, Увод, 23.

⁴⁵ А. В. Соловјев, *Одабрани споменици српског права (од краја XII до XV века)*, Београд 1926, 125.

⁴⁶ *Ibid.*, 123–124.

⁴⁷ Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија*, 170–172 (с наведеним изворима).

су: чудесно јављање у сну богоугодном човеку, отварање гроба и подизање тела, праћено знамењима као што је благоухање моштију, пренос тела у нов, нарочито израђен кивот, сведочанства о потоњем чудотворном деловању моштију, пре свега исцелитељском.⁴⁸ Кроз та општа места пробijaју се и појединости које би могле имати извештан, већи или мањи, степен веродостојности. Међу њих треба сврстати казивање да су „медијуми“ троструког јављања Дечанског били еклисијарх и игуман његове задужбине. С друге стране, тврђење да је „пронађено“ тело имало облик „целокупних“, дакле балсамованих моштију има чврсто упориште у писаним сведочанствима и проверљиво је до дан-данас.⁴⁹ На посредан начин оно би могло да потврди навод у *Троношком родослову* да се тело Дечанског већ у Звечану огласило као свето. У сваком случају, својство нетљености уврстило је Стефаново тело у најпоштованију категорију светитељских реликвија.⁵⁰ Посебну пажњу завређује и Цамблаково тврђење да је подизање тела обављено у присуству архијерејског сабора и црквеног клира, нарочито сазваних за ту прилику.⁵¹ Ако би било веродостојно, оно би указивало на то да уврштење Дечанског у светитеље није било спонтан процес, у начелу својствен источнохришћанском виду светитељског штовања, већ организован обред и званичан чин, нека врста канонизације.⁵² У прилог таквом тумачењу Цамблака ишле би и речи Константина из Островице да је Дечански „после девет година *проглашен* (курзив наш) за свеца“.⁵³

⁴⁸ Григорије Цамблак, *Житије Стефана Дечанског*, 73–82; чудотворења моштију Стефана Дечанског помиње укратко и Константин из Островице, cf. Константин Михаиловић из Островице, 96; о обреду *elevatio* и *translatio* моштију: Поповић, *Мошти светог Саве*, 65–85 (са изворима и литературом).

⁴⁹ У извештају фра Б. Палацуола упућеном Конгрегацији за пропаганду вере 1637. године каже се да је десна рука Дечанског цела, док му је глава мало оштећена, v. *Задужбине Косова*, 607; према сведочењу Л. Павловића (*Култови лица*, 104), уз преостали део тела, сачувана је десна рука Дечанског, док лева недостаје (фотографија моштију на стр. 104, сл. 22).

⁵⁰ Duval, *Auprès des saints corps et âme*, 194–197; A. Angenendt, *Corpus incorruptum. Eine Leitidee der mittelalterlichen Reliquienverehrung*, Saeculum 42, Heft 3/4 (1991) 320/348; Ф. Б. Успенский, *Нетленость мощей: опыт сопоставительного анализа греческой, русской и скандинавской традиций*, in: *Восточнохристианские реликвии*, ed. А. М. Лидов, Москва 2003, 151–160; Д. Поповић, *Светитељско прослављање Симеона Немање*, 18–31; eadem, *Мошти светог Саве*, 70–71.

⁵¹ Григорије Цамблак, *Житије Стефана Дечанског*, 73.

⁵² То питање подробно смо размотрили једном претходном приликом: Поповић, *О настанку култа светог Симеона*, 40–45 (с библиографијом).

⁵³ Константин Михаиловић из Островице, 96.



Кивот светог Стефана Дечанског, Дечани, после 1343. године

За разлику од многобројних непознаница које прате светитељско прослављање Стефана Дечанског, материјални елементи његовог култа јесу најпотпуније данас познато решење у српској фунерарној пракси средњег века и, уз то, јединствен пример целине сачуване у изворном облику и средини. Ти стандардни елементи, успостављени већ приликом замисли студеничког гроба родоначелника династије, били су сама црква мазулеј, подземна гробница у западном делу храма, обележена монументалним мермерним саркофагом, и ктиторско-надгробни портрет насликан у његовој близини. У складу с већ освештаном немањићком традицијом, они су припремљени по замисли и налогу самог ктитора и његових упућених саветодаваца.⁵⁴ Дечанско решење је изузетно због тога што се ту, као ни у једном другом познатом примеру, у материјализованом облику могу пратити одједи светитељског прослављања ктитора, али и идеолошко-политичке поруке његовог наследника. Непосредан резултат објављивања Дечанског било је подизање његовог тела из гробнице у западном травеју, која се, треба веровати, налази под већим од два раскошна мермерна саркофага. С обзиром на то да у Дечанима није било археолошких ископавања, немамо сазнања о тачном положају и конструкцији те гробнице. Извесно је, у сваком случају, да је након објављивања краљево тело положено у раскошан дрвени кивот, јединствен сачуван примерак српског средњовековног ковчега за мошти. Он је постављен на почасно место, испред олтара, тако што је једном ужом страном прислоњен уз источни поткуполни стубац, а задњом уз иконостас. Том положају били су прилагођени облик и нарочито дуборезни украс ковчега, који је изведен само на видљивим странама. Орнаментални репертоар чине преплетене траке, розете,

⁵⁴ Поповић, *Српски владарски гроб*, 101–113.



Мошти светог Стефана Дечанског

флорални и зооморфни мотиви, који су у завршној обради били обојени и позлаћени. Требало је да рељефни украс кивота, по укупној замисли и појединостима, отелотвори идеју о рајском насељу у којем пребива покојник.⁵⁵ Са становишта функције, био је то култни предмет највишег ранга. Његов облик – ковчег с поклопцем на високим ногарима – омогућавао је уобичајен вид штовања светитеља, пре свега целивање моштију, а, поред тога, и упражњавање нарочитих култних радњи, међу којима и лежање испод ковчега, подстакнуто вером у моћ чудесног исцељења. Положај, репрезентативни изглед и функција дечанског кивота имали су кључну улогу у уобличавању сакралне топографије црквеног ентеријера. Као средство *praesentia*-е светитеља, он је, такође, материјализовао темељну идеју средњовековне владарске идеологије, а то је она о светом краљу.⁵⁶

Новостечени светитељски статус Дечанског подвучен је и његовим посмртним фреско-портретом, такође јединственим, насликаним на ступцу изнад кивота, по свој прилици одмах након објављивања 1343. године. Иконографија те прве свете слике краљеве и пратећи натписи овековечили су кључни и веома осетљив тренутак у настанку култа. Дечански, у натпису означен као „Свети краљ Богом просвећени Стефан Урош III, ктитор овог светог храма“, приказан је како приноси дечански храм Христу, који га благосиља из

⁵⁵ М. Ђоровић-Љубинковић, *Средњовековни дуборез у источним областима Југославије*, Београд 1965, 55–58; М. Шаkota, *Дечанска ризница*, Београд 1984, 286–288, 296–297, сл. 19, 20; Поповић, *Српски владарски гроб*, 108.

⁵⁶ *Ibid.*, 108; Е. Бакалова, *Реликвије у истоков култа святих*, in: *Восточнохристијанске реликвије*, 28–37 (с библиографијом); Д. Поповић, *Реликвије и политика*, 247–248 (са старијом литературом); eadem, *Shrine of King Stefan Uroš III Dečanski*, in: *Byzantium, Faith and Power (1261–1557)*, ed. Н. С. Evans, New York 2004, 114–115.



сегмента неба. Функцију слике открива натпис уз портрет: „Прими, Владико Господе, о Пантократоре, принос и моје мољење, раба твојег Стефана краља, јер ти приносим цркву божаствену, са сином мојим краљем Стефаном. Гледам на пропадљиво ми тело, стојећи над гробом својим и бојим се твог суда. Теби припадам, Сведржитељу, помилуј ме у дан судњи.“ На основу садржаја натписа истраживачи су одавно закључили да је Дечански ту приказан не само као ктитор цркве већ и у својству светог заступника династије, конкретно, сина краља Душана.⁵⁷ То неспорно тумачење у новије време допуњено је новим запажањима, која су за наш проблем од изузетног значаја. Наиме, с правом је указано на противуречност која постоји између стеченог светитељског статуса Дечанског и појединих делова натписа. Такве су речи о посматрању сопственог пропадљивог тела, испољавање страха од Страшног суда, а нарочито молба за помиловање у судњем часу. Ти искази, не треба посебно наглашавати, у потпуној су супротности с богословским науком о светитељском суштеству.⁵⁸ Стиче се утисак да су Дечанском приписане речи које, заправо, изражавају хтења и наде његовог наследника и актуелног краља Стефана Душана. Управо стога та надгробна целина јесте драгоцен пример који говори о нарочитом тренутку у процесу настанка култа, о некој врсти почетне етапе уздизања у светитељство, која, очигледно, није била лишена противуречности. У функцији култа, у ширем, али темељном смислу речи, био је и сликани програм који је чинио оквир посмртног портрета Дечанског. Он је обухватао иконе постављене на иконостас, по свој прилици, након објављивања Дечанског. То су иконе Христа Пантократора и светог Јована Претече на јужној страни, а на северној, над кивотом, Богородице с малим Христом и светог Николе, најпоштованијег молитвеног заступника Дечанског.⁵⁹ Истом контексту припадају и личности насликане јужно од иконостаса, наспрам посмртног лика Дечанског – свети Никола и свети Стефан Првомученик. На источном зиду наоса налазе се колосална фреско-икона Христа Пантократора у призору Деизиса и над њим слика Приуротовљеног престола. Тај слојевит и учен есхатолошки програм, чији се еквивалент нала-

⁵⁷ Ђорђевић, *Представа Дечанског*, 35–42; Д. Војводић, *Портрети владара, црквених достојанственика и племића у наосу и припрати*, in: *Зидно сликарство манастира Дечана*, 278–280 (са старијом литературом); *Попис фресака са натписима*, in: *ibid.*, 28 (бр. 178).

⁵⁸ Б. Тодић, М. Чанак-Медић, *Манастир Дечани*, Београд 2005, 34–35.

⁵⁹ Шакога, *op. cit.*, 88–89, 103–105; Тодић, Чанак-Медић, *op. cit.*, 62–65 (са старијом литературом).

зио у западном делу храма, над првим гробом ктитора, упућивао је вернима поруке о извесности Христовог другог доласка, али и о могућности уласка у Царство небеско уз помоћ одабраних светих заступника.⁶⁰

О садржини и карактеру култа у годинама након светитељског прославања и о Душановом односу према очевој успомени сведоче и друге дечанске слике, као и дипломатички списи издати након 1343. године. О настојању да се однос оца и сина прикаже као хармоничан сведоче двојни портрети Дечанског и Душана настали у пролеће или лето 1343. године, који подвлаче њихов заједнички ктиторски чин: један, пресликан, заменио је првобитни ктиторско-надгробни портрет на јужном зиду наоса, док је други насликан изнад улаза у наос.⁶¹ На овом последњем, као и на посмртном портрету уз иконостас, Дечански је означен као „свети“. Исти атрибут има у оба ктиторска натписа – оном у припрати, из 1346/1347, и оном у наосу, из 1347/1348. године.⁶² То показује да се Душан, макар и невољно, помирио са чињеничним стањем, настојећи свакако да оствари компромис са црквом и дечанском монашком средином.⁶³ У тим веома утицајним круговима светитељски статус Дечанског био је неспоран, што би потврдио и његов помен под 11. новембром забележен у једном хиландарском типичу насталом средином XIV века.⁶⁴ Ипак, прихватање очевог светитељства није изменило Душанова уверења о поретку и носиоцима власти унутар династије. Он остаје доследан ставу исказаном у уводу Даниловог зборника и повељи старцу Григорију из 1343, па у монументалном генеаложском стаблу Немањића насликаном у дечанској припрати (1347) себе ставља у директну, а оца у споредну грану

⁶⁰ В. Р. Петковић, in: В. Р. Петковић, Ђ. Бошковић, *Манастир Дечани I-II*, Београд 1941, 21, 24–25, 55; Поповић, *Српски владарски гроб*, 109–110; М. Марковић, *Појединачне фигуре светитеља у наосу и параклисима*, in: *Зидно сликарство манастира Дечана*, 245–246; Војводић, *op. cit.*, 274–275; Тодић, Чанак-Медић, *op. cit.*, 62–65, 436–455 (са старијом литературом).

⁶¹ G. Babić, *Les portraits de Dečani représentant ensemble Dečanski et Dušan*, in: *Дечани и византијска уметност*, 273–285; Војводић, *op. cit.*, 265–275, 280–282; Тодић, Чанак-Медић, *op. cit.*, 439–440 (са старијом литературом).

⁶² *Дечанске фреске. Распоред и натписи*, in: *Зидно сликарство Дечана*, 39 (бр. 11, 12), 32 (бр. 299)

⁶³ Заједничко ктиторство Дечанског и Душана – које представља нову појаву у немањићком задужбинарству – документовано је и знатно пре настанка фреско-портрета у Дечанима – на пример у *Призренској повељи* из 1326, као и *Дечанској хрисовуљи*; о томе: Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија*, 154–155 (са изворима и њиховим коментаром).

⁶⁴ Д. Богдановић, *Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара*, Београд 1978, 98.



наслеђивања, подвлачећи тај поредак и тенденциозним избором владарских инсигнија.⁶⁵ Дечанска Лоза ставља истраживаче пред велику недоумицу: Стефан Дечански, једини међу представљеним Немањићима који су добили култ, није означен као „свети“. Како год да се протумачи та чињеница – као омашка исписивача или промишљен став⁶⁶ – сигурно је да она убедљиво показује сву сложеност и противуречност династичких односа.

Колебљив однос сина према оцу видан је и у писаним изворима, пре свега у Душановим документима издатим након очевог објављивања. О Дечанском као светитељу он први пут говори у повељи Светом Петру и Павлу на Лиму из 1343: у том контексту он износи важан став о значају светих моштију у владалачком програму – сопственом, као и својих краљевских претходника. Тако каже, у својству очевица светитељског објављивања, да је „видео нову благодат на ... родитељу, светом краљу Урошу“, што га је подстакло на обављање прописане владарске дужности – подизање и обнављање цркве. То сведочење добија пун смисао у светлости изјаве с почетка аренге – без аналогија међу Душановим повељама – о крајњој сврси немањићког задужбинарства. У црквама које су саградили, каже Душан, Немањићи су дали да се „положе њихова тела, за њихов свети спомен“, а затим додаје да „њихове свете мошти дарују исцељења, лече многе различите болести и у ратовима са иноплеменицима доносе победу свом отачаству“; и том приликом он не пропушта да нагласи како се сам уверио у та чудеса: „А и наше очи су виделе што је Бог даровао онима који Га воле.“⁶⁷ На основу тог програмски сроченог става могу се наслутити прави, државно-политички разлози који су навели Душана на то да прихвати установљење очевог култа: у оквиру програма високих претензија, који је кулминирао проглашењем царства, Душан је светитељство Дечанског схватио као потпору сопственог родослова.⁶⁸ У сваком случају, помирење с очевом успоменом потврђују дипломатички списи у којима Дечански носи атрибут „свети“; тако је у повељи цара Душана за

⁶⁵ Војводић, *op. cit.*, 294–297 (са старијом литературом); селективно изложена генеалогичка заступљена је и на слици владарске породице у Белој цркви у Карану (1340–1342), у којој су уз Душана представљени свети Симеон, свети Сава и краљ Милутин, в. В. Ј. Ђурић, *Историјске композиције у српском сликарству средњег века и њихове књижевне паралеле*, ЗРВИ 10 (1967) 145.

⁶⁶ Изостанак ознаке „свети“ Д. Војводић (*loc. cit.*) протумачио је као случајан пропуст; другачијег је мишљења Б. Тодић (*Манастир Дечани*, 444–446), који то питање разматра на ширем плану, као израз колебања што је пратило прву етапу у развоју култа.

⁶⁷ Вујошевић, *op. cit.*, 47–53, в. и коментар на стр. 58–64.

⁶⁸ Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија*, 167–168.

Светог Николу код Кожља из 1353.⁶⁹ и повељи Хиландару за Светог Николу у Псачи из 1355. године.⁷⁰ С друге стране, Душанов унутрашњи конфликт и ресантиман у односу на оца не посустају ни у годинама после установљења култа Стефана Дечанског. О томе сведочи повеља Светог Николе у Врањи, са аутобиографским елементима, уколико се прихвати њено датовање ближе 1345. години.⁷¹ Душан ту веома оштро говори о очевим поступцима, тврдећи да га је он заточио у зетској страни, с намером да га погуби или пошаље у прогонство, а своју судбину ставља у оквир приче о прекрасном Јосифу.⁷² Једнако озлојеђено и служећи се сличном библијском типологијом, он говори о Дечанском у уводу *Законика* (1349).⁷³ То непрестано враћање на питање кривице, очигледно дубоко укореењено, можда је било плод неповерења Дечанског према оцу, створеног у несигурним временима цариградског прогонства. Ако ти првобитни узроци породичног расцепа измичу покушају тачног разумевања, њихов крајњи резултат много је лакше сагледати. На садашњем степену сазнања можемо закључити да је краљ, односно цар Душан признао светитељски статус Дечанског, али не и његову водећу политичку улогу, а готову не највиши ранг у родословном стаблу Немањића.⁷⁴

Посматран са становишта култне праксе, резултат прве етапе у развоју штовања Стефана Дечанског може се резимирати на следећи начин: након смрти Дечански је добио животопис, а након уврштења у светитеље још и свету слику у виду посмртног портрета. Припала су му и неспорна признања светости посредством званичних докумената, како повеља тако и слика. У том периоду он, међутим, није добио службу нити праву хагиографију, дакле оне прославне саставе по којима се у источном свету одвајкада препознавало истинско светачко житије. Сигуран показатељ да му се култ није проширио јесте изостанак његових светих слика током читавог средњег ве-

⁶⁹ *Споменици за средњовековната и поновата историја на Македонија III*, ed. А. Славева, П. Миљковик-Пепек, Скопје 1980, 411–423.

⁷⁰ Соловјев, *Одабрани споменици*, 155.

⁷¹ А. В. Соловјев, *Повеља краља Душана о манастиру св. Николи у Врањи*, Прилози КЈИФ 7 (1927) 110–111; за разлику од Д. Кораћа (*Повеља краља Стефана Душана*, 162), који је повељу определио у 1343. годину, у време пре објављивања Дечанског, у новије време изнети су добри разлози да се документ датује ближе 1345. години, в. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија*, 169, нап. 207.

⁷² Соловјев, *loc. cit.*

⁷³ Н. Радојчић, *Законик цара Стефана Душана 1349–1354*, Београд 1960, 143.

⁷⁴ V, нап. 40.



ка. Према томе, у првој етапи Стефан Дечански имао је култ ограниченог обима, највероватније подстицан из редова високог клира и монаштва његове задужбине. Садржина и карактер култа почели су битно да се мењају у првим деценијама XV stoleћа.

* * *

Нов подстицај развоју култа Стефана Дечанског дошао је за владавине деспота Стефана Лазаревића, у раздобљу великих историјских искушења за српску државу након Маричке и Косовске битке. У условима свеопште кризе, без ауторитета који је пружала светородна династија, српска друштвена елита чувала је од заборава тековине предака, а истовремено је, са снажним стваралачким замахом, настојала да створи нова духовна упоришта. С тим циљем неговани су традиционални култovi Немањића светитеља, нарочито светог Симеона и светог Саве,⁷⁵ а стварани су и нови, саображени актуелним приликама. Епоху је, без сумње, обележио косовски култ кнеза Лазара, настао као покушај савременика да објасне сопствену трагичну стварност. Српска хагиографија добила је нову димензију: обнављањем древног и универзалног обрасца, какав је хришћански мартирijум, светитељски лик кнеза Лазара уобличава се као лик мученика, страдалника за духовно и морално начело.⁷⁶ То је истовремено била нова садржина српске владарске идеологије, која у ранијем раздобљу није познавала категорију владара мученика.⁷⁷ Том новом идеалу времена уподобљен је и лик Стефана Дечанског. Одавно је запажено да истовремени настанак два култа није случајност. Он је протумачен дубљом историјском и духовном мотивацијом, којом се успостављала нека врста континуитета између Србије Лазаревића и Србије Немањића. Обновљени култ Дечанског тако је добио свој „косовски“ смисао, указујући на постојаност мученичког опредељења српских владара.⁷⁸

⁷⁵ Б. Тодић, *Репрезентативни портрети светог Саве у средњовековној уметности*, in: *Свети Сава у српској историји и традицији*, 244–248 (са старијом литературом).

⁷⁶ Ђ. Трифуновић, *Српски средњовековни списи о кнезу Лазару и косовском боју*, Крушевац 1968; Богдановић, *Историја*, 190–191 и passim.

⁷⁷ О типу владара мученика: F. Graus, *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merovinger*, Praha 1965, 39 и passim; idem, *La sanctification du souverain dans l'Europe centrale des X^e et XI^e siècles*, in: *Hagiographie, cultures et sociétés*, 559–572; A. Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du moyen âge, d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Roma 1981, 187–196; R. Folz, *Les saints rois du moyen âge en Occident (VI–XIII siècles)* Paris 1984, 23–67; G. Klaniczay, *Holy Rulers and Blessed Princesses. Dynastic Cults in Medieval Central Europe*, Cambridge 2002, 62–113.

⁷⁸ Богдановић, *Историја*, 207.

Уз те темељне оквири за разумевање новог светитељског лика Стефана Дечанског, треба имати у виду и шири контекст настанка његовог култа, проишао из тадашњих прилика у балканским земљама. У то време, добро је знано, Балкан је јединствено цивилизацијско подручје, обједињено отпором према хришћанима непријатељској цивилизацији, и простор непрестаних миграција које су имале изузетно плодотворне стваралачке резултате.⁷⁹ Стога не треба да чуди то што је за коначно, литургијско уобличавање култа Дечанског заслужна била личност која је, по образовању, духовном склопу и животном путу, непосредно произашла из поменутих околности. Григорије Цамблук, родом из Трнова, једно раздобље свог немирног живота провео је у Србији (1402–1406/1409) и за то време, као игуман манастира Дечана, написао је опширно свечено житије, службу и синаксарско житије.⁸⁰

У току боравка у Дечанима Цамблук је свакако био у прилици да се упозна са свим појединостима живота манастирског ктитора – оним из писаних извора, као и оним из брижљиво негованог предања. Следбеник бугарског патријарха Јевтимија, знаменитог писца и духовника, и врсни зналац источнохришћанске житијне књижевности, он је саставио житије Дечанског које се битно разликовало од састава Даниловог Ученика. Учинио је то смишљено, дистанцирајући се од текста свог претходника, и с намером да изнесе „праву истину“ о животопису свог јунака.⁸¹ Тај нови лик Дечанског истраживачи су већ прецизно окарактерисали: то је владар мученик, жртва неправде којој је био изложен читавог века, а уједно праведник спреман на трпљење и непоколебљив у упражњавању хришћанских врлина.⁸² Знатно мање пажње посвећено је питању хагиографских средстава помоћу којих је остварен тај нови идентитет Дечанског, а нарочито појединим кључним елементима култа, као што је ковчег с моштима.

⁷⁹ А. Laiou, *Saints and Society in the Late Byzantine Empire*, in: *Charanis Studies, Essays in Honor of Peter Charanis*, New Brunswick, 1980, 84–114; Јеромонах Амфилохије, *Синаити и њихов значај у животу Србије XIV и XV века*, in: *Манастир Раваница. Споменица о шестој стогодишњици*, Београд 1981, 101–134.

⁸⁰ Д. Петровић, *Цамблакова литерарна делатност у Србији*, in: *Григорије Цамблук. Књижевни рад у Србији*, 19–36; idem, *Григорије Цамблук и Дечани*, in: *Дечани и византијска уметност*, 399–406.

⁸¹ Григорије Цамблук, *Житије Стефана Дечанског*, 49.

⁸² V. нап. 77; cf. и Богдановић, *Историја*, 206–207.



У Цамблаковим саставима владарска компонента краљевог лика, у односу на спис Даниловог Ученика, још је слабије заступљена, тачније другачије је описана и вреднована. Краљеве војничке заслуге уздигнуте су на вишу раван кроз поређење с библијским прототипима – Мојсијем, Исусом Навином, као и св. Константином Великим.⁸³ Тријумф код Велбужда, врхунски израз ратничких врлина, донео је Стефану атрибут „победитеља“, али и „најхришћанскијег Стефана“: битку против Бугара Дечански је добио, према Цамблаковом тумачењу, тек након помирљивих али узалудних покушаја да се спор мирно разреши. Идеја духовног војинства нарочито је присутна у *Служби*: „Обући ће се у оклоп правде, а ставиће шлем, суд нелицемерни. Примиће штит непобедиви, светости преподобије.“⁸⁴ У неким случајевима она је надграђена у складу с исихастичким идеалима епохе. Тако молитва Богу за победу коју пред битку у свом шатору изговара Дечански има за исход његово светлосно озарење: „... јер такво је дело молитва: не отпушта онога који се моли таквог каквог прима, но много светлијег.“⁸⁵ Сличан поступак сублимације запажа се и у приповедању о борби за престо између Дечанског и његовог полубрата Константина. И овога пута то је победа правде, пошто су исцрпљени покушаји да се насилник уразуми. Ту Цамблакова „истина“ упадљиво одудара од тврђења других, догађају блиских извора.⁸⁶ Тако је већ помињани Гијом Адам посведочио, уз сликовите појединости, да је Дечански уморио Константина на нечувено свиреп начин.⁸⁷ Цамблак приписује Дечанском и друге владарске заслуге и врлине. Уз уобичајене, каква је киторска делатност, истиче се и борба за чистоту вере. У *Житију* она је илустрована опширно испричаном епизодом, анахроном и лишеном сваке историјске основе, о важној улози коју је Стефан имао за време боравка у Цариграду у актуелним верским распрама и победи паламита над варлаамитском јереси.⁸⁸ У *Служби* је та компонента још израженија: уз стихове који износе богословске ставове о правој вери, наглашава се и лични допринос Дечанског

⁸³ *Житије Стефана Дечанског*, 67, 76; *Служба Стефану Дечанском*, in: *ibid.*, 106, 107; cf. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија*, 217–233.

⁸⁴ *Служба Стефану Дечанском*, 91.

⁸⁵ Григорије Цамблак, *Житије Стефана Дечанског*, 67–68.

⁸⁶ *Житије Стефана Дечанског*, 63.

⁸⁷ Према овом писцу, Дечански је положио Константина на једно дрво, ексерима му пробушио руке и ноге, а затим га по средини расекао на два дела, v. Маловић, *op. cit.*, 27.

⁸⁸ *Житије Стефана Дечанског*, 54–56.

у борби против јереси, као у ирмосу четврте песме: „Човек беше Стефан по природи но изнад човека по ревности, као други Илија кажњавајући нечастиве, награђујући православне, а јеретичка чеда као душегубне вукове из своје области гоњаше.“⁸⁹ Поређење с пророком Илијом, на основу испољене ревности, које се понавља у *Житију* и *Служби*, открива још једну особину идеалног владара – то је поспешење, од Бога надахнута журба у извршењу добрих дела.⁹⁰ Цамблакову упућеност у обрасце традиционалне владалачке идеологије Немањића потврдило би и поређење Дечанског с пророком Давидом – Божјим изабраником који је истовремено „цар и кротак у смерности“ – и Соломоном – градитељем Божјег храма. Истој категорији старозаветних праслика припада и поређење с Јосифом – типом неправедно кажњеног праведника који уз Божју помоћ надвладава непријатеље.⁹¹

Код Цамблака је то што је Стефан страдалник који недужан трпи неправду и на крају мученички окончава живот суштина његовог идентитета. Дечански је, како то животописац више пута понавља, „мученик међу царевицама“; он је двоструко овенчан – венцем царства и венцем мучеништва.⁹² У том смислу, као његове највеће врлине хвале се издржљивост и способност трпљења, па не изненађује то што је праведни Јов неупоредиво најучесталији праобраз Стефанов.⁹³ Он страдање прима без негодовања и отпора, као залог будуће, вечне правде, јер, каже Цамблук: „Како би био савршен мученик ако не овако? Јер један је удео мучеништва а многи су начини смрти.“⁹⁴ Крајњи смисао подвига „душетрпељивости“ Цамблук непрестано наглашава, између осталог и промишљеним коришћењем библијских цитата: „Трпи Стефане! ’У трпљењу вашем стеците душе ваше“ (Лк 21, 19); мало даље животописац каже: „... недостојна [су] страдања садашњег времена према будућој слави која ће се у нама открити од Бога, и ’уколико спољашњи наш

⁸⁹ *Служба Стефану Дечанском*, 103; в. Петровић, *Цамблакова литерарна делатност у Србији*, 33–34.

⁹⁰ *Житије Стефана Дечанског*, 76; *Служба Стефану Дечанском*, 88, 103; о владару као *rex-у prosperans-у*: Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија*, 254–264.

⁹¹ *Житије Стефана Дечанског*, 76; *Служба Стефану Дечанском*, 88; cf. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија*, 197–216.

⁹² *Служба Стефану Дечанском*, 86, 94, 110.

⁹³ *Житије Стефана Дечанског*, 59, 60, 64, 76; *Служба Стефану Дечанском*, 87, 94.

⁹⁴ *Житије Стефана Дечанског*, 72; cf. Марјановић-Душанић, *Смрт и светост*, 605–606.



човек овештава, утолико се унутрашњи обнавља“ (1 Кор 4, 16).⁹⁵ Отуђење од спољњег света и бивствовање у „унутрашњој“, духовној стварности одлика су „духа епохе“, а свакако и последица реалних трагичних збивања – претрпљеног пораза и све веће претње хришћанским вредностима. То начело је, у Цамблаковом тумачењу, темељни животни став Стефана Дечанског. У том погледу до пуног изражаја долази механизам „учитавања“ нових садржаја у опис његовог светитељског лика. Били су то најактуелнији садржаји епохе, које је Цамблук имао прилике добро да упозна образујући се у средини књижевника и духовника окупљених око патријарха Јевтимија.⁹⁶ Надахнут исихастичким идејама, помно негованим у тим монашким круговима, Цамблук је у животопис Дечанског унео низ елемената аскетике, преузетих из репертоара отшелничких житија.⁹⁷ Поступио је слично свом учитељу, који је, пишући ново опширно житије свете Петке Епиватске, њен светитељски лик градио на одабраним обрасцима пустиножитељске литературе.⁹⁸ Дечански тако постаје „подражатељ Христов“ и „нови Товит“, праобраз побожности и милосрђа; он примењује аскетске дисциплине, „честе молитве, сећање смрти, свагдашње сузе“, „трпи болове од испосништва“; смрт схвата као „добро пресељење“ и стога жури да „остави земаљске узбуне“; узоре проналази међу највећим подвижницима, „јер присвоји и нека од великих њихових дела, поставши им сличан“.⁹⁹ У синаксарском житију као његови узори изриком се наводе древни испосници, а од аскетских врлина истичу се одрицање од свих земаљских вредности и дар суза.¹⁰⁰ У духу исихастичког наука о светлосном озарењу као знамењу божанске спознаје, Дечански је, лишењем телесних, стекао „очи духовне“ и, будући „тајанствено просветљен“, стекао

⁹⁵ *Житије Стефана Дечанског*, 53.

⁹⁶ К. Иванова, К. Т. Янакиев, *Патриарх Евтимий, съчинения*, София 1990; M. La Bauve Hébert, *Hesyasm, World Weaving and Hagiography: The Literary School of Patriarch Euthymius*, München 1992.

⁹⁷ О начелима и пракси аскетског живота v. Т. Špidlik, M. Tenace, R. Čemus, *Questions monastiques en Orient*, Roma 1999, 168–190 (с библиографијом).

⁹⁸ К. Иванова, *Стара бългурска литература IV. Житијенисни творби*, София 1986, 191–202; v. Д. Поповић, *Реликвије свете Петке*, 264–268.

⁹⁹ *Житије Стефана Дечанског*, 54, 60, 61, 70, 75.

¹⁰⁰ Ђ. Трифуновић, *Синаксарско житије светог краља Стефана Дечанског*, in: *Byzance et les Slaves. Études de civilisation. Mélanges Ivan Dujčev*, Paris 1979, 456; у преводу на савремени језик (*Служба Стефану Дечанском*, 108–109) учињен је превид, па је изостављен помен испосника.

способност „јасног виђења“; досезањем таквог степена врлине заслужио је епитет „небеског човека и земаљског анђела“.¹⁰¹ Тај нови хабитус Дечанског, аскетски и монашки, најбоље говори о прокламованом идеалном типу светитеља у тадашњој српској средини.

Кључна Цамблакова новина, у односу на састав његовог претходника, јесу чудесна својства Стефанове личности. Те изузетне особине биле су наговештене још за живота, јер је краљ припадао онима који „гледају Бога мисленим очима и испуњавају се неисказаном радошћу“. Стефанова харизма испољила се као благодат која је зрачила с његовог лица и „све к њему привлачила“.¹⁰² Није, такође, нимало случајно то што се, према Цамблаку, свети Никола чудесно јавио Дечанском не једном – већ три пута.¹⁰³ Та својства су се у пуној мери испољила након смрти Дечанског, исказујући се кроз чудотворење моштију, главну потврду светитељства.¹⁰⁴ Осим што их описује, Цамблак их смешта у одговарајући богословско-морални оквир: учињена чуда су плод чврсте вере, врлина и добрих дела, а изнад свега показане смерности: захваљујући њој, Дечански надилази „природне законе“ и „достиге времена надсветска, настањујући се као великомученик са мученицима“.¹⁰⁵ Репертоар учињених светитељских чудеса представља у сваком животопису речит узорак, а тако је и код Цамблака.¹⁰⁶ На првом месту пада у очи то да су сва чуда везана за Дечане, што јасно сведочи о карактеру и опсегу

¹⁰¹ *Служба Стефану Дечанском*, 87, 99.

¹⁰² *Житије Стефана Дечанског*, 57; о личностима које још за живота показују да су Божји изабраници: P. Brown, *The Rise and Foundation of the Holy Man in Late Antiquity*, in: *Society and the Holy in Late Antiquity*, Berkeley – Los Angeles 1982, 103–152; Morris, *Monks and Laymen*, 88–119.

¹⁰³ *Житије Стефана Дечанског*, 52, 58, 70.

¹⁰⁴ Flusine, *Miracle et hiérarchie*, 299–317; idem, *Miracle et histoire*; Galatariotou, *The Making of a Saint*, 81–94; A.-M. Talbot, *Pilgrimage to Healing Shrines: The Evidence of Miracle Accounts*, DOP 56 (2003) 153–170 (с библиографијом).

¹⁰⁵ *Житије Стефана Дечанског*, 74; о теологији светитељског чудотворења: А. Јевтић, *Божанско и чудесно у српској религијској књижевности*, in: *Српска фантастика. Натприродно и нестварно у српској књижевности*, ed. П. Палавестра, Београд 1989, 327–336; cf. и Поповић, *Чудотворења светог Саве*, 86–107.

¹⁰⁶ A.-M. Talbot, *Faith Healing in Late Byzantium. The Posthumous Miracles of the Patriarch Athanasios I of Constantinople by Theoktistos the Stoudite*, Brookline, Massachusetts, 1983, 16–21; C. L. Conon, *Art and Miracles in Medieval Byzantium. The Crypt at Hosios Loukas and its Frescoes*, Princeton 1991, 93–100; Galatariotou, *The Making of a Saint*; cf. и Поповић, *О настанку култа светог Симеона*, 50–52.



култа. Прво чудо, непосредно након објављивања, било је, свакако не случајно, враћање вида. Исцељен је просјак слеп четрдесет година, који се у тај час задесио код манастирских врата. Животописац не пропушта да истакне стандардно опште место: несрећнику лекари нису успели да помогну, иако је у ту сврху потрошио велики иметак.¹⁰⁷ Хагиографским топосима припада и тврђење да су након тога излечење код кивота нашли и многи други, „хромии, раслабљени, неми и глухи ... дотакавши се са вером његових моштију“; једнако је уобичајено, као потврда веродостојности чуда, и позивање на сведоке, донедавно живе, који су познавали очевице тих првих излечења.¹⁰⁸ Нарочито су карактеристична два чуда – са челником Ивојем и „безумним“ Јунцем. У оба случаја реч је о насилницима који су чинили штету и саблазан манастиру. Обојицу је „свети краљ“ сурово казнио. Ивоја је збацио с коња и забио му гвозђа у грло, док је Јунац прошао још страшније. Њега је снашла смрт супротна „реду природе“, јер му се од неке ужасне болести најпре распало тело, а тек потом је испустио душу, и то једва и на силу.¹⁰⁹ Та чуда, описана подробно и с много живих појединости, сведочанство су о реалним приликама, тачније о несигурним временима у којима су насртаји на манастир били уобичајена појава. Штавише, поменуте епизоде садрже податке који омогућују њихово доста прецизно хронолошко одређење. Помен царице Јелене ставља догађај с Ивојем у шездесете године XIV века, док се „међусобни ратови ... изненадна и честа плењења, и немала проливања крви“ вероватно односе на сукобе Лазаревића и Бранковића из прве деценије XV века; исказ „што са вама и саме наше очи видеше“ указује на Цамблака као савременика и очевица тих збивања.¹¹⁰ Треба, најзад, нагласити и то да

¹⁰⁷ *Житије Стефана Дечанског*, 74; о супериорности светитељских исцељења над лекарским: Н. Ј. Magoulias, *The lives of Byzantine Saints as sources of data for the history of magic in the sixth and seventh centuries A. D.: sorcery, relics and icons*, Byzantion 37 (1967) 229–246; Р. Horden, *The Death of Ascetics: Sickness and Monasticism in the early Byzantine Middle East*, in: *Monks, Hermits and Ascetic Tradition*, ed. W. J. Sheils, Padstow 1985, 41–52.

¹⁰⁸ *Житије Стефана Дечанског*, 74; истоветно позивање на сведоке користи, на пример, Теодосије приповедајући о животу светог Петра Коришког, в. Теодосије, *Житија* (прир. Д. Богдановић), Београд 1988, 288.

¹⁰⁹ *Житије Стефана Дечанског*, 77–80; о „неприродном“ виду смрти: Р. А. Agapitos, *Mortuary Typology in the Lives of Saints: Michael the Synkellos and Stephen the Younger*, in: *Les vies des saints à Byzance. Genre littéraire ou biographie historique?*, ed. P. Odorico, Р. А. Agapitos, Paris 2004, 103–135.

¹¹⁰ *Житије Стефана Дечанског*, 77, 78; cf. и М. Благојевић, *Челници манастира Дечана*, in: *Дечани и византијска уметност средином XIV века*, 21–33. Одједи историјских збива-

нису биле чудотворне само мошти Дечанског већ и његова „икона“, то јест портрет. О томе сведочи приповест о чуду са Јунцем, који је, у сну, кренуо у цркву с намером да убије дечанског настојатеља. У том часу пресрео га је „неки страшни муж, украшен царском одећом“, који се појавио „од места где ковчег стоји, са дугом и проседом брадом, као што је и насликан, и удари га по лицу и прсима свећњаком који имађаше у рукама“.¹¹¹ Та епизода речита је илустрација древне источнохришћанске доктрине о натприродној сили која дејствује кроз иконе и реликвије чинећи их извором исцељења, али и посредником Божје казне.¹¹²

Елементи стварности препознају се и у неким Цамблаковим казивањима у вези с моштима. Ако је опис објављивања, о којем пише с велике временске удаљености, хагиографско опште место, то се никако не може рећи за његова сведочења о обредима штовања моштију, којима је, као дечански игуман, морао присуствовати не само као очевидац већ и као активни судеоник. Из Цамблаковог приповедања јасно се види да су верни на уобичајен начин, посматрањем и додиром, одавали пошту кивоту с моштима, „дотичући га се побожно уснама и очима“ и кропећи га сузама.¹¹³ С великом мером поуздања можемо такође закључити који су делови моштију били откривени и изложени штовању. Тако Цамблук позива верне да „окропе сузама радости његове свете стопе“ и да „изљубе прси, ризницу многих добара“. Ипак, у складу с древним хришћанским обичајем, у средишту побожне пажње биле су руке светитеља, које Цамблук у само две реченице помиње чак пет пута. Оне су „најкрасније“ и „најсветије“, „мирисније од скупоценог нарда“, а праобраз су им Мојсијеве

ња приметни су и у *Служби*, као у ирмосу осме песме, у којем се моли за спас од „агаренских чеда“, *Служба Стефану Дечанском*, 112; cf. Ђ. Трифуновић, *Служба светом краљу Стефану Дечанском*, in: *О Србљаку*, Београд 1970, 316.

¹¹¹ *Житије Стефана Дечанског*, 79; cf. Тодић, Чанак-Медић, *op. cit.*, 36.

¹¹² Из обимне литературе о чудесном деловању икона и реликвија овом приликом издвајамо: R. Cormack, *Writing in Gold. Byzantine Society and its Icons*, London 1985; H. Belting, *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, München 1990; *The Sacred Image. The Sacred Image East and West*, ed. R. Ousterhout, L. Brubaker, Urbana-Chicago, 1995; *Чудотворная икона в Византии и древней Руси*, ed. А. М. Лидов, Москва 1996; *Восточнохристианские реликвии*, ed. А. М. Лидов, Москва 2003.

¹¹³ *Житије Стефана Дечанског*, 81; о облицима штовања моштију: G. J. C. Snoek, *Medieval Piety from Relics to the Eucharist. A Process of Mutual Interaction*, Leiden – New York – Köln, 227–241.



руке, „пружене на Гори ради примања таблица закона“.¹¹⁴ Одјеком стварних обреда могу се сматрати и неки делови *Службе*. Кивот је ту опеван као средишња тачка дечанске обитељи – монаси га уоколо обилазе појући песме, а мошти целивају и кропе сузама; он је, такође, чинилац најширег друштвеног обједињавања – око њега се стичу сви, „свештеници и цареви, иноци и мирјани, богати и ништи“.¹¹⁵ Атрибути моштију наведени у *Житију* и *Служби*, представљају освештане топосе који светитељске реликвије одређују као „одуховљена телесна пребивалишта божја“ и „спасоносне изворе“, посредника између земаљског и оностраног.¹¹⁶ Тако су и мошти Дечанског „ризница Божјих чуда“ и „милот најскупоценија“; оне чине чуда, точе исцељења и штите од „сваке ране душепропадљиве“.¹¹⁷ Јерусалимска симболика, која чини незаобилазни богословски оквир сваком реликвијарном програму, истакнута је поређењем дечанске гробнице са Силоамом, потоком што извире из брда Сиона.¹¹⁸ Без обзира на сва та стандардна општа места, Цамблакови састави би посведочили да је култ Стефана Дечанског у његово време био, пре свега, везан за дечански манастир. То показују завршни, програмски стихови службе, који светог краља означавају као „украшење Дечанској цркви“ и узносе молитву братства: „Христов угодниче Стефане и чудотворче ваистину, нас које сабрао јеси овде и тамо сабери у части спасених“; исти смисао има и завршна порука *Житија*, с молитвама оних „које смо назвали стадо твога манастира“.¹¹⁹

¹¹⁴ *Житије Стефана Дечанског*, 81; о знаменитим реликвијама рукама и њиховом штовању: J. Kalavrezou, *Helping Hands for the Empire: Imperial Ceremonies and the Cult of Relics at the Byzantine Court*, in: *Byzantine Court Culture from 829. to 1204*, ed. H. Maguire, Harvard 1997, 53–79.

¹¹⁵ *Служба Стефану Дечанском*, 116, 94. Исказ да дечанска братија кивот „уоколо обилази“ упућивао би, на први поглед, на његов слободан положај у храму. Међутим, како је већ истакнуто, обрада првобитног кивота не оставља места сумњи у то да су видљиве и слободне биле само две његове стране – предња и јужна бочна. Поменуте речи из Цамблакове *Службе* могле би имати и другачији смисао. Наиме, при сваком служењу литургије, приликом изношења светих дарова, свештенослужитељи би, излазећи из протезиса, а затим улазећи у олтар кроз царске двери, чинили опход око ковчега с мошћима. Можда је управо то био разлог да се кивот постави са северне, а не се уобичајене, јужне стране иконостаса.

¹¹⁶ Иоанњ Дамаскин, *Точноје изложеније православной веры IV*, ed. А. Бронзов, С.-Петербург 1894, репр. Москва–Ростов-на-Дону, 1992, 223; v. Angenendt, *Heilige und Reliquien*, 101–122.

¹¹⁷ *Житије Стефана Дечанског*, 81; *Служба Стефану Дечанском*, 113, 115.

¹¹⁸ *Служба Стефану Дечанском*, 96; v. Д. Поповић, *Sacrae reliquiae*, 191–192.

¹¹⁹ *Житије Стефана Дечанског*, 82; *Служба Стефану Дечанском*, 115–116.

Ипак, већ у првој деценији XV века почели су да се стварају услови да култ Стефана Дечанског почне да поприма општији карактер. Од великог значаја, у том погледу, морала је бити посета коју је 1397. године Дечанима учинила монахиња Јевгенија, удовица кнеза Лазара. Манастиру, опустошеном од „злочестивих језик исмаилтских“, Јевгенија је вратила одузета имања и даровала нова, што је потврдила повељом. За нашу тему од нарочитог је значаја то што она Дечане назива „обитељ светог краља Стефана Уроша Трећег“.¹²⁰ За материјални напредак манастира, али и његов духовни ауторитет, владарско покровитељство било је од неупоредиве важности. Оно је свакако утицало и на ширење култа Стефана Дечанског, утолико пре што је образац владара мученика био династима из породице Лазаревић препознатљив и близак. Управо због те суштинске сродности Дечански је, као претеча кнеза страдалника, имао све услове да постане делотворан свети заштитник. У том својству појављује се у *Молбеном канону* који му је око средине XV века саставио данас непознати писац, упознат са Цамблаковом *Службом Стефану Дечанском*, из које је преузео неколико строфа.¹²¹ Писан пред сам слом државности, у атмосфери тескобе и безнађа, тај молебан се може упоредити, по поруци и функцији, с химнографским саставима посвећеним светој заштитници Трнова, насталим непосредно пред његов пад.¹²² Култ светог краља ту стиче нову димензију. Она се не односи толико на карактер светитељског лика Дечанског. Као и код Цамблака, он је цар и мученик, страдалцима равнoчасни, венчаник и великомученик.¹²³ Као у Цамблаковој *Служби*, у којој је „свог отачаства непоколебљиви бедем и своје обитељи неразрушиви зид“, он је у *Молбеном канону* „необориви стуб и предстатељ“.¹²⁴ Главна нови-

¹²⁰ *Законски споменици*, 655–656; Ивић, Грковић, *op. cit.*, 281.

¹²¹ Ђ. Трифуновић, *Молбени канон светом краљу Стефану Дечанском*, in: *О Србљаку*, 318–321.

¹²² Такав карактер имају *Служба светој Петки патријарха Јевтимија* [С. Кожухаров, *Неизвестно произведение на старобългарската поезия*, *Старобългарска литература I* (1971) 289–322] и параклиси посвећени тој светитељки, cf. *idem*, *Търновската книжовна школа и развитието на химничната поезия в старата българска литература*, in: *Търновска книжовна школа 1371–1971* (1974) 294–296.

¹²³ Непознати писац, *Молбени канон светоме краљу Стефану Дечанском*, in: *Србљак II*, Београд 1970, 357, 359, 361.

¹²⁴ *Житије Стефана Дечанског*, 108; *Молбени канон*, 355; cf. В. Ј. Ђурић, *Необориме стене државе и цркве*, in: *Спаљивање моштију светог Саве 1594–1994. Зборник радова*, Београд 1997, 181.



на коју доноси тај састав јесте много снажније наглашена посредничка улога Стефанова. Он, који је „гледатељ неизрецивог“, представља последњу наду у спас, па му се вапајем обраћају: „Многима опхрвани напастима, ка теби прибегавамо, славни, о, Христов војине Стефане, од спопалих нас невоља сачувај“.¹²⁵ Духовно и култно исходиште тих молитава били су и даље дечански манастир и његова светиња.

Дакле, у другој, кључној етапи развоја култ Стефана Дечанског попримио је битне одлике, које ће, у начелу, задржати током наредних столећа. У том раздобљу Стефан Дечански је стекао темељни идентитет – идентитет владара мученика. Тада је први пут добио и право светачко житије и службу, што је била претпоставка његовог литургијског прослављања. С друге стране, не постоје подаци који би указивали на то да је култ негован посредством светих слика. Иако је штовање „светог краља“ и даље било, пре свега, везано за Дечане, у то време почели су да се стварају озбиљни предуслови за његово ширење.

* * *

Губитак државне самосталности није имао за последицу опадање култа светог Стефана Дечанског. Напротив, лик мученика који је уобличио Григорије Цамблак имао је у том раздобљу широког одјека. Преузели су га писци родослова, преносећи поколењима предање о краљу који је „равночестан“ мученицима.¹²⁶ Снажан раст култа у другој половини XV и у XVI веку посведочен је упадљиво великим бројем преписа Цамблакових прославних састава посвећених Дечанском.¹²⁷ Важан подстицај сигурно су му дале свете слике, које први пут постају средство краљевог светитељског штовања. Кључну улогу у стварању те нове, визуелне компоненте култа имао је *Празнични минеј Божицара Вуковића* из 1538. године, који је садржавао и Цамблакову службу светом краљу. Дечанском јерођакону Мојсију, који се много трудио око штампања те књиге, припада и заслуга за то што је својим упутствима помогао стварање иконографске представе за дрворезну илустрацију која је красила почетак *Службе*. Та композиција, у којој свети Никола приводи

¹²⁵ *Молбени канон*, 353, 363.

¹²⁶ *Родослови и летописи*, 81, 103.

¹²⁷ Павловић, *Култови лица*, 101–102.

Христу Стефана Дечанског, постала је иконографски образац за типске представе умножаване током наредна два столећа.¹²⁸

Обнова Пећке патријаршије 1557. године дала је нов замах штовању светог краља. Када је о светитељским култовима реч, водећи духовници Српске цркве створили су обухватан и сврсисходан програм. Уз националне светитеље, светог Симеона Немању и светог Саву, светог Арсенија Архиепископа и друге пећке свете, с нарочитом пажњом прослављале су се личности чији су подвизи били везани за подручје јурисдикције Патријаршије – од древних, угледних балканских пустиножитеља до нових мученика, као што је био свети Георгије Нови.¹²⁹ Том светитељском хору придружен је и Стефан Дечански. Такав статус он је заслужио страдалничким животом и спремношћу да зарад вере истрпи највећа искушења. У приликама опстајања под турском влашћу тешко да се српском народу могла упутити примеренија порука.¹³⁰ Последњих деценија XVI и у XVII веку, у функцији култа, настао је знатан број икона надахнутих Цамблаковим *Житијем*; на њима је Стефан Дечански приказан као мученик, по правилу у друштву светог Николе или у склопу призора који илуструју чудесна јављања краљевог небеског заштитника.¹³¹ Две од тих икона су, како је то у науци претпостављено, некад могле стајати крај кивота, чинећи на тај начин неку врсту фунерарно-култне целине. Старија, житијна икона знаменито је дело зографа Лонгина из 1577. године. Мада је могла настати по жељи дечанског братства, она представља лични прилог сликара, који се, тешко болестан, обратио светом Стефану за помоћ, а своју молбу исказао опширним записом.¹³² Иако за предложак има Цамблакове прославне саставе посвећене Дечанском, икона није пука илустраци-

¹²⁸ М. Ђоровић-Љубинковић, *Иконостас цркве св. Николе у Великој Хочи. Прилог проучавању култа Стевана Дечанског*, Старинар, н. с., IX–X (1958–1959) 175; С. Петковић, *Ликови Срба светитеља у српским штампаним књигама XIV века*, ЗЛУ 26 (1990) 155–156 (са старијом литературом).

¹²⁹ Богдановић, *Историја*, 253–273.

¹³⁰ С. Петковић, *Зидно сликарство на подручју Пећке патријаршије 1557–1614*, Нови Сад 1965, 82–83; *idem*, *Велика обнова. Уметност првих деценија по обнови Пећке патријаршије (1557–1614)*, in: ИСН III/2, Београд 1993, 370.

¹³¹ Ђоровић-Љубинковић, *Иконостас цркве светог Николе у Великој Хочи*, 169–178; Шаkota, *op. cit.*, 112, 116, 120–124; Тодић, Чанак-Медић, *op. cit.*, 69–74 (са свом старијом литературом).

¹³² Б. Тодић, *Лични записи сликара*, in: *Приватни живот у српским земљама средњег века*, 507, 508, 518.



ја Стефановог живота, већ је сасвим особено дело које сажима хагиографске и литургијске елементе његовог штовања. Уз помоћ иконографских решења и нагласака, натписа, те смишљеним компоновањем сцена, на икони су програмски истакнуте главне одлике Стефановог светачког лика. Он је праведни владар који непријатеље побеђује снагом вере и молитве, штићеник светог Николе и субјект његовог чудесног деловања, а изнад свега владар мученик, ктитор и заштитник свог манастира.¹³³ Похвалу „светом краљу“ Лонгин је, осим у сликаној форми, упутио и писаном речју, саставивши *Службу Акатисту Стефана Дечанског*. Богословски учено и посредством одабраних поетских метафора, он је Дечанског описао као „украшење мученика“ и „зор трпљења“, као „стуб“ и „стену“, брзог помоћника у невољи и јединог заступника; Стефан је „Дечанима велико утврђење“, али и „украш све српске земље“ и „похвала васељене“. У средишту пажње је кивот с моштима, што се, између осталог, може тумачити Лонгиновим непосредним учешћем у обредима везаним за највећу дечанску светињу. Нетљено, благоухано и мироточиво, тело „светог краља“ било је за све који су му с вером прилазили „источник многих исцељења“; у вишој, ванвременској равни, оно је, сходно начелима теологије моштију, схватано као слика раја и најава спасења.¹³⁴ Дела зографа Лонгина вероватно су најзвишенији и врхунски израз штовања упућен Дечанском.

У функцији култа настала су и друга, можда мање танана, али веома занимљива остварења. Таква је икона опела светог Стефана Дечанског (XVII век), која се, на основу димензија, облика и садржаја – поновљеног на новом кивоту из XIX века – везује за ковчег с моштима. Садржину иконе прецизно објашњава натпис: „Сахрана светог великомученика међу царевима Стефана Дечанског.“ Краљ је приказан како лежи на одру, испред задужбине у коју ће му бити положено тело, док му анђели узносе душу на небо. Он је окружен представницима свих друштвених сталежа и члановима породице, опело му обављају најугледнији представници цркве, док му крај узглавља стоје архиепископ Данило и игуман Арсеније. Својеврсни историцизам који одликује ту композицију истраживачи су већ истакли, као и њену праву сврху. Света слика која је овековечила тренутак Стефановог преласка из овоземаљског у

¹³³ В. Ј. Ђурић, *Икона светог краља Стефана Дечанског*, Београд 1985; Тодић, Чанак-Медић, *op. cit.*, 69–74.

¹³⁴ Б. Јовановић-Стипчевић, *Служба Акатисту Стефана Дечанског*, Археографски прилози 12 (1990) 93–125.

вечни живот била је нека врста праузора за поколења монаха и верника који су се на дан помена Дечанског окупљали око краљевог гроба, мистично се придружујући онима што су се, окружујући самртни одар, последњи опростили с њим.¹³⁵

С временом је култ светог Стефана Дечанског далеко надишао оквире његове задужбине. Из разумљивих разлога, нарочито је био развијен на подручју Метохије, ухвативши дубоке корене у народној побожности.¹³⁶ Раширио се и у Повардарју, пре свега у Овчем пољу, где је краљу, како се традиционално веровало, свети Никола чудом вратио вид.¹³⁷ Садржина и карактер култа очигледно су имали одјека и у далеким странама, о чему говори његово распростирање у Русији.¹³⁸ Висок углед „светог краља“ потврђен је и на особен начин – неуспелом иницијативом Римокатоличке цркве да се обави канонизација или бар беатификација Стефана Дечанског како би се Срби придобили за унију. Конгрегација за пропаганду вере задужила је, из тих разлога, папског мисионара Франа Леонардија да оде у Дечане и поднесе извештај о краљевим моштима, што је он и учинио 1642. године. Упркос многобројним нетачностима којима обилује његов извештај, колико због необавештености толико и због тенденциозности, то сведочење може се сматрати веродостојним када је реч о штовању моштију. Леонарди тако каже да се оне чувају у Дечанима и уживају највеће поштовање како православних тако и католичких хришћана, а да се краљ сматра светитељем због свог примерног живота, праведности и побожности. Он такође извештава, на основу сведочења „којима се поуздано може веровати“, да је краљево тело у целости сачувано и да је исходиште многих чудеса.¹³⁹

¹³⁵ Л. Мирковић, *Иконе манастира Дечана, Старине Косова и Метохије II–III* (1963) 19–22, сл. 12; Шаkota, *op. cit.*, 100, 122–123, сл. 51; Тодић, Чанак-Медић, *op. cit.*, 83.

¹³⁶ Т. Вукановић, *О култу Стевана Дечанског у Метохији*, Хришћанско дело III, 5 (1937) 371–389; *idem*, *Срби на Косову III*, Врање 1986, 25–92.

¹³⁷ М. С. Филиповић, *Култ Стевана Дечанског на Овчем пољу*, Хришћанско дело III, 3 (1937) 180–195.

¹³⁸ С. Н. Смирнов, *Сербские святые в русских рукописях*, Юбилейный сборник Русского археологического общества в Кралевстве Югославии, Белград 1936, 177–178; С. Петковић, *Живот Стефана Дечанског на руским минијатурама и фрескама XVI и XVII века*, in: *Дечани и византијска уметност средином XIV века*, 415–427 (са старијом литературом).

¹³⁹ Ј. Радонић, *Римска курија и јужнословенске земље од XVI до XIX века*, Београд 1950, 168–170.



Све убедљивија су постајала и материјализована испољавања култа светог Стефана Дечанског. Његов лик чешће него раније постаје део живописаног програма, приказује се на иконама и графичким листовима.¹⁴⁰ Велику популарност задобила је сцена чудесног враћања вида Дечанском, која улази у састав многих циклуса Светог Николе, не само у српској већ и у руској уметности XVI и XVII века.¹⁴¹ Један од елемената светитељског култа особито је речит и веома важан. То су реликвије светог Стефана Дечанског. Њихову најранију појаву данас није могуће прецизно одредити, али би се, на основу расположивих података, она могла понајпре могла везати за раздобље након обнове Патријаршије. Распарчавање реликвија древан је хришћански обичај, заснован на уверењу да се благодатна сила светиње једнако снажно испољава у свакој њеној честици.¹⁴² Та схватања, уз одговарајућа богословска тумачења, била су добро позната и српској средини, док мноштво светитељских моштију и њихових делића указује на то да су она била снажно укореењена у пракси.¹⁴³ О томе каква је, у том погледу, била судбина моштију Стефана Дечанског писани извори ништа не говоре. Иако су дечански монаси сигурно помно чували своју највећу драгоценост, одсуство леве руке и оштећење главе јасно показују да мошти нису претрајале у целовитом облику.¹⁴⁴ Недавно су, такође, изнети добри разлози за претпоставку да се делић моштију светог Стефана Дечанског налази у тзв. Лазаревом крсту, ставротечи датованој у XVI–XVII век, која се данас чува у манастиру Ватопеду на Светој Гори.¹⁴⁵ За наш проблем од највећег је значаја то што су се у Дечанима сачувале реликвије Стефановог страдања. Једна од њих је комад сунђера тамножуте боје којим је, према забележеном предању, Дечански покупио своју крв у часу

¹⁴⁰ Д. Милошевић, *Срби светитељи у старом сликарству*, in: *О Србљаку*, 215–221; Шако-та, *op. cit.*, 110–124; Тодић, Чанак-Медић, *op. cit.*, 44–46 (са старијом литературом).

¹⁴¹ Петковић, *Зидно сликарство на подручју Пећке патријаршије*, 83; *idem*, *Живот Стефана Дечанског на руским минијатурама*, *loc. cit.*

¹⁴² Hermann-Mascard, *Les reliques des saints*, 62–67; M. Kaplan, *De la dépouille à la relique: formation du culte des saints à Byzance du V^e au XII^e siècle*, in: *Les reliques*, 19–38; С. А. Иванов, *Благочестивое расчленение: парадокс почитания мощей в византийской агиографии*, in: *Восточнохристианские реликвии*, 121–130.

¹⁴³ Л. Павловић, *Преглед светих моштију кроз историју у Српској православној цркви*, п. о. из Зборника православног Богословског факултета III (1954) 231–256.

¹⁴⁴ Павловић, *Култови лица*, 104; Јачов, *op. cit.*, in: *Задужбине Косова*, 607.

¹⁴⁵ Изнад реликвије је натпис који гласи „краљ Стефан“, В. Todić, *Τρές σερβικές λειψανοθήκες στη Μονή του Βατοπεδίου, Ιερά Μονή Βατοπεδίου. Ιστορία και τεχνη*, Αθήνα 1999, 250–251, πίν. 3.

када су га ослепљивали, а похрањен је у реликвијар у облику дрвеног крста с исписаним криптограмима.¹⁴⁶ Друга светиња је крв Стефанова, која се чува у два реликвијара. Осим у поменутом, у којем је и сунђер, она се, упијена у тканину зелене боје, чува и у кивоту из 1800. године, с једном честицом Часног крста и делићима моштију светих врача, светог Алимпија Столпника и светог Пантелејмона. Реликвија је тачно идентификована натписом: „Света крв светог Стефана Дечанског“.¹⁴⁷ Дечанско братство и идеолози Српске цркве очигледно су желели да и на тај начин, вернима најупечатљивији, приближе лик светог краља мученика. Идеју су подупрли традиционалним, провереним средствима – поређењем с најдрагоценијим реликвијама страдања. Стефанова спужва и остаци крви имали су узор у Христовим, а циљ им је био да покажу како је Дечански до крајњих граница, укључујући мученичку смрт, последовао Спаситељу.¹⁴⁸ Сличну функцију могле су имати дечанске честице Часног крста и власи Христове косе, које је, према предању, свети Сава Српски добио од јерусалимског патријарха Јеремије и које су чуване уз мошти Дечанског.¹⁴⁹ У хришћанском свету „Страсти Христове“ биле су највећа светиња и, попут других реликвија пореклом из Јерусалима, имале су улогу освештаног узора при сваком „преношењу“ светости и настојању да се у локалној средини изврши неко освећење.¹⁵⁰ Нарочит смисао и функцију имао је и обичај да се у кивот светог краља полагају различите драгоцености. Осим поменутих реликвија, ту су накнадно стављене и две средњовековне ампуле, од којих је једна садржавала честицу Часног крста, а друга сасушену течност непознатог порекла. У кивоту се нашла и мала кутија с мноштвом ситних делића моштију за антиминос и парче одежде, идентичне тканини

¹⁴⁶ Г. Јуришић, *Дечански првенац*, Нови Сад 1852, 34; Л. Павловић, *Дечанске ампуле*, Зборник Музеја примењене уметности 3 (1958) 103.

¹⁴⁷ *Loc. cit.*; Шаkota, *op. cit.*, 199.

¹⁴⁸ L. Peters, *Blut und Wasser*, in: *Reliquien, Verehrung und Verklärung*, ed. A. Legner, Köln 1989, 186–188; Legner, *Reliquien in Kunst und Kult*, 78–87.

¹⁴⁹ Јуришић, *loc. cit.*; Р. Грујић, *Реликвије*, in: *Народна енциклопедија српско-хрватско-словеначка*, ed. Ст. Станојевић, књ. III (1928) 742; Павловић, *op. cit.*, 103–104.

¹⁵⁰ R. Ousterhout, *Flexible Geography and Transportable Topography*, in: *The Real and Ideal Jerusalem in Jewish, Christian and Islamic Art*, ed. B. Kühnel, *Jewish Art*, vol. 23–24 (1997–1998) 393–404; Л. А. Беляев, *Гроб Господень и реликвию святой земли*, in: *Христианские реликвию в московском Кремле*, ed. А. М. Лидов, Москва 2000, 94–110; P. Magdalino, *L'église du Phare et les reliques de la Passion à Constantinople (VII^e–VIII^e–XIII^e siècles, XX Congrès international des études Byzantines. Table ronde. Les reliques de Passion*, Paris 2001, 18–37 (п. о.); в. и Поповић, *Sacrae reliquiae*, 195.



натопљеној крвљу Дечанског. Неке, још увек неидентификоване реликвије – парче одеће и два комада дрвета – налазиле су се у кутији с Христовим власима.¹⁵¹ Прилози светом краљу могли су бити и у виду накита којима су украшаване мошти, што потврђује извештај фра Б. Палацуола из 1637. године.¹⁵² Те предмете је средином XIX столећа видео и описао Гедеон Јуришић: „У кивоту на руци светог краља види се једна позлаћена гривна крупним бисером искићена и неколико на прстима прстена сребрни, има такође два прстена проста...“¹⁵³ Ти дарови учињени светитељу као израз молбе или захвалности за учињену добробит постајали су и сами, у додиру са светињом, нека врста секундарних реликвија изузетних својстава и моћи.¹⁵⁴

Са становишта црквеног култа, а нарочито народне побожности, најважнија тековина култа светог краља остављена поколењима била је његова чудотворна моћ. Реч је о „појави дугог трајања“, готово без аналогија у српским земљама, како по континуитету тако и по начину испољавања. О њој сведочи побожна пракса, жива све до последњих деценија XX столећа. Она је имала различите облике, од приповести о чудима, које су у Метохији надилезиле националне и конфесионалне оквире, до исцелитељских обреда везаних за „свету воду“. Два најпоштованија кладенца која су довођена у непосредну везу са Стефаном Дечанским налазила су се у близини његове задужбине, као и цркве у Овчем пољу која му је била посвећена.¹⁵⁵ Разумљиво је да је главно исходиште чудотворења био кивот с краљевим моштима, који је током многих столећа испољавао чудесне моћи. Најчешће су верни упућивали молитве за исцељење од различитих болести или за добијање потомства, али се делотворност „светог краља“, стицајем историјских прилика, често испољавала и кроз такозвана негативна чуда – кажњавање насилника који су покушали да угрозе манастир и његово братство.¹⁵⁶ Чуда светог Стефана Дечанског након прве „каталогизације“, коју је начинио Григорије Цамблук почетком XV века, била су вековима део колективног памћења и брижљиво чуваних и пре-

¹⁵¹ Павловић, *op. cit.*, 103–104; Шакога, *op. cit.*, 193, 199.

¹⁵² V. *Задужбине Косова*, 607.

¹⁵³ Јуришић, *op. cit.*, 34.

¹⁵⁴ Н. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles 1933, 52–53; Hermann-Mascard, *Les reliques des saints*, 41–49.

¹⁵⁵ V. нап. 136 и 137; Павловић, *Култови лица*, 107–108.

¹⁵⁶ V. Поповић, *О настанку култа светог Симеона*, 53–54 (с примерима и литературом).

ношених предања. Тај каталог први је обновио, у трећој деценији XX века, архимандрит Леонтије Нинковић, веома заслужни дечански старешина. Уз познате легенде, он је забележио и актуелна сведочанства савременика, као потврду да чудотворна моћ светог краља није посустала.¹⁵⁷

Токови култа светог Стефана Дечанског у новије доба надилазе оквире овог рада. Помињемо их, ипак, у главним обрисима, као илустрацију наше почетне претпоставке о континуитету култа и саображавању „идентитета“ Дечанског околностима и потребама епохе. Напоредо с истрајавањем фолклорних облика штовања, у XVIII веку појављују се нове програмске иницијативе. Нарочито заслужан за ширење култа светог Стефана Дечанског био је Јован Георгијевић, дечански монах, који је, обављајући низ важних црквених функција, узнатрдио до положаја карловачког митрополита. Приврженост некадашњем манастиру исказао је систематском бригом о Дечанима и њиховом светом покровитељу, па се, између осталог, 1754. године постарао око довршења златотканог покроба за кивот Стефана Дечанског.¹⁵⁸ С друге стране, уз патријарха Арсенија IV Јовановића, чији је архиђакон био, имао је кључни утицај на ширење култа краља мученика у новом српском станишту, областима преко Саве и Дунава. Популарности Стефана Дечанског нарочито је допринела гавира из 1745. године, на којој је приказана ведута Дечана, уз ликове Дечанског и поручиоца Арсенија IV. Још већи утицај имала је композиција чудесног јављања светог Николе Дечанског: од 1741. године, када је први пут приказана на иконостасу патријаршијске дворске капеле, она се веома често сликала на подручју Карловачке митрополије.¹⁵⁹ Појава и ширење те слике, чије је уобичајено место био сокл иконостаса, могли су бити одјек актуелних тема европских сликаних програма везаних за светитељска чуда и страдања, то јест примере херојског жртвовања за веру.¹⁶⁰ Када је реч о

¹⁵⁷ Л. Нинковић, *Чудеса Св. Стефана, краља Дечанског*, Срем. Карловци 1929.

¹⁵⁸ Први приложник покроба био је 1743. године митрополит Арсеније IV, а Јован Георгијевић довршио га је у својству вршачког епископа, cf. *Записи и натписи II*, бр. 2878.

¹⁵⁹ Д. Медаковић, *Значај манастира Дечана у XVIII веку*, in: *Дечани и византијска уметност средином XIV века*, 431–432.

¹⁶⁰ М. Тимотијевић, *Српско барокно сликарство*, Нови Сад 1996, 363–365 (где су наведени примери, извори и старија литература).



визуелном елементу култа, од изузетне је важности било то што је лик светог Стефана Дечанског добио место у верско-политичком програму Карловачке митрополије исказаном посредством слика. Он је нарочито јасно прокламован у планираном али необјављеном делу *Serbia illustrata* из 1733, а затим у знаменитој *Стематографији* Христофора Цефаровића и Томаса Месмера из 1741. године. Стефан Дечански тако постаје протагониста *Serbia sancta*, поворке националних светитеља – старих немањићких и нових сремских – самосвојног небеског пантеона осмишљеног ради одбране и развоја верског и националног идентитета.¹⁶¹ У том столећу култ светог Стефана надграђен је и литургијским средствима. *Служба светом Стефану Дечанском* нашла се, с још пет служби Србима светитељима, у раковачком *Србљаку* из 1714. године, а потом је прештампана и у познијим издањима – римничком из 1761. и млетачком из 1765. године.¹⁶² Стефан Дечански прослављан је, уз друге националне светитеље, *Општом стихиром за заједничку службу свију српских светитеља* коју је саставио Јован Георгијевић између 1750. и 1761. године. Најстарији познати препис сачуван је у његовом *Параклису Стефану Дечанском*, раскошном рукопису који је сликама украсио Никола Нешковић. Јован Георгијевић, у то време вршачки епископ, није заборавио свој некадашњи манастир, па је тај рукопис већ идуће године послао у Дечане.¹⁶³ Још један прославни састав, у новије време исправно атрибуиран и датован, посведочио би приврженост расељених дечанских монаха свом светом краљу и његовој задужбини. То је похвална *Песма светом Стефану Дечанском*, коју је око 1762. године, вероватно у манастиру Дивши, сачинио Јосиф Становић, а своје име – „Јосиф монах“ – открио у акростиху.¹⁶⁴

У XVIII веку мошти светог краља чиниле су окосницу живота у манастиру. Походили су их многи ходочасници и путници, од којих и неки вео-

¹⁶¹ *Ibid.*, 380–382 и *passim*; *idem*, *Serbia sancta u Serbia sacra у бароком верско-политичком програму Карловачке митрополије*, in: *Свети Сава у српској историји и традицији*, 387–445.

¹⁶² Л. Чурчић, *Србљаци у XVIII веку*, in: *Српска графика XVIII века*, Београд 1986, 55–79.

¹⁶³ *Idem*, *Параклис Стефану Дечанском Јована Георгијевића из 1762. године*, in: *Српске књиге и српски писци XVIII века*, Нови Сад 1988, 168–169; v. и Тимотијевић, *Serbia sancta u Serbia sacra*, 395–396; М. Шакога, *Два илуминирана рукописа XVIII и XIX века у збирци манастира Дечана*, *Саопштења* 4 (1961) 57–62; Д. Медаковић, *Минијатуре параклиса из Дечана*, in: *Путеви српског барока*, Београд 1971, 97–112.

¹⁶⁴ Ђ. Перић, *Јосиф монах – дечански песник-мелод из XVIII века*, *Гласник СПЦ*, год. LXXXI, бр. 7 (1999) 135–140.

ма угледни, а манастирско братство помно се старало да одржи и прошири култ оснивача.¹⁶⁵ То настојање имало је посебан смисао након укидања Пећке патријаршије 1766. године. У условима фанариотске епископске управе култ моштију светог оснивача снажно је подупирао не само српску управу манастиром већ и легитимитет сопствене црквене власти. Култ је због тога надграђен новим елементима, као што су реликвије Стефана Дечанског: за његову крв начињен је 1800. године посебан, већ помињани кивот.¹⁶⁶ Култ светог краља упорно је истрајавао и током XIX столећа. О томе колика је у свести савременика била важност Стефанових моштију сведочи писмо које је 1804. године старешини манастира упутио владика Петар I Петровић Његош. Обавештавајући га о устанку који се спрема против Турака, Његош га упозорава на то да добро чува мошти светог краља и предлаже му да их у случају опасности пренесе на Цетиње.¹⁶⁷ Кључни подстицај развоју култа дала је велика обнова Дечана почетком XIX века, када су, трудом заслужних старешина Хаџи Данила и Хаџи Захарија, оживљени и унапређени сви облици манастирског живота. У склопу тих активности, 1813. године начињен је препис *Параклиса Стефану Дечанском*, с портретима ктитора Хаџи Данила и Хаџи Захарије које је насликао Алексије Лазовић. С обзиром на то да је *Параклис* био непосредно повезан с моштима Дечанског – служба је читана два пута годишње у редовном литургијском циклусу, као и приликом посета угледних ходочасника – и функција манастирских настојатеља, штоваоца и чувара светог краља добила је важан и у свом времену виши смисао. Блиска веза са светињом, како је то у науци истакнуто, подвлачила је њихов ктиторски статус, па тиме и утемељеност и самосталност манастирске власти.¹⁶⁸

Развоју култа Стефана Дечанског у првој половини XIX века допринела су и нека од важних стремљења тог доба. Обнова култова средњовековних светитеља и њихових реликвија, као битан елемент реформе верског живота, имала је снажног одјека и у српској средини. Као и на другим европским просторима, она добија наглашен национални карактер. Међу српским светитељима Стефан Дечански је уживао највеће поштовање: тако се у *Песми*

¹⁶⁵ Медаковић, *op. cit.*, 432–435.

¹⁶⁶ V. нап. 146, 147.

¹⁶⁷ Текст писма доноси С. Ристић, *Дечански споменици*, Београд 1864, 23–24.

¹⁶⁸ Н. Макуљевић, *Портрети дечанског архимандрита Хаџи Данила и игумана Хаџи Захарија, рад Алексија Лазовића у Акатисту светом Стефану Дечанском*, Милешевски записи 3 (1998) 119–131 (са свом старијом литературом).



на похвалу српским светитељима, коју је 1853. штампао Антим Радојковић, његове мошти, уз реликвије Стефана Првовенчаног, означавају као најзначајнија српска светиња.¹⁶⁹ Једна од непосредних последица таквог полета култова била је израда нових кивота за светитељске реликвије. Дечани су, као и увек, предњачили у прослављању свог светог краља. Још 1836. обратили су се кнезу Милошу Обреновићу, молећи га да помогне поправку дотрајалог кивота. Своју намеру остварили су нешто доцније, 1848. године, када је, под покровитељством кнеза Александра Карађорђевића, за светачке мошти израђен нов кивот. Тај „свети кивот мученички“, како стоји у натпису, садржавао је развијен ликовни програм, изведен у техници дубореза и сликарства, у којем је истицан мученички лик Стефанов.¹⁷⁰ Дечански је и у том столећу прослављан посредством слика, чији карактер сведочи не само о високом угледу светитеља већ и о особеним тежњама времена. Као важно средиште ходочашћа, манастир је поклоницима издавао популарне графике с ликом светог краља.¹⁷¹ Популарност је задржала и сцена чудесног враћања вида Стефану Дечанском, мада с новим значењем. Представљена у неким од најрепрезентативнијих храмова Кнежевине Србије, на пример у Саборној и Топчидерској цркви, она у виђењу савременика поприма морализаторско-национални смисао.¹⁷²

Ипак, све промене које је собом носило време нису измениле изворни и традиционални облик штовања светог краља. Кивот из средине XIX века, постављен на место старог, чувао је нетљене мошти, којима су поклоници прилазили с најдубљим поштовањем и вером у могућност и стварност чудеса. Многобројни су и разнородни извори који сведоче о тој побожној пракси припадника свих конфесија на подручју Старе Србије.¹⁷³ Ништа се битно у њој није променило ни у наредном, XX столећу, па ни онда када су, пред

¹⁶⁹ Idem, *Средњовековне теме у српском црквеном сликарству XIX века*, in: *Поствизантијска уметност на Балкану*, ed. Д. Давидов, ЗЛУ, Матица српска, 34–35 (2003) 196–197 (са изворима и литературом).

¹⁷⁰ Шакога, *Дечанска ризница*, 297; Макуљевић, *Средњовековне теме*, 196–198.

¹⁷¹ Шакога, *op. cit.*, 311–316.

¹⁷² Д. Медаковић, *Култ Стевана Дечанског и Стерија*, Годишњак Института за књижевност и уметност, књ. 14, Упоредна истраживања, књ. 3 (1991) 55–62; Макуљевић, *op. cit.*, 207–208.

¹⁷³ Јуришић, *op. cit.*, 33–34; Ристић, *Дечански споменици*, 60–61; А. Ф. Гилфердинг, *Путовање по Херцеговини, Босни и Старој Србији*, Сарајево 1972, 172.

Други светски рат, мошти пренете у нов кивот.¹⁷⁴ То је метални ковчег положен у саркофаг од црвеног мермера, који је, након готово шест столећа, постављен на ново место: јужно од олтарских двери, у правцу запад–исток. Ту свети краљ почива и данас, штитећи свој манастир од свих искушења које му је донело модерно доба.

(2005)

¹⁷⁴ V. *Задужбине Косова*, 785.



КТИТОР МОРАЧЕ И ЊЕГОВ КУЛТ

СТЕФАН, КТИТОР МАНАСТИРА МОРАЧЕ, припада реду запостављених личности српске историје. То не треба да чуди – не само да је мало поузданих извора који о њему говоре већ је и реч о особи чији је идентитет у више наврата изнова стваран, што је био резултат политичких, религиозних и културних потреба дате средине и времена. Управо због тих разлога тумачење личности Стефана, сина Вукановог, за истраживаче је сложен посао, али и занимљив изазов. Наш је задатак да препознамо, колико то грађа допушта, изворни идентитет Стефанов, а затим да утврдимо како се уобличавала и мењала рецепција његовог лика у познијим раздобљима.

Сувремени писани подаци о ктитору Мораче веома су оскудни и практично се свODE на добро познати натпис уклесан над порталом цркве Успења Богородичиног из 1251/1252. године. Ктитор Мораче ту се представља, у првом лицу, као Стефан, син великог кнеза Вукана и унук светог Симеона Немање, и обавештава да је његово дело – подизање и украшавање Богородичиног храма – завршено у време краља Уроша I: сии с(ве)тѣи храмъ прѣс(ве)тѣне д(ѣ)вы в(огороди)це създах и украсих в` име ѡспениа є азъ стефанъ с(ы)н велиага кнеза влка вѣк с(ве)т(а)го сѣмѣна немани. и сѣа выш(е) в д(ѣ)ни вл(а)гоч(ѣ)стиваго краа и(а)шего ѡрош(а) в лѣт(о) .S̄. Ѱ. 3̄. инд(и)кта. ѿ. го.¹ За живота Стефан се помиње, изгледа, још једанпут. На њега би се могао односити податак из повеље издате 23. августа 1254. године, којом краљ Урош I потврђује очеву повељу Дубровчанима, и то прѣдъ архиепископом. и прѣдъ кнезом гюргемь. и прѣдъ жпаном стефаном.² У сва-

¹ Записи и натписи I, бр. 17.

² Љ. Стојановић, *Старе српске повеље и писма* I/1, Београд – Сремски Карловци 1929, 19.



ком случају, о Стефану, изданку споредног огранка лозе Немањића, једном од четворице синова великог кнеза Вукана, веома се мало зна. Стефан је, након брата Ђорђа, управљао Зетом у раздобљу које су истраживачи оквирно определили између четрдесетих и седамдесетих година XIII столећа. Чак ни Стефанова титула није поуздано утврђена, с обзиром на то да је изостављена у ктиторском натпису. У науци је, тако, дуго било отворено питање о томе да ли је Стефан носио титулу великог кнеза, жупана или чак краља.³ Новија истраживања на путу су да проблем разреши, јер пружају ваљане аргументе о томе да је Стефан имао кнежевску титулу.⁴ Са становишта политичке реалности, чини се да је Стефанов положај неспоран. За владавине краља Уроша I престале су да постоје, као политички субјекти, посебне кнежевине којима су управљали чланови бочне гране Немањића, то јест традиција самосталног дукљанског краљевства ишчезла је у доба Вуканових синова.⁵

У околностима недостатка писаних извора драгоцену грађу за сагледавање Стефанове личности, његовог статуса и претензија пружају уметничка и материјална сведочанстава. У том погледу нарочиту вредност има замисао његовог гроба као важног средства владарске репрезентације и материјалног фокуса култа. Црква у Морачи, унапред одређена за вечно покојиште Стефаново, у целини следи традицију немањићког задужбинарства. Већ њена величина и монументалност, камени украс и одлике живописа убедљиво говоре о високом рангу, али и богатству ктитора.⁶ Стефанов гроб изведен је према моделима немањићке владарске сахране успостављеним у Студеници, а потом доследно понављаним у династичким маузолејима.⁷

Стефан је сахрањен у југозападном углу цркве, који је у задужбинама Немањића увек био простор фунерарне намене. У Морачи, нажалост, нису обављена археолошка испитивања, те стога постојање гробнице није потвр-

³ И. Руварац, *Вукан, најстарији син Стефана Немање и Вукановићи*, Годишњица НЧ, књ. 10 (1988) 1–9; С. Ђирковић, *Нестајање дукљанске традиције*, in: *Историја Црне Горе II/2*, Титоград 1970, 10–13; о титулама жупана и кнеза: М. Благојевић, *Државна управа у српским средњовековним земљама*, Београд 1997, 38–55; idem, *Титуле принчева из куће Немањића*, in: *Манастир Морача*, ed. *Зборник радова*, Б. Тодић, Д. Поповић, Београд 2006, 33–44.

⁴ Д. Војводић, *Портрети Вукановића у манастиру Морачи*, in: *Манастир Морача*, 76–80.

⁵ Ђирковић, *op. cit.*, 13.

⁶ Још увек најобухватнија студија о Морачи: С. Петковић, *Морача*, Београд 1986.

⁷ О начелима немањићке владарске сахране: Поповић, *Српски владарски гроб*.

ђено. Ипак, не треба сумњати у то да је Стефаново тело било погребено на уобичајен начин, у подземну раку. Над њом је, као надземно споменичко обележје, подигнут монументални камени саркофаг. У немањићкој фунерарној пракси то је такође уобичајено решење, документовано примерима из Студенице, Милешеве, Сопоћана, Градца, Дечана. Морачки саркофаг, који до сада није публикован, у својој врсти веома је занимљив примерак.⁸ То је, попут сличних обележја, монументално обликован споменик, дугачак 2,20, широк 0,80, а висок 1,20 m. Задњом страном прислоњен је уза зид. Састоји се од правоугаоног ковчега и масивног поклопца са закошеним странама. Исклесан је од белосивог мермера и има једноставан пластични украс. Чине га релативно плитки профили који теку дуж чеоне и обе бочне стране ковчега. У целини посматран, саркофаг је добро очуван, ако се изузму мања оштећења на поклопцу, као и позније рестаураторске интервенције, о којима ће даље бити више речи. У једној битној појединости морачки споменик у свом времену и средини нема аналогија. За разлику од свих познатих немањићких саркофага, чији су ковчези конструисани од засебних плоча, наш примерак је монолит, издубљен у једном каменом блоку.⁹ Истраживачи сепулкралне уметности добро знају да реч није о техничком, већ о много сложенијем питању. Монолитни саркофази у које се полагало тело покојника својствени су античком свету. У средњем веку, када хришћански обред сахране налаже полагање тела у земљу, они губе сврху и бивају замењени композитним конструкцијама, чија је функција искључиво споменичка.¹⁰ Морачки споменик могао би бити дело мајстора из Поморја – области у којој се сачувао не само континуитет античке традиције већ и њени сепулкрални споменици. С друге стране, по укупном изгледу, али и појединостима, каква је, рецимо, профилација, он у потпуности припада српској фунерарној пластици средњег века.

⁸ Техничко и фотографско снимање саркофага, као и конструкције подигнуте над њим, обавила сам у октобру 2002. године. Због пружене помоћи приликом снимања захвална сам колеги Краниславу Вранићу.

⁹ *Ibid.*, 178–179; један од ретких изузетака био би и мермерни монолит из Ариља, затечен уз јужну фасаду цркве, чији облик и функција заслужују даље испитивање, cf. М. Чанак-Медић, *Свети Ахилије у Ариљу. Историја, архитектура и просторни склоп манастира*, Београд 2002, 266, сл. 291, 292.

¹⁰ I. Herklotz, „*Sepulcra*“ e „*Monumenta*“ del Medioevo. *Studi sull'arte sepolcrale in Italia*, Roma 1985, 35–39.



Највише личи на владарске саркофаге у Милешеву, који су му најближи и по времену настанка.¹¹

Попут немањићких фунерарних целина, тако је и она у Морачи обухватала ктиторско-надгробни портрет који је насликан над саркофагом. Данашња композиција резултат је обнове из 1574. године, а ликови нових донатора, игумана Томе и кнеза Вукића Вучетића, представљени су у поворци, иза преликаног портрета првог ктитора.¹² Нова слика сигурно не понавља верно и у свим појединостима првобитни портрет из XIII столећа. Не треба, међутим, сумњати у то да је пренета његова суштина – представа Стефана, молитвено испружене руке и с моделом храма, кога Богородица приводи Христу на престолу. Такав тип композиције, типичан за XIII век, који наглашава есхатолошки смисао задужбинарства, био је пре Мораче већ остварен у сликаним ансамблима Студенице и Милешеве. Он је ту био део ширег програма, изразито сотириолошког карактера, а саопштеног посредством слика с темом страдања и васкрсења.¹³ Данас не можемо поуздано знати каква је, у том смислу, била садржина фресака у западном травеју Мораче. Уобичајене представе с фунерарним асоцијацијама, какве су Васкрсење Лазарево и Силазак у ад, које се у немањићким задужбинама XIII века по правилу налазе на јужној страни, изнад ктиторске композиције, сликари XVI века приказали су у другој и трећој зони наспрамног, северног зида.¹⁴ Такав положај није морао да поништи њихов есхатолошки смисао, нарочито ако се дозволи могућност да је нека сахрана обављена и на северној страни западног травеја, као што је то било уобичајено у немањићким задужбинама. Разуме се да се та претпоставка може проверити само археолошким ископавањима. Када је пак реч о живописаном програму изнад саркофага и ктиторско-надгробног портрета, тачно је уочено да он обухвата представе које садрже наглашену васкрсну симболику.¹⁵ У другој зони насликани су медаљони с попрсјима

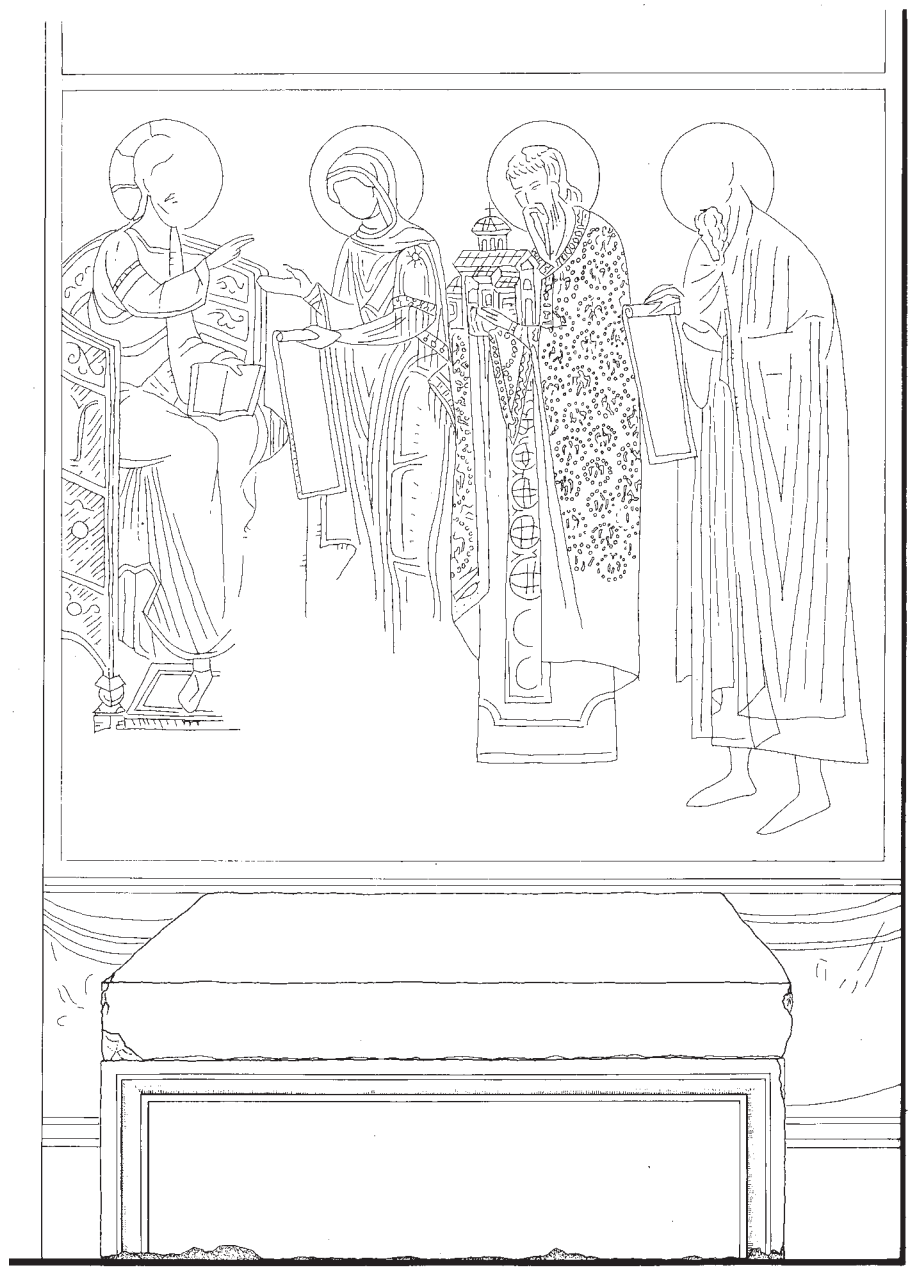
¹¹ О. Кандић, *Гробна обележја у цркви манастира Милешева*, Саопштења 22–23 (1990–1991) 103–111; О. Кандић, Д. Минић, Е. Пејовић, *Манастир Милешева. Истраживање и обнова*, Београд–Пријепоље 1995, 10–12.

¹² Петковић, *op. cit.*, 42, 45, цртеж на стр. 243 (где је саркофаг, погрешно, представљен уз северни зид).

¹³ Поповић, *Српски владарски гроб*, 34–41, 51–53, 181–185 (са старијом литературом).

¹⁴ Петковић, *op. cit.*, цртеж на стр. 243.

¹⁵ *Ibid.*, 44; Војводић, *op. cit.*, 80–82.



Морача, гроб кнеза Стефана са ктиторском композицијом из 1574. године



тројице јеврејских младића, у трећој Исцељење ослабљеног, а у четвртој Неверовање Томино.¹⁶ Према томе, изнад ктиторског гроба у Морачи илустровани су догађаји који се, одреда, помињу у службама током недеље после Ускрса.¹⁷ Ипак, мало је вероватно да су се у XVI веку творци овог програма ослањали на првобитно сликарство, будући да слично решење не садржи ни један немањићи маузолеј XIII столећа.

Укупна замисао морачког ктиторског гроба осветљава важан аспект Стефанове личности, односно његовог статуса. Иако није био наследник престола нити је исказивао самодржавне претензије, он је себи припремио покојиште по свему налик владарском. Сматрамо да репрезентативни гроб у овом случају не треба тумачити као прокламацију владалачких амбиција, већ као израз Стефановог угледа и богатства, а понајвише као начин истицања сродства са светородном лозом Немањића. Како су то показала новија истраживања, кључни подаци за утврђивање Стефановог статуса могу се наћи на западном зиду наоса морачке цркве. Ту се, над зоном стојећих фигура, налази појас с попрсјима мученика у медаљонима. Они су повезани монограмима који, разрешени, гласе: *кнез ст(е)ф(а)но(с)*.¹⁸ У сликарству Мораче тај појас с медаљонима један је од неспорних примера угледања на старије предлошке, тако да се и поменути монограм може сматрати уверљивим сведочанством о стварној владалачкој титули Стефана Вукановића.¹⁹

У сликаном програму Мораче постоје још неке композиције које би могле бити израз религиозних схватања и ставова ктитора. О њима се, међутим, може говорити само у равни претпоставки и с много опреза. За наше питање од највеће је важности Стефанов монашки портрет насликан 1557/1558. године на северном зиду припрате. Реч је, заправо, о породичној поворци ктитора коју Богородица приводи Христу на престолу, приказаном на источном зиду.²⁰ Стефан је ту насликан с дугом седом брадом, у великосхимничкој одећи. На глави му је кукул с представом крста на степеничастом постољу и речима *іс хс нї кѧ*. У руци држи модел храма, а обележен је као *краль стефанъ приѧмши іночески чинъ*. За Стефаном ступа његова жена, такође у монашкој одећи,

¹⁶ Петковић, *op. cit.*, цртеж на стр. 243.

¹⁷ Л. Мирковић, *Хеортологија или историјски развитак и богослужење празника Православне источне цркве*, Београд 1961, 213–222.

¹⁸ Петковић, *op. cit.*, 46.

¹⁹ Војводић, *op. cit.*, 80, сл. 4.

²⁰ Петковић, *op. cit.*, 43, сл. 16, цртеж на стр. 253.

а натписом означена као *госп(ож)да краља стефана*. Последњи учесник поворке, идентификован као *владисавъ*, приказан је као млад човек, дуге косе и кратке браде, без инсигнија на глави и у богато украшеној одећи, карактеристичној за високо племство.²¹ Без обзира на појединости слике и натписа, које су, очигледно, творевина из XVI века, поставља се кључно питање: да ли је сликар из XVI столећа поновио првобитну композицију? Ако јесте, то би значило да се Стефан замонашио негде у време између осликавања наоса и припрате. Постоји више разлога због којих такву претпоставку треба узети озбиљно. Најпре, са становишта сликаног програма, замисао првобитне морачке припрате – с породичном сликом владара ктитора, представама Лозе Јесејеве, Страшног суда и васељенских сабора – без сумње је ослоњена на знатно старија решења. Непосредну аналогију она има у временски блиском сопоћанском нартексу.²² За наш проблем важно је и наглашено присуство представа знаменитих аскета и монаха пустиножитеља у простору морачке припрате, што би такође могао бити одјек старијег програма. Тако су у првој зони, на северном зиду, иза иначког портрета Стефановог, насликани свети Јевтимије Велики, свети Антоније Велики, као и свети Јован Лествичник – погрешно означен као Јован Милостиви. На западном зиду идеју аскезе заступају Марија Египатска и Зосим, Варлаам и Јоасаф, а на јужном зиду, између осталих, знаменити пустиножитељи какви су били свети Марко Трачки, свети Онуфрије и свети Павле Трачки.²³ Такав одабир светитеља у првој зони представљао би прави оквир за монашки лик Стефанов. Претпоставку да је морачки ктитор примио монашки чин могле би да подупру и друге околности. Тако је међу Вукановим синовима очевидна склоност ка монашењу. Такво опредељење, од четворице браће, потврђују примери Димитрија Давида, ктитора Давидовице на Лиму,²⁴ и Растка Теодосија, сахрањеног у припрати Студенице.²⁵ Најзад, сама идеја о владару монаху карактеристична је управо

²¹ За опис и тумачење ове композиције в. Војводић, *op. cit.*, 82–86.

²² В. Ј. Ђурић, *Сопоћани*, Београд 1963, 75–80; Б. Живковић, *Сопоћани. Цртежи фресака*, Београд 1984, 24–28.

²³ Петковић, *op. cit.*, цртежи на стр. 248–252; о односу сликарства морачке припрате из XVI века према првобитном прототипу в. В. Милановић, *О првобитном програму зидног сликарства у припрати Богородичине цркве у Морачи*, in: *Манастир Морача*, 141–182.

²⁴ Г. Чremoшник, *Канцеларијски и нотариски списи 1278–1301*, Београд 1932, 65–66, 76.

²⁵ Поповић, *Српски владарски гроб*, 45–46.



за XIII век, када је била важан чинилац култне праксе, али и владарске идеологије Немањића.²⁶ У XVI столећу тај концепт тешко да је могао имати било какву актуелност и сврховитост.

Заокупљеност монашким и аскетским идеалима као да откривају још неке композиције првобитног живописа Мораче. Имамо у виду знаменити циклус Светог Илије приказан у ђаконикону. Истраживачи су већ уочили да су ту нарочито наглашени они догађаји који величају Илијине подвиге у пустињи. Међу њима је представи светог Илије на Хорату дато врло истакнуто место, наспрам улаза у ђаконикон. Смисао циклуса и појединих његових призора у науци је био предмет различитих тумачења, а вероватно ће то и даље бити.²⁷ Сматрамо да је тај проблем најбоље сагледао Сретен Петковић. Он је изнео гледиште да је у Морачи свети Илија представљен као старозаветни узор монашког и пустињачког начина живота, указујући, у том контексту, на постојање анахоретских пећина испосница у литицама изнад манастира. Та садржина сликарства Мораче, до сада потпуно запостављена, изузетно је важна и захтева да јој се посвети посебан рад. Разуме се, претпоставка о активnoj улози ктитора у осмишљавању овог монашког програма, чији су творци вероватно били учени духовници из непосредне Стефанове околине, не може се потврдити, али ни унапред одбацити.

Подаци о кнезу Стефану из наредних столећа такође су изузетно оскудни. То није необично, будући да су потомци ове гране Немањића с временом нестали с историјске позорнице. У манастиру Морачи братство је свакако, путем прописаних обреда, неговало побожну успомену на свог ктитора и одржавало његов гроб. Из средњовековне епохе сачували су се ипак врло важни помени Стефана, и то у сликаним Лозама Немањића. У грачаничкој уз његов лик стоји натпис: *стефанъ вл(ь)ков(ь) с(и)нь*, а у пећкој и дечанској означен је као *стефанъ кнез* (односно *стефанъ кнезь*).²⁸ То су веома речита сведочанства не само о рецепцији те личности већ и о званичном ставу према њој. Стефан је био једини међу Вукановим синовима који је добио место у породичном стаблу Немањића, упркос томе што није био најстарији. То јасно говори о

²⁶ Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија*, 274–286; eadem, *Хиландар, Студеница и Симеон Немања: о монашењу владара у држави Немањића*, in: *Трећа казивања о Светој Гори*, Београд 2000, 60–73; Д. Поповић, *Култ краља Драгутина – монаха Теоктиста*, 108–129.

²⁷ Петковић, *op. cit.*, 24–33 (где су изложена и старија мишљења).

²⁸ С. Радојчић, *Портрети српских владара у средњем веку*, Скопље 1934, 38, 49, 58, сл. 29, 33, 34, VII.

његовом угледу, а изнад свега, како нам се чини, о његовој осведоченој лојалности владарском дому.

На измаку средњег века сећање на Стефана почело је да бледи и постаје магловито. Карактеристично је, рецимо, да се у родослову српске господе који је Константин Филозоф унео у *Житије деспота Стефана Лазаревића* од Вуканових синова помиње само Димитрије Давид.²⁹ У делима тог жанра која су састављана у потоњим временима уочава се велика конфузија управо када је реч о генеалогiji Вуканове породичне гране.³⁰ Ипак, родослови и летописи сачували су неколико сведочанстава и о Стефану, сину Вукановом. Нека од њих сасвим су кратка, с основним подацима: *Вьлькь роди сына в, Дмитра и Стефана. Съзидаше Стефанъ црковь оу Морачи, храмѣ оуспенiа пресветыѣ борородице.*³¹ Опширнији је *Бранковићев летопис*, у којем стоји: „Нис Vlkan magnus knez, genuit filium Stephanum, magnum knezium, aedificavat multas elegantes Ecclesias in honorem assumtae in moracsa in sylva, dicta Budimnye ubi quiescit illius corpus integrum.“³² Посебно занимљиво сведочење, а и најподробније, сачувано је у *Загребачком родослову*. Његов састављач каже: *сьи же велики кнезь Вьлькь роди Стефана великога кнеза самодръжавнаго вьсехъ срьбскiихъ земля и поморскiихъ и хльмскiихъ. Стефанъ же вьсть всакими добродетелии оукрашень благонавиа и кротькиихъ пособе родоу хрiстiанскому създавъ многокрасноу црковь всакими православними знаменьми оукрашеноу вь име оуспенiа прѣсветие богородице оу Морачи вь лоци глаголемие Берисими вь оупокоеиѣ мошеть его, и тоу почиваеть невредимъ и до нинѣ моци светѣ.*³³

Родослови пружају веома важне податке за нашу тему, без обзира на њихову веродостојност, о чему је наука одавно изрекла свој суд. У тим саставима, аутентичним сведочанствима о једном времену и његовом виђењу српске историје, забележена је важна етапа у развоју лика кнеза Стефана. За творце и читаоце родослова, Стефан је био бочни изданак Немањића и носио је, попут свог оца, титулу великог кнеза – која је на једном месту проширена формулом преузетом из ране титулатуре Немањића. Као његова најкрупнија заслуга помиње се изградња цркве у Морачи. Ипак, највећи значај

²⁹ В. Јагић, *Константин Филозоф и његов Живот Стефана Лазаревића деспота српскога*, Гласник СУД, књ. 42 (1875) 257.

³⁰ Руварац, *op. cit.*

³¹ *Родослови и летописи*, 213.

³² *Родослови и летописи*, 286–287.

³³ *Родослови и летописи*, X.



има тврђење, први пут у њима исказано, да су Стефанове мошти свете и да имају облик целокупног тела. Другим речима, то је најранија потврда о започетом процесу стварања његовог култа.

Нова и кључна етапа у сагледавању Стефановог лика збила се у седмој деценији XVI века. Тада је, између 1565. и 1570, обновљен морачки храм, који је пострадао и запустео негде почетком XVI века.³⁴ Дух полета који је захватио Српску цркву након обнове Пећке патријаршије снажно се осетио и у Морачи. Једна од главних идејних окосница у процесу оживљавања манастира била је управо личност његовог првог ктитора. У то доба морао је бити обновљен девастирани мермерни саркофаг. Из неких разлога он је тада окренут наопако, што се види по профилацији ковчега која се нашла на нелогичном месту, уз горњу, уместо уз доњу ивицу. Треба такође додати да је његов коначни, садашњи изглед, по свему судећи, плод рестаурација из 1935. године.³⁵ Можемо претпоставити да су тада попуњена оштећења на бочним странама и обновљен део пода испред саркофага. У сваком случају, техничке појединости сигурно нису биле у средишту пажње обновитеља Мораче. Њихов циљ био је да изнова успоставе култно и меморијално место највишег ранга, а то је гроб ктитора.

О значају који је Стефанова личност имала у обновљеном манастиру још непосредније говори програм сликарства из 1574. године, а нарочито поједини елементи киторског портрета у наосу, тада проширеног ликовима сувремених патрона, игумана Томе и кнеза Вукића Вучетића.³⁶ Без упуштања у проблем иконографије, задржаћемо се на оном што је битно за нашу тему. Морачком братству XVI столећа сигурно је било врло важно да, наглашавајући Стефанове киторске заслуге, истакне околност да манастир има тако угледног оснивача и покровитеља. Стога је он приказан с детаљно насликаним моделом храма у руци, чиме је успостављена занимљива пракса која

³⁴ Према забележеним предањима, Морача је спаљена 1505. године, а следећих седамдесет година била је пуста, cf. Митрофан Бан, *Манастир Морача*, Духовна стража, год. II, 10 (1909) 299; Петковић, *op. cit.*, 42; о обнови Мораче и реконструкцији изворних облика њене архитектуре: М. Чанак-Медић, *Првобитни спољни изглед цркве Успења Богородице у Морачи*, Саопштења 20–21 (1988–1989) 19–32; eadem, *Првобитна спољашњост цркве манастира Мораче*, in: *Манастир Морача*, 117–128.

³⁵ Радови су обављени под митрополитом Гаврилом Дожићем, cf. С. Добричанин, *Манастир Морача*. „Света Лавра Немањића“, Гласник Српске православне патријаршије, год. XIX, 27 (1938) 693.

³⁶ Петковић, *op. cit.*, 42, сл. 15.

ће добити пун замах у наредном столећу.³⁷ Без сумње највећа новина јесте Стефанова титула. Он је ту први пут у натпису ословљен као *краль стефанъ*. Речити су и натписи на свицима који осветљавају однос сувремених ктитора, обновитеља Мораче, према уваженом претходнику. Они су веома промишљено градирани. У молитви коју држи Богородица, посредујући пред Христом за Стефана, подвлаче се јеванђеоски узор даривања позивањем на параболу о удовичиној лепти: *w все вл(а)ги г(оспод)и примі приношеніе раба своего како же примил еі и вадови две цети*. Моленије игумана Томе надовезује се на претходно, уз позивање на пример првог ктитора: *w пречиста мати б(о)жина і w мне се помолі х(рист)оу вл(а)д(и)ци да при(ми)ть малое потрѹжденіе како же и првенє*. Молитва кнеза Вукића Вучетића, последњег члана поворке, на неки начин сажима обе претходне и заокружује читаву замисао: *w м(а)ти б(о)жина и w мне грешнем спомені х(рист)оу вл(а)д(и)це да при(ми)ть і наше малое потрѹжденіе како же приель еси вадови две цети*. Њену суштину могли бисмо одредити као настојање нових задужбинара да делотворност својих молитава утемеље на ауторитету првог ктитора.

Из осме деценије XVI века потиче и поменути монашки портрет Стефанов, насликан на северном зиду припрате. На њему је Стефан у пратњи супружнице и, вероватно, сина Владис(л)ава.³⁸ Како смо већ истакли, чини се да композиција, у главним цртама, понавља старију слику. Творцима програма из XVI века она је представљала још један од начина прослављања успомене на морачког ктитора. По томе, међутим, што им је Стефаново монашко име, као и име његове супруге, било непознато види се колико су мало знали о његовој породици. Треба претпоставити да су појединости о породици и евентуалним наследницима кнеза Стефана с временом потонуле у заборав. На то би, са своје стране, указивали родослови и летописи, у којима, за разлику од породичне гране Димитрија Давида, нема никаквих помена о потомцима кнеза Стефана.

Врхунске облике штовања Стефан стиче у наредном, XVII столећу. Да би се они разумели, морају се посматрати у широким политичким и верским оквирима епохе, од прилика у Српској цркви до положаја манастира Мораче и стремљења његовог братства. Историја Мораче у XVII веку доста је добро позната. Као угледан и моћан, а уједно скровит манастир, она је од самог

³⁷ А. Стојаковић, *Ктиторски модели Мораче*, *Старинар* 15–16 (1964–1965) 95–108.

³⁸ Петковић, *op. cit.*, 43, сл. 16; подробна анализа композиције: Војводић, *loc. cit.*



почетка столећа била средиште окупљања важних представника цркве и народа и место већања, а више морачких калуђера стекло је високе положаје у Српској цркви.³⁹ Неке од најважнијих иницијатива предузетих у манастиру непосредно се тичу наше теме, то јест идентитета морачког ктитора у том раздобљу. О њему сведочи више писаних и ликовних извора, које ћемо разматрати по хронолошком реду.

У цркви Светог Николе, насталој преградњом некадашње куле, а осликаној 1639. године, Стефан Вукановић поново је приказан у својству ктитора. Он приноси модел храма, док га свети Никола приводи Богородици са Христом на престолу.⁴⁰ Опширан натпис уз Стефанов лик сведочи о томе да је XVII век баштинио од претходног столећа идеју о његовој краљевској титули и проширио је и другим елементима. Натпис гласи: *въ х(рист)а б(ог)а бл(а)говѣрны краљ и г(оспо)динь. стефанъ с(и)нь великаго кнеза влъкана. вьнъкъ с(вѣ)таго смемна немане хтиторъ с(вѣ)таго мѣста сего. Само три године доцније, 1642, у параклису Светог Стефана учињен је кључни искорак. Ту је, на северном зиду, наликана чак четврта по реду ктиторска композиција у Морачи у фреско-техници, што је само по себи изузетно. Стефана, приказаног у владарском орнату и с моделом храма, свети Стефан Првомученик препоручује Богородици са Христом на престолу.⁴¹ У натпису је Стефан први пут титулисан као св(ѣ)ты кр(а)љ стефан(ъ) с(и)нь великаго кнеза вл(ъ)кана.*

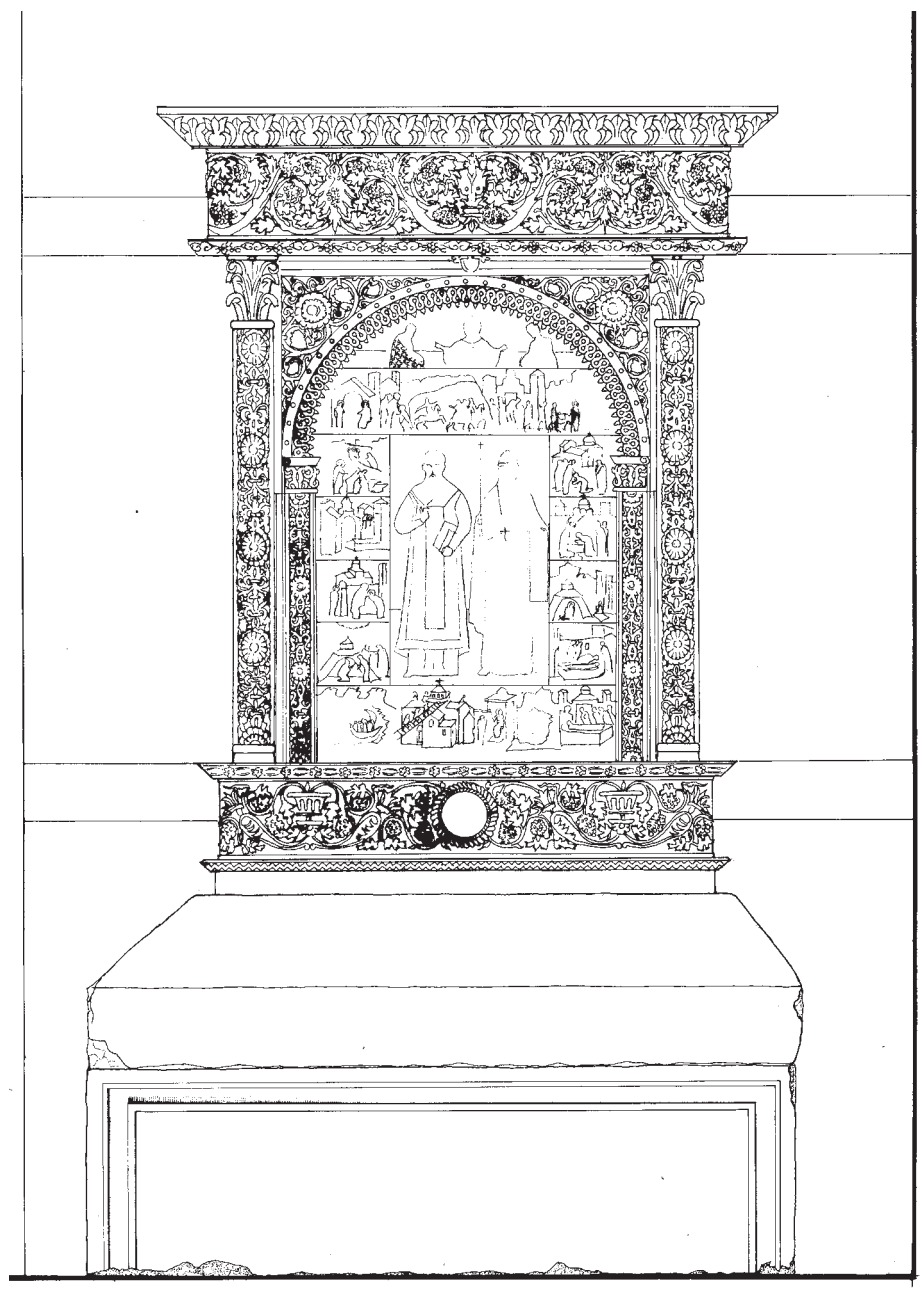
Тако обзнањена идеја о светом краљу дозвољава нам, коначно, да у ужем смислу речи говоримо о култу кнеза Стефана. Он је, свакако, настао у Морачи као плод побожног сећања, али и промишљене иницијативе њеног братства. Са становишта категоризације, чини нам се да би тај култ требало сврстати у локалне, а не прекинуте, како је то учинио заслужни истраживач Леонтије Павловић. Стефанов култ носио би карактеристике локалног не само на основу своје територијалне ограничености већ и стога што никада није садржавао све елементе светитељског штовања здружене у једну целину.⁴²

³⁹ Петковић, *op. cit.*, 51–56 (с изворима и старијом литературом); Р. Самарџић, *Српска православна црква у XVI и XVII веку*, in: ИСН III/2, Београд 1993, 67–93.

⁴⁰ Петковић, *op. cit.*, 82, сл. 41; Војводић, *op. cit.*, 86–87.

⁴¹ Петковић, *op. cit.*, 93, сл. 28; Војводић, *op. cit.*, 87–90.

⁴² Павловић, *Култови лица*, 187, 234–235. Култ Стефана Вукановића не би требало сматрати прекинутим, јер се успомена на „светог краља“ може пратити у фолклорном предању и током читавог XIX столећа.



Морача, гроб кнеза Стефана после обнове 1644/1645. године



Тако Стефану никада нису написани житије и служба, али су сликане иконе с његовим ликом. Чини се, ипак, да се његово штовање најубедљивије исказало кроз ктиторски гроб у кнежевој задужбини.

Сређином четрдесетих година XVII века Стефанов гроб у Морачи добио је потпуно нов изглед. На мермерни саркофаг постављена је монументална икона са ликовима светог Саве и светог Симеона и сценама из Савиног живота. Икона је причвршћена помоћу две нарочито постављене масивне греде, брижљиво укопане у западни зид и суседни пиластар. Оне су по читавој својој површини биле осликане флоралним мотивима – крупним плавим и црвеним цветовима. Греде су одмакнуте од јужног зида око 30 cm, а жлебови с бочних страна, настали приликом постављања греда, на површини фресака брижљиво су рестаурисани. За разлику од ктиторске композиције на западном зиду, која том интервенцијом није оштећена, фреска на бочној страни пиластра – лик апостола Тита – била је делом уништена. Стога су преко ње насликане цветне латице, сасвим сличне онима које украшавају површине поменутих носећих греда. Захваљујући тој новој конструкцији, тежак и богато украшен оквир иконе није налегао непосредно на саркофаг, већ је спој две целине био остварен уметањем једне мање гредице, с натписом из 1644–1645. године, који доноси податке о ктиторима иконе.⁴³ Слична конструкција, сачињена од две масивне греде које носе монументалну икону, била је постављена и на наспрамну, северну страну западног травеја. Од првобитне иконе сада је сачуван само раскошни оквир, парњак оном уз јужни зид, док икона с ликом Јована Претече и сценама из његовог живота потиче из 1714. године.⁴⁴ Треба претпоставити да се и та конструкција налазила над неким гробом или, још вероватније, над кивотом за мошти. Нажалост, о идентитету штоване личности извори нису оставили трага. Путоказ у том правцу могао би бити медаљон са представом Успења светог Василија, можда Острошког, који се налази на доњој ивици иконе – што је проблем који заслужује даље истраживање. У сваком случају, сређином XVII века читав западни травеј морачке цркве добио је нов изглед који је био подређен потребама новоуспостављених култова.

⁴³ О икони подробно: Петковић, *op. cit.*, 99–101, сл. 51; за натпис: *Записи и натписи*, бр. 1397.

⁴⁴ Петковић, *op. cit.*, 99, 114, сл. 58.

Стефанов обновљени гроб био је изузетна новина, како на идејном тако и на просторно-визуелном плану. Постављањем те конструкције ктиторска композиција је, у дословном смислу речи, потиснута у други план, а неке од околних слика поништене су у корист актуелног и врло садржајног програма. Уместо старе идеје о искупитељској улози ктиторског чина, истиче се блиско сродство ктитора с оснивачима и најугледнијим протагонистима светородне династије, чији култ доживљава снажан полет на читавом подручју обновљене Патријаршије.⁴⁵ Знаменитим српским светитељима придружује се и морачки ктитор, који је два пута насликан у доњем регистру иконе – у сцени успења, саображеној фунерарној намени споменика, и добро познатој представи зидања Мораче, у којој је означен као **кРАЉ СТЕФАНЪ С(И)ЊЪ ВЕЛИКАГО КНЕЗА ВЪЛКАНА**.⁴⁶

Нов изглед Стефановог гроба у науци је већ раније окарактерисан. Још је Франце Месеснел приметио да је он уобличен на подобје римокатоличких бочних олтара.⁴⁷ Присуство те западне компоненте шире је коментарисао С. Петковић. Појаву тих утицаја он је довео у везу са живим контактима које су, преговарајући о унији, Морачани одржавали с римокатолицима.⁴⁸ Тим гледиштима, у сваком погледу заснованим, могао би се придружити још један слој значења који садржи Стефанов гроб из XVII столећа. Као објекат у функцији култа, тачније култа моштију једне личности, он заузима кључно место у токовима развоја те врсте споменика. Настао као хибридно дело, које се састојало од средњовековног саркофага, налик мермерном бароком олтару, иконе која је подсећала на олтарску палу и масивне горње структуре, он у свом времену и средини нема ниједну аналогију.⁴⁹ С друге стране, он по-

⁴⁵ Г. Суботић, *Иконографија светог Саве у време турске власти*, in: *Сава Немањић – свети Сава*, 343–355; Ц. Грозданов, *Свети Симеон Немања и свети Сава у сликарској тематици у Македонији (XIV–XVII век)*, in: *Стефан Немања – свети Симеон Мироточиви*, 319–342; С. Петковић, *Иконографија светог Симеона Српског у доба турске владавине*, in: *Стефан Немања – свети Симеон Мироточиви*, 381–392.

⁴⁶ В. Петковић, *Легенда св. Саве у старом живопису српском*, Глас СКА CLIX, други разред, 81 (1933) 51–53, сл. 44.

⁴⁷ F. Mesesnel, *Manastir Morača i njegove ikone*, *Narodna starina* 28 (1934) 133–134.

⁴⁸ Петковић, *Морача*, 99–100.

⁴⁹ Треба ипак истаћи да је икона у виду пале, с раскошним дуборезним оквиром, била позната у српској средини у другој половини XVII века. О томе сведочи добро позната Раду-



казује неспорну функционалну сродност, а донекле и визуелну, с конструкцијама намењеним прослављању светитеља, какви су били кивоти с киворионом и троновима за мошти који су, заоденути у барокне облике, подизани на подручју Карловачке митрополије током XVIII столећа.⁵⁰ Рустичност и еклетицизам морачког гроба не треба да завања – реч је о веома авангардном делу које антиципира културну праксу Срба на територији Хабзбуршке царевине за око пола века.

О великом штовању које је Стефан уживао у XVII веку сведоче и други културни предмети, пре свега иконе. На једној, насликаној око 1640. године, Стефан је приказан у друштву светог Саве, светог Симеона и Кирила Филозофа и обележен као краљ **стефань вљканивик**.⁵¹ Он је поново представљен поред светог Саве и светог Симеона на данас изгубљеној икони коју је 1673. урадио Радул, по налогу јеромонаха Авесалом Вујичића, и на којој је титулисан као **свѣты краљ стефань**.⁵² О култу морачког ктитора једнако убедљиво сведоче и писани извори XVII века. Занимљиво је писмо из 1648. које је дубровачком кнезу Милутину написао тобожњи московски царевљ и авантуриста Тимошка Акундинов.⁵³ У њему Тимошка уздиже Морачу као „краљевско стројење“ и каже да се у манастиру чувају мошти угодника – чије је име данас, нажалост, нечитко, будући да је прекривено печатом.⁵⁴ Није искључено да се исказ односи управо на мошти кнеза Стефана. Сасвим јасно сведочанство садржано је у акту морачког синода од 1. децембра 1654. године. Ту стоји да

лова житијна икона светих Кузмана и Дамјана из 1673–1674. године, в. З. Ракић, *Житијна икона св. Кузмана и Дамјана сликара Радула из 1673–1674. године*, Саопштења 26 (1994) 53–61; *idem*, *Радул, српски сликар XVII века*, Нови Сад 1998, 160–161 (са свом старијом литературом). Када је реч о њеној функцији, убедљиво је тумачење Зорана Ракића да се та икона с представом чувених светих исцелитеља, а изведена у облику олтара, налазила у келији тада тешко оболелог патријарха Максима, в. *idem*, *Житијна икона св. Кузмана и Дамјана*, 60–61.

⁵⁰ М. Тимођијевић, *Српско барокно сликарство*, Нови Сад 1996, 68–70 (с примерима и литературом).

⁵¹ В. Ј. Ђурић, *Иконе из Југославије*, Београд 1961, 129, т. СХIV; С. Петковић, *op. cit.*, 101–102, сл. 53.

⁵² Ракић, *Радул, српски сликар XVII века*, 162 (са старијом литературом).

⁵³ О овој личности: Д. Берић, *Да ли је одржан сабор у Морачи 1648. године*, Историјски записи, год. XII, књ. XV, св. 2 (1959) 563–571.

⁵⁴ V. Mošin, *Prepiska ruskog samozvanca Ivana-Timoške Akundinova s Dubrovnikom g. 1648*, *Historijski zbornik*, год, V, br. 1–2 (1952) 77.

је манастир подигао благочестивини краљ Стефан Вълкановикъ вѣноукъ светого и миро-точиваго краља Сгмевна, и хже бо и до дньсь ихъ светаа телеса многаа мурра испоуцають и исцѣленїа недоужїиѣмъ подають.⁵⁵ Овај исказ носи суштински исту поруку као програм обновљеног Стефановог гроба, али и као иконе на којима је представљен у друштву двојице најпоштованијих српских светитеља. Другим речима, мироточивост Стефанових моштију изведена је из чињенице да су оне „придружене“ Симеоновим, као што и светост морачког ктитора почива на његовом сродству с родоначелником светорodne династије.

Историјски контекст у којем се одвијао раст Стефановог култа довољно је познат. У тешким приликама за српски народ, које започињу још у последњим годинама владавине патријарха Пајсија, а постају још теже у време његових наследника, Српска црква разапета је између Русије, којој се обраћа за помоћ, и Рима, с којим је принуђена да води преговоре о унији.⁵⁶ У једном раздобљу Морача и њене старешине нашле су се у средишту тих преговара, настојећи да из њих извуку што већу добит за манастир.⁵⁷ У том светлу треба посматрати садржину синодског писма састављеног на тобожњем морачком сабору 1648, односно извештај о стању у Пећкој патријаршији који су у току боравка у Риму исте године Конгрегацији за пропаганду вере упутили Морачани – епископ Теодосије и јеромонах Апсалон (Авесалом). У њему се истиче да манастир има стотину монаха и многа села и поседе. Видна је тежња да се Морача, на неки начин, издвоји из корпуса Патријаршије, јер се тражи да се она, са својим братством и имањима, одвојено присаједини Римској цркви, на исти начин као „Rutheni nella Russia bianca“. Трећа тачка извештаја сведочи о настојању Морачана да задобију повлашћен положај за своју обитељ, „per esser il primo a far la santa unione“.⁵⁸ О њиховим нараслим амбицијама сведоче и друга писма упућена Конгрегацији, у којима се манастир назива *кралевскоје здање*, „gran monasterio imperiale“, односно „residenza imperiale“.⁵⁹

⁵⁵ O. E. Fermendžin, *Izprave iz god. 1579–1671. tičuće se Crne Gore i Stare Srbije*, Starine JAZU, knj. 25 (1892) 180.

⁵⁶ Ђ. Слијепчевић, *Историја Српске православне цркве I. Од покрштавања Срба до краја XVIII века*, Београд 1991, 320–420; Самарџић, *op. cit.*, 7–102.

⁵⁷ О томе подробно: Ј. Радонић, *Римска курија и јужнословенске земље од XVI до XIX века*, Београд 1950, 301–322; в. и Самарџић, *op. cit.*, 86–89.

⁵⁸ Радонић, *op. cit.*, 303.

⁵⁹ Fermendžin, *op. cit.*, 169, 170, 180.



О самосвести морачког братства на једнако речит начин говоре и ликовни извори. Само на фрескама и иконама у Морачи Богородичин храм представљен је чак седам пута, што је, у најмању руку, неуобичајена појава.⁶⁰ Развијан у таквим околностима, култ морачког ктитора и његових моштију само потврђује древна схватања Православне цркве о улози светитеља и њихових реликвија у утемељењу и подизању угледа сакралног средишта. Морачке старешине и духовници, уосталом, били су савременици важних подухвата које је Српска црква предузела у том правцу. Нарочито плодотворна била је делатност патријарха Пајсија, чији су хагиографски и литургијски састави заокружили српско средњовековно наслеђе стварањем нових култова националних светитеља.⁶¹ С друге стране, Морачани су своја очекивања могли усмеравати и у потпуно другом правцу. Не треба заборавити да је Римска курија управо у то време озбиљно разматрала могућност званичне канонизације или бар беатификације краља Стефана Дечанског.⁶² С обзиром на укупне околности и изложене чињенице, није искључено да су водеће личности манастира Мораче одређене наде полагале у могућност да се ктитор њиховог манастира, „свети краљ“ Стефан, изданак немањићке лозе, објави као светитељ.

Штовање кнеза Стефана, које је своје врхунске облике испољило у XVII веку, продужило се и у наредном, XVIII столећу. У том раздобљу је, по свој прилици, настао напрестони дрвени крст у позлаћеном окуву, који се чувао у Морачи до пред крај XIX века, када је изгубљен. Срећом, изглед и димензије тог изузетно значајног предмета познати су на основу детаљног описа с краја XIX века. Међу изрезбареним ликовима српских светитеља – Саве и Симеона, краљева Милутина и Стефана Дечанског и цара Уроша, нашао се и ктитор Мораче, обележен као „свети краљ Стефан“.⁶³ Још један веома вредан предмет, непознатог времена настанка, који се до пред крај XIX века чувао у манастирској ризници, сведочи о постојању Стефановог култа. То је воловски рог у сребрном окуву који традиција везује за ктитора Мораче, а из којег

⁶⁰ Стојаковић, *op. cit.*, 96.

⁶¹ Т. Јовановић, *Књижевно дело патријарха Пајсија*, Београд 2001 (са старијом литературом).

⁶² Радонић, *op. cit.*, 168–170.

⁶³ А. Јовићевић, *Опис манастира Мораче*, Просвјета, год. II, св. 5 (1894) 253–254.

се пило на дан манастирске славе.⁶⁴ У истом столећу морачки ктитор помиње се и у једном писаном документу. Он је вредан пажње као сведочанство о рецепцији лика кнеза Стефана, а не због своје историјске веродостојности. Реч је о запису из 1745. године који је преписао протопоп Раде из племена Требјешана, наводно с предлошка из 1649. године. У запису је изложено породично стабло Вукановића. Стефан се ту титулише на двојак начин: најпре као Стефанъ, велики господаръ всеи сербскои земли басточнимъ и западнимъ странамаъ, док се нешто даље каже да је велики кнез Вукан родио два сина, димитриа великаго жѣпана и стефана, великаго краља иже сагради морачѣ. У наставку стоји још и следеће: сѣмѣже стефанъ вѣсть неплодн – и взимае ва место сина никшѣ сестричина своего, и вазамъ емѣ женѣ отъ вническѣе земли, дащерѣ леоновѣ и вазведе на самъ пречвѣтерства – и остави никшѣ попа.⁶⁵ Од тог Никше, према локалном предању, потиче род Требјешана.⁶⁶

У XVIII веку, а нарочито у XIX, идентитет кнеза Стефана, као и толиких других личности српске историје, почиње да се разлаже и постепено поприма фолклорне одлике. Важно је ипак рећи да је Стефанов култ продужила популација изразито динарска по менталитету, са снажним осећањем за култ предака и традиционално развијеним историјским памћењем.⁶⁷ Стиче се утисак да су морачки калуђери, једнако као и њихови световни саплеменици, тачно препознали битне садржаје култа. Сведочанства о томе пружају путописи, односно описи манастира Мораче састављени у XIX веку. У народној, епиској свести Стефан је, обавезно, словио као свети краљ и ктитор знаменитог манастира Мораче. По устаљеном обичају, поколења су преносила приповести о томе како је пронађено место за зидање манастира. Предање каже да је „велики ктитор, као принц“, дошавши у те крајеве, био очаран природним лепотама, а нарочито водопадима Светигоре. Нису изостала ни чудесна знамења. На заравни усред врлетног предела мештани су краљу показали крушково дрво на којем је ноћу горела свећа – што је Стефана конач-

⁶⁴ Н. Дучић, *Морача и Острог у Црној Гори*, in: *Књижевни радови*, Београд 1892, 15; С. Петковић, *op. cit.*, 109. У науци је изнета и претпоставка да би овај предмет могао потицати из XVI века, в. В. Хан, *Кост и рог средњовековни*, in: *Историја примењене уметности код Срба I*, Београд 1977, 183.

⁶⁵ Руварац, *op. cit.*, 7–8.

⁶⁶ Добричанин, *Манастир Морача*. „Света лоза Немањића“, Гласник Српске православне патријаршије, год. XIX, св. 25, 26 (1938) 665, н. 1.

⁶⁷ Ј. Цвијић, *Балканско полуострво*, in: *Сабрана дела II*, Београд 1987, 331–349.



но определило да цркву управо ту подигне.⁶⁸ Тежиште култа остала је, како је одувек и било, гробница у Стефановој задужбини. Она је испољавала чудотворна својства. У свест народа дубоко се урезало веровање у то да би сваког оног ко би покушао да је оштети или оскрнави снашла мука и несвестица, те би тако био спречен у свом науму.⁶⁹ Чини се да је Стефанов гроб био нарочито делотворан у додиру с неверницима. Посебно популарна била је прича о судбини неких Турака који су покушали да га опљачкају. Из гробнице је тада сукнуо пламен, а насилници постали махнути, па су се, бежећи од невидљиве силе, сурвали низ литице Светигоре. Према истом предању, као знамење тог чуда светог краља, на гробници је остао „дубок ожиљак“, а на њему црн траг пламена.⁷⁰

На крају, шта би био закључак нашег прилога? Није нам био циљ да изложимо нова сазнања о морачком ктитору – јер њих могу донети само нови извори – већ да понудимо шире основе од досадашњих за разумевање и тумачење његове особе. Чини се да је у свом времену кнез Стефан био угледна и занимљива личност, с особеним ауторитетом који није проистицао из непосредног учествовања у власти. Ако му је сопствено време у том смислу нешто и ускратило, потоње га је наградило изузетним и трајним облицима штовања.

(2002)

⁶⁸ *Ibid.*, 665; Јовићевић, *op. cit.*, 479.

⁶⁹ Дучић, *op. cit.*, 8.

⁷⁰ Добричанин, *op. cit.*, Гласник Српске православне патријаршије, год. XIX, бр. 27 (1938) 692; А. Јовићевић, *Историја Мораче до 1820. године*, Браство Друштва св. Саве, VII, књ. 18 (1896) 220–221.

**РЕЛИКВИЈЕ
И ВЛАДАРСКА ИДЕОЛОГИЈА**



SACRAE RELIQUIAE СПАСОВЕ ЦРКВЕ У ЖИЧИ

ТЕКСТ ОСНИВАЧКЕ ПОВЕЉЕ Спасовој цркви у Жичи, исписан на улазу у кулу,¹ започиње навођењем дарова које краљ Стефан Првовенчани са сином Радославом прилаже храму. Уз оне уобичајене – иконе и књиге, драгоцене са суде, завесе и покрове – ту су на првом месту побројане реликвије: „... свете честице часног и животворећег крста Господњег и светих страсти Христових и од ризе и појаса Пресвете Богородице и од деснице светога пророка Претече Крститеља Јована, коју положи на теме Господње крстећи га, и од главе Претечине и од моштију свих светих апостола, пророка, мученика и преподобних светитеља.“² Такав дар, по броју и одабиру реликвија, јединствен је у традицији српског владарског задужбинарства. Ако се, уз то, има у виду да је приложен храму који је био архиепископско седиште и крунидбена црква,³ јасно је да је реч о програмском чину, једном у низу подухвата Саве Немањића остварених у годинама преломним за установљење српске државе и цркве.

¹ Текст повеље, изведен у фреско-техници на северном зиду улазног вестибила, настао је на основу оснивачке повеље Жичи, коју је крајем 1219. године издао Стефан Првовенчани, и, како се сматра, верно репродукује изворник. Натпис на јужном зиду је препис млађе повеље Жичи, коју је Првовенчани издао између 1224. и 1227. године. О жичким повељама најпотпуније: Д. Синдик, *Једна или две жичке повеље*, ИЧ 14–15 (1963–1965) 309–315.

² Стефан Првовенчани, *Сабрани списи* (прир. Љ. Јухас-Георгијевска), Београд 1988, 109 (даље: Стефан Првовенчани).

³ Одредба о томе да се у Спасовој цркви постављају будући српски краљеви, архиепископи и епископи налази се на почетку млађе жичке повеље, сачуване у препису на јужном зиду улазног вестибила, в. Стефан Првовенчани, 111.



У нашој досадашњој науци проблем реликвија, као и реликвијара у којима су чуване, није био предмет посебног проучавања.⁴ Та празнина нарочито је велика ако се имају на уму значај и улога реликвија у средњем веку. Мошти светитеља, као и објекти непосредно везани за личности небеске хијерархије, биле су предмет богословске егзегезе, литургијских обреда, али и најснажнијег испољавања побожности. Оне су битан, неразлучиви део сваког храма, као што су и реликвијари чинили најсугестивнији вид *ornamenta ecclesiae*. Због тога је важно, да би се разумела права сврха програма оствареног у Жичи, бар укратко указати на смисао и функцију реликвија у богословској мисли, али и укупној пракси средњег века. Догматске основе на којима почива схватање реликвија једнаке су, у крајњој линији, темељним поставкама теологије икона. Ту мисао, изложену на синтетичан начин, а ослоњену на Свето писмо и светоотачко предање, образлагао је у својим списима Јован Дамаскин, положивши тако основе будућег богословског наука како о иконама тако и о реликвијама.⁵ Његова суштина састоји се у схватању да су Христовим отелотворењем човек и природа обоготворени. Они су одређени и прожети трансцендентним, из чега и проистиче могућност да се искусе воља и милост Божја, а светост поприми појавне облике. За целовито теолошко уобличење те идеје посебно је заслужан Максим Исповедник. По њему, искупљење је трајни процес обожења, непрекидна Христова инкарнација, која обухвата мистичне, аскетске, моралне, али и телесне облике у простору и времену.⁶ Најубедљивијим облицима светости сматране су залоге које „сапрестолници Христови“ остављају свету – у виду сопственог тела, то јест остатака своје телесне егзистенције. Будући да мученици и светитељи истовремено

⁴ До сада, на пример, нису сабрани подаци о општехришћанским реликвијама које су у току средњег века биле у поседу Срба. Боље су проучене мошти Срба светитеља, в. Л. Павловић, *Преглед светих моштију кроз историју у Српској православној цркви*, Зборник Православног богословског факултета III (1954) 231–256; idem, *Култови лица*. Када је реч о реликвијарима, они су, по правилу, проучавани као предмети „примењене уметности“ и на тај начин издвојени из свог изворног, сакралног и богослужбеног контекста.

⁵ Иоанн Дамаскин, *Точное изложение православной веры*, ed. А. Бронзов, С.-Петербург 1894, репр. Москва, Ростов-на-Дону 1992, посебно књ. IV, гл. XV и XVI, 231–238; сажет али илустративан оглед о теологији реликвија: R. und L. Kriss-Rettenbeck, *Reliquie und ornamenta ecclesiae im Symbol-kosmos der Kirche*, in: *Ornamenta ecclesiae. Kunst und Künstler der Romanik* 3, Köln 1985, 19–24 (с прегледом основне литературе).

⁶ *Творения преподобного Максима Исповедника I*, ed. А. И. Сидорова, Москва 1993, 215–260.

обитавају с Богом и с људима – како то каже Симеон Солунски⁷ – њихова тела, у земаљском али објављеном облику, постају свети сасуди или, према Дамаскину, „одуховљена телесна пребивалишта Божја“ и „спасоносни извори“.⁸ Она су, дакле, знамења Божје моћи и посредници између небеског и земаљског. Одатле проистиче њихова чудотворна својства, пре свега заштитничка и исцелитељска, која од најранијих хришћанских времена чине језгро светитељских култова.⁹ Употреба реликвија била је, међутим, и знатно шира. Оне су имале важно место у богослужбеним обредима и прослављању литургијске године. Неке од њих истицане су као *palladium* градова или *vexillum* у војним походима. Посведочено је и коришћење реликвија у јавном животу и институцијама, рецимо приликом правних активности које су спроводиле и држава и црква. Оне најпоштованије, попут Часног крста или оруђа страдања, могле су припадати сфери државне симболике, тако што су чиниле део краљевских ризница, па и самих владарских инсигнија.¹⁰

Сачувани извори, пре свега животописи првих Немањића, показују да су у српској средини крајем XII и почетком XIII века смисао и функција реликвија били добро познати. Осим сведочанстава о штовању моштију угледних светитеља,¹¹ од посебне су важности подаци који говоре о вишеструкој употреби Часног крста. У науци је већ указано на победничко значење Немањиног пекторала, који је и његовом наследнику требало да буде „чувар

⁷ *Сочинения блаженного Симеона архиепископа фессалоникийского*, Санкт-Петербург 1856, репр. Москва 1994, 165.

⁸ Јоанн Дамаскин, *op. cit.*, 223.

⁹ Богословске основе чудотворних својстава моштију излаже Јован Дамаскин, *loc. cit.* Проблем чудесних исцељења помоћу светих моштију у византијском свету разматрала је у новије време А.-М. Talbot, *Faith healing in late Byzantium. The posthumous Miracles of the Patriarch Athanasios I of Constantinople by Theoktistos the Studite*, Brookline, Massachusetts 1983 (с изворима и литературом).

¹⁰ О различитој функцији реликвија у средњем веку одличан преглед доноси R. Kroos, *Von Umgang mit Reliquien*, in: *Ornamenta ecclesiae* 3, 25–49 (с исцрпно наведеним изворима и литературом).

¹¹ Према Доментијану и Теодосију, Симеон Немања је, обилазећи, у Савиној пратњи, светогорске светиње, посетио и Лавру светог Атанасија, а своје штовање исказао је целивањем и богатим даривањем гроба славног светитеља, сф. Доментијан, *Живот светог Саве и Живот светог Симеона* (прев. Л. Мирковић, прир. Р. Маринковић), Београд 1988, 86–87, 279 (даље: Доментијан); Теодосије, *Житија* (прев. Л. Мирковић, Д. Богдановић, прир. Д. Богдановић), Београд 1988, 132 (даље: Теодосије).



и утврђење ... помоћник против видљивих и невидљивих непријатеља¹². С разлогом се зато сматра да је Немањин напрсни крст имао и инсигнолошко значење.¹³ Његова функција, како се чини, тиме није била исцрпљена. Према Првовенчаном и Доментијану, пекторал са Часним крстом донет је у Студеницу у свечаној процесiji и положен у цркву, „на спремљено му место“, након чега „свршише службу часнога и животворног крста и учинише празник сав тај дан“.¹⁴ Иако појединости, као што су место полагања реликвије и карактер службе, нису тачно познате, извесно је да се реликвија у Студеници налазила у сакралном контексту и била обухваћена литургијом. Најзад, та реликвија посведочила је и своја исцелитељска својства приликом чудесног излечења тешко оболелог Стефана Првовенчаног, кога је Сава помагао водом освештаном Часним крстом.¹⁵

Ма како ови подаци били речити, све околности указују на то да се у српској средини нова и преломна етапа у развоју култа реликвија догодила у Жичи. Данас се не може створити целовита слика о некадашњем инвентару жичке ризнице, али је извесно да је он био импресиван, будући да је Сава Српски и доцније, бар у два наврата, даривао Архиепископију светињама које је донео са Истока.¹⁶ Он је био добро упућен у значење и могућности употребе реликвија, а стицајем историјских околности нашао се и у прилици да их сам прибави, великим делом свакако приликом путовања у Nikeју 1219. Сава Српски био је, наиме, савременик и активни учесник у догађајима који су означили пресудну етапу у историји источнохришћанских реликвија, а то је латинско освајање Цариграда 1204. године, након чега је велики део цариградских драгоцености пренет на Запад. Пљачка престоничких ризница била је, у ствари, врхунац читавог једног покрета проистеклог из крсташких ратова, а оличеног у тежњи западног света да прикупи што више светиња са

¹² Стефан Првовенчани, 82–83; о истом догађају сведочи и Доментијан, 286–287.

¹³ С. Марјановић-Душанић, *Немањин напрсни крст. Из наше старе инсигнологије*, Зборник Филозофског факултета 17 (1991) 203–215; eadem, *Владарске инсигније и државна симболика у Србији од XIII до XV века*, Београд 1994, посебно 32, 123.

¹⁴ Стефан Првовенчани, 83; на готово исти начин догађај описује Доментијан, 287–298.

¹⁵ Доментијан, 142; Теодосије, 202.

¹⁶ Савини животописци посебно наглашавају његов труд око набавке реликвија у Светој земљи. Они такође тврде да је Сава, пре него што је преминуо у Трнову, тачно одредио будуће власнике тих светиња. Теодосије (стр. 248) изриком каже да су неке међу њима намењене Жичи, док је Доментијан (стр. 221) нешто уопштенији.

Истока.¹⁷ Једна од његових најважнијих последица била је темељна промена топографије реликвија у тадашњем хришћанском свету.¹⁸ Заслугом Саве Немањића та прерасподела светиња није заобишла ни Србе, о чему најбоље сведоче предмети најстаријег слоја жичке ризнице, побројани у оснивачкој повељи.

Прво што се примећује јесте њен садржај, то јест избор реликвија. Оне припадају највишим личностима небеске хијерархије, а, осим тога, из широког репертоара светиња које су у то доба биле у непрекидном промету непогрешиво су одабране оне највредније, везане за Христа, Богородицу, Претечу и најближе Христове следбенике. Те реликвије столећима су чиниле језгро култа најславнијих цариградских светилишта, док је у њиховом прослављању о празницима учествовао и василевс са члановима двора.

Најцењенија међу тим реликвијама – која се и у *Жичкој повељи* помиње на првом месту – свакако је Часни крст. Од 635. године, када је цар Ираклије пренео реликвију у Цариград, византијска престоница постала је главни расадник култа „часног дрвета“. Његово ширење и разгранавање праћено је, током времена, видним умножавањем броја честица. Реликвија је најпре (у VI и VII веку) чувана у цркви Свете Софије, а од епохе царева македонске династије, па све до 1204, налазила се у царској капели – у цркви Богородице Фарске, која је чинила део сложеног комплекса владарске резиденције. Међу хришћанским светињама крсно дрво имало је најшири распон употребе. Пред тога што је имало литургијску функцију – на празник Уздизања Часног крста, у обредима током Страсне седмице или приликом процесије 1. августа – оно је од најранијих времена штовано због својих исцелитељских и заштитничких својстава. Као инструмент вере, Часни крст користио се при-

¹⁷ О Јерусалиму као обрасцу у средњовековној мисли и уметности постоји веома обимна литература. За проблем којим се овде бавимо v. F. Niehoff, *Umbilicus mundi – Der Nabel der Welt. Jerusalem und das Heilige Grab im Spiegel von Pilgerberichten, und – karten, Kreuzzügen und Reliquiaren*, in: *Ornamenta ecclesiae* 3, 53–72 (с библиографијом).

¹⁸ Изворе који сведоче о реликвијама пренетим на Запад после 1204. сабрао је P. Riant, *Des dépouilles religieuses enlevée à Constantinople au XIII^e siècle par les Latins et des documents historiques nés de leur transport en Occident*, Paris 1875; о реликвијама које су као плен млетачког дужда пристигле у Венецију: A. Frolov, *Notes sur les reliques et les reliquaires byzantines de Saint-Marc de Venise*, Δελτίον της Χριστιανικής Αρχαιολογικής Εταιρείας, 4 (1964–1965, Αθήναι 1966) 202–226. Реликвије које су након 1204. преостале у Цариграду најпотпуније је размотрио, на основу путописних, али и других извора, G. P. Majesca, *Russian Travelers to Constantinople in the fourteenth and fifteenth Centuries*, Washington 1984.



ликом одржавања сабора или полагања заклетве. За развој и карактер култа од нарочите је важности била улога коју је Часни крст имао у владарској идеологији. При војним походима он је био главно оруђе тријумфа васељенских царева, који су пред очима увек имали победнички знак Константина Великог. Као царско знамење, имао је важну улогу у дворском церемонијалу, а ставротекс с драгоценим честицама чиниле су готово неизоставни део владарског апарата.¹⁹ Уз Часни крст, као главно оруђе избављења словиле су реликвије Страсти Христових. Те предмете – пре свега копље, трску, сунђер, клинове – богослови Православне цркве сматрали су освећеним додиром с телом и крвљу Спаситељевом.²⁰ Поменути реликвије страдања, којима су у XI веку придодати Христов пурпурни плашт и трнов венац, биле су највећа знаменитост царске ризнице у Богородици Фарској. Непосредно пре њене пропасти 1204. године те светиње је с великим дивљењем описало неколико посетилаца престонице.²¹ Слично Часном крсту, реликвије страдања имале су вишеструку функцију. Извори тако сведоче о томе да је светом сматрана заклетва која се полагала пред трновим венцем, копљем и клиновима. Потврђена је, такође, улога светог копља приликом обележавања Великог петка у царској палати.²²

¹⁹ Frolow, *La relique de la Vraie Croix* (где су још увек најпотпуније изложени историја и облици култа Часног крста); о реликвијарима Часног крста: idem, *Les reliquaires de la Vraie Croix*, Paris 1965.

²⁰ У спису који се приписује Атанасију Александријском каже се да су оруђа страдања једнако света као Часни крст, те им стога припада највећи степен штовања, cf. PG 28, 624.

²¹ Прегледно дат каталог реликвија у Богородици Фарској, на основу расположивих извора, доноси А. Frolow, *La relique de la Vraie Croix*, 304–305. Посебно важни извори за познавање садржине ризнице у царској капели из времена непосредно пре латинске окупације Цариграда јесу текстови царског скевофилакса Николе Месаритиса, v. А. Heisenberg, *Nikolaos Mesarites. Die Palastrevolution des Johannes Komnenos (Program des K. alten Gymnasiums)*, Würzburg 1907, 29–31, новгородског архиепископа Антонија, v. *Путешествіе новгородского архіепископа Антонія в Цариград в конце 12-го столетія*, ed. П. Савваитов, Санктпетербург 1872, 86–94 (даље: Антоније Новгородски), и хроничара крсташког освајања Цариграда Робера де Кларија (Robert de Clari), v. Робер де Клари, *Завоевание Константинополя*, ed. М. А. Заборова, Москва 1986, 59–60 (даље: Робер де Клари); за увид у садржину ризнице царске палате у доба Комнина од прворазредног је значаја и текст енглеског анонима с почетка XIII века, настао на основу грчког предлошка који се датује у раздобље после 1063. године, cf. К. N. Ciggaar, *Une description de Constantinople traduite par un pèlerin anglais*, REB 34 (1976) 245–246 (даље: Ciggaar).

²² J. Ebersolt, *Sanctuaires de Byzance. Recherches sur les anciens trésors des églises de Constantinople*, Paris 1921, 28 (са изворима).

После Часног крста и Страсти Христових у *Жичкој повељи* помињу се, савним у складу са устаљеним схватањем небеске хијерархије, две најславније Богородичине реликвије – риза и појас. Риза је у Цариграду од V века чувана у параклису, заправо великој централној грађевини призиданој уз цркву Богородице у Влахерни. Ту је она прослављана посебним празником, када је, у присуству царске породице, излагана вернима на целивање.²³ Светиња је била за један од паладијума Царства. Веровало се, наиме, да је 626. године спасла Цариград од аварске, а 860. од руске најезде.²⁴ У канону који јој је у IX веку саставио Јосиф Химнограф она се назива „чврстим бедемом“ престонице и извором безбројних исцељења.²⁵ Веома поштована реликвија био је и Богородичин појас, који се чувао у цркви параклису подигнутом уз храм Богородице Халкопратијске. Светињи су приписивана својства слична онима што их је имао мафорион из Влахерне: сматрана је бедемом града и извором снаге, здравља и духовних добара.²⁶ И тој реликвији, која је носила атрибут „царске“, клањали су се не само многи ходочасници већ и сами василевси.²⁷

Нарочита, жестока побожност чији су предмет биле реликвије тежила је поседовању остатака свих личности које су биле непосредно повезане с Христом. Реликвије Јована Претече – а посебно глава и десна рука – биле су стога на изузетној цени, па се и у *Жичкој повељи* помињу одмах после Христових и Богородичиних. Култ Јована Крститеља раширио се у Цариграду крајем IV века, када је, према традицији, Теодосије Велики донео његову главу, пронађену у Јерусалиму. Мада византијски извори преносе више традиција о пореклу те светиње, они су сагласни када је реч о њеним главним светилиштима: у раном раздобљу била је то црква Јована Крститеља у Хебдомону, а од X–XI века славни манастир у Студиону. Службама на празник Усековања у Студиону присуствовао је царски двор.²⁸ Крајем XII и почетком XIII века реликви-

²³ *Ibid.*, 44–53 (са изворима).

²⁴ A. Cameron, *The Virgin's Robe: An Episode in the History of early seventh Century Constantinople*, Byzantion XLIX (1979) 42–56.

²⁵ PG 105, 1008, 1009.

²⁶ Ebersolt, *op. cit.*, 79–82 (са изворима).

²⁷ Учешће василевса и двора у штовању Богородичиних реликвија описује више извора, cf. *Quellen der byzantinischen Kunstgeschichte. Ausgewählte Texte über die Kirchen, Kloster, Paläste, Staatsgebäude und andere Bauten von Konstantinopel*, ed. J.-P. Richter, Wien 1897, 164–170.

²⁸ Ebersolt, *op. cit.*, 80–81.



ја је, како изгледа, раздељена на више страна. Неки делови Претечине главе били су у Студиону, док су се други налазили у ризници царске палате.²⁹ На истом месту, у Богородици Фарској, чувала се и Претечина десница, такође знаменита светиња, која је у Цариград донета из Антиохије за владавине Константина VII Порфирогенита.³⁰ У свести Византинаца та реликвија била је, изгледа, блиско повезана с институцијом царства. О томе сведочи познато, мада усамљено тврђење Антонија Новгородског да се Претечином десницом посвећују василевси.³¹ Веома су речити и стихови Ане Комнине – аплицирани на данас изгубљени реликвијар с Претечином десницом – у којима се каже да та реликвија „штити Царство, доносећи му снагу и добробит“.³²

У *Жичкој повељи*, најзад, помињу се реликвије апостола и мученика, које су такође уживале изузетан углед. Престоница Источног царства, настојећи да не заостане за Римом, у којем су се налазили гробови апостолских првака, прибавила је за владавине цара Констанса мошти Андрије, Луке и Тимотеја.³³ Оне су положене у цркву Светих апостола, у којој су чуване све до 1204. године, када су за престоницу неповратно изгубљене.³⁴ Као главно средиште култа Христових ученика, тај храм је поседовао још неке њихове реликвије, међу којима је нарочито штована одећа апостола.³⁵ Престоничке цркве дичиле су се и многобројним реликвијама мученика, негујући тако успомену на прве борце и стубове хришћанске вере. С нарочитом пажњом негован је култ првомученика Стефана, коме је у Цариграду било посвећено више светилишта.³⁶

²⁹ Антоније Новгородски, 102; Робер де Клари, 59.

³⁰ Ebersolt, *op. cit.*

³¹ Антоније Новгородски, 88.

³² Овај реликвијар се у XVII веку налазио у цркви *Sainte-Madeleine à Chateaudun*; према предању, на Запад је донет после 1204. године. Описао га је Du Cange, *Constantinopolis christiana*, Paris 1680, lib. IV, 104.

³³ Ebersolt, *op. cit.*, 32–41.

³⁴ Ове реликвије помињу сви посетиоци цркве Светих апостола с почетка XIII века: Nikolaos Mesarites, *Description of the Church of the Holy Apostles at Constantinople*, ed. G. Downey, Philadelphia 1957, 890–891; Антоније Новгородски, 110; Робер де Клари, 63 (који каже да се у цркви налазе мошти седморице апостола). Енглески аноним видео је у цркви и главу апостола Матеја, cf. Ciggaar, 258. Ходочасници из XIV и XV века те реликвије више уопште не помињу, cf. Majesca, *op. cit.*, 301.

³⁵ V. сведочење Антонија Новгородског, 108–111.

³⁶ О реликвијама мученика, различитих категорија, које су чуване и штоване у Цариграду: Ebersolt, *op. cit.*, 74–86.

Жичке реликвије, и то свака понаособ, биле су, према томе, највеће драгоцености по мерилима епохе. С друге стране, како то новија истраживања показују, светиње тог ранга сабране на једном месту постајале су средства саопштавања ширег програма, вишеслојног по значењу. Тако је и у Жичи њиховим промишљеним избором, а свакако и презентацијом, изложена икономија спасења кроз главне догматске нагласке и најважније „историјске“ етапе: оваплоћење и крштење, страдање и тријумф над смрћу. Мошти „свих светих апостола“ посведочиле би да је тај програм, подвлачењем идеје о апостолском прејемству, имао и наглашен еклисиолошки смисао, који је био у пуној сагласности с катедралном функцијом Жиче. Присутни посредством својих земаљских залога, Христос, Богородица и Јован Претеча, окружени светитељским хорovima – апостолима, мученицима и преподобнима – представљали су тако не само неку врсту компендијума свете историје већ и образ небеске, тријумфујуће цркве, која је праслика сваке земаљске.³⁷ Стога је тај програм носио у себи јасно исказану идеју о Јерусалиму и Светој земљи, једну од носећих у хришћанском свету из раздобља крсташких ратова. Места на којима је делао и страдао Христос, на којима се очекивао Страшни суд и претпостављао Рај доживљавана су као средиште васељене, а оно што се на тим местима налазило и било повезано с њима – култови, светилишта, реликвије – широко је подражавано, каткад дословно, а много чешће на основу битних, унутрашњих значења.³⁸ Заправо су сви предмети пореклом из Палестине, па чак и земља, камење и маслинове гранчице, у популарној побожности изазивали повишена осећања.³⁹ С обзиром на то да су реликвије схватане као најдословније, материјално сведочанство о светој историји, то су и њихове „функционалне“ могућности биле највеће. Другим речима – сабирањем и излагањем реликвија које припадају главним протагонистима јеванђеоских збивања стварао се нарочит амбијент, нека врста супституције Свете земље. Он је вернима омогућавао да емпатично, са осећањем стварности присуства, учине ходочашће јерусалимским светињама.⁴⁰ Програмско

³⁷ О реликвијама као средству излагања свете историје, као и о њиховој дидактичкој функцији: Kroos, *op. cit.*, 27–30.

³⁸ V. нап. 17.

³⁹ Врсте предмета доношених из Свете земље класификовао је В. Bagatti, *Eulogie Palestinesi*, OCP, vol. XV (1949) 126–166.

⁴⁰ У новије време вредне доприносе овој проблематици дао је Н. Belting, *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, München 1993, посебно на стр. 218–220 (са старијом литературом).



решење и општи образац такве „реликвијарне презентације“ била је капела царске палате у Цариграду. О суштини њене замисли непосредно сведочи око 1200. године царски скевофилак Никола Месаритис. Пошто је побројао највредније реликвије, он каже да је царска капела уистину „други Синај, нови Витлејем и Јерусалим“, да је на том месту Христос рођен и крштен, прибијен на крст и погребен; у тој цркви – Богородици Фарској – он је доиста и васкрсао, о чему сведоче камен и покров с његовог гроба.⁴¹

Такво схватање, у чијој је основи порука вернима да последовање Христу остваре кроз сопствено искуство, имало је у тадашњем свету огроман одјек. У свести кнежева средњовековне Русије, рецимо, идеја о *translatio Hierosolymi* стајала је у непосредној вези с идејом о *translatio imperii*, те је тако била важан чинилац владарске идеологије.⁴² Руски династи су се, у ту сврху, служили опробаним средствима, између осталог прикупљањем реликвија пореклом из Свете земље и избором реликвијара који су обликом асоцирали на Гроб Господњи.⁴³ Готово да су небројени примери такве евокације Јерусалима у земљама Запада, остварени помоћу разноврсних симбиоза градитељских и других уметничких облика.⁴⁴ Врхунски израз тих стремљења била је, без сумње, *Sainte Chapelle* Луја IX Светог. Грађена као трезор за реликвије – међу којима су почасно место имала оруђа страдања заплењена у Цариграду – требало је да од Француске начини Други Јерусалим, средишњу тачку оновремене *terra mundi*. То изриком тврди краљев хроничар Готје де Коми (Gauthier de Comut), који вели, поводом освећења *Sainte Chapelle* 1248. године, да се Света земља сада више налази на Западу него на Истоку. Штавише, и у самој презентацији реликвија ту је, готичким средствима, поновљен прави прототип – капела царске палате у Цариграду.⁴⁵ Он је француској средини био познат већ читаву генерацију, од времена када је Робер де

⁴¹ Наведено према: Belting, *op. cit.*, 584–585.

⁴² В. К. К. Акентьев, *Мозаики киевской св. Софии и „Слово“ митрополита Илариона в византийском контексте*, Византинороссика 1 (Санкт-Петербург 1995) 75–94.

⁴³ И. А. Стерлигова, *Иерусалим как литургические сосуды в древней Руси*, in: *Иерусалим в русской культуре*, ed. А. Лидов, Москва 1994, 46–57.

⁴⁴ Niehoff, *op. cit.*, 53–54.

⁴⁵ О пресудном утицају византијског обрасца на обликовање париске *Sainte Chapelle*: Н. Belting, *Die Reaktion der Kunst des 13. Jahrhunderts auf den Import von Reliquien und die Ikonen*, in: *Ornamenta ecclesiae* 3, 174 (са изворима и литературом).

Клари подробно описао ризницу Богородице Фарске, назвавши је „светом капелом“.⁴⁶

Тежња да се у сопственој средини успостави образ Свете земље јасно је посведочена и у Србији у освит XIII века. Личност која је ту идеју осмислила и учинила делотворном био је, поново, Сава Немањић. Циљеви које је у том смислу обзнанио имају вредност програмског опредељења. Такво је, према Доментијановом сведочењу, његово настојање „да спреми Господу савршен народ“ и да у ту сврху „устроји велики и простран пут ка Светој Гори ... и такође у Јерусалим и у Синај и у свако место где се именује име Божје“.⁴⁷ У науци је, поводом живописаних програма у поткуполним просторима Жиче и пећких Светих апостола, у више наврата разматран проблем прихватања сионских, односно јерусалимских образаца код Срба у XIII веку.⁴⁸ У истом контексту требало би, свакако, сагледавати и програм реликвија остварен у Жичи. Такви програми, у суштини јединствени по својој функцији, а различити само по употребљеним средствима, били су подређени истом циљу. Преношење образаца Свете земље требало је да подупре једну од Савиних идеја водиља, а то је стварање изабраног народа чију ће историју водити Божји промисао.⁴⁹ Нужан услов за настанак тог „савршеног“ народа било је његово просвећење, што је у оно време значило усвајање темељних начела православља и њему својствених облика духовности.⁵⁰ С тог становишта, јасно следи да је жички програм реликвија морао имати огромну улогу и приликом оних Савиних иницијатива које су биле пре свега мисионарске, односно „просветитељске“. Најважнија међу њима свакако је била прокламација *Синодика*

⁴⁶ Робер де Клари, *loc. cit.*

⁴⁷ Доментијан, 65.

⁴⁸ В. Ј. Ђурић, *Византијске фреске у Југославији*, Београд 1975, 37–38; *idem*, *Свети Сава и сликарство његовог доба*, in: *Сава Немањић – свети Сава*, 249–253; *idem*, in: В. Ј. Ђурић, С. Ђирковић, В. Кораћ, *Пећка патријаршија*, Београд 1990, 50–51; Б. Тодић, *Најстарије зидно сликарство у Св. Апостолима у Пећи*, ЗЛУ 18 (1982) 19–28; *idem*, *Тема Сионской црквѣ в храмовой декорации XIII–XIV вв.*, in: *Иерусалим в русской культуре*, 34–42 (са изворима и свом старијом литературом).

⁴⁹ Ово питање темељно је размотрио, на основу текстуалних извора и сликаних програма, В. Ј. Ђурић, *Слика и историја у средњовековној Србији*, Глас САНУ СССХХVІІІ, књ. 3 (1983) 116–133, посебно 120–121.

⁵⁰ Д. Богдановић, *Суштина просвећености у култури средњовековне Србије*, Научни састанак слависта у Вукове дане 10, 1 (1981) 193–198.



православља изведена у Жичи 1221. године. Присуство драгоцених светиња, икона и реликвија сигурно је том приликом било снажан ослонац Савином излагању основа православног наука, а нарочито неким његовим нагласцима. Такве су заповести да сештују образи Христа, Богородице и свих Божјих угодника, Часни крст и света места, али и упутства о црквено-саборним, то јест еклисиолошким начелима праве вере.⁵¹

Чини се да нису спорни разлози због којих су реликвије највишег ранга добиле место у новооснованој катедрали, српској Мајци црква, чији је укупни програм садржавао нарочите слојеве, између осталог „сионску“ редакцију слика у поткуполном простору или поруке о апостолско-епископској сукцесији.⁵² Њихову могућу улогу требало би, међутим, сагледавати и с обзиром на чињеницу да је Жича била краљевска задужбина, у повећи изричито опредељена као крунидбени храм. Још у класичним делима О. Трајтингера,⁵³ П. Е. Шрама⁵⁴ или Х. Филица⁵⁵ показано је да реликвије, уз царске, односно краљевске инсигније, припадају владарском апарату, и то не као спорадични додатак, већ као битан, саставни део крунског трезора. Анализа инвентара европских владарских ризница показује да су оне, по правилу, садржавале највредније светиње, чији је одбир сасвим сличан оном у Жичи. Такав је, пре свега, пример највредније ризнице тадашњег света, капеле царске палате у Цариграду, која је представљала општеважећи образац и на Истоку и на Западу. Још је ризница Карла Великог, поред осталих реликвија, поседовала Часни крст, један свети клин, сунђер и копље, комад Богородичине одеће,

⁵¹ Јеромонах А. Јевтић, *Из богословља Светога Саве – Жичка беседа Светога Саве о правој вери*, in: *Свети Сава – споменица поводом осамстогодишњице рођења*, Београд 1977, 117–180 (са интегралним текстом беседе и обимним коментарима).

⁵² V. нап. 48; о таквим нагласцима у сликаном програму Жиче v. и П. Мијовић, in: М. Кашанин, Ђ. Бошковић, П. Мијовић, *Жича – историја, архитектура, сликарство*, Београд 1969, 106–118; Б. Тодић, *Иконографска истраживања жичких фресака XIII века*, Саопштења 22–23 (1990–1991) 25–39 (са старијом литературом).

⁵³ O. Treitinger, *Die oströmische Kaiser -und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell*, Jena 1938.

⁵⁴ P. E. Schramm, *Herrschaftszeichen und Staatssymbolik vom III. bis XVI. Jahrhundert I–III*, Stuttgart 1954–1956, нарочито поглавља *Der „Talisman Karls des Grossen“ mit Ausblicken auf die mittelalterlichen Brustkreuze und -reliquaire*, Bd. I, 309–315; *Kronen mit Reliquaire in Kronenform – Kronen auf Kopfreliquairen*, Bd. III, 869–883.

⁵⁵ H. Fillitz, *Die Insignien und Kleinodien des Heiligen Romischen Reiches*, Wien–München 1954.

као и честице моштију Јована Претече и неколицине апостола.⁵⁶ Штавише, од времена Конрада II (1024–1039) три такве реликвије – Часни крст, зуб Претечин и свето копље с клином – заједно су чуване у знаменитом реликвијару, Царском крсту, који је, уз Свету круну, био најважнија инсигнија Немачког царства.⁵⁷ И у другим европским државама процес националног конституисања, својствен раздобљу од XI века, праћен је сличном праксом, па инсигнолошко значење, у ширем смислу речи, стичу Часни крст и нека од оруђа страдања. Тако је, пре свега, са светим копљем: негде до 1000. године оно је сматрано најважнијом инсигнијом Немачког царства. Сличан статус – *regalis lancea* – стекло је током XI и XII века у Пољској, Угарској и Чешкој.⁵⁸ Свето копље и нарочито Часни крст имали су велику улогу у идеологији и церемонијалу крсташког Јерусалимског краљевства.⁵⁹ Посебно је речита садржина француске крунске ризнице из доба Луја Светог. Почасно место ту су заузимале цариградске светиње: Часни крст, оруђа страдања – и то трнов венац, сунђер, део копља и Христов пурпурни плашт – комад Богородичине ризе и део главе Јована Претече.⁶⁰ Међу тим реликвијама статус владарске инсигније имао је Христов трнов венац. Већ поменути краљев хроничар, служећи се смелим поређењем, „видео је“ тај венац на глави Луја Светог, уверен у то да ће га француски краљеви носити све до дана Страшног суда.⁶¹

Заједничко исходиште култа тих драгоцених реликвија налазило се у Византији, у којој су формулисана и општа начела њихове употребе. С обзиром

⁵⁶ P. E. Schramm, *Versuch einer Rekonstruktion des Hortes und des sonstigen beweglichen Herrscherbesitzes*, Sonderdruck aus: P. E. Schramm und F. Mutherich, *Denkmale der deutschen Könige und Kaiser*, München 1962, 25 и passim (с наведеним изворима).

⁵⁷ Fillitz, *op. cit.*, 21–23, 50–52, Т. 8–16. О теолошком смислу немачких владарских инсигнија и њиховој функцији у политичком контексту v. R. Staats, *Theologie der Reichskrone. Ottonische „Renovatio imperii“ im Spiegel einer Insignie*, Stuttgart 1976.

⁵⁸ P. E. Schramm, *Herrschaftszeichen und Staatssymbolik*, v. поглавље *Die „Heilige Lanze“; Reliquie und Herrschaftszeichen des Reiches und ihre Replik in Krakau. Ein Überblick über die Geschichte der Königslanze*, Bd. II, 492–537. Захваљујући смишљено неговојој традицији о континуитету француског краљевства с државом Карла Великог, култ светог копља негован је и у Француској, v. idem, *Der Könige von Frankreich I*, Weimar 1939, Nachdruck Darmstadt 1960, 140, 169, 196.

⁵⁹ H. E. Mayer, *Das Pontifikale von Tyrus und die Krönung der lateinischen Könige von Jerusalem. Zugleich ein Beitrag zur Forschung über Herrschaftszeichen und Staatssymbolik*, DOP 21 (1967), посебно 181–182; v. и N. Kennan-Kedar, *Symbolic Meaning in Crusader Architecture*, CA 34 (1986) 109–115.

⁶⁰ Инвентар реликвија у *Sainte Chapelle* доноси P. Riant, *Depouilles religieuses*, 181–185.

⁶¹ Наведено према: Belting, *Die Reaktion der Kunst des 13. Jahrhunderts*, 174.



на то да је идеја о *imitatio Christi* у основи средњовековне владарске идеологије, то и *insignia regalia* морају бити непосредан одраз Христових.⁶² Ипак, реликвије о којима је реч нису имале једнаку улогу у Источном царству и другим, посебно младим западним државама. У Византији, како је то одавно закључио О. Трајтингер, сфери државне симболике припадале су старозаветне светиње – Мојсијев штап и Соломонов трон.⁶³ Часни крст, рецимо, мада сматран царским, победничким знамењем и означаван као „василикос ставрос“, није, у суштини, имао такав статус. Томе је свакако битно допринио околност да је васељенски цар располагао великим бројем таквих честица и да их је поклањао другим владарима, за које је држао да су му подређени.⁶⁴ Реч је, свакако, о финим, мада важним нијансама у схватању, утолико пре што у средњем веку појам владарске инсигније није чврсто одређен. Зато је тешко просуђивати о томе у којој су мери жичке реликвије биле укључене у систем државне симболике. Основе за размишљање у том правцу ипак постоје. Са становишта владарске идеологије, Србија је у раном раздобљу своје државности ближа сличним европским творевинама него Византији. То се огледа у наглашавању националне компоненте, пре свега канонизацијом сопствених владара, као и у везивању за поједине инсигније.⁶⁵ Такви владарски знаци били су Немањино копље и пекторал са честицом Часног крста. „Свети венац“, то јест краљевска круна којом је, према Доментијану, овенчан први српски краљ, био је такође, по свему судећи, сакрални и трансперсонални владарски знак.⁶⁶ Ако се при томе има у виду снажна хришћанска основа српске владарске идеологије, која последовање Христу истиче као основну дужност краљева, може се помишљати на то да су Христове инсигније положене у крунидбену цркву Немањића имале вредност идеалног прототипа. Штавише, готово се намеће претпоставка, нажалост непроверљива, да су се

⁶² E. Piltz, *Kamelaukion et mitra. Insignes byzantins impériaux et ecclésiastiques*, Uppsala 1977 (с библиографијом).

⁶³ Treitinger, *op. cit.*, 133–134.

⁶⁴ Frolov, *La relique de la Vraie Croix*, 77, 85–86 и *passim*.

⁶⁵ Марјановић-Душанић, *Владарске инсигније и државна симболика*, 143–146, 163; до врло сличног закључка дошли смо и сами бавећи се српским владарским гробом: са становишта функције и идеолошке сврховитости, он представља појаву која је ближа владарским гробовима западноевропских династа него гробовима васељенских царева, *cf.* Поповић, *Српски владарски гроб*, 186–187.

⁶⁶ Марјановић-Душанић, *op. cit.*, 32–34, 123–125 (са изворима и литературом).

у жичкој ризници, међу реликвијама Страсти Христових, налазили бар делић светог копља и делић трновог венца.

Појединости садржине жичке ризнице данас није могуће ни приближно реконструисати. Њен неповратни губитак лишава нас драгоцених сазнања не само о броју и врсти реликвија већ и о реликвијарима у којима су оне чуване. Једина преостала жичка светиња која се с великом вероватноћом може сматрати аутентичном јесте Претечина десница из трезора сијенске катедрале. Реч је о реликвији с изузетно сложеном и бурном историјом.⁶⁷ Сијенску руку истраживачи до сада нису имали прилике подробније да испитају, тако да је она позната на основу сумарног описа и неколико фотографија начињених средином четврте деценије XX века.⁶⁸ Зна се да је то добро сачувана рука до лакта и да је у пределу подлактице украшена златном и сребрном оплатом, рађеном, како се чини, у техници филиграна. На кружном затварачу, у

⁶⁷ Правце кретања, а посебно аутентичност Претечине деснице у раздобљу након 1204. тешко је одредити. Већ поменути реликвијар с Претечином десницом и посветним натписом Ане Комнине чувао се у XVII веку у цркви *Sainte-Madeleine à Chateaudun* (в. нап. 32). На основу путописних извора из XIV и XV века излази, међутим, да је та реликвија остала у Цариграду и да се налазила у цркви Богородице Перивлепте, cf. Ebersolt, *op. cit.*, 80, нап. 4; Majesca, *op. cit.*, 278. Према једној традицији, била би то Претечина десница (данас у музеју Сараја) коју су запленили Турци приликом освајања Цариграда 1453. године. Према другој верзији, то је рука позната као „родоска“, која се данас чува у Цетињском манастиру. Та реликвија, како се сматра, дошла је у првој половини XV века у руке малтешких витезова који су је однели на Родос, а затим, у XVI веку, на Малту, Е. Bradford, *The Shield and the Sword. The Knights of Malta*, London 1974, 106, 224. Када је 1797. Наполеон Бонапарта заузео то острво, конфисковао је трезор реда јовановаца, укључујући и реликвијаре – који су нешто касније пропали у бродолому код Александрије, приликом француског похода на Египат. Будући да Бонапарту саме реликвије нису занимале, оне су остале сачуване, v. H. Scicluna, *The Order of St. John of Jerusalem and Places of interest in Malta and Gozo*, Malta 1969, 150–152. Малтешки витезови поклонили су затим реликвије руском цару Павлу, по чијем налогу су за њих начињени нови реликвијари. Од тада су ове светиње чиниле део руске царске ризнице, све до револуције 1917. Тада је, бежећи пред бољшевицима, царица мајка Марија Фјодоровна предала Претечину десницу српском краљу Александру Карађорђевићу, који је реликвију положио у дворску капелу на Дедињу. Након шестоаприлског напада 1941. рука је, с другим крунским драгоценостима, евакуисана из Београда и чувана је у манастиру Светог Василија Острошког. После завршетка Другог светског рата она је заплена и депонована у трезор Народне банке у Подгорици. У новије време пренета је у цетињски манастир и положена у кивот светог Петра Цетињског. Срдачну захвалност за податке о историји Претечине деснице дугујем арх. Драгомиру Ацовићу, председнику Српског хералдичког друштва.

⁶⁸ П. Поповић, *О српском натпису у Сијени*, Прилози КЈИФ XVI–1 (1936) 214–220, сл. 1–4.



медаљону, налази се лик Јована Претече, а око њега натпис: *Прѣдѣтечева десница иванаова помени ме Савѣ архиепископа срѣвскаго*.⁶⁹ Садржина натписа има изузетну важност и снажно подупире идентификацију реликвије с оном која се помиње у *Жичкој повељи*. Зна се, наиме, да је Сава Српски, пошто је завршио *Беседу о правој вери*, упоређен с Претечом по значају обављене мисије.⁷⁰ Прва личност националне цркве била је на тај начин здружена са знаменитом општехришћанском светињом, што је у средњовековној пракси представљало привилегију одабраних, принчева и највишег клира.⁷¹ На основу познатих и више пута коментарисаних извора, зна се да је Претечину десницу сијенској катедрали поконио папа Пије II 1464. године. Он ју је пак откупио од морејског деспота Томе Палеолога, који је реликвију добио од своје кћери Јелене, жене деспота Лазара Бранковића.⁷² Међу малобројним познатим чињеницама у вези са сложеним историјатом жичке Претечине деснице од изузетног је значаја податак сачуван у такозваној *Улијарској повељи*. Ту је записано да се приликом посете пећким Светим апостолима краљ Милутин поконио њиховим светињама и, између осталог, целивао *чѣстноюꝝ роꝥкоꝝ светаго и славнаго пророка и прѣдтече и крститела ивана*.⁷³ Полазећи од резултата анализе тог документа – за који је утврдио да је фалсификована исправа настала у другом делу владавине Стефана Лазаревића, између 1413. и 1427⁷⁴ – С. Ђирковић је закључио да се податак о штовању пећких реликвија односи на деспота Стефана.⁷⁵ То питање заслуживало би, чини нам се, даље преиспитивање. За наш проблем, у сваком случају, најважнији је податак, у чију веродостојност нема разлога сумњати, да се Претечина десница налазила у Пећи. Ту су, уз мошти светитеља, чуване и друге највредније реликвије – попут оруђа стра-

⁶⁹ Последњи пут реликвију је разматрала М. Ђоровић-Љубинковић, *Претечина десница и друго крунисање Првовенчаног*, *Старинар* 5–6, 1954–1955 (1956) 105–114 (с потпуном старијом литературом).

⁷⁰ Теодосије, 211, каже како је свети Сава „као други у Богу Претеча и Крститељ“.

⁷¹ V. Belting, *op. cit.*, 175 (где су наведени примери са изворима).

⁷² Ове изворе најпотпуније је размотрио С. Станојевић, *О десној руци Крститеља Јована*, *Југословенски историјски часопис* III 1–4 (Љубљана–Загреб–Београд 1937) 252–259.

⁷³ Љ. Стојановић, *Стари српски хрисовуљи, акти, биографије, летописи, типници, поменици, записи и др.*, *Споменик СКА* III (1890) 18.

⁷⁴ С. Ђирковић, *Биографија краља Милутина у Улијарској повељи*, in: *Архиепископ Данило II и његово доба*, ed. В. Ј. Ђурић, Београд 1991, 53–67 (са историјом истраживања ове повеље).

⁷⁵ Idem, in: *Пећка патријаршија*, 228.

дања, која се такође изриком помињу у *Улијарској повељи*.⁷⁶ Највеће жичке драгоцености, очигледно је, пренете су у Пећ, можда већ након бугарског продора у шестој деценији или негде у последњој четвртини XIII века, када су северни делови државе постали трајније угрожени.⁷⁷ Преузимајући улогу архиепископског седишта, други Дом Спасов није поништио статус Жиче, већ се с њом идентификовао.⁷⁸ У томе су значајно упориште морале бити светиње преузете из старије Мајке цркава.

Познија судбина осталих предмета из жичке ризнице готово је потпуно непозната. Може се само претпоставити, без ослонаца у изворима, да су у временима турске најезде, с преношењем државног седишта, али све више и црквеног, у северне области,⁷⁹ у неком тренутку пресељене и реликвије. Тиме би се, рецимо, могло објаснити то што је Претечина десница била у поседу Бранковића пре него што је доспела у руке морејског деспота, а затим папе Пија II. О другим жичким светињама још мање се зна. Честице Часног крста, истина, помињу се у више наврата, по правилу као владарски дар појединим црквама, али се на основу расположивих података не може закључити да ли је реч о деловању жичке реликвије или, што је много вероватније, о честицама набављаним на други начин.⁸⁰ Отворена остаје и претпоставка о пореклу реликвија

⁷⁶ Стојановић, *loc. cit.*

⁷⁷ О пресељењу жичких светиња говори и податак о преносу тела Јевстатија I из Жиче у Пећ 1286, бригом његовог наследника архиепископа Јакова. Као разлог за пренос наведено се „велика напаст од подизања рата и не мала узбуна на то свето место звано Жича“, Данило II, *Животи краљева и архиепископа српских* (прир. Г. Мак Данијел и Д. Петровић), Београд 1988, 211.

⁷⁸ Ђирковић, *op. cit.*, 22–23.

⁷⁹ О статусу Жиче и Пећи крајем XIV и у првој половини XV века: *ibid.*, 224–229.

⁸⁰ Посебно истраживање, које надилази оквире овог рада, свакако заслужује обичај српских владара да поклањају честице Часног крста својим задужбинама или другим угледним храмовима. Реликвијаре с делићима „крсног дрвета“ – од којих су неки садржавали веома занимљиве натписе – даровали су, рецимо, краљица Јелена манастиру Сопоћанима (*Monumenta Serbica*, 70) и краљ Милутин цркви Светог Петра у Расу (*ibid.*, 83). Ако је веровати натписима из XVII–XVIII века на крстовима реликвијарима из Дечана, честице Часног крста подарили су том манастиру краљ Стефан Дечански и цар Душан, cf. М. Шаkota, *Дечанска ризница*, Београд 1984, 202–203, сл. на стр. 243–244 (са свом старијом литературом). Реликвијар у виду крста, са часним дрветом и делићем Богородичиног појаса, поконио је и кнез Лазар манастиру Ватопеду, cf. G. Millet, J. Pargoire, L. Petit, *Recueil des inscriptions chrétiennes du Mont Athos*, Paris 1904, № 101. Према традицији забележеној крајем XVII века, честицу Часног крста поклонила је манастиру Милешеви деспотица Мара, кћи Ђурђа Бранковића, cf. М. Пангић, *Дубровчанин Никола Бошковић*



као што је делић Богородичиног појаса, који је, са честицом Часног крста, kneз Лазар поклатио Ватопеду,⁸¹ или део главе Јована Претече из Дионисијата, похрањен у скупоцени реликвијар са словенским натписом.⁸²

Пропаст жичке ризнице, али и првобитних уређаја у ентеријеру Спасове цркве, оставља отвореним и друга, веома занимљива питања. Такви су проблеми топографије реликвија у простору храма и реторике њихове презентације, који у новије време заокупљају велику пажњу истраживача.⁸³ Утолико су вреднији резултати недавних истраживања Жиче која је водила М. Чанак-Медић. За питање којим се овде бавимо од највеће је важности њен убедљиво образложен предлог реконструкције некадашњих мермерних уређаја Спасове цркве, заснован на пажљивом проучавању сачуваних археолошких трагова. Они пак указују на то да су се уз бочне стране првобитне олтарске преграде налазиле конструкције у виду проскинитара, дубине око 120 см, и свакако надвишене неком врстом балдахина. Поједина просторна решења као да указују на то да се са овом конструкцијом од почетка рачунало: тако су бочни делови трансепта померени из попречне осе према западу како би се пред олтарском преградом остварио дубок простор за свечани камени намештај.⁸⁴ Остаци неког постројења, како се претпоставља, прона-

и рашке старине, ЗЛУ 8 (1972) 260; о познијој историји ове реликвије: Д. Медаковић, *Ризница манастира Милешева*, in: *Милешева у историји српског народа*, ed. В. Ј. Ђурић, Београд 1987, 224.

⁸¹ Millet, Pargoire, Petit, *loc. cit.*; М. Jugie, *L'église de Chalkopratia et le culte de la ceinture de la S. Vierge*, *Echos d'Orient* 16 (1913) 309–312.

⁸² Millet, Pargoire, Petit, *op. cit.*, № 66; М. Ђоровић-Љубинковић (*op. cit.*, 114, нап. 65) допушта могућност да је та реликвија пореклом из жичке ризнице.

⁸³ Niehoff, *op. cit.*, 62–63 (с литературом о том питању), в. такође С. С. Ванејн, *Храм как икона: Иконографиа архитектуры и архитектурная иконографиа в североитальянской поздней готике*, in: *Иконографиа архитектуры*, ed. А. Л. Баталов, Москва 1990, 39–52.

⁸⁴ М. Чанак-Медић, *Спасова црква у Жичи*, in: М. Чанак-Медић, О. Кандић, *Архитектура прве половине XIII века I. Споменици српске архитектуре средњег века, Корпус сакралних грађевина*, Београд 1995, са свом старијом литературом (о истраживању и реконструкцији олтарске преграде на стр. 58–60); eadem, *Дело мраморника светог Саве у Жичи*, in: *Спаљивање моштију светог Саве, 1594–1994. Зборник радова*, Београд 1997, 113–131; eadem, *Жичка Спасова црква – замисао светог Саве*, in: *Свети Сава у српској историји и традицији*, ed. С. Ђирковић, Београд 1998, 173–186. Желим да овом приликом искажем срдачну захвалност др Милки Чанак-Медић која ми је дала на увид своје радове пре објављивања и својим сугестијама подстакла мој рад на истраживању ове теме.

ђени су и у јужном краку трансепта.⁸⁵ Разматрајући те конструкције и њихову могућу функцију, М. Чанак-Медић изнела је претпоставку, која заслужује пуну пажњу, да је свечани намештај Спасове цркве служио излагању њених реликвија.

Проблем чувања и, нарочито, излагања реликвија у земљама хришћанског Истока није у досадашњој науци подробно проучен, а будући веома сложен, захтевао би посебну студију. Начин и место њиховог штовања били су вишеструко условљени: најпре самом врстом реликвије и архитектонским устројством храма у којем се чувала, а затим историјском епохом или нарочитим потребама, по правилу исказаним одредбама типика. Утемељени закључци о тим питањима могли би се извести тек након што се пажљиво размотре подаци које пружају извори, као и спорадично сачувана материјална сведочанства. Овом приликом проблем ћемо само поставити на малом али важном узорку – цариградским светилиштима која су чувала реликвије идентичне жичким.

Ставротекe са честицама Часног крста у престоници нису представљале реткост, али су главне реликвије биле подељене између двора и патријаршије. Зна се да су у Светој Софији у раном раздобљу (VII век) три драгоцене честице чуване у дрвеном реликвијару, похрањеном у орман који се налазио на северној страни цркве.⁸⁶ Начин чувања те светиње у главној ризници Царства, Богородици Фарској, није довољно познат. Карактеристично је да се посетиоци царске капеле одреда задовољавају набрајањем реликвија, не упуштајући се у описивање начина њихове презентације.⁸⁷ Судаћи по сведочењима руских ходочасника, у XIV и XV веку преостале честице чуване су у олтару Свете Софије.⁸⁸ Поуздано се зна, у сваком случају, да Часни крст,

⁸⁵ Ту су, у подлози плочника, пронађени отисци за које је претпостављено да представљају остатке стубића некадашњег намештаја на који је полагана реликвија Часног крста приликом обреда 14. септембра, в. М. Čanak-Medić, *Notes sur le rapport entre la liturgie et les formes et programmes architecturaux*, in: *Литургија, архитектура и искуство византијског мира*, Византинороссика 1 (Санкт-Петербург 1995) 121–125; eadem, *Спасова црква у Жичи*, in: *Архитектура прве половине XIII века I*, 67–68. Независно од тих истраживања, Б. Тодић је, на основу сликаног програма жичке јужне певнице, претпоставио да су у тој просторији обављани обреди везани за празник Уздизања Часног крста (*Иконографска истраживања жичких фресака XIII века*, 25–39).

⁸⁶ Ebersolt, *op. cit.*, 8.

⁸⁷ V. нап. 15.

⁸⁸ Majesca, *op. cit.*, 222.



као најдрагоценија светиња, није био изложен стално, већ само о највећим празницима – 14. септембра и у току Страсне седмице.⁸⁹ Слично је било и с реликвијама Страсти Христових. Пре 1204. неке од њих налазиле су се у североисточном делу Свете Софије, преко пута улаза у скевофилакион, лево од беме. По угледу на решење остварено у јерусалимској базилици на Голго-ти, те светиње, похрањене у скупочени крст, биле су наткривене циборијумом.⁹⁰ У позном раздобљу реликвије Страсти које су сачуване у Цариграду биле су током године у цркви Светог Ђорђа у Мангани, испред олтара, с јужне стране. Ходочасници су с дивљењем описали реликвијар у којем су чуване – троструки позлаћени ковчег, с представом Распећа на поклопцу, запечаћен царским печатом.⁹¹ Једина прилика вернима да целивају те светиње пружала се на Велики четвртак, када је ковчег ношен у цркву Свете Софије и излаган на мермерној трапези – чији су отисци у поду и данас приметни – у источном травеју северног брода, поред олтара.⁹² Богородичине реликвије, риза и појас, штоване су, како је речено, у посебним параклисима подигнутим у ту сврху уз главно светилиште. До 1204. мафорион се налазио на јужној страни олтарског простора, са славном чудотворном иконом Богородице Влахернитисе.⁹³ У позном раздобљу, ако је веровати ходочасницима, такође се чувао у олтару те цркве параклиса: ту су се, на трапези, налазили Богородичина риза, појас и капа.⁹⁴ На путнике који су походили светилиште у Влахерни нарочито снажан утисак остављао је реликвијар с ризом. Био је то троструки драгоцени ковчег, с тим што је онај најмањи, у којем се налазила реликвија, био израђен од чистог злата.⁹⁵ И та светиња излагана је само једанпут годишње, 2. јула – на празник Полагања ризе у храм.⁹⁶ Када је реч о

⁸⁹ О начину излагања и штовања Часног крста у току обреда на ове празнике расправља се у радовима наведеним у нап. 85; за сликане представе које илуструју обред уздицања и адорације Часног крста cf. Ch. Walter, *Art and Ritual of the Byzantine Church*, London 1982, 154–156 (с примерима и литературом).

⁹⁰ V. D. Pallas, *Le ciborium hexagonal de Saint-Démétrios de Thessalonique*, Зограф 10 (1979) 54–55 (где су наведени и коментарисани извори).

⁹¹ Majesca, *op. cit.*, 368–369.

⁹² *Ibid.*, 216–218.

⁹³ Ebersolt, *op. cit.*, 51; Ciggaar, 255.

⁹⁴ Majesca, *op. cit.*, 333.

⁹⁵ Ebersolt, *loc. cit.*

⁹⁶ V. нап. 27; према једној минијатури *Оксфордског менолога*, реликвијар је о поменутом празнику излаган вернима на некој врсти трона, v. Walter, *op. cit.*, 155.



Жича, црква Светог Спаса, претпостављена првобитна целина проскинитара, друга деценија XIII века (према М. Чанак-Медић)



реликвијама Јована Претече, познато је да се у Студиону његова глава чувала у ораторијуму јужно од олтара, где су је верни целивали и палили свеће.⁹⁷ Претечина десница највише је привлачила пажњу, чини се, својим изгледом: путописци сведоче о томе да је била одлично сачувана и превучена скупоце-ном златном оплатом.⁹⁸

У целини посматрано, највредније цариградске реликвије чувале су се, по правилу, у олтарском простору главне цркве или, још чешће, у источном делу бочних параклиса који су грађени у ту сврху. Понекад су се налазиле у посебној одаји, скевофилакиону, чији положај у цркви није био строго одређен.⁹⁹ Светиње највишег ранга верни су могли да виде и целивају само у изузетним приликама – о празницима. У многим престоничким црквама које су поседовале велики број драгоцености, међутим, већина реликвија била је стално изложена, и то у свим деловима храма. У оним најугледнијим, као што је Света Софија, уз помоћ небројених реликвија остварена је особена топографија простора, чије су главне тачке била места на којима су штоване поједине светиње. Утисак који је у том погледу на савременике остављала престоничка катедрала изврсно илуструју речи енглеског анонима с почетка XII века: „... totum enim templum sanctae Sophiae mixtum est cum sacris reliquis sanctorum.“¹⁰⁰ Ако је судити по сведочењима ходочасника из XIV и XV века, тај утисак је и тада био подједнако снажан, мада је Цариград у то време већ изгубио велики део својих ризница.

Место чувања и излагања реликвија у жичкој Спасовој цркви тешко је са сигурношћу одредити. Одавно изнета претпоставка према којој су се оне налазиле у капели на спрату куле заснована је на сликаном програму те просторије.¹⁰¹ Стојеће фигуре Константина и Јелене и над њима представа Распећа, насликане на источном зиду, доиста су решење које је нарочито својствено иконографији византијских ставротеча.¹⁰² С друге стране, на јаким

⁹⁷ Ebersolt, *op. cit.*, 82.

⁹⁸ *Ibid.*, 81, нап. 4; Majesca, *op. cit.*, 278.

⁹⁹ G. Babić, *Les chapelles annexes des églises byzantines*, Paris 1969, 36–40, 63–64 и *passim*.

¹⁰⁰ Ciggaar, 249.

¹⁰¹ Мијовић, *op. cit.*, 119–120; за тумачење ове просторије в. и М. Чанак-Медић, *Спасова црква у Жичи*, in: *Архитектура прве половине XIII века I*, 71; нове погледе о функцији капеле у жичкој кули износи С. Ђурчић, *Смисао и функција катихумена у позновизантијској и српској архитектури*, in: *Манастир Жича. Зборник радова*, 83–92.

¹⁰² Frolow, *Les reliquaires de la Vraie Croix*.

разлозима почива мишљење М. Чанак-Медић да је у Жичи свечани камени намештај служио за излагање реликвија. Поред тога што је указала на сродне примере у храмовима источнохришћанског света, у којима су угледне светиње чуване под проскинитарима, односно балдахинима, М. Чанак-Медић је подвукла још једну, за ово питање веома важну чињеницу, а то су узорни за поједина решења Спасове цркве. Уз остале – светогорске, студеничке, па и јерусалимске – као важан образац послужила је цариградска Света Софија, која је у Жичи надахнула облик спољне приправе са звоником, појединости организације простора, као и решења црквеног намештаја.¹⁰³ Чини се, утолико пре, да је цариградска катедрала морала имати вредност прототипа и када је реч о реликвијама, с обзиром на њихову осведочену функцију. Дом Спасов, попут престоничке Мајке цркава, био је главни саборни храм, предвиђен за крунисање српских краљева и хиротонисање црквених поглавара. Примери које смо навели потврдили би да су „реликвијарни“ програми у средњем веку пре свега подражавани по идеји и функцији – више него по формалним својствима.

Ипак, не треба искључити ни могућност да су и формална својства, када је реч о мермерном намештају Спасове цркве, носила у себи одјек цариградских решења. Као што су реликвије Страсти Христових у драгоценом крсту чуване под балдахиним испред скевофилакиона Свете Софије, тако су и под монументалним проскинитарима уз олтарску преграду Жиче, стално или о празницима, могле бити изложене реликвије, штавише и оне највредније, попут Страсти Христових. У недостатку других сведочанстава, извесне подстицаје за размишљање у том правцу као да пружа декорација жичких певница, које су својом источном страном готово у равни с олтарском преградом. Њихов програм, чију окосницу чине призори Страдања – Распеће и Скидање с крста – постављени у доњу живописану зону, али и нарочита решења, као што су Богородица Страсна и арханђео с оруђима страдања на површинама пиластра уз јужну певницу, већ одавно су навели П. Мијовића да их доведе у везу са жичким реликвијама.¹⁰⁴ Ово мишљење, изнето без ширег образлагања, могло би се у току будућих истраживања поткрепити и другим

¹⁰³ Чанак-Медић, *op. cit.*, 67–71 (с наведеним старијим мишљењима); eadem, *Дело мраморника светог Саве у Жичи*; eadem, *Жичка Спасова црква – замисао светог Саве*.

¹⁰⁴ Мијовић, *op. cit.*, 110. Цртежи живописа у певницама: Б. Живковић, *Жича. Цртежи фресака*, Београд 1985, 8–10.



разлозима. Њему у прилог говорила би не само садашња сазнања о постојању свечаног намештаја у Спасовој цркви већ и резултати новијих проучавања, која су показала да је нарочит тип побожности, везан за контемплацију страдања Христових, а карактеристичан за XII и почетак XIII века, имао велики утицај на „реликвијарне“ и сликане програме тог доба, доводећи често и до њиховог прожимања.¹⁰⁵ Да је у српској средини та врста побожности имала снажног одјека, показали су пак исходи проучавања Б. Тодића. Разматрајући сликане програме Жиче и Милешеве, настале под пресудним утицајем првог српског архиепископа, он је подвукао значај који је ту дат призорима Страсти и с првом их довео у везу с неким од суштинских нагласака Савине богословске мисли. Таква је, пре свега, Савина упадљива заокупљеност Христовим страдањем на крсту, које је он схватао не само као жртву и залогу спасења већ и као подстицај за извршење сопствене апостолске мисије.¹⁰⁶

Како било, не треба изгубити из вида да је Спасова црква, осим највреднијих хришћанских светиња, поседовала велики број других реликвија, између осталог и мошти светитеља, о чему јасно сведочи *Жичка повеља*. Неке од њих сигурно су биле стално доступне штовању верних, разуме се – похрањене у своје реликвијаре, како је то било и у најугледнијим цариградским светилиштима. Реликвијари с моштима, о чијим облицима данас ништа не знамо, могли су стајати на неком од почасних места, рецимо на олтарској прегради, као у главном источнохришћанском Апостолиону.¹⁰⁷ Они су се, међутим, могли налазити и на другим местима у цркви – у бочним капелама, па и у припрати – будући да је таква пракса вишеструко посведочена у Светој Софији. Као и свуда у хришћанском свету, крајњи циљ поседовања реликвија било је њихово излагање вернима: тек као предмет популарне *religio carnalis*, која подразумева виђење и додир, оне су испуњавале своју праву, анагошку сврху – обликовање побожности у *religio spiritualis*.

Нова и обухватнија сазнања о градитељским етапама Жиче и њиховој релативној хронологији омогућила су да се временски прецизније одреди и остварење њеног програма реликвија. Већину највреднијих светиња које се помињу у *Жичкој повељи* Сава је свакако донео са путовања у Никеју. Њего-

¹⁰⁵ Belting, *Die Reaktion der Kunst des 13. Jahrhunderts*, 177–180 (с библиографијом).

¹⁰⁶ Б. Тодић, *Милешева и Жича – тематске и иконографске паралеле*, in: *Милешева у историји српског народа*, 88; *idem*, *Иконографска разматрања жичких фресака XIII века*, 30.

¹⁰⁷ На том месту у цркви Светих апостола у Цариграду видео их је Антоније Новгородски, 109.

ви биографи кажу да је том приликом довео у Србију мраморнике и живописце који су у цркви, градитељски уобличеној до 1217. године, извели завршне радове у ентеријеру.¹⁰⁸ Теодосије, уз то, изричито вели да је Сава, када је стигао у Жичу, цркву украсио и утврдио моштима светих.¹⁰⁹ У тој другој етапи, после 1219. године, извршене су измене у градитељској замисли – проширењем олтарског простора пастофоријама, у складу са сложенијим потребама новоосноване катедрале. Тада је Спасова црква добила и свечани камени намештај, намењен, између осталог, излагању светиња. Храм, без спољне приправе, био је у целини завршен до Спасовдана 1221. Веома је вероватно да су управо на тај празник, када је Сава одржао своју програмску беседу, реликвије први пут биле свечано изложене. Постоје, међутим, и наговештаји да је жички програм реликвија, као део укупне замисли Архиепископије, Сава Српски предвидео и пре 1219. године, још у раној етапи радова на цркви. О томе би могло да посведочи прво преиначавање концепције олтарског простора и дела пред олтарском преградом, изведено променом облика носача када је започето подизање надземног дела храма. Та измена, коју би требало довести у везу с предвиђеним црквеним намештајем, указивала би на то да је програмска замисао Жиче, укључујући и реликвије, била од почетка одређена, а затим постепено остваривана.¹¹⁰ Таквој претпоставци ишла би у прилог и друга, у новије време изнета размишљања: на пример мишљење Г. Бабић о томе да је и пре добијања аутокефалности 1219. жичка Спасова црква својом посветом уздигнута на највише место у хијерархији српских цркава.¹¹¹ М. Петровић, с друге стране, истакао је у више наврата да је Сава Српски, следећи задати циљ, ишао за корак испред свог времена и да је још као студенички архимандрит обавио битне припреме за успостављање самосталне српске цркве, односно Архиепископије у Жичи.¹¹²

¹⁰⁸ О етапама грађења Жиче: М. Чанак-Медић, *Спасова црква у Жичи*, in: *Архитектура прве половине XIII века I*, 15–17 (с коментарима извора и старијом литературом).

¹⁰⁹ Теодосије, 204.

¹¹⁰ Чанак-Медић, *Дело мраморника светог Саве у Жичи*; eadem, *Жичка Спасова црква – замисао светог Саве*.

¹¹¹ Г. Бабић, *Посвете најстаријих српских цркава*, in: *Богородица Градачка у историји српског народа*, Чачак 1993, 33–34.

¹¹² М. М. Петровић, *Студенички типик и самосталност српске цркве*, Горњи Милановац 1986, 31–41; idem, *Архимандритско достојанство Светог Саве*, in: *Свети Сава у српској историји и традицији*, Београд 1998, 39–50.



Жички програм реликвија, заснован на сувереном познавању њиховог теолошког смисла, као и репрезентативних могућности, Сава је заокружио када је у Дом Спасов пренео мошти свог брата, првовенчаног краља. У науци више пута разматрано питање о томе да ли је Жичка била замишљена као Стефанова гробна црква данас треба сагледавати у нешто другачијем светлу. Доиста постоје наговештаји да је приликом заснивања храма уз јужни зид западног травеја било предвиђено место за краљеву гробницу. То би се могло закључити на основу положаја врата у том травеју, која су примакнута савсим уз источни зид параклиса како би се на јужном зиду обезбедило довољно места за саркофаг. Од те идеје се, ипак, убрзо одустало, о чему сведочи и то што подземна гробница никад није била изведена.¹¹³ Добро је познато, такође, да је Стефана Првовенчаног Сава сахранио у Студеници, преко пута Симеона Немање.¹¹⁴ Чини се да је, на основу наших садашњих сазнања, лакше сагледати разлоге за Савину промену одлуке. Стефан Првовенчани није сахрањен у Жичи јер је било важно да у њу буде свечано донет као објављени светитељ, након прописно спроведених *elevatio* и *translatio* моштију.¹¹⁵ Тело светог краља, положено у Мајку црква и крунидбени храм, било је, као и у другим земљама хришћанског света, потврда будућим владарима Богом дарованог суверенитета и залога легитимности. Најзад, када су донете у Спасову цркву, мошти Стефана Првовенчаног постале су једна од жичких реликвија, и то национална, придружена најугледнијим општехришћанским.¹¹⁶ Био је то један од Савиних потеза највећег могућег домета. Њиме су Срби постављени у координате свете историје и одређени као „савршен“, односно историјски народ.

(1995)

¹¹³ М. Чанак-Медић, *Жичка Спасова црква*, in: *Архитектура прве половине XIII века I*, 69 (где су изложена и старија размишљања о могућој гробној намени Спасове цркве, а посебно параклиса).

¹¹⁴ Поповић, *Српски владарски гроб*, 42–43 (с наведеним изворима).

¹¹⁵ О установљењу праксе подизања и преноса моштију првих светитеља из рода Немањића v. eadem, *Мошти Светог Саве*, 65–85.

¹¹⁶ Eadem, *Српски владарски гроб*, 43–44 (с примерима и литературом).



СРПСКА ВЛАДАРСКА TRANSLATIO КАО ТРИЈУМФАЛНИ ADVENTUS

TRANSLATIO ИЛИ ПРЕНОС МОШТИЈУ саставни је део ширег програма, обреда успостављања светитељског култа. То је етапа која следи поступку *elevatio*, подизања тела, а претходи завршном чину његовог *depositio*. *Adventus*, у овом контексту, представља посебан тренутак транслације. Дословно, он означава долазак, прispеће реликвија на предвиђено одредиште. Суштински, то је онај тренутак у историји цркве и друштва када се широј заједници, јавно и свечано, представља нови светитељ – а она га, путем прописаних обреда и радњи, прихвата као господара и заштитника.¹

Ритуал церемонијалне промоције светитеља, до танчина разрађен у средњем веку, имао је дубоке корене у античкој традицији. Хеленистички и римски *adventus regis* означавао је тријумфални улазак цара у град, праћен одговарајућом помпом. Негде од II века пре наше ере такве владарске епифаније постале су саставни и уједно независни елемент церемоније царског тријумфа. С временом су оне кодификоване посебним прописима и добиле су сложenu симболику, па је у току свечаности цар слављен као *deus praesens*, добротинитељ и спасилац света. Та трансцендентна димензија царског тријумфа, наглашена већ у Октавијановом *Adventus-u Augusti* потпуно је преовладала у свечаности *Adventus Divi* из времена Константина Великог. Након хришћанства токови развоја довели су до битне промене тежишта. Наслеђени обрасци се христijанизују и добијају нова одређења, тако да носећи садржај епохе постаје *Adventus Domini*. Идеја о доласку Месије саопштavana је, текстом и сликом, на два основна начина: прво, кроз такозвану историј-

¹ M. Heinzemann, *Translationsberichte und andere Quellen des Reliquienkultes*, Turnhout 1979, 66.



ску представу Христовог уласка у Јерусалим, када је Исус дочекан као краљ и спаситељ света, а уобличену у традицији античког адвента, и, друго, као есхатолошка представа, то јест парусија Христова приликом Другог доласка. У доба отаца још један важан теолошки науч непосредно је уобличен према обрасцу античког *Adventus-a regis-a*. То је *adventus animae*, успињање душе праведника и њен тријумфални долазак пред капију Вишњег Јерусалима, где је свечано дочекују одабране личности небеске хијерархије.²

У средњем веку владарски *adventus* никако није изгубио на важности. Преиначен је само његов карактер – тачније, он је христијанизован – што је резултат особеног, реверзибилног процеса приликом преузимања модела. Наиме, Христов улазак у Јерусалим, који је некада настао поступком *imitatio imperatoris*, сада сам постаје образац царског адвента, руковођен захтевом за *Imitatio Christi*. Христијанизација церемоније огледала се не само у знамењима ношеним том приликом – какви су крстови и светитељске реликвије – већ и у избору акламација и песама, које указују на то да је владарски адвент попримио облик литургијског обреда. У сваком случају, тријумфалне епифаније владара постају опште место средњовековне идеологије, али и церемонијалне праксе суверена. Појединости свечаних долазака византијског василевса – нарочито улазак у престоницу и њене важне храмове – забележило је неколико византијских хроничара. Слични обичаји неговани су и у западном свету, у којем је од X века процедура владарског *adventus-a* била прописана посебним *Ordines ad regem suscipiendum*.³

² Из веома обимне библиографије издвајамо само најважније радове, оне који обележавају главне етапе историје истраживања овог питања: E. Peterson, *Die Einholung des Kyrios*, *Zeitschrift für systematische Theologie* 7 (1930) 682–702; O. Treitinger, *Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell*, Jena 1938, 231–233, passim; E. H. Kantorowicz, *The „King’s Advent“ and the enigmatic panels in the doors of Santa Sabina*, in: *Selected Studies*, New York 1965, 37–77 (првобитни текст из 1944); S. Mac Cormack, *Change and Continuity in Late Antiquity: The Ceremony of Adventus*, *Historia* 21 (1972) 721–752; O. Nussbaum, *Geleit*, in: *Reallexikon für Antike und Christentum* IX (1976), col. 908–1049; M. Mc Cormick, *Eternal victory, Triumphal rulership in late antiquity, Byzantium, and the early medieval West*, Cambridge 1986; P. Dufraigne, *Adventus Augusti, Adventus Christi: recherche sur l’exploitation idéologique et littéraire d’un cérémonial dans l’antiquité tardive*, Paris 1994.

³ Kantorowicz, *op. cit.*, 38–58; W. Dotzauer, *Die Ankunft des Herrschers. Der fürstliche „Einzug“ in die Stadt (bis zum Ende des Alten Reichs)*, *Archiv für Kulturgeschichte*, Bd. 55 (1973) 245–288; Nussbaum, *op. cit.*, 1028–1032; P. Willems, *Der Herrscher „Adventus“ im Kloster des Frühmittelalters*, München 1976; N. Huyghebaert, *Les deux translations du roi saint Oswald à Bergues-Saint-Winoc*, *Revue bénédictine* 86 (1976) 83–93; Mc Cormick, *op. cit.*, passim; A. Niederstatter,

Церемонијал *adventus*-а примењен је, најзад, и на транслације реликвија, које се од IV века обављају широм хришћанског света. Истраживачи су одавно указали на античке корене те свечаности, коју извори описују као *triumphus martyrum*. Приликом преноса нови светитељ наступао је у највећој *maiestas*, а дочекивало га је, уз помпу, целокупно становништво. Из репертоара царског адвента преузети су елементи попут свечане одеће и венаца, као и карактеристична знамења која прате царску епифанију: то су *gloria* и *virtus* – натприродна моћ светитеља, која се огледа у чудима што их он чини у току преноса. Не изненађује стога што средњовековни *adventus regis* и *adventus reliquiarum* имају низ заједничких одлика, утолико пре што већ од IV века сами владари учествују у церемонијама преноса. Тај заједнички именитељ доћи ће до пуног изражаја приликом транслација владарских реликвија – што је и средишњи проблем нашег рада.⁴ Пре него што приступимо излагању српске грађе, а у циљу њеног сагледавања у довољно широком контексту, навешћемо прописане етапе транслације реликвија. Латинске називе користимо искључиво као техничке термине, општеприхваћене у савременој науци.

Прва етапа транслације је *profectio* или полазак. Светитељске мошти подижу се из првобитног гроба – понекад након чудесне визије у којој светитељ захтева свој пренос – а затим у пратњи крећу на пут. Њихов испраћај је организована и многољудна свечаност с процесијом, праћена литургијским појањем, паљењем свећа и тамјана. Следећа етапа обреда је *adventus*, долазак светитеља. Он се обавезно збивао на одређеној, тачно утврђеној географској тачки, а најчешће на граници – државе, града или манастира. За разлику од хагиографских, уопштених и егземпларних описа, сведочења о транслацијама историјских личности по правилу садрже конкретне податке о времену и месту на којем се пренос одиграо. Реалност догађаја је понекад подвучена тврђењем писца да је био његов очевидац или учесник. У току транслације, која је често дуго трајала, могао се одиграти низ посебних *adventus*-а на раз-

Königseintritt und -gastung in der spätmittelalterlichen Reichsstadt, in: *Feste und Feiern im Mittelalter*, ed. D. Altenburg, J. Jarnut, H.-H. Steinhoff, Sigmaringen 1991, 501–514.

⁴ О транслацији и адвенту реликвија: H. Delehayе, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles 1933; B. Kötting, *Die frühchristliche Reliquien und die Bestattung im Kirchengebäude*, Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein – Westfalen, Bd. 21 (1965) 15–24; Heinzelmann, *op. cit.*, 43–77; Nussbau, *op. cit.*, 1034–1036; N. Gussone, *Adventus-Zeremoniell und Translation von Reliquien, Victricius von Rouen, De laude sanctorum*, Frühmittelalterliche Studien 10 (1976) 125–132; Angenendt, *Heilige und Reliquien*, 172–173, *passim* (с обимном библиографијом).



личитим одабраним местима. Наредна секвенца преноса непосредно произлази из претходне. То је *occursus* или дочек реликвија. Међу личностима које им излазе у сусрет налазили су се, с једне стране, клирици и монаси, а с друге лаици, који се даље одређују према друштвеној припадности. У сваком случају, реликвије је сачекивао *mixtum populus* или, тачније, *omnis civitas*, уз одговарајуће обредне радње. У току *occursus*-а обављао се *susceptio*, примопредаја реликвија. Завршни чин ритуала је *ingressus* или *introductio* – уношење реликвија у град, односно у цркву, и њихово полагање на коначно одредиште. У току *ingressus*-а или непосредно након њега светитељ се објављивао чудима, чиме је присутној заједници пружао доказе своје способности да јој буде *dominus* и *patronus*. Обред се завршавао свеопштим слављем, уз обдаривање цркве и народа. Тај дан обавезно се бележио како би се светитељу установио празник.⁵

У наведеним општим оквирима нужно је разматрати српске владарске транслације у средњем веку. Њихов образац, познато је, успостављен је преносом моштију Симеона Немање у Студеницу 1207. године, а важност тог модела захтева да му се посвети нарочита пажња. Изложићемо најпре фактографију преноса, а затим тумачења његових битних елемената.

Обред Симеонове транслације веома је добро документован. Описали су га, најпре, његови синови Сава и Стефан Првовенчани, учесници догађаја, а потом још Доментијан и Теодосије. Те наративне изворе значајно допуњују ликовни – сликане представе преноса у Студеници, Сопоћанима и Градцу. Тако знамо да је *profectio* Симеонових моштију уприличен у Хиландару одмах након подизања тела, а пратњу, предвођену Савом Српским, чинили су „христољубиви и изврсни старци Свете Горе“.⁶ Уследило је путовање у „отацтво“, дуго и теобно, због „великог метежа“ изазваног латинским напади-ма на Свету Гору.⁷ Следећа важна етапа био је *adventus* на територију српске државе. О томе да је он био веома пажљиво припремљен сведочи преписка

⁵ Етапе транслације реликвија синтетично и документовано изложио је М. Heinzelmann, *op. cit.*, 72–75.

⁶ Стефан Првовенчани, *Сабрани списи, Живот светог Симеона* (прир. Љ. Јухас-Георгијевска), Београд 1988, 88 (даље: Стефан Првовенчани); Доментијан, *Живот Светога Саве и Живот Светога Симеона* (прир. Р. Маринковић), Београд 1988, 113 (даље: Доментијан); Теодосије, *Житија* (прир. Д. Богдановић), Београд 1988, 161 (даље: Теодосије).

⁷ Свети Сава, *Сабрани списи, Житије светог Симеона Немање* (прир. Д. Богдановић), Београд 1986, 117 (даље: Свети Сава).

вођена између Саве и Стефана, коју помињу сви животописци.⁸ На вест о приближавању поворке с моштима, Стефан и Вукан изашли су јој у сусрет, и то с великом ревношћу, односно „журно“.⁹ Адвент Симеонових реликвија, у складу с важећим обичајима, догодио се на граници, што извори нису пропустили да истакну. Према Доментијану, он се збио „још на крају земље своје“,¹⁰ а према Теодосију, „на граници своје и грчке земље“.¹¹ Од свих животописаца Сава је најодређенији, јер и прецизно одређује то место као Хвосно.¹² Непосредно након *adventus*-а уследио је *occursus*. Примећује се да су писани извори највише пажње посветили управо тој етапи транслације. Дочек моштију је до танчина следио прописана правила. Скупина личности која им је изашла у сусрет обухватала је основне социјалне категорије, духовнике и лаике или, према Савиним речима, „јереје и игумане са многим монасима и са бојарима свим“. Сава је најближи изворном топосу о *omnis civitas*, јер каже да су Стефан и Вукан реликвије дочекали „са свом државом“.¹³ Обавезне пратеће појаве *occursus*-а – весеље, усхићење и сузе радостице – такође су описане у свим поменутих житијима, као и свештене радње уобичајене у таквим приликама. Тако Првовенчани сведочи о томе да „сретавши мошти свете, учинисмо обноћну молитву на том месту, са псалмима и песмама, и појући ту надгробна појања с кадилима и пријатним мирисима“.¹⁴ Славље поводом дочека Симеонових моштију имало је и важну идеолошку димензију због старозаветног узора с којим је упоређен – преносом Јаковљевог тела из Египта у обећану земљу.¹⁵ Тренутак примопредаје реликвија, односно *susceptio* у Хвосну, помиње, и то као нешто што се подразумева, само Сава.¹⁶ С ви-

⁸ Стефан Првовенчани, 88; Доментијан, 113; Теодосије, 162.

⁹ Стефан Првовенчани, 88; краљевска ревност при испуњавању дужности, као одраз Христове божанске журбе, представљала је важан садржај владарске идеологије Немањића, cf. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија*, 254–264.

¹⁰ Доментијан, 115.

¹¹ Теодосије, 162.

¹² Свети Сава, 117.

¹³ *Ibid*, 117.

¹⁴ Стефан Првовенчани, 88.

¹⁵ Свети Сава, *loc. cit*; Доментијан, 116; Теодосије, 163.

¹⁶ Свети Сава, *loc. cit*.



ше појединости животописци приповедају о кретању поворке ка коначном циљу. Од посебне је важности сведочење о томе да су у преносу моштију светог Симеона, „са свештеницима заједно и са свим благороднима“, учествовали и његови синови.¹⁷ Занимљиво је да студенички *adventus* и завршни чин *ingressus*-а наративни извори описују укратко и уопштено. Казивање им се своди на тврдњу да је Симеон с великим почастима, с псалмима и песмама, положен у гроб који је унапред припремљен у Богородичиној цркви.¹⁸ О завршној етапи ритуала нешто више каже само Теодосије. Подаци које доноси, иако оскудни, сведоче о поштовању устаљених обичаја. Писац тако каже да је након полагања моштију уприличена служба за покој душе, а да је затим уследило „велико славље“. Том приликом Стефан Првовенчани богато је даривао „и све ниште, којих је много дошло“.¹⁹ Најзад, Сава Српски није пропустио да прецизно наведе датум догађаја – 19. фебруар – који је установљен као празник светог Симеона.²⁰

Лапидарност наративних извора приликом описа студеничке церемоније у значајној мери надокнађују сликане представе Симеоновог преноса. То су добро познате композиције из циклуса посвећених светом Симеону: она у Студеници још увек је читљива, сопоћанска је одлично очувана, док је градачка слика, која је била делимично видљива тридесетих година XX века, сада потпуно уништена. Реч је о сликама преноса светитељских моштију које следе традиционалне образце византијске иконографије.²¹ Те композиције, по садржају и структури готово идентичне, настале су, највећим делом, на основу Савиног *Житија светог Симеона*. Ипак, тежиште догађаја битно је другачије на слици него у хагиографији. Композиција не илуструје *adventus* у Хвосну, на граници српске земље, већ долазак моштију у Студеницу, тачније тренутак *occursus*-а пред манастирским бедемима. Ту је приказана поворка с моштима које на раменима носе Немањини синови у пратњи властеле. У сусрет им излази скупина монаха, предвођена рашким епископом, с великом

¹⁷ Свети Сава, 117; Стефан Првовенчани 88; Теодосије, 163.

¹⁸ Свети Сава, 117; Стефан Првовенчани, 88; Доментијан, 116.

¹⁹ Теодосије, 163–164.

²⁰ Свети Сава, 117.

²¹ Holum, Vikan, *op. cit.*; C. Walter, *Art and Ritual of the Byzantine Church*, London 1982, 145–151.



Сопоћани, капела Светог Симеона Немање, Пренос моштију светог Симеона у Студеницу, друга половина XIII века

иконом Богородице Агисоритисе. Призор се збива пред зидинама манастира Студенице, који је приказан необично веродостојно.²²

Транслацијом Симеонових моштију у српској средини успостављена је и разрађена важна црквена и владарска церемонија, а истовремено је одређен њен идеолошки оквир. У тумачењу које следи настојаћемо да покажемо сми-сао појединих елемената транслације светог Симеона, као и чињеницу да су садржаји тог ритуала били општа европска тековина, снажно укореена у античкој традицији.

Почећемо од повода и разлога који су довели до преноса Симеонових моштију. Новија истраживања убедљиво су показала да је већина средњовековних владарских транслација била подстакнута тренутним политичким потребама, што, наравно, не доводи у питање њихов општи идеолошки про-

²² В. Ј. Ђурић, *Историјске композиције у српском сликарству средњег века и њихове књижевне паралеле*, ЗРВИ 8/2 (1964) 72–90; G. Babić, *Les chapelles annexes des églises byzantines*, Paris 1969, 142–145.



грам, чији је циљ сакрално заснивање власти.²³ У нашем случају те историјске прилике добро су познате,²⁴ а извори који о њима најподробније извештавају јесу списи Првовенчаног и Теодосија. Одлука о преносу донета је у околностима грађанског рата у Србији, када је земља била „у великој невољи, као у некој тескоби, опустевши од много плењења и проливања крви, пропадајући до краја од глади због неорања, тако да су се многи разишли по туђој земљи“.²⁵ У писму упућеном Сави Првовенчани га моли да донесе мошти како би се „отачаство наше просветило“, а „Бог постао милосрдан према нама, и наше расејање сабрао у једно, и противнике наше уништио“.²⁶ Транслација светог Симеона почивала је, дакле, на уверењу да су долазак светитеља и његово присуство залога одбране, мира и укупног напретка државе. То схватање, у христијанизованој варијанти, одјек је оних које прокламује антички *felix adventus*. Приликом тријумфалних улазака римски цар је слављен као *rex pacificus* и спасилац, а његов адвент често је тумачен као најавна *златног доба*. Оновремени извори осветљавају, такође, распрострањено уверење да долазак и присуство цара већ сами по себи штите град, јер од њега отклањају непријатељске нападе.²⁷ Врло сличну функцију имао је од раног средњег века и адвент реликвија, као кључни чинилац евангелизације и друштвене консолидације Европе. Последица *adventus*-а био је *consensus*. Долазак светиње, који је означавао сакрализацију до тада профаног простора, био је велики тренутак славља и опште солидарности, повод да се заједница покаже као хомогена целина. Новостворено свето место постајало је важно упориште мисионарских напора да се затечена *rusticitas* замени начелом *reverentia*, коју треба схватити у најширем смислу – као хришћанску просвећеност.²⁸

Још једна традиционална идеја, тријумфална и у бити сотириолошка, може се препознати у замисли српског владарског адвента. Спаситељска

²³ Ово питање подробно је размотрено у текстовима зборника *Politik und Heiligenverehrung*.

²⁴ Љ. Максимовић, *О години преноса Немањиних моштију у Србију*, ЗРВИ 24–25 (1986) 437–444.

²⁵ Теодосије, 160–161.

²⁶ Теодосије, 161.

²⁷ Kantorowicz, *op. cit.*, 39–41; Mac Cormack, *op. cit.*, 722–723 (где су наведени одговарајући извори).

²⁸ P. Brown, *Relics and Social Status in the Age of Gregory of Tours, Society and the Holy in the Late Antiquity*, London 1982, 222–249.

улога римског императора истицана је, између осталог, уз помоћ соларних, луминозних атрибута. Описи царских *adventus*-а из доба тетрархије обилују сложенем симболиком повезаном с мотивом *Sol*-а и *Luna*-е. Идеја добија на замаху у доба Константина Великог, када својства цара и *Sol Invictus*-а постају међусобно заменљива. Речита су, у том смислу, сведочанства попут оног да је приликом адвента Диоклецијана и Максимијана у Милано 291. године „*Tota Italia clarior lux diffusa*“. Једнако је речит и натпис на Констанцијевој медаљи, искованој у част адвента у Британију, а на којој се цар означава као *Redditor lucis aeternae*.²⁹ Начелно исту мисао, разуме се христијанизовану, саопштава Доментијан, који обилато користи метафоре луминозног када описује адвент Симеона и Саве у Србију. У једној од многобројних дигресија које уноси у основни ток нарације како би објаснио виши смисао догађаја он каже: „... иђаху од истока ка западу, блистајући као две муње ... као две Данице разумнога сунца, просветивши се зраком разумнога сунца, Христа истинитога Бога нашега, и као два светила и звезде сијајући божаственом светлошћу, хотећи просветити своје отачаство различитим чудесима.“³⁰

Sol Invictus никако није био једини царски модел коришћен у току сложене церемоније *adventus*-а. Римска империјална пропаганда подробно је развила систем поређења царева и богова, па и њиховог идентификовања. Трајанов модел, рецимо, био је Јупитер, док су у доба тетрархије нарочиту популарност уживали Јупитер и Херкул. Хришћански владари преузели су обичај, угледајући се, наравно, на актуелне небеске ауторитете.³¹ Такве узоре обавезно су истицали и Срби када су обављали translацију владарских реликвија. Приликом описа адвента Симеонових моштију животописци доследно користе одабрану старозаветну слику – Јосифов пренос Јаковљевог тела из Египта у обећану земљу. Према смелој Теодосијевој оцени, Срби су чак надишли свој праузор, јер, „диван беше видети од Бога људима, а мислим и анђелима, пренос светих моштију овога преподобнога оца нашега, дивнији од преноса старог Израиља, јер не беше из ропства египатског и са погребатељима, простом децом, него беше ношен из Свете Горе и од светих мужева,

²⁹ Коришћење ових мотива приликом адвента римских царева анализира је S. Mac Cormack, *op. cit.*, 731–733 (са изворима).

³⁰ Доментијан, 114.

³¹ Mac Cormack, *op. cit.*, 722–724.



преношен од сина анђела, а приман од сина благочастивог самодршца³². Разлози за избор управо таквог узора у науци су већ добили утемељено тумачење. *Adventus* моштију оснивача династије био је идеална прилика да се обзнани једна од темељних порука владарске идеологије раних Немањића. То је месијанска идеја о изабраном народу и Новом Израиљу, што је био важећи критеријум на основу којег се један народ одређивао као историјски.³³

Средњовековни *adventus reliquiarum* баштинио је од античког не само укупну замисао обреда – као високоорганизоване церемоније, с прецизно подељеним улогама – већ и многе појединости, на пример ритуал дочека са светлима, цвећем и миомирисима, по правилу у нарочитој, свечаној одећи.³⁴ За наше питање посебно је занимљива чињеница да су приликом царског адвента ношене слике богова, као што је *Fortuna Redux*. На тај начин, рецимо, поздрављен је Константин Велики када је 311. тријумфално ушао у Отен, што је био знак признања његове божанске природе.³⁵ Уз замену, то јест христијанизацију симбола, пракса је настављена у Византији. У тренутку адвента, када је ромејски цар пролазио кроз Златна врата и кретао ка Светој Софији, уздизана је Богородичина икона, знаменити паладијум Царства.³⁶ У том светлу треба сагледавати значење и функцију Богородичине иконе, храмовне славе и заштитнице Студенице, којом је, пред манастирским бедемима, поздрављено Симеоново приспеће у отачаство.

Римски *adventus* збивао се у атмосфери тријумфа и славља – које се често завршавало тркама на хиподрому и циркуским играма.³⁷ Осећање радости прожимало је и хришћански адвент, који се такође окончавао великом светковином. Можда најдуже празновање забележено у изворима – које је непрекидно трајало три дана и три ноћи – збило се у Кијевској Русији 1115. године, када су мошти Бориса и Гјеба пренете у Вишгород.³⁸ Осећање све-

³² Теодосије, 163.

³³ О старозаветним узорима српских владара, укључујући Јакова: В. Ј. Ђурић, *Слика и историја у средњовековној Србији*, Глас САНУ 338 (1983) 117–133; Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија*, 191–197.

³⁴ Gussone, *op. cit.*, 128–129.

³⁵ Mac Cormack, *op. cit.*, 728.

³⁶ Kantorowicz, *op. cit.*, 42; Nussbau, *op. cit.*, 1030; Mc Cormick, *op. cit.*, 173; у овим радовима наведени су примери с одговарајућим изворима.

³⁷ Mac Cormack, *op. cit.*, 723; Mc Cormick, *op. cit.*, *passim*.

³⁸ A. Poppe, *Politik und Heiligenverehrung in der Kiever Rus. Der apostelgleiche Herrscher und seine Martyrsöhne*, in: *Politik und Heiligenverehrung*, 414.

опште радости имало је, међутим, дубљи, теолошки разлог, који је разрађен у егзегетској литератури. Веровало се, наиме, да приликом сваког појединачног адвента долази до мистичног преображаја како града или манастира тако и владара. Место адвента постајало је безвремени Сион и Нови Јерусалим, док је владар, саображавајући се Христу, симболично понављао његов месијански улазак на празник Цвети.³⁹ Долазак Симеонових моштију у Србију држава је дочекала, према Савиним речима, „радошћу радујући се и весељем веселећи се“.⁴⁰ Тај аспект догађаја још много подробније описује Доментијан, који каже да се доласком Симеонових моштију „печално изменило на велику радост, и испунише се сва чеда Светога недомислимом радошћу превеликога весеља, и тога дана сатворише богосаборно славље, двоструко веселећи се, духовно и телесно“.⁴¹ Важно је нагласити да српски идеолози Немањиног доба нису усвојили само општа места везана за церемонију адвента већ и темељни постулат о месијанском уласку у Јерусалим. И мада је сионско-јерусалимска идеја, у поменутом контексту и значењу, била јасно исказана нешто касније, поводом адвента моштију светог Саве, она је јасно наговештена већ генерацију раније. О томе сведоче речи Првовенчаног да је Симеон Немања успео да се узнесе до „бесмртног и светог источника и да види хлад божанственога града Вишњег Јерусалима, чији, уистину постаде прави грађанин“.⁴²

Најзад, коментар захтева још једна важна појединост Симеоновог преноса. То је учешће владара у транслацији реликвија. На такав корак први се одлучио цар Констанције приликом чувеног преноса апостола Тимотеја, а потом Андрије и Луке у Цариград, изазвавши својим гестом велико изненађење околине.⁴³ Од IV века, међутим, та пракса постаје уобичајена у Византији, као и на Западу, где је била нарочито популарна међу франачким меровиншким краљевима, а затим и Каролинзима.⁴⁴ Чини се да неколико владарских транслација обављених у Западној Европи током XI и XII века представљају

³⁹ Kantorowicz, *op. cit.*, 41–43.

⁴⁰ Свети Сава, 117.

⁴¹ Доментијан, 116.

⁴² Стефан Првовенчани, 75; cf. Д. Поповић, *О настанку култа светог Симеона*, 61–63.

⁴³ Delehaye, *op. cit.*, 54; Kötting, *op. cit.*, 18.

⁴⁴ Gussone, *op. cit.*, 130–131.



праву, што значи функционалну аналогију *adventus*-а Симеона Немање. Реч је о оним случајавима у којима је актуелни суверен учествовао у преносу светог покровитеља државе, обављајући при том и такве радње као што је ношење ковчега с моштима. Поменућемо само најславније, повезане с местима са статусом *locus regalis*. Године 1144, у блиставој инсценацији опата Сижеа, Луј VII пренео је реликвије светог Дионисија у новосаграђени хор Сен Денија; Хенрик II Енглески обавио је 1163. транслацију моштију Едварда Исповедника у вестминстерску катедралу, а две године доцније у обреду транслације и канонизације Карла Великог активно је учествовао Фридрих Барбароса.⁴⁵ За питање којим се бавимо нарочито је важан *adventus* из 1039, када је цар Хенрик III носио ковчег с моштима свог оца приликом његовог преноса из Утрехта у Шпајер. У једном савременом извору тај поступак прокоментарисан је речима да је цар својим гестом не само с љубављу испунио обавезу сина према оцу већ да је, са осећањем светог страха, испунио и дужност слуге према господару.⁴⁶ Тај чин побожног обављања дужности, испуњен страхопоштовањем, на суштински начин објашњава такву владареву иницијативу. У цивилизацији средњег века гестови су били препознатљиви и прецизно утврђени кодови комуникације тако да ношење терета, по природи ствари, није спадало у владарске активности.⁴⁷ Мењајући у једном ритуалном тренутку своју спољну појаву како би служио светитељу, владар је указивао почит Богу и његовом изабранику. Реч је о програмском унижавању, једном од облика *miseriae regum*.⁴⁸ Такав побожни став исказивао се и на друге начине. Нарочито упечатљиво у очима савременика било је одлагање царског пурпура. Један од најчувенијих таквих гестова учинио је цар Теодосије II, који је обмотао својим пурпурним плаштом главу Јована Претече приликом њеног адвента у Константинопољ.⁴⁹ То што су синови Симеона Немање, укључујући актуелног краља, носили његов ковчег јесте чин који

⁴⁵ J. Petersohn, *Saint-Denis – Westminster – Aachen. Die Karls-Translatio von 1165 und ihre Vorbilder*, Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 31 (1975) 420–454.

⁴⁶ Овај извор наводи и тумачи, у ширем проблемском контексту, J. Petersohn, *Kaisertum und Kultakt in der Stauferzeit*, in: *Politik und Heiligenverehrung*, 119–120.

⁴⁷ Супротстављен однос између „gestes du roi“ и „gestes du travail“ размотрио је J.-C. Schmitt, *La raison des gestes dans l'Occident medieval*, Paris 1990, 229, 239; v. Petersohn, *op. cit.*, 120.

⁴⁸ L. Bornscheuer, *Miseriae Regum. Untersuchungen zum Krisen- und Todesgedanken in den Herrschaftstheologischen Vorstellungen der ottonisch-salischen Zeit*, Berlin 1968, 129, 140, *passim*.

⁴⁹ PG LXVII, 1601.

је почивао управо на таквим схватањима, што недвосмислено потврђују наративни извори. Значајно је, рецимо, то што Доментијан, описујући догађај, не пропушта да истакне Симеонов двоструки статус: он је својим синовима био не само отац већ и „добри учитељ и господар“.⁵⁰ Најексплицитнији је, ипак, Теодосије. Након исказа да су браћа мошти понела „на својим рукама“, он каже следеће: „А опет сви се дивљаху великој љубави самодршца Стефана и његовој превеликој смерности, јер не штеђаше царске багренице, него и ту саму часну своју главу у прах земаљски подметаше пред ногама преподобних припадајући, молитве од свију и благослове да прими молећи.“⁵¹ Срби су, дакле, разумели и усвојили темељни захтев упућен средњовековним носиоцима власти – да *exaltatio* владара мора почивати на његовој хришћанској *humilitas*.⁵²

Образац *adventus*-а владарских реликвија успостављен приликом транслације светог Симеона остао је на снази и у време његових наследника. Мада су преноси Стефана Првовенчаног релативно оскудно документовани у писаним изворима, чини се да су били целовито и прописно спроведени. Транслација у Студеницу након краљеве смрти сигурно је имала форму свечаног адвента, у којем су, осим истакнутих личности световне и духовне хијерархије, учествовали Сава, тада архиепископ српски, као и синови Стефана Првовенчаног. По приспећу у Студеницу обред је изведен „као што је достојно и богоугодно“, „са псалмима и песмама и милостињом према ништима“, након чега је краљево тело положено у Богородичину цркву.⁵³ Сасвим је сличан, по садржају и сведеној форми, опис друге транслације Првовенчаног у Жичу. И она је праћена „псалмима и песмама и сваком чашћу“, а након полагања тела уследило је даривање убогих и велико славље.⁵⁴ Постоје јаки разлози за уверење да је жички адвент морао бити веома свечана церемонија, ако се имају у виду смисао и функција те транслације Првовенчаног. Она је била део укупног реликвијарног програма Архиепископије: највреднијим општехришћанским светињама, везаним за Христа, Богородицу, Јована Претечу и апостоле, том приликом придодате су реликвије првог националног краља светитеља.⁵⁵

⁵⁰ Доментијан, 116.

⁵¹ Теодосије, 163.

⁵² Bornscheuer, *op. cit.*, 200; Petersohn, *Kaisertum und Kultakt der Stauferzeit*, 120.

⁵³ Теодосије, 223.

⁵⁴ Теодосије, 230.

⁵⁵ Поповић, *Sacrae reliquiae*, 190–215.



Подробно и с много појединости описана је транслација светог Саве Српског из Трнова у Милешеву. Иако она формално припада категорији *adventus-a episcopi*,⁵⁶ обред је следио образац преноса владара светитеља, а имао је и суштински сличну, династичку функцију. Обухватао је све прописане етапе, као и учешће владара, краља Владислава, у церемонији преноса. Транслација светог Саве имала је и своје особености, условљене околностима у којима се одвијала. Обред је, рецимо, припадао категорији преноса који су обављени након чудесне „визије“.⁵⁷ У нашем случају било је то „страшно виђење“ бугарског цара, у којем му је Сава, „са великим пређењем“, наложио извршење транслације.⁵⁸ Та визија збила се као последица бугарског отпора да знамениту реликвију предају српској страни. Из истих разлога полазак из Трнова није уобличен церемонијално, као *profectio*, већ је изведен у великој брзини. У страху да Бугари не промене одлуку, Срби „са великом журбом утекоше тајно од града Трнова“, и то без краља Владислава, који је тек доцније сустигао поворку.⁵⁹

Остале етапе транслације светог Саве описане су помоћу уобичајених образаца, али су такође, у односу на пренос светог Симеона, садржајно надграђене новим елементима. Изузетно је важан познати опис ношења ковчега и краљевог учешћа у обреду који доноси *Служба преносу моштију светог Саве*: „А краљ Владислав, као некада пророк Давид, пред ђивотом светога скакаше играјући и веселећи се, радости и весеља испуњаваше се.“⁶⁰ Слично казује и Теодосије: „Владислав краљ брзо достиже светога у ношењу, и као некада Давид пред ђивотом радоваше се, излазећи и предводећи његове мошти.“⁶¹ Са идеолошког гледишта, речито је поређење старозаветног цара и пророка са српским владаром, то јест Давида и кивота заветног с једним

⁵⁶ Nussbau, *op. cit.*, 1032–1033.

⁵⁷ Heinzelmann, *op. cit.*, 56.

⁵⁸ Доментијан, 226; Теодосије, 252.

⁵⁹ Доментијан, 227–228; Теодосије, 254, 258.

⁶⁰ Савин ученик, *Служба преносу моштију светога Саве* (прир. Ђ. Трифуновић, прев. Д. Богдановић), *Србљак* I, 1970, 44–45.

⁶¹ Теодосије, 258. Представа владара који, подигнуте руке, предводи поворку с моштима, наликана је у сцени транслације на јужном делу западног зида у Градцу. Она је В. Ј. Ђурићу послужила као кључни аргумент да композицију идентификује као пренос моштију светог Саве, cf. В. Ј. Ђурић, *Историјске композиције у српском сликарству и њихове књижевне паралеле II*, ЗРВИ 10 (1967) 121–131.

догађајем из српске историје.⁶² С друге стране, мотив личности која предводи процесију с моштима занимљив је и са становишта наслеђених образаца: то је одјек *cursor*-а, који приликом римског царског адвента корача испред свечане поворке, по правилу са стегом у руци.⁶³ Кључне тренутке Савине транслације – *adventus* и *occursus* – српски наративни извори описали су посредством уобичајене топике. Дочек реликвија уприличен је након што се поворка приближила „земљи свога отачаства“, а у сусрет јој је изашао *omnis civitas* – „архиепископ Арсеније са епископима и игуманима и са многим благородним“.⁶⁴ Од суштинског је значаја то што је опис адвента Савиних моштију у Србију програмски заокружен поређењем са Христовим уласком у Јерусалим. Идеју је јасно изложио Доментијан: „... и као што јерусалимска чеда изиђоше у сусрет Христу са границама и гранама, вапијући и говорећи: ’Благословен који греде у име Господње, цар Израиљев’, и чеда овог Преосвећенога среташе га са богохвалним песмама место масличних грана.“⁶⁵ На не тако јасан начин, али недвосмислено, идеја је исказана и у *Служби преносу моштију светог Саве*: „Негда у Јерусалим и Синај путовавши, сада у отачаство своје дошао јеси.“⁶⁶ Адвент Савиних моштију у Србију одиграо се у уобичајеној атмосфери славља и тријумфа. Своме отачаству светитељ је донео „пресветлу радост“, а оно га је дочекало „са љубављу“ и „светло ликујући“. Адвент је, такође, испунио интегративну друштвену улогу, тако што је око истог циља окупио „сва чеда отачаства Преосвећенога“ и „сабрао их на сабор празничне љубави своје“.⁶⁷ Према устаљеном обрасцу, веома сажето, описане су завршне етапе обреда. У свечаној поворци и уз обављање прописних свештених радњи мошти су донете у Милешеву и положене у припремљени гроб. Након тога уследило је славље, даривање ништих и успоставање празника светоме.⁶⁸ Оно што Савину транслацију издваја од сродних српских обреда јесте наглашена учесталост чудотворења.⁶⁹ Различита чуда,

⁶² Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија*, 208–209 (са старијом литературом).

⁶³ Kantorowicz, *op. cit.*, 49–50.

⁶⁴ Доментијан, 231; Теодосије, 258–259.

⁶⁵ Доментијан, 231.

⁶⁶ *Служба преносу моштију Светога Саве*, 76–77.

⁶⁷ Доментијан, 232.

⁶⁸ Доментијан, 232; Теодосије, 259.

⁶⁹ О чудотворењу као важном елементу обреда транслације: Heinzelmann, *op. cit.*, 63–65.



а најчешће исцељења, Савине мошти чиниле су у свим важним тренуцима ритуала – након *elevatio* тела, у часу *adventus*-а у српску земљу, а такође у току кретања поворке.⁷⁰ На тај начин он је пружао доказе свог статуса у вечности, то јест способности да заступа своја „чеда“ и „отацтво“ – што је, судећи по сведочењима извора, и била крајња сврха Савиног адвента у Србију. Најзад, о важности те транслације у поступку стварања култа сведочи чињеница да је обред, осим што је описан у саставима као што су житија, добио богослужбену форму, први самостални састав те врсте код Срба, а то је *Служба преносу моштију светог Саве*.⁷¹

У временима која су уследила сведочења о преносима немањићких владара постају кратка и уопштена или потпуно изостају. Тако нема података који би указивали на свечани пренос тела краљева Радослава и Владислава. Транслација краља Уроша I у Сопоћане помиње се, додуше, у његовом житију, али на начин који никако не указује на свечани адвент: „... и би часно пренесено тело његово, и положише га у његовим рукама сазданом манастиру, у дому св. Тројице.“⁷² Доиста, таква церемонија тешко да је била замислива у околностима насилног свргавања краља Уроша с престола и његове смрти у прогонству.⁷³ Чини се да је изузетак у тој генерацији Немањића транслација краљице Јелене Анжујске у Градац. Иако се пренос одиграо у неповољним временским приликама, по „љутој зими“, која је условила успорено кретање и често заустављање поворке, изгледа да је он изведен као свечана церемонија. О томе понајвише сведочи то што је сахрана обављена уз активно учешће највиших личности државе и цркве, краља Милутина и архиепископа Саве II, праћеног епископима и игуманима. Сама сахрана такође је изведена према препознатљивим, традиционалним обрасцима. Тело краљице мајке носио је њен син, краљ Милутин, уз певање псалама и песама. Након полагања у гроб уследило је уобичајено даривање сиромашних и велико славље уприличено „са целим сабором отацтва“.⁷⁴ Из времена

⁷⁰ Доментијан, 226–232; Теодосије, 253–259.

⁷¹ О околностима настанка ове службе: Д. Богдановић, *Најстарија служба светом Сави*, Београд 1980, 51–53; саставе у којима су садржани описи транслација моштију класификовано је М. Heizelmann, *op. cit.*, 53–55.

⁷² Данило Други, *Животи краљева и архиепископа српских* (прир. Г. Мак Данијел, Д. Петровић), Београд 1988, 55 (даље: Данило Други).

⁷³ О тим политичким околностима: С. Ђирковић, *Српске и поморске земље краља Уроша I*, in: ИСН I, 1981, 356 (са изворима).

⁷⁴ Подробан опис церемоније доноси Данило Други, 101–103.

Јелене Анжујске потиче још један важан извор за сагледавање развоја и смисла немањићких транслација. То су две композиције преноса насликане на западном зиду градачке цркве. Нажалост, због слабе очуваности фресака, питање њихове идентификације у науци је још увек отворено, па не дозвољава доношење ширих закључака.⁷⁵ Ипак, идентитет представљених личности не мења битно крајњи смисао композиција, насталих у функцији светитељског прослављања Немањића и наглашавања њиховог светородног порекла. Реч је о суштинској идеји владарске идеологије из епохе краља Уроша, о којој, осим дипломатичких и наративних извора, сведочи замисао владарских гробова и портрета у Сопоћанима и Градцу.⁷⁶ Најзад, треба имати на уму и то да је управо у доба краља Уроша I, преносом моштију Стефана Првовенчаног у Сопоћане, извршена једна програмски веома важна владарска *translatio*, која је морала укључивати и свечани *adventus*.

Ако је судити по сачуваним изворима, обред свечане владарске транслације није се више поновио у раздобљу Немањића. Мошти краља Драгутина, који је одстрањен из директне линије наслеђивања, не само да нису посма-

⁷⁵ Личности чије се мошти преносе досадашњи истраживачи идентификовали су на различит начин. Ђ. Бошковић, С. Ненадовић (*Градац*, Београд 1950, 6–7) помишљали су на Симеона Немању, Саву и Стефана Првовенчаног, али без одлучног опредељења; М. Ђоровић-Љубинковић [*Одраз култа св. Стефана у српској средњовековној уметности*, Старице, н. с., XII (1961) 53] претпоставила је да је реч о преносу Немање у Студеницу или Првовенчаног у Жичу; међу научницима је највећег одјека имало мишљење В. Ј. Ђурића (*Историјске композиције II*, 121–131, с критичким освртом на старија мишљења) да је у Градцу насликана транслација светог Саве у Милешеву; још једну хипотезу придодео је Р. Николић [*Прилози проучавању живописа 13. и 14. века у области Раса*, Рашка баштина 2 (1980) 88–89], сматрајући да је то пренос краља Уроша у Сопоћане. Претпоставку да је приказана транслација Симеона Немање оповргао је још В. Ј. Ђурић, с правом нагласивши да је та композиција већ била насликана у јужном параклису Градца, у склопу циклуса посвећеног светом Симеону. Међутим, постоје и тешкоће да се преноси идентификују као Савини: личност која се преноси одевена је као монах, а не као архијереј. Уз то, одећа упокојеног другачија је на северној и јужној композицији, што значи да су насликане или две различите личности или две транслације. У том смислу, требало би испитати могућност да су у Градцу приказани преноси Стефана Првовенчаног. Актуелност култа првог светог краља у то време потврђује одлука краља Уроша да очеве мошти пренесе у Сопоћане, сф. Поповић, *Српски владарски гроб*, 69–70. На тај начин лакше би се објаснило одсуство Првовенчаног, то јест монаха Симона, међу светим прецима заступницима у склопу ктиторске композиције, сф. С. Радојчић, *Портрети српских владара у средњем веку*, Скопље 1933, 27; О. Кандић, *Манастир Градац*, Београд 1982, 41 (са старијом литературом).

⁷⁶ Поповић, *Српски владарски гроб*, 61–88; Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија*, 111–117.



тране као предмет култа већ је и њихова *elevatio* изриком забрањена.⁷⁷ Ни легитимни наследник престола, међутим, „свети краљ“ Стефан Урош II Милутин, као да није добио прописну транслацију. Истина, његова смрт збила се у ванредним, ратним приликама. У приповедању Данила II, који је био организатор и извршилац транслације, преовлађују сведочења о тешкоћама с којима се суочавао приликом извршења задатка: „Заповедише да се спреме кола са изабраним коњима, да положивши на њих тело блаженога и превисока краља, и пренесу га ка спремљеном му гробу... На многим местима јављали су се пукови војника, мислећи да постигну неку своју вољу и да уграбе нешто од оних који носе тело блаженога, јер у то време, као што рекосмо, беше велики метеж.“⁷⁸ Данило каже, додуше, да је по приспећу моштију у Бањску учињено „све обично што је по законском уставу“. Међутим, уместо описа некада уобичајених радости, тријумфа и извршених чудеса након полагања тела у цркву Светог Стефана, следи само кратко саопштење: „И тако предадоше гробу часно и блажено тело овога благочастивога и христољубивога и превисокога краља Стефана Уроша. И разиђоше се сваки својој кући.“⁷⁹ Генерацију доцније, последња владарска транслација Немањића која је забележена у изворима поново се збила у опскурним околностима, проузрокованим насилном смрћу Стефана Дечанског.⁸⁰ Стога није случајно то што је нотирана тек једним штурим исказом: „Пренесено би његово тело часно од христољубивога сина његова Стефана, и положише га часно у рукотвореном његовом манастиру у цркви Вазнесења Господњег на месту званом Дечани.“⁸¹

Изложене чињенице водиле би закључку да је у средњовековној Србији владарски *adventus reliquiarum* представљао појаву релативно кратког трајања, везану за раздобље првих Немањића. Изгледа нам неспорно да је заслуга светог Саве то што је у време стварања самосталне државе та делотворна европска идеја постала садржина српског владарског програма. Разлози због којих је обред убрзо изгубио на важности сигурно нису једноставни. Објашњења би се могла тражити у неспособности наследника да у дело спроведу висок модел

⁷⁷ Д. Поповић, *Култ краља Драгутина*, 108–129 (са изворима и старијом литературом).

⁷⁸ Данило Други, 147.

⁷⁹ *Loc. cit.*

⁸⁰ С. Ђирковић, *Владавина Стефана III Дечанског*, in: ИСН I, Београд 1981, 508–510.

⁸¹ *Данилови настављачи, Данилов Ученик, други настављачи Даниловог зборника* (прир. Г. Мак Данијел), Београд 1989, 65.

који је обавезивао или у међудинастичким сукобима који су обележили смене на престолу у току владавине више генерација Немањића. Збивања се, такође, могу тумачити општим токовима развоја српске владарске идеологије. С обзиром на то да се од доба краља Милутина Србија определила за византијски културни модел, прокламујући истовремено високе претензије у васељенском поретку Истока, почела су се користити другачија средства да би се образложила сакрална природа немањићке власти.⁸² У сваком случају, нужно је имати у виду да је и у Европи велика епоха владарских транслација окончана негде око средине XIII века, након чега се та пракса, изузимајући унеколико Француску, наставља рутински, без свежих идеја и изворног идејног формата.⁸³

Ипак, адвент владарских реликвија обновљен је код Срба још једном, у пуном обиму, приликом преноса моштију кнеза Лазара из Приштине у Раваницу. Оживљавање обреда било је узроковано потребама тренутка, односно приликама у постковској Србији, суоченој са угроженом државношћу и неизвесном будућношћу. Транслација кнеза Лазара садржавала је све традиционалне етапе, које су документоване у саставима посвећеним кнезу Лазару. Нарочито подробно описане су у *Слову о кнезу Лазару* патријарха Данила Бањског, саставу који је имао житијну и мартиролошко-хагиографску функцију,⁸⁴ као и *Слову* непознатог писца који је био сведок Лазарева транслације.⁸⁵ Пренос тела кнеза Лазара био је веома брижљиво припремљен. Чин *elevatio* моштију збио се у приштинској цркви Вазнесења Христовог, у присуству највиших личности – кнегиње Милице, синова Стефана и Вука, као и поглавара цркве. Након проналажења „целог“ тела одлуку о *profectio* донео је „богоносни сабор“ који су чинили митрополити, епископи, игумани и благородни.⁸⁶ Први *adventus* и *occursus* реликвија одиграли су се у Брве-

⁸² Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија*, 118–151 и *passim*; важне закључке о владарској идеологији у доба краља Милутина изложио је, на основу анализе живописаних програма, Б. Тодић, *Српско сликарство у доба краља Милутина*, Београд 1998, 31–74 (са старијом литературом).

⁸³ Petersohn, *Kaisertum und Kultakt in der Stauferzeit*, *passim*.

⁸⁴ Силуан и Данило II, *српски писци XIV–XV века*, ed. В. Ђоровић, Глас СКА СХХХVI, други разред (1929) 89–103; овај, као и друге косовске списе, темељно је проучио Ђ. Трифуновић, *Српски средњовековни списи о кнезу Лазару и Косовском боју*, Крушевац 1968, 40–77; в. и Богдановић, *Историја*, 191–193.

⁸⁵ *О кнезу Лазару*, ed. А. Вукомановић, Гласник ДСС XI (1858) 108–118; Трифуновић, *op. cit.*

⁸⁶ *О кнезу Лазару*, ed. А. Вукомановић, 113–114; *Слово о кнезу Лазару Данила III*, ed. В. Ђоровић, Глас СКА СХХХVI (1929) 94–96.



нику. Моштима је изашао у сретање Вук Бранковић с породицом, у пратњи властеле, након чега су уследили „велики плач и ридање“. Мошти су преноћиле у Павлици, задужбини браће Мусић, Лазаревих сестрића и косовских састрадалника, а затим наставиле пут.⁸⁷ Сусретање поворке пред Раваницом било је веома свечана церемонија. Пред множином народа, који се окупио са свих, па и далеких страна, уз паљење свећа и тамјана и уз гласно нарицање, поворку су предводили Лазареви синови Стефан и Вук, корачајући испред ковчега. Живо и документовано казивање о тим догађајима, који су смештени у конкретно одређен простор и време, треба тумачити чињеницом да их је описао очевидца. Као када је реч и о многим другим средњовековним транслацијама, а ради потврде веродостојности сведочења, српски аноним није пропустио да нагласи како је „био и видео“.⁸⁸ С друге стране, у том саставу појављују се и традиционална општа места, чија је функција била да предоче историјску и спиритуалну суштину Лазаревог преноса. Такво је позивање на старозаветног Јосифа, а пре свега идеја о Новом Израилу, која се, у контексту владарске транслације, први пут јавља након култних списа посвећених Симеону и Сави.⁸⁹

Завршни чин транслације кнеза Лазара збио се у Раваници. Ту су извршени *susceptio* и *ingressus* – примопредаја моштију, њихово уношење у цркву и полагање на крајње одредиште, након чега је светитељу установљен празник. Главни протагониста раваничког адвента била је кнегиња Милица, Лазарева удовица. Њени гестови и нарицање над кивотом најбоље описују карактер церемоније. Уместо некадашњег славља и ликовања, обележила су је осећања тескобе, очаја и изгубљеног ослонаца – литерарно предочена новом врстом жанрова, а пре свега плачем.⁹⁰ Раванички владарски *adventus*, последњи у средњовековној Србији, обновио је процедуру традиционалног обреда, али му је битно изменио смисао и функцију. Промена се можда најбоље огледа у поновном одређивању појма тријумфа. То је сада победа духовног начела и свесна жртва за „царство небеско“ као темељна садржина култа првог српског владара мученика.

(2000)

⁸⁷ Слово, ed. Ђоровић, 96.

⁸⁸ О кнезу Лазару, ed. Вукомановић, 116–117; о опису транслација као конкретног догађаја: Heinzelmann, *op. cit.*, 52, 56–57.

⁸⁹ О кнезу Лазару, ed. Вукомановић, 116.

⁹⁰ Слово, ed. Ђоровић, 96–97; О кнезу Лазару, ed. Вукомановић, 115–117.



РЕЛИКВИЈЕ И ПОЛИТИКА: СРПСКИ ПРИСТУП

КУЛТ РЕЛИКВИЈА у средњовековној Србији, као и другде у хришћанском свету, имао је вишестрану функцију – богослужбену и церемонијалну, апотропејску и исцелитељску.¹ Осим основне, религиозне и духовне, реликвије су могле имати и важну политичку улогу. За проучавање тог питања чврсто методолошко упориште пружа оцена Јиргена Петерсона којом он резимира радове окупљене у зборнику *Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter*. Петерсон је указао на чињеницу да су религиозни и политички аспект култа од самог почетка били тако испреплетани да је често немогуће раздвојити њихову примарну и секундарну функцију. Сматрајући да однос политике и култа треба изучавати као историјску појаву, Петерсон је истакао да се култ светитеља и његових реликвија може сматрати „политичким“ уколико такав карактер имају разлози због којих је настао, циљеви којима је служио и поруке које је носио.² Тим критеријумом, довољно широким, а уједно прецизним, руководили смо се приликом разматрања српске грађе.

¹ Библиографија о култу реликвија веома је обимна. Само у последњој деценији ту проблематику је на синтетичан начин разматрало више угледних истраживача: A. Lapple, *Reliquien. Verehrung, Geschichte, Kunst*, Augsburg 1990; Legner, *Reliquien in Kunst und Kult*; G. J. C. Snoeck, *Medieval Piety from Relics to Eucharist*, Leiden 1995; Angenendt, *Heilige und Reliquien; Les reliques; Реликвије в искустве и културе восточнохришћанског мира. Тезиси докладав и материјали међународног симпозиума*, ed. А. М. Лидов, Москва 2000; *Хришћанские реликвије в московском Кремле*, ed. А. М. Лидов, 2000; Н. van Os, *The Way to Heaven. Relic veneration in the Middle Ages*, Baarn 2001.

² J. Petersohn, *Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter. Ergebnisse und Desiderate*, in: *Politik und Heiligenverehrung*, 597–606; о политичком аспект култа реликвија в. такође: Geary, *Furta Sacra*; B. Schweiniköper, *Christus-Reliquien -Verehrung und Politik*, *Blätter für deutsche Landesgeschichte*, 117. Jahrgang (1981) 183–281; D. Rollason, *Saints and Relics in An-*



Сигурно да није случајно то што се појава идеолошки заснованих реликвијарних програма у средњовековној Србији подудара с борбом за државну самосталност под династијом Немањића крајем XII и почетком XIII века.³ Њихов духовни творац био је свети Сава, најмлађи син српског великог жупана Немање и први архиепископ аутокефалне Српске цркве. Култ реликвија код Срба испољио се на два основна начина: кроз штовање опште-хришћанских реликвија, у вези с најистакнутијим личностима небеске хијерархије, а нарочито Часног крста, и као култ моштију националних владара светитеља.

Размотрићемо најпре први аспект проблема. У досадашњој науци већ више пута је истакнуто да су у византијском, православном свету главни објекат штовања биле иконе, док је култ реликвија својствен римокатоличком Западу.⁴ Такво гледиште потврђује, у принципу, и побожна пракса у средњовековној Србији. Ипак, култ знаменитих хришћанских реликвија имао је важно место у владарском програму Стефана Немање, оснивача династије као и његових непосредних наследника.

Међу њима посебан значај и неспорну династичко-политичку функцију имао је Часни крст.⁵ Комадић те реликвије, коју је претходно носио око врата и уз њену помоћ побеђивао непријатеље, Немања – тада већ атонски монах под именом Симеон – послао је са Свете Горе сину Стефану, првом крунисаном српском краљу. У оновременом хагиографском извору – *Житију светог Симеона Немање* – прецизно је описана функција те реликвије као династичког *vexillium*-а. Требало је да она српском краљу и његовим потом-

glo-Saxon England, Oxford 1989; D. Webb, *Patrons and Defenders: the Saints in the Italian City States*, London – New York 1996; I. Kalavrezou, *Helping Hands for the Empire: Imperial Ceremonies and the Cult of Relics at the Byzantine Court*, in: *Byzantine Court Culture from 829 to 1204*, ed. H. Maguire, Harvard 1997, 53–79; S. Boesch Gajano, *Reliques et pouvoirs*, in: *Les reliques*, 255–269; E. Bozóky, *La politique des reliques des premiers comtes de Flandre (fin du IX^e – fin du XI^e siècle)*, in: *Les reliques*, 271–292; Христианские реликвии в московском Кремле, passim (нарочито прилози: Т. В. Толстая, Е. В. Уханова, „Корсунские“ реликвии и крещение Руси, 147–189; Е. А. Моршакова, Т. Е. Самойлова, *Реликвии русских святых*, 190–229).

³ J. Калић, *Борбе и тековине великог жупана Стефана Немање*, in: ИСН I, Београд 1981, 251–262.

⁴ О томе: v. H. Belting, *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, München 1990; L. Brubaker, *The Sacred Image*, in: *The Sacred Image East and West*, ed. R. Ousterhout, L. Brubaker, Urbana–Chicago 1995, 3–24; J. C. Schmidt, *Les reliques et les images*, in: *Les reliques*, 145–167.

⁵ Frolov, *La relique de la Vraie Croix*.

цима буде „чувар и утврђење, помоћник у биткама против непријатеља“, а држави „уточиште и бедем“.⁶ Од нарочитог значаја била је чињеница да се та честица Часног крста чувала у Студеници, династичком маузолеју првих Немањића, и да је непосредно утицала на замисао сликаног програма. Тако је монументално, тријумфално Распеће приказано на неуобичајеном месту, на западном зиду Богородичине цркве, изнад владарских гробова. Програм је, осим есхатолошког значења, имао и јасну идеолошко-политичку поруку: требало је да Победнички крст штити српску државу и чланове њене династије.⁷ Треба посебно нагласити да је поменути пекторал био једна од Немањиних инсигнија, уз трон, венац (*stephanos*), копље и мач. Чином Немањине предаје пекторала сину Стефану драгоцен реликвија претворена је у наследну инсигнију, поставши симбол династичког легитимитета.⁸

Преузевши из византијске царске идеологије схватање о заштитничким и победничким својствима Часног крста, Срби су га применили као и друге средњовековне државе, и источне и западне. У неким од њих култ Часног крста, као саставни део владарске идеологије, формирао се још у епохи раног средњег века. У Грузији се он јавља већ у IV столећу, у време христијанизације под краљем Миријаном.⁹ У Јерменији култ се појавио у VII веку, захваљујући поклону који је владару те државе учинио византијски цар Ираклије.¹⁰ У раздобљу настанка и учвршћивања Кијевске Русије, за владавине кнеза Владимира, Часни крст је имао веома важну улогу у том процесу, као сакрално и тријумфално знамење.¹¹ Веру у победнички смисао Часног крста руски владари задржали су и доцније, нарочито московски кнежеви XIV и XV века. У то време многе новозаветне реликвије пренете су из Цариграда у Москву, што је био исход прецизно осмишљеног програма. То што су се оне

⁶ Стефан Првовенчани, *Сабрани списи*, ed. Љ. Јухас-Георгијевска, Београд 1988, 82.

⁷ Поповић, *Српски владарски гроб*, 38–41.

⁸ С. Марјановић-Душанић, *Владарски знаци Стефана Немање*, in: *Стефан Немања – свети Симеон Мироточиви*, 77–87; eadem, *Владарске инсигније и државна симболика у Србији од XIII до XV века*, Београд 1994.

⁹ N. Chichinadze, *The True Cross Reliquaires of Medieval Georgia*, *Studies in Iconography* 20 (1999) 27–49; Н. Чичинадзе, *Почитание реликвий Святого Креста в Средневековой Грузии*, in: *Реликвије в искустве и культуре*, 47–48.

¹⁰ V. Arutiunova-Fidanjan, *Relics in the Armenian-Byzantine relationship: political and religious aspects*, in: *Реликвије в искустве и культуре*, 50–52.

¹¹ J.-P. Arrignon, *Le rôle des reliques dans la Rus' de Kiev*, in: *Les reliques*, 57–63.



налазиле у руској средини дало је снажан печат побожном менталитету, литургијској пракси, али и јавном животу и државним институцијама. Неке од тих реликвија задобиле су статус владарских *regalia* и сматране су симболом све веће екуменске улоге руске државе и цркве.¹² Слично је било и на Западу. Тако је, на пример, ризница Карла Великог, најрепрезентативнија збирка реликвија свог времена, садржавала више драгоцених светиња, међу њима и честице Часног крста.¹³ Истраживачи су показали да је култ Часног крста добио на замаху након 1204. године, када је већина тих честица пренета из Цариграда на Запад.¹⁴ Управо у том контексту, историјском, треба посматрати развој култа Часног крста у средњовековној Србији.

Тај култ добио је на замаху и стекао прави идеолошки оквир у другој генерацији Немањића. Заслуга за то припада светом Сави Српском. Као одличан зналац теолошког наука и побожне праксе православног света и, уз то, политичар изузетних способности, Сава је био добро упознат с многим чудотворним својствима те реликвије. Постоји више примера који показују да је њена употреба била подстакнута политичким потребама. На пример, исцелитељску моћ реликвије Сава је потврдио враћањем у живот болесног Стефана Првовенчаног уз помоћ воде освећене Часним крстом.¹⁵ Сава је брату живот продужио накратко, али довољно да би га пред смрт замонашио и организовао наслеђивање престола на прописан начин.¹⁶ Програмски чин чији је циљ сакрално заснивање власти Немањића било је Савино даривање српског манастира Хиландара ставротеком са честицом Часног крста коју је добио од цара Јована III Ватаца.¹⁷ На тај начин под заштиту највеће хришћанске светиње стављено је духовно средиште Немањића на Светој Гори, као што је то урађено и у Студеници, династичком средишту у матичним српским земљама.

¹² И. А. Стерлигова, *Новозаветные реликвии в древней Руси*, in: *Христианские реликвии в московском Кремле*, 19–39 и passim.

¹³ Р. Е. Schramm, F. Mutherich, *Denkmale der deutschen Könige und Kaiser*, München 1962, 25 и passim.

¹⁴ А. Eastmond, *Byzantine identity and relics of the True Cross*, in: *Реликвије в искустве и културе*, 46–47.

¹⁵ Теодосије, *Житија*, ed. Д. Богдановић, Београд 1988, 220–222; о води освећеној реликвијама: Snоеck, *op. cit.*, 345–348.

¹⁶ Д. Поповић, *Чудотворења светог Саве*, 91–92.

¹⁷ Б. Миљковић, *Хиландарски Часни крст и стара манастирска ставротекa*, ЗРВИ 38 (1999–2000) 287–297.

Врхунски реликвијарни програм, по претензијама и дометима, остварен је почетком треће деценије XIII века у Жичи, катедралној и крунидбеној цркви.¹⁸ Искористивши жив промет реликвијама након пада Цариграда 1204. године, Сава је успео да дође у посед највреднијих светиња. Оне се, као дар Стефана Првовенчаног и његовог сина Радослава, поименце наводе у оснивачкој повељи Спасове цркве у Жичи, исписаној у фреско-техници у пролазу улазне куле. То су: комад Часног крста, затим реликвије Страдања, делови Богородичиног мафориона и појаса, десна рука и комад главе Јована Претече, као и реликвије апостола, пророка и мученика.¹⁹ Сада је, нажалост, немогуће створити целовиту слику о некадашњем инвентару жичке ризнице. Од ње је данас преостала само Претечина десница, с натписом у којем се помиње српски архиепископ Сава, а која се чува у ризници катедрале у Сијени.

Упркос оскудној сачуваној грађи, о карактеру жичке ризнице ипак је могуће донети и неке поуздане закључке.²⁰ Она је обухватала највредније хришћанске реликвије, у вези с главним протагонистима свете историје – Христом, Богородицом, Јованом Претечом и најближим Христовим следбеницима. Место на којем су те светиње чуване и начин на који су биле изложене сада нису довољно познати. У новије време убедљиво је образложена претпоставка, заснована на опсежним истраживањима Спасове цркве, да је за потребе излагања реликвија у Жичи подигнут свечани камени намештај. Биле су то конструкције у виду дубоких проскинитара и надвишене балдахином, постављене уз бочне стране првобитне олтарске преграде.²¹ У Жичи су, као и у Студеници, реликвије Часног крста и Страсти утицале на поједина решења фресака. О томе сведочи сликани програм певница, постављених у исту раван с некадашњом олтарском преградом. Ту су, у доњој зони, представљени призори у вези са Страдањем – Распеће и Скидање с крста – док су Богородица Страсна и арханђео с оруђима страдања приказани на пиластру

¹⁸ М. Чанак-Медић, Б. Тодић, *Жича*, Београд 1999; *Манастир Жича. Зборник радова*, ед. Г. Суботић, Краљево 2000; библиографија о Жичи: Б. Мелцер, А. Павловић, С. Аћимовић, *Манастир Жича. Библиографија*, Краљево 1998.

¹⁹ Стефан Првовенчани, *Сабрани списи*, 109.

²⁰ Д. Поповић, *Sacrae reliquiae*, 190–215.

²¹ М. Чанак-Медић, *Архитектура прве половине XIII века I. Споменици српске архитектуре средњег века. Корпус сакралних грађевина*, Београд 1995, 58–60 (*Спасова црква у Жичи*); еадет, *Жичка Спасова црква – замисао светог Сава*, in: *Свети Сава у српској историји и традицији*, ед. С. Ђирковић, Београд 1998, 173–186.



уз јужну певницу.²² Те слике припадају истој идејној сфери као и теолошка схватања Саве Српског, која су дубоко прожета промишљањем Христове испуљујуће смрти. Нарочита врста побожности, особена за крај XII и почетак XIII века, коју одликује снажна и емпатична контемплација Христових страдања,²³ очигледно је имала креативну рецепцију у српској средини.

За разумевање целине замисли остварене у Жичи од суштинске је важности садржина њене ризнице. Истраживања су показала да су реликвије тог ранга, повезане с најважнијим личностима небеске хијерархије, а сакупљене на месту са статусом *locus regalis*, представљале промишљену целину, слојевитог значења и функције. Најпре, посредством најважнијих реликвија, везаних за Христа, Богородицу и Претечу, изложен је целовит програм икономије спасења, кроз његове главне догматске и „историјске“ етапе: оваплоћење и крштење, страдање и тријумф над смрћу. Реликвије апостола биле су пак у функцији идеје о апостолском прејемству, те су стога имале наглашен еклисиолошки смисао.²⁴ С обзиром на чињеницу да је Жича била краљевска задужбина и крунидбена црква, постоје чврсти разлози за уверење да су поменуте реликвије припадале сфери државне симболике. Оне су, по свој прилици, представљале прототип *insignia regalia* првих Немањића. Извесно је, на пример, да су Немањино копље и пекторал са честицом Часног крста имали инсигнолошко значење, баш као и „свети венац“, то јест круна којом је овенчан први српски краљ Стефан. Речит је, такође, контекст у којем српски извори помињу честицу Часног крста. Српски владар ту се пореди са старозаветним краљем Давидом и Константином Великим, чиме је реликвија попримила наглашено идеолошко значење, односно политичку сврховитост.²⁵ Анализа инвентара средњовековних владарских ризница показује да су оне, као и жичка, поседовале највредније реликвије у вези с Христом, Богородицом, Јованом Претечом и апостолима. Те реликвије, добро је познато, имале су и функцију владарских *insignia*, пре свега Часни крст и

²² Б. Живковић, *Жича. Цртежи фресака*, Београд 1985, 8, 10, 28; Б. Тодић, *Иконографска истраживања жичких фресака XIII века*, Саопштења 22–23 (1991) 25–39; idem, *Топографија жичких фресака*, in: *Манастир Жича*, 107–121.

²³ Н. Belting, *Reaktion der Kunst des 13. Jahrhunderts auf den Import von Reliquien und Ikonen*, in: *Ornamenta Ecclesiae. Kunst und Künstler der Romanik* 3, Köln 1985, 173–183; idem, *Bild und Kult*, passim.

²⁴ Поповић, *Sacrae reliquiae*, 197–198.

²⁵ Марјановић-Душанић, *Владарски знаци Стефана Немање*, 81–83.

свето копље – *regalis lancea*. Таква је била садржина ризнице Карла Великог и његових наследника, као и краљевских трезора Угарске, Пољске и Чешке.²⁶ У сјајној готичкој инсценацији оне су биле изложене у *Sainte Chapelle* Луја IX Светог.²⁷ Многобројна су и веома убедљива сведочанства која показују да су драгоцене збирке реликвија које су се током векова формирале у Русији имале несумњив идеолошки смисао и политичку функцију.²⁸ Слична пракса документована је и у непосредном српском суседству, у Бугарској. Тамо су реликвије имале важну улогу приликом образовања државних средишта – најпре Самуиловог на Преспи, а затим у Трнову, престоници Другог бугарског царства.²⁹ Не треба посебно наглашавати да је заједнички прототип тим владарским збиркама била ризница царске палате у Цариграду, која се налазила у цркви Богородице Фарске.³⁰

Попут поменутих ризница, тако је и она у Жичи носила у себи јасно исказану идеју о Јерусалиму и Светој земљи, која је у Европи стекла огромну популарност након крсташких ратова. Излагањем реликвија које су припадале главним протагонистима јеванђеоских збивања у простору храма стваран је посебан амбијент, вид евокације сакралне топографије Свете земље. Он је вернима омогућавао да симболично и на емпатичан начин учине ходочашће њеним светињама.³¹ Та идеја о *translatio Hierosolymi* често је била непосредно

²⁶ H. Filitz, *Die Insignien und Kleinodien des Heiligen Römischen Reiches*, Wien–München 1954; P. E. Schramm, *Herrschaftszeichen und Staatssymbolik vom III. bis XVI. Jahrhundert III*, Stuttgart 1955; P. E. Schramm, F. Mütterich, *Denkmäler der deutschen Könige und Kaiser. Ein Beitrag zur Herrscher Geschichte von Karl dem Grossen bis Friedrich II. 768–1250*, München 1981.

²⁷ *Le trésor de la Sainte-Chapelle*, ed. J. Durand, M.-P. Laffite, Paris 2001.

²⁸ Стерлигова, *op. cit.*

²⁹ И. Божилов, *Асеновци: Renovatio imperii Bulgarorum et Graecorum*, in: *Седем етюдa по средновековна история*, Софија 1995, 201–203.

³⁰ P. Magdalino, *The Pharos Church and the Passion Relics in Constantinople*, in: *XXe Congrès international des études byzantines, Pre-actes II. Tables rondes*, Paris 2001, 119; v. такође посебан отицак: P. Magdalino, *L'église du Phare et les reliques de la Passion à Constantinople (VII^e/VIII^e–XIII^e siècles)*, in: *Table ronde. Les reliques de la Passion*, 18–37.

³¹ F. Niehoff, *Umbilicus mundi – Der Nabel der Welt. Jerusalem und das Heilige Grab im Spiegel von Pilgerberichten, und -karten, Kreuzzügen und Reliquiaren*, in: *Ornamenta Ecclesiae* 3, 53–72; *The Real and Ideal Jerusalem in Jewish, Christian and Islamic Art. Studies in Honor of Bezalel Narkiss on the Occasion of his Seventieth Birthday*, ed. B. Kühnel, *Jewish Art*, vol. 23–24 (1997–1998), нарочито радови: J. J. G. Alexander, „Jerusalem the Golden“. *Image and myth in the Middle Ages in Western Europe*, 254–264; A. M. Lidov, *Heavenly Jerusalem: The Byzantine Approach*, 340–353; R. Ousterhout, *Flexible Geography and Transportable Topography*, 393–404;



повезана с идејом *translatio imperii*, те је тако била важан чинилац владарске идеологије. Посредством реликвијарног програма таквог, највишег ранга требало је, с једне стране, успоставити симболичну везу с јерусалимском Мајком црква и, са друге, с царским градом Константинопољем и његовом светом историјом. Знамените реликвије цариградског порекла стога се схватају као атрибути престонице, а након пада Цариграда и као ознака сукцесије власти.

Стога се може закључити да је у Жичи посредством реликвија остварен идеолошки и политички програм највиших претензија. Његов основни циљ било је настојање да се у српску средину пренесе образац Свете земље и на тај начин положи сакрални темељи новоствореној држави. Идеја је коначно заокружена када су у Жичу пренете мошти Стефана Првовенчаног. Након извршеног обреда *translatio* Стефаново тело стекло је статус важне националне светиње, која је прикључена знаменитим, општехришћанским реликвијама жичке ризнице. Од тог доба српски владари су се, попут других европских краљева, крунисали над светим телом свог родоначелника. Према мерилима времена, то је значило да се повест Срба, као новог историјског, „изабраног народа“, укључила у токове свете историје.³²

Жички реликвијарни програм био је блистав, али кратак узлет. Седиште Архиепископије пострадао је у другој половини XIII века и пренето је, као и његове светиње, у Пећ. У наредној епохи култ најпоштованијих хришћанских реликвија није се изгубио, али идејни формат жичког програма није поновљен. Велики углед очигледно је имао Часни крст. У писаним изворима та реликвија се, по правилу, помиње у вези с владарима, нешто ређе у вези с црквеним поглаварима или, у раздобљу позног средњег века, с истакнутим члановима племства. Представници власти издавали су своје повеље закљичујући се на Часни крст, а драгоцене честице поклањали су својим задужбинама или неким нарочито угледним црквама. Поуздано се зна да су реликвију поседовали Сопоћани, Дечани, Милешева, Свети Петар у Расу, а вероватно и други краљевски манастири. Посведочена је и пракса да се честице Часног крста дарују светогорским манастирима.³³ Делићи те реликвије чувани су у

Magdalino, *op. cit.*; о идеји Јерусалима у српском средњовековном сликарству, укључујући Жичу: Тодић, *v. nap.* 22; *idem*, *Тема Сионској цркви в храмовој декорацији XIII века*, in: *Иерусалим в русской культуре*, ed. А. М. Лидов, Москва 1994, 34–45.

³² Поповић, *Sacrae reliquiae*, 214–215.

³³ За писане изворе који помињу честице Часног крста: *ibid.* 26–27, *nap.* 80.

скупоценим реликвијарима ставротекама, од којих је до данас остало сачувано само неколико примерака.³⁴ У сваком случају, све до позног средњег века и краја државности реликвија Часног крста била је у домену патронаже водећих протагониста српског друштва и, у том смислу, атрибут световне и духовне власти.

У првој половини XV века, у последњем раздобљу постојања српске државе, још једном је учињен покушај да се посредством реликвија прокламује програм високих политичких претензија. Збило се то у време деспота Стефана Лазаревића, који је од Београда створио своју нову престоницу. За само двадесетак година, колико је трајао тај подухват, Београд је добио не само репрезентативан градитељски лик већ и нов, промишљено створен духовни идентитет. Писани извори не остављају места сумњи у то да је престоница деспота Стефана замишљена као сакрални простор чији је прави модел био идеални град – Нови Јерусалим. Тај пројекат, изведен веома сложеним средствима, обухватао је, поред осталог, прикупљање вредних реликвија. Њихова уобичајена функција духовног штита и чудотворних заштитника држава имала је у Србији нарочиту актуелност у приликама све већег отоманског надирања.³⁵ Тако су у Београд из Видина пренете мошти свете Петке и царице Теофано,³⁶ а прибављена је и изузетно вредна светиња – рука цара Константина, која се, у скупоценом оригиналном реликвијару, данас чува у московском Кремљу.³⁷ Она је била не само покровитељ државе већ и њеног владара, који је, посредством учене топице, одређен као Нови Константин.³⁸ Последњи покушај да се уз помоћ реликвија држава спасе од пропасти забележен је 1453. године. Тада је, на иницијативу деспота Ђурђа Бранковића, последњег српског владара, у престоницу Смедерево пренето тело јеванђелисте Луке. Била је то веома свечана церемонија, по крајњој сврси експлицитно поли-

³⁴ Кратак, непотпун преглед код Б. Радојковић, *Метал средњовековни*, in: *Историја примењене уметности код Срба I. Средњовековна Србија*, Београд 1977, 79–82; о неколико српских реликвијара који се чувају на Атосу: Б. Тодић, *Treis servikas leipsanothikes sti Moni tou Vatopediou*, in: *Iera Moni Vatopediou. Istorija kai tehni*, Athina 1999, 243–252; Миљковић, *op. cit.*

³⁵ J. Erdeljan, *Heavenly Jerusalem as the Topos of the Ideal City. Belgrade, a Capital in Medieval Serbia* (у припреми за штампу).

³⁶ Д. Поповић, *Реликвије свете Петке*, 254–276.

³⁷ Е. А. Моршакова, in: *Христианские реликвии в московском Кремле*, 126–128, 144–145.

³⁸ S. Marjanović-Dušanić, *The New Constantine in Serbian Medieval Hagiography*, in: *XXe Congrès international des études byzantines. Prè-actes, III. Communications libres*, 254.



тичка, која је, са становишта форме, изведена по свим правилима традиционалног *adventus-a reliquiarum*.³⁹ Она је, уз то, исприповедана с много живих појединости, од којих су неке могле бити препознате у реалној топографији средњовековног Смедерева.⁴⁰ Ипак, натприродни заштитник није испољио делотворност, а српска држава коначно је потпала под отоманску власт 1459. године.

Приликом истраживања проблема који се односе на значење и функцију реликвија у средњовековној Србији важно је подвући чињеницу да српска држава и црква нису поседовале остатке првих хришћанских мученика и подвижника. Стога је главни вид култа реликвија било поштовање моштију националних светитеља. Тај култ имао је јасну династичку функцију и био је током столећа делотворно средство политичке пропаганде.⁴¹

Национални светитељи средњовековне Србије припадали су, готово без изузетка, двома социјалним категоријама. Били су то у првом реду владари и, поред њих, неколико црквених поглавара. У средишту култа налазила се идеја светог краља, што је појава која се мора сагледавати у ширем, европском контексту. У Византији, као што је познато, култ владара светитеља био је готово занемарљив – ту је сакралном сматрана институција царства, а не личност актуелног автократора.⁴² За разумевање овог питања, важног колико и занимљивог, корисно је имати на уму одговарајуће аналогije. Тако, на пример, концепт владара светитеља није био карактеристична појава ни у средњовековној Бугарској. Подстицаји у том правцу, документовани у првом раздобљу државности, остали су без одјека у доба Другог бугарског царства.⁴³ На Истоку је идеја о светом оснивачу и покровитељу државе има-

³⁹ Л. Павловић, *Прозни и песнички списи настали у Смедереву 1453–1456. године*, Смедерево 1983; Т. Суботин-Голубовић, *Смедеревска служба преносу моштију светог апостола Луке*, in: *Српска књижевност у доба деспотовине*, Деспотовац 1998, 133–157; eadem, *Свети апостол Лука – последњи заштитник српске деспотовине*, in: *Чудо у словенским културама*, ед. Д. Ајдачић, Нови Сад 2000, 167–178.

⁴⁰ М. Поповић, *Ка проблему средњовековних цркви смедеревског града*, *Старинар* L, 2000 (2001) 201–219.

⁴¹ F. Kämpfer, *Herrscher, Stifter, Heiliger. Politische Heiligenkulte bei den orthodoxen Südslaven*, in: *Politik und Heiligenverehrung*, 429–445.

⁴² P. Schreiner, *Aspekte der politischen Heiligenverehrung in Byzanz*, in: *Politik und Heiligenverehrung*, 365–383.

⁴³ Г. Бакалов, *Средновековият български владетел. Титулатура и инсигнии*, Софија 1995; Kämpfer, *op. cit.*, 425–428.

ла важну улогу у Кијевској Русији, а њена „политичка“ функција дошла је до пуног изражаја у култу кнежева мученика Бориса и Гљеба. Истраживачи су указали на чињеницу да је ширење њиховог култа било најснажније у време татарске најезде, када су дате историјске околности подстакле руске владаре на то да се, следећи пример првих руских светитеља, вољно жртвују за кијевску државу.⁴⁴ С друге стране, култ светог владара био је кључни чинилац владарске идеологије и националне интеграције у низу земаља западне, северне и централне Европе. У ширењу тог култа пресудну улогу имале су владарске мошти, као и обреди у вези с њиховим штовањем.⁴⁵

У Србији, заслугом светог Саве, тај програм, у чијој је основи био концепт *владара монаха светитеља*, промовисан је приликом уврштења Симеона Немање, родоначелника династије, у светитеље и отада је био важна тековина српске владарске идеологије.⁴⁶ Већ тада је култ владарских реликвија био подробно разрађен у свим битним појединостима – теолошким, литургијским и материјалним.⁴⁷ У складу с праксом уобичајеном у православном свету, култ Симеона Немање био је резултат ступњевитог и сложеног процеса који је обухватао неколико етапа: чин монашења, под именом Симеон, и упражњавање *xenitia*-е, то јест живот у аскези на Светој Гори; смрт и прво објављивање светитељства у манастиру Хиландару, које је, можда, било праћено мироточењем као једним од најубедљивијих знамења светитељства; „проналажење“ моштију, њихов пренос у Србију и полагање тела у Симеонов маузолеј у Студеници; коначно објављивање светитељства, праћено мироточењем и чудима. У току тог процеса постепено су стварани хагиоло-

⁴⁴ A. Poppe, *Politik und Heiligenverehrung in der Kiever Rus. Der apostelgleiche Herrscher und seine Martyrsöhne*, in: *Politik und Heiligenverehrung*, 403–422; E. Моршакова, Самойлова, *op. cit.*, 190–229.

⁴⁵ R. Folz, *Les saints rois du moyen âge en Occident (VI^e–XII^e siècles)*, Bruxelles 1984; v. и радове: J. Ehlers (*Politik und Heiligenverehrung in Frankreich*, 149–176), E. Hoffmann, (*Politische Heilige in Skandinavien und die Entwicklung der drei nordischen Reiche und Völker*, 277–324), A. Gieysztor (*Politische im hochmittelalterlichen Polen und Böhmen*, 325–342), G. Klaniczay (*Königliche und dynastische Heiligkeit in Ungarn*, 343–361), in: *Politik und Heiligenverehrung*; J. le Goff, *Saint-Louis*, Paris 1996.

⁴⁶ Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија*, посебно на стр. 274–286.

⁴⁷ О пореклу и развоју светитељских култова: Голубинский, *История канонизации святыхъ*; H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles 1933; N. Herrmann-Mascard, *Les reliques des saints*; Duval, *Auprès des saints corps et âme*; M. Kaplan, *De la dépouille à la relique: formation du culte des saints à Byzance du V^e au XII^e siècle*, in: *Les reliques*, 19–38.



шко-литургијски текстови, који су добили коначну форму у два Симеонова житија и *Служби светом Симеону*. Такође, од самог почетка грађења култа снажно је била наглашена његова династичка и политичка функција. Она је чинила језгро владарске идеологије Немањића и имала је одлучујућу улогу у стварању концепта светог родоначелника и заштитника државе.⁴⁸

Култ српских владара светитеља садржавао је неколико битних елемената. Најпре, следећи пример Симеона Немање, српски монарси подизали су себи посебне гробне цркве и у њима припремали репрезентативне гробове. Маузолеји Немањића нису били само индивидуалне већ и историјске и литургијске *memoriae*. Они су, као најугледнији манастири свог доба, а, уз то, и средишта просвећености и културе, били окренути најширим интересима друштвене заједнице. У том смислу, задужбинарство Немањића припадало је, као и другде у хришћанском свету, уобичајеним врлинама и дужностима идеалних владара. У српској средини такве заслуге очигледно су биле веома високо цењене, па се стога могу сматрати важним елементом владарске идеологије Немањића.⁴⁹

Попут сличних владарских маузолеја у средњем веку, задужбине Немањића биле су носиоци идеје државности и средишта династичке пропаганде. Такав статус обезбеђивале су им, на првом месту, реликвије светих владара које су у њима чуване. Мошти су биле материјални и духовни фокус култа српских владара светитеља. Оне су почивале у раскошним кивотима, смештеним на почасном месту, испред иконостаса. Ту су биле пренешене, након што би се објавиле као свете, из гроба у западном травеју цркве, обеженог саркофагом. Тако су упокојени владари, и реално и симболично, прелазили пут од запада ка истоку. Тај ритуални пренос почивао је на хијератском схватању сакралног простора храма и у њему се огледао измењен статус владарских тела након објављивања. Наиме, у првобитном гробу она су поштована као земни остаци краљева, а у другом, примакнутом олтару, као свете мошти, то јест предмети култа.⁵⁰ На тај начин су српски свети владари били прикључени личностима небеске хијерархије, у својству заступника династије и државе.

⁴⁸ Д. Поповић, *О настанку култа светог Симеона*, 32–64 (с изворима и литературом).

⁴⁹ Поповић, *Српски владарски гроб*, 175 и passim.

⁵⁰ *Ibid.*, 176–181; о положају кивота с моштима испред иконостаса: v. S. Ćurčić, *Proskyneteria Icons, Saints's Tombs, and the Development of the Iconostasis*, in: *Иконостас. Происхођење – развитие – симболика*, ed. А. М. Лидов, Москва 2000, 134–142.

Мошти српских владара биле су, по правилу, у облику *corpus incorruptum*, што значи у облику целих балсамованих тела.⁵¹ Њихова корпоралност имала је велику сугестивну снагу јер је на физички начин наглашавала *dynamis* и *praesentia* светитеља, те тако била доказ њихових чудотворних и заштитничких моћи.⁵² Стога српске владарске реликвије нису представљале само уобичајене објекте популарне побожности већ и особена државна знамења – потврду светости владајуће династије Немањића. Оне су, и сасвим дословно, пружале упориште приликом различитих политичких иницијатива. Стефан Првовенчани, на пример, молио се за победу уочи битака крај студеничког гроба светог Симеона.⁵³ Симеонове мошти, истина, нису биле у облику „целог и непропадљивог“ тела, али су зато, по угледу на светог Димитрија Солунског, имале врхунско чудотворно својство, а то је мироточивост. Репертоар чуда светог Симеона веома је речит.⁵⁴ Уз једно исцелитељско и једно егзорцистичко, сва остала припадају категорији такозваних „негативних чуда“ – а то су она која светитељ чини тако што уништава непријатеље да би заштитио државу и њене интересе.⁵⁵ Реликвије владара су, такође, могле бити од помоћи у решавању династичких сукоба. Дуготрајна борба око наслеђа престола вођена између браће краља Драгутина (1276–1282) и краља Милутина (1282–1321) завршена је заједничком церемонијалном посетом њихових супруга гробу краљице мајке и обдаривањем кивота с њеним моштима.⁵⁶

⁵¹ A. Angenendt, *Corpus incorruptum. Eine Leitidee der mittelalterlichen Reliquienverehrung*, Saeculum Bd. 42, Heft 3/4 (1991) 320–348; за примере у средњовековној Србији: Д. Поповић, *Светитељско прослављање Симеона Немање*, 18–31.

⁵² Duval, *Auprès des saints corps et âme*, passim; A. Legner, *Vom Glanz und von der Präsenz des Heiliums – Bilder und Texte*, in: *Reliquien. Verehrung und Verklärung. Skizzen und Noten zur Thematik und Katalog zur Ausstellung der Kölner sammlung Louis Peters im Schnütgen-Museum*, ed. A. Legner, Köln 1989, 33–148; Angenendt, *Heilige und Reliquien*, 102–122.

⁵³ Стефан Првовенчани, *Сабрани списи*, 90–91, 93–95.

⁵⁴ За ово питање v. анализу С. L. Connor, *Art and Miracles in Medieval Byzantium. The Crypt at Hosios Loukas and its Frescoes*, Princeton 1991, 93–100.

⁵⁵ Поповић, *О настанку култа светог Симеона*, 50–51; о сврси „негативних“ чуда: K. Schreiner, *Zum Wahrheitsverständnis im Heiligen- und Reliquienwesen des Mittelalters*, Saeculum 17 (1969) 131–169.

⁵⁶ Данило Други, *Животи краљева и архиепископа српских*, ed. Г. Мак Данијел, Д. Петровић, Београд 1988, 105–106; о посетама које су чињене знаменитим реликвијама: Snoek, *op. cit.*, 242–245.



О томе колики је политички значај приписиван владарским моштима можда најбоље сведочи пример краља Драгутина. Да би се његовој породичној грани онемогућило наслеђивање престола, спречен је уобичајени ритуал балсамовања, подизања и излагања краљевог тела. Та политичка одлука образложена је, уз помоћ веома учене топике, у *Житију краља Драгутина* које је саставио архиепископ и писац Данило II. Прво раздобље краљевог живота, у којем је владао српским земљама, описано је посредством књижевних образаца преузетих из византијских *encomia*, како би се изградио лик идеалног владара. Приликом излагања Драгутиновог живота након 1282, када је био приморан да престо уступи млађем брату Милутину, структура *Житија* постала је знатно сложенија. Већина употребљених образаца води порекло из хагиографије и традиционалне аскетске литературе православног света, а употребљена је у функцији стварања монашког лика краља Драгутина.⁵⁷ У интерполираном завршетку *Житија*, на основу наводног краљевог наређења, изричито је забрањено отварање његовог гроба. Реч је о добро познатом топосу, такође преузетом из аскетске литерарне традиције. Његова сврха у Драгутиновом житију била је да се спречи објављивање моштију, другим речима – да се онемогући Драгутиново уврштење у светитеље. На основу писаних извора, као и археолошких сведочанстава, могло се закључити да краљево тело доиста није било подигнуто све до краја XVII века. Такво тумачење, најзад, потврђује и ток историјских збивања, то јест чињеница да се светородна српска династија доиста наставила преко супарничке, Милутинове породичне гране.⁵⁸

Култ моштију немањићких краљева био је брижљиво припреман и у другим аспектима. Један од битних био је ритуални. На основу образаца византијске хагиографије, али с циљевима блиским европским примерима, у српској средини прихваћен је ритуал чије су главне етапе биле *elevatio*, *translatio* и *depositio* моштију.⁵⁹ Пренос владарских моштију био је разрађе-

⁵⁷ R. Stichel, *Studien zum Verhältnis von Text und Bild spät- und nachbyzantinischer Vergänglichkeitsdarstellungen*, Wien 1971, 126–132; за карактеристичне примере: v. M. Nicol, *Meteora. The Rock Monasteries of Thessaly*, London 1963, 96; C. L. and W. R. Connor, *The Life and Miracles of St Luke of Steiris. Text, Translation and Commentary*, Brookline, Massachusetts 1993, 106–107; Моршакова, Самойлова, *op. cit.*, 194.

⁵⁸ Д. Поповић, *Култ краља Драгутина*, 108–129.

⁵⁹ M. Heinzelmann, *Translationberichte und andere Quellen des Reliquienkultes*, Turnhout 1979.

на церемонија, с врхунцем у тријумфалном *adventus*-у.⁶⁰ Тај чин свечане и јавне промоције новог националног светитеља припадао је, по функцији и крајњем циљу, колико сфери култне праксе толико и сфери политике. Као примере ћемо навести први и последњи српски владарски адвент у средњем веку.⁶¹

Први адвент збио се 1207. године, приликом преноса моштију светог Симеона са Свете Горе у Србију. То се догодило у околностима грађанског рата и дубоке државне кризе у Србији. Праве разлоге те транслације прецизно су описали Симеонови животописци. Очекивало се, наиме, да ће долазак реликвија помирити сукобљену браћу, учврстити државу и помоћи јој да савлада спољне непријатеље.⁶² *Adventus reliquiarum* оснивача српске владарске династије један је од последњих у низу европских адвента којима су установљени култови заштитника држава, рецимо светог Дионисија у Сен Денију код Париза, Едварда Исповедника у Вестминстеру или Карла Великог у Ахену, да наведемо само најчувеније примере.⁶³ Српска церемонија не само да је имала једнак идеолошки циљ већ је и процедурално изведена на сличан начин. У том погледу нарочито је важна околност да је у преносу моштију светог покровитеља државе, као и у наведеним европским примерима, учествовао сам актуелни суверен, а то је био Симеонов син Стефан Првовенчани.⁶⁴

Последњи *adventus reliquiarum* у средњовековној Србији био је у целости условљен датим политичким контекстом. Реч је о најдраматичнијем тренутку српске средњовековне историје, када је након пораза на Косову 1389. године и погибије владара, кнеза Лазара, држава коначно изгубила своје ма-

⁶⁰ S. Mac Cormack, *Change and Continuity in Late Antiquity: The Ceremony of Adventus*, *Historia* 21 (1972) 721–752; K. G. Holum, G. Vikar, *The Trier Ivory, Adventus Ceremonial, and the Relics of St. Stephen*, *DOP* 33 (1979) 115–133; M. Mc Cormick, *Eternal Victory. Triumphal rulership in late antiquity, Byzantium and the early medieval West*, Cambridge 1986; P. Dufraigne, *Adventus Augusti, Adventus Christi: recherche sur l'exploitation idéologique et littéraire d'un cérémonial dans l'antiquité tardive*, Paris 1994.

⁶¹ Д. Поповић, *Српска владарска translatio*, 216–235.

⁶² Свети Сава, *Сабрани списи*, прир. Д. Богдановић, Београд 1986, 117; Стефан Првовенчани, *Сабрани списи*, 88; Доментијан, *Живот светога Саве и живот светога Симеона*, прир. Р. Маринковић, Београд 1988, 113–116; Теодосије, *Житија*, 161–163.

⁶³ J. Petersohn, *Saint-Denis – Westminster – Aachen. Die Karls-Translatio von 1165 und ihre Vorbilder*, *Deutsche Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 31. Jahrgang (1975) 420–454; idem, *Kaisertum und Kultakt in der Stauferzeit*, in: *Politik und Heiligenverehrung*, 101–146.

⁶⁴ *Ibid.*, 108–123.



тичне, јужне територије.⁶⁵ Пренос моштију кнеза Лазара с Косова у Раваницу, гробну цркву коју је кнез подигао на северу државе, био је, по форми, традиционални обред. Садржина му је, међутим, била битно измењена, о чему веома документовано сведоче писани извори.⁶⁶ Уместо уобичајеног тријумфализма и славља, церемонија је изведена у атмосфери жалости, која је у литерарним изворима саопштена кроз жанр плача, а сам кнез Лазар прослављен је као први српски владар мученик.⁶⁷

Када је реч о црквеним поглаварима, фунерарна пракса и култ моштију показују истовремено и разлике и сличности у поређењу с владарским. Тако се, упркос извесној прилагодљивости обичаја, као и појединим изузецима, доминантном идејом приликом сахране црквених поглавара може сматрати постојање заједничког маузолеја. На тај начин у првом плану је била институција цркве, а не личности и заслуге њених поглавара. Функцију маузолеја црквених поглавара имала је Архиепископија, доцније Патријаршија у Пећи. Комплекс Патријаршије, који се данас састоји од три цркве обухваћене заједничким нартексом, настајао је током XIII и у првим деценијама XIV века, а од самог почетка била му је додељена фунерарна намена.⁶⁸

Са становишта функције, сахране и посмртни обреди црквених прелата показују битне сличности с владарским. Почев од светог Саве, првог српског архиепископа, у Србији је јасно изражено настојање да се канонизују највиши црквени достојанственици. Тако су Савине мошти припадале категорији најпоштованијих, „целих“, то јест балсамованих тела. Такође, у поступку стварања култа примењен је целовит ритуал *elevatio* и *translatio* моштију, укључујући свечани *adventus*. Постојећи писани извори недвосмислено потврђују наглашену идеолошку и политичку функцију тог култа не само током средњег века већ и у раздобљу отоманске власти.⁶⁹ Начелно по-

⁶⁵ ИСН II, радови: Р. Михаљчић, *Косовска битка*, 36–46; С. Ђирковић, *Године криза и превирања*, 47–63.

⁶⁶ В. Ђоровић, *Силуан и Данило III. Српски писци XIV и XV века*, Глас СКА СXXXVI, други разред (1929) 89–103; А. Вукомановић, *О кнезу Лазару*, Гласник ДСС XI (1859) 108–118; за коментар ових извора: Ђ. Трифуновић, *Српски средњовековни списи о кнезу Лазару и Косовском боју*, Крушевац 1968, 40–77.

⁶⁷ Поповић, *Српска владарска translatio*, 234–235; о идеји владара мученика у европској култној пракси: Folz, *op. cit.* 67.

⁶⁸ В. Ј. Ђурић, С. Ђирковић, В. Кораћ, *Пећка патријаршија*, Београд 1990.

⁶⁹ Д. Поповић, *Мошти светог Саве*, 70–71.

сматрано, обред грађења култа црквених поглавара био је сасвим сличан владарском. За потребе култа, архиепископима, то јест патријарсима, такође су писани књижевно-литургијски састави – житија и службе – а њихова тела су након *elevatio* полагана у скупоцене кивоте. Треба ипак нагласити да је у средњем веку само неколико архијереја добило такав, целовито разрађен култ.⁷⁰ Штовање већине црквених поглавара имало је сведену форму и обухватало је, по правилу, житије и репрезентативни гроб. Отварање гроба, то јест ритуал *elevatio*, није, међутим, било правило – оно, рецимо, није изведено чак ни када је реч о тако истакнутој личности као што је био Данило II. Заслуге тог ученог и свестраног архиепископа нису биле само у настојању да се формира култ неких од његових претходника већ и у формулацији идеолошких основа њиховог светитељског прослављања.⁷¹ О томе сведочи монументално дело Данила II, зборник под насловом *Животи краљева и архиепископа српских*, који су доцније продужили његови настављачи. У том делу је, кроз биографије светих владара и поглавара цркве, изложено сакрално схватање најважнијих националних институција, државе и аутокефалне цркве. Подвучен је, такође, хармоничан однос световне и духовне власти, који представља једну од битних одлика српске политичке реалности средњег века, за разлику од Византије, а нарочито западних држава, у којима су ти односи били обележени борбом за примат. У сваком случају, тежња да се институцији светог владара прикључи и свети поглавар цркве припада појави која је уочена у неколико држава западне и централне Европе.⁷²

Када је о култу реликвија реч, српски приступ, у целини посматран, могао би се описати као „етноцентричан“ по карактеру и државотворан по крајњој сврси. Најпоштованије реликвије – с изузетком Часног крста – биле су повезане с категоријом личности које су чиниле врх друштвене хијерархије и које се стога могу посматрати као *homines politici*.⁷³ Темељна идеја била је, без сумње, она о владару светитељу. Поред владарских, поштоване су и реликвије црквених поглавара. Били су то, по правилу, политички мотиви-

⁷⁰ Српски архијереји светитељи наведени су у: Павловић, *Култови лица*; Ћ. Слијепчевић, *Историја Српске православне цркве I. Од покрштавања Срба до краја XVII века*, Београд 1991.

⁷¹ О личности и делу Данила II, у контексту његове епохе, в. зборник *Архиепископ Данило II и његово доба*, ed. В. Ј. Ђурић, Београд 1991.

⁷² В. већ поменуте радове у зборнику *Politik und Heiligenverehrung* (нап. 44).

⁷³ Cf. Schreiner, *op. cit.*, 372.



сани култови. Много ређе у средњовековној Србији поштоване су реликвије аскета пустиножитеља, као што је у XIII веку био Петар Коришки⁷⁴ или пред крај XIV века монаси синаити, који су у Србију пребегли пред турским освајањима Балкана.⁷⁵ Нема никакве сумње у то да је већина тих култова почивала на аутентичној, понекад и радикалној спиритуалности. Ипак, ни ти се култови не могу посматрати изван „политичког“ контекста, који се протеже у најширем распону – од владарске патронаже до интереса и стратегије локалне црквене организације.⁷⁶ На крају – ако се проблем реликвија код Срба посматра са становишта њихове идеолошке, то јест политичке функције – може се закључити да се у средњем веку српска држава укључивала у светски сакрални поредак посредством реликвије Часног крста, а нарочито посредством сопствених, националних светитеља.

(2000)

⁷⁴ D. Popović, *The Cult of St. Petar of Koriša. Stages of Development and Patterns*, *Balkanica* 28 (1997) 181–211.

⁷⁵ Јеромонах Амфилохије, *Синаити и њихов значај у животу Србије XIV и XV века*, in: *Манастир Раваница. Споменица о шестој стогодишњици*, Београд 1981, 101–134.

⁷⁶ A. Laiou, *Saints and Society in the Late Byzantine Empire. Charanis Studies. Essays in Honour of Peter Charanis*, New Brunswick, New Jersey 1980, 84–114.



РЕЛИКВИЈЕ СВЕТЕ ПЕТКЕ: *GLORIA BULGARIAE – GLORIA SERVIAE*

НАСЛОВ РАДА је парафраза добро познатих редова из *Слова о преносу моштију свете Петке у Србију* Григорија Цамблака. Да подсетимо – у завршној похвали светитељки писац каже: „Одузе јој Владика бугарску славу, а дарова јој српску, не оставивши оној првој ништа.“¹ Тако је доиста изгледало – у једном особитом историјском тренутку. Реалност је, разуме се, била неупоредиво сложенија. Прослављање свете Петке не само да је једна од најкомплекснијих појава када је реч о култној пракси балканских земаља већ је и својеврсна метафора њихове драматичне судбине у току многих столећа. Овом приликом проблем моштију свете Петке размотрићемо са становишта шире схваћеног „реликвијарног програма“ – обреда и праксе штовања реликвија, а нарочито њихове функције.² У ту сврху бавићемо се раздобљима у којима је Петкин култ чинио саставни део владарске идеологије и државотворног програма, како је било у средњовековној Бугарској и Србији. Особености та два приступа тумачиће се у контексту датих историјских околности и политичке сврховитости светитељског култа.

Ова тракијска светитељка толико је популарна да је не треба подробно представљати. Параскева – Петка, рођена у Епивату код Каликратије, живела је у другој половини X века. Славу је заслужила отшелничким подвизима,

¹ Григорије Цамблук, *Књижевни рад у Србији* (прир. Д. Петровић), Београд 1989, 122.

² Из веома обимне библиографије о култу реликвија у средњем веку овом приликом издвајамо неколико новијих наслова који садрже и коментаришу старију литературу: G. J. C. Snoek, *Medieval Piety from relics to the Eucharist. A process of mutual interaction*, Leiden – New York 1995; Angenendt, *Heilige und Reliquien; Les reliques*; Е. Бакалова, *Реликвите како фактор за структуриране на култово пространство*, МИФ 6 (2000) 19–45; *Реликвије в искустве и културе восточнохристианског мира*, ed. А. М. Лидов, Москва 2000.



па су јој се након смрти мошти објавиле, а затим су пренете у цркву Светих апостола у Каликратији. У тој најранијој етапи реч је, свакако, о типичном локалном култу, који је почивао на вери у чудотворну моћ реликвија. Он је подстакао и настанак житија, које је Петки саставио неки месни књижевник. То житије, како се зна, спаљено је средином XII века, по наређењу патријарха Николе IV Музалона, који је оценио да састав не задовољава основне канонске и хагиографске стандарде. Стога је патријарх наложио ђакону Василику, престоничком литерату, да на достојан начин опише Петкин живот.³ Садржина тог новог житија, уподобљеног метафрастофским правилима, позната је захваљујући познијем бугарском препису.⁴ Ваља одмах нагласити – сама околност да је васељенски патријарх нашао за сходно да сам интервенише у питању једног локалног култа довољно сведочи о размерама штовања свете Петке. То непосредно потврђује и чињеница да су за потребе култа, осим поменутог Василиковог, реторског житија, састављени на грчком језику и други прославни састави, као што су *Пролошко житије* и *Служба*, познати на основу познијих бугарских превода.⁵ Пре него што пређемо на основни проблем нашег рада – а то је рецепција култа у бугарској и српској средини – изложићемо, сасвим укратко, какав светитељски и реликвијарни модел нуде грчки прототипи. Неки од заступљених садржаја су конвенционални, а неки су особени, па и изузетни.⁶

Међу прве свакако треба сврстати догађаје који се тичу Петкине смрти и сахране, као и посмртне ритуале у вези с објављивањем и транслацијом

³ Х. Кодов, *Старите житија на св. Петка Епиватска. Кратки книгописни бележки*, Духовна култура XL (1960) 21; Е. Георгиев, *Литературата на втората бългурска държава. Първа част, Литературата на XIII век*, София 1977, 169; К. Иванова, *Стара българска литература. Том четвърти. Житиенписни творби*, София 1986, 647.

⁴ Пронашао га је у једном рукописном зборнику из 1359. године Емил Калужњацки, који га је први и објавио: Е. Kałuźniacki, *Zur älteren Paraskevaliteratur der Griechen, Slaven und Rumänen* (Sitzungsberichte der Kaiser. Akademie der Wissenschaften in Wien. Philosophisch-historische Classe, Bd. CXXI. VIII), Wien 1899, 55–60.

⁵ Иванова, *op. cit.*, 575; Р. Трифонова, *Србски препис на нај-ранната служба за св. Петка Търновска*, Търновска книжовна школа 7 (2002) 181–182 (са старијом литературом); превод *Пролошког житија* издао је Б. С. Ангелов, *Старобългарски текстове IV. Проложно житие на Петка Търновска*, Известия на Архивна институт при БАН, 1 (1957) 290–292, а *Службе* Ђ. Иванов, *Български старини из Македонија*, София 1970, 424–431.

⁶ У нашим разматрањима определили смо се за коришћење издања изворника у акрибичном преводу на савремени бугарски и српски језик кад год је то било могуће. За превод Василиковог *Житија свете Петке*: Иванова, *op. cit.*, 440–443.

моштију. Из *Житија* сазнајемо да је, вољом Божјом, Петки било додељено да се објави у отачаству. Смрт је предосетила, а сахрањена је, попут многих светитеља аскета, анонимно, што представља врхунски израз хришћанског самоодрицања. Јављање у сну праведним људима, са заповешћу да се мошти подигну, такође је уобичајени топос византијске хагиографије.⁷ Особена је, с друге стране, живописна епизода са столпником који је имао важну улогу у „проналажењу“ реликвија – што истовремено сведочи о постојању и деловању те најжешће врсте аскета у области Тракије.⁸ Са становишта теологије моштију, пажње вредно је поређење Петкиног тела и трупа које је, немарношћу, уз њега погребено, као јасно подвучена антитеза светости и трулежности. У заповести да се мошти подигну речит је онај део у којем се неувијено износи крајња сврха сваке светитељске *elevatio*. У визији света Петка каже да, ако је не подигну и не положи у цркву, „неће бити чудеса“. Сам обред елевације и трансладије у *Житију* је предочен веома сведеним средствима. Отварање Петкиног гроба изведено је као свечана церемонија, којој је присуствовало мноштво људи. Мошти су пронађене „целе и нетљене“, чиме су припојене категорији најпоштованијих хришћанских реликвија.⁹ Након подизања положене су у „нов“ ковчег, што значи за ту прилику специјално израђен, а потом пренете у Каликратију и положене у цркву Светих апостола. Ту су одмах почеле да творе чудеса, чији се репертоар може сматрати уобичајеним. Мошти су имале моћ да враћају вид, лече одузетост и одгоне бесове. Узорито, посебно се описује једно чудесно исцељење одузете жене.¹⁰ У

⁷ *Ibid.*, 441–442; о обредима везаним за смрт и етапама светитељског прослављања: Е. Patlagean, *Sainteté et pouvoir*, in: *The Byzantine Saint*, 88–105; D. Abrahamse, *Rituals of Death in the Middle Byzantine Period*, *The Greek Orthodox Theological Review* 29, 2 (1984) 125–134; Galatariotou, *The Making of a Saint*, 81–94; ову проблематику до сада смо више пута разматрали: Д. Поповић, *Светитељско прослављање Симеона Немање*, 18–31; eadem, *Култ краља Драгутина*, 108–129; eadem, *О настанку култа светог Симеона*, 32–64; у овим радовима дата је и опширна библиографија.

⁸ О карактеру и смислу столпништва у средњем и позном византијском раздобљу: Morris, *Monks and Laymen*, 60–61 (са изворима и литературом).

⁹ Иванова, *op. cit.*, 440; о нетљеним моштима: A. Angenendt, *Corpus incorruptum. Eine Leitidee der mittelalterlichen Reliquienverehrung*, *Saeculum* 42, 3–4 (1991) 320–348; cf. Поповић, *Светитељско прослављање Симеона Немање*, 18–31.

¹⁰ Иванова, *op. cit.*, 443; о светитељским чудотворствима: Н. С. Kee, *Miracle in the Early Christian World*, New Haven – London 1983; C. L. Connor, *Art and Miracles in Medieval Byzantium*.



односу на Василиково, а нарочито *Пролошко житије*, у *Служби* се реликвије описују с много више атрибута, као што је и ковчег с моштима један од доминантних мотива тог састава. О реликвијама се ту говори као о нетљеним, благоуханим и мироточивим; оне су источник „воде исцељења“, а точење им је „неисцрпно“. Нарочито се истиче њихова моћ да чине чуда, а, осим оних уобичајених, помињу се два изузетна, у вези с водом и пустињом, у којима се Петка пореди са старозаветним Мојсијем. Истиче се, најзад, заштитничка улога моштију у општехришћанском смислу. Као упоришта Петкиног прослављања именују се Епиват и Каликратија.¹¹

Када је реч о култу Петке Епиватске, важно је истаћи једну његову димензију која у досадашњој науци није довољно подвучена. То је Петкино пустиножителство. Питање женског еремитизма у науци је већ истраживано, а исходи су показали да су такве појаве након раног раздобља хришћанства у византијском свету биле изузетно ретке. Прокламовани и прихваћени образац женског монаштва био је искључиво киновитски.¹² Стога је лик свете Петке веома неуобичајен – не само као историјски, из друге половине X века, већ и као хагиографски, уобличен у XII веку, дакле у раздобљу у којем није документован ниједан пример женског пустињаштва. Истина, Василиково *Житије* доноси релативно уопштену слику еремитског житија, али са свим битним елементима: од чежње за пустињом и одлуке да се странствује, описа „ангелског живота“ и аскетских подвига, до истицања особених еремитских идеала и циљева.¹³ Петкино одшелништво помиње и *Служба*, уз јединствен податак, који се доцније више нигде не јавља, да је светитељка ходочастила у Свету земљу и том приликом посетила и Јорданску пустињу.¹⁴ Реч је о још једној вансеријској околности, с обзиром на то да је византијско женско мо-

The Crypt at Hosios Loukas and its Frescoes, Princeton 1991, 93–100; Galatariotou, *The Making of a Saint*, 81–94; R. Van Dam, *Saints and their Miracles in Late Medieval Gaul*, Princeton 1993; Д. Поповић, *Чудотворења светог Саве Српског*, 86–107.

¹¹ Иванов, *op. cit.*, 426–431; Трифонова, *op. cit.*, 193–198.

¹² А.-М. Talbot, *A Comparison of the Monastic Experience of Byzantine Men and Women*, *The Greek Orthodox Theological Review* 30, 1 (1985) 9–11.

¹³ Иванова, *op. cit.*, 440–441; о начину живота пустињака и његовом смислу: А. Guillaumont, *Aux origines du monachisme chrétien*, Paris 1979; Flusin, *Miracle et histoire*; L. Regnault, *La vie quotidienne des Pères du desert en Égypte au IV siècle*, Paris 1990.

¹⁴ Иванов, *op. cit.*, 1970, 428; Трифонова, *op. cit.*, 196.

наштво чврсто почивало на принципу *stabilitas loci*.¹⁵ На Петкин еремитски идентитет ћемо се вратити, јер је у доба патријарха Јевтимија он имао непосредан и снажан утицај на култ њених реликвија.

То би, отприлике, били основни елементи култа Петкиних моштију, садржани у прославним саставима првобитне, грчке редакције. Ти састави – опширно житије, *Пролошко житије* и *Служба* – преведени су на бугарски језик након преноса моштију из Каликратије у Трново 1231. године, у добро знаним историјским околностима, о којима сведочи *Летописен расказ*. Та транслација била је, без сумње, нова и пресудна етапа у развоју Петкиног култа, која је битно изменила статус и судбину реликвије. То потврђују прославни састави настали након транслације. Најважнији међу њима је, свакако, *Летописен расказ*, заправо *Слово о преносу моштију* – дело савременика, вероватно и учесника догађаја, а замишљено као наставак Василиковог *Житија*.¹⁶ Пренос је укратко описан и у *Пролошком житију*, тачније његовом другом делу, који је нов, бугарски додатак преведеном грчком прототипу.¹⁷ Речите су, најзад, и интервенције, то јест интерполације у *Служби*.

Летописен расказ сведочи о томе да су слава свете Петке и њена чудотворства били толико разглашени да је бугарски цар силно пожелео да дође у посед моштију. Историјске околности у којима је спровео ту акцију добро су познате.¹⁸ Са осећањем тријумфализма након победе код Клокотнице и поневши атрибут „Нови Асен“, цар Иван II отпочео је преговоре с Латинима. Од њих, кажу извори, није затражио никакву материјалну драгоценост, иако је то могао, већ непропадљиву светињу – нетљено тело свете Петке. Реч је, наравно, о топосу који припада не само сфери култа моштију већ и сфери владарске идеологије, а који треба да истакне царско програмско одбацивање земаљских вредности и опредељење за духовно начело.¹⁹ Уобичајеним

¹⁵ D. Nicol, *Instabilitas loci: the Wanderlust of late Byzantine Monks*, in: *Monks Hermits and Ascetic Tradition*, ed. W. J. Sheils, Padstow 1985, 193–202.

¹⁶ С. Кожухаров, *Неизвестен летописен расказ от времето на Иван Асен II*, Литературна мисль, XVIII, 2 (1974) 123–135; Георгиев, *op. cit.*, 1977, с. 171–173.

¹⁷ Ангелов, *op. cit.*, 290–292; Иванова, *op. cit.*, 189–190.

¹⁸ Божилов, *Фамилия на Асеневици (1186–1460). Генеалогия и просопография (второ фототипно издание)*, София 1994, 80–82; *idem*, *Седем етюда по средновековна история*, София 1995, 182–194.

¹⁹ Своју побожност Иван II Асен испољавао је и особитом пажњом коју је поклањао цркви, а нарочито светогорским манастирима, *cf.* Божилов, *Фамилия на Асеневици*, 86.



топосима објашњени су и разлози због којих је Ивану Асену реликвија била толико важна. Требало је да она бугарској држави буде „чест и похвала, и радост и веселие, помоћ непобедима, укрепване на царството си, не само през този век, но и в бъдещия“.²⁰ У сваком случају, након успешно обављених преговора уследила је транслација моштију. Нема никакве сумње у то да је у питању био *adventus reliquiarum* највишег ранга,²¹ па унеколико изненађује сведен начин на који извори о њему говоре. Ако се удруже подаци које садрже *Пролошко житије* и *Летописен расказ*, сазнајемо следеће: транслација је била свечана, општедржавна, црквена и народна церемонија, чија је организација била поверена митрополиту Марку. Поворку, пристиглу у „славен Царевград Търнов“, дочекали су цар с поданицима, патријарх и мноштво народа. Опис свечаности завршава се податком да је цар мошти положио у „своју“, то јест „царску“ цркву.²² Питање идентификације те цркве, како се чини, у бугарској историографији остало је до данас отворено, а недавно је Јордан Алексијев издвојио и укратко прокоментарисао четири до сада предложена становишта: „царска црква“ могла би бити дворска капела, храм Четрдесет мученика, као и црква на Царевцу, изван дворског комплекса, и то на две претпостављене локације.²³ Тај доиста сложен проблем свакако заслужује даље испитивање.²⁴ Сувремени извори, нажалост, не садрже податке који би га јасније осветлили. И иначе је унеколико необично то што је транслацију свете Петке у Трново подробније од очевидаца описао,

²⁰ Кожухаров, *op. cit.*, 129.

²¹ М. Heinzelmann, *Translationberichte und andere Quellen des Reliquienkultes*, Turnhout 1979; Angenendt, *Heilige und Reliquien*, 172–175; Д. Поповић, *Српска владарска translatio*, 216–235 (с опширном библиографијом).

²² Кожухаров, *op. cit.*, 129; Ангелов, *op. cit.*, 90–92; Иванова, *op. cit.*, 190.

²³ Ђ. Алексијев, *За светците – покровители на столичния Търнов (опит за локализација на църквите, в които са се пазели моштите им)*, Търновска книжовна школа 7 (1999) 417.

²⁴ У том смислу, треба оставити отворену могућност да су мошти током боравка у Трнову премештане. Чини нам се да постоје јаки разлози за уверење да су оне првобитно биле положене у цркву Четрдесет мученика. Тај храм, као царска задужбина и централно светилиште бугарске државе, имао је за Ивана II Асена нарочито значење. Ту су биле сабране реликвије и државотворна сведочанства – попут стуба с натписом хана Крума, натписа Ивана II Асена, као и царских гробова. Тешко је замислити да тако важне реликвије као што су Петкине нису биле придружене тим светињама. То не искључује могућност да су оне доцније, у измењеним историјским околностима, пренете у дворску цркву Свете Петке на Царевцу.



Света Петка, икона Јована зографа, Хиландар, 1622. година



око век и по доцније, патријарх Јевтимије. Тако се увек изнова показује колико је тешко просуђивати о средњем веку и његовим мерилима важности. За савременике догађаја поента очигледно није била у нарацији збивања, већ у поруци, јасно прокламованој у завршном славословљу *Летописног расказа*: „Преподобна майко, приеми тази малка похвала, която ти принасяме от сърце и дай, молим ти се, мир на нашия живот, благополучие на църквите, сила и могъщество на нашия цар срещу противниците, като пазиш и закриляш болярите, войниците и хората.“²⁵ Нову Петкину улогу, као светиње и чудотворице „царствујућег града“, откривају и две интерполације у тексту *Службе*.²⁶

Према томе, прослављање свете Петке било је у једном периоду део највише политике бугарске државе – предмет владарске патронаже и старања духовне елите – али и најшире схваћене популарне побожности. У доба Асеноваца света Петка постала је заштитница Бугарске и њене престонице, а њен култ попримио је династичко-идеолошки карактер и функцију.²⁷ Реч је о проблематици која у бугарској науци има дугу и плодотворну историју истраживања, те стога овом приликом наводимо само основне чињенице, уз нека запажања и нагласке.

Пренос Петкиних моштију у Трново 1231. године био је само део широког програма у функцији идеје *Renovatio imperii Bulgarorum et Graecorum*, који су спроводили чланови династије Асеноваца након тријумфа код Клокотнице. Кључни елемент тог програма било је формирање престонице, „царствујућег града“. Трново је уобличено према најрепрезентативнијим, константинопољским обрасцима, с циљем да се нова престоница преобрази у „свештени“, „богохраними“ град.²⁸ У стварању таквог, сакралног простора пресудну улогу имале су светитељске реликвије, што је био израз древног схватања о њиховој чудотворној и заштитничкој моћи. У крајњој линији, то је појава која порекло има у идеји о *translatio imperii*, најчешће оствареној ме-

²⁵ Кожухаров, *op. cit.*, 129.

²⁶ Трифонова, *op. cit.*, 194, 198.

²⁷ О „политичкој“ функцији светитељских култова: U. Swinarski, *Herrschen mit den Heiligen. Kirchenbesuche, Pilgerfahrten und Heiligenverehrung frü- und hochmittelalterlicher Herrscher*, Bern – Frankfurt am Main – New York – Paris 1991; J. Petersohn, *Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter*, Sigmaringen 1994.

²⁸ В. Тъпкова-Займова, *Търново между Ерусалим, Рим и Цариград (Идеята на престолен град)*, Търновска книжовна школа 4 (1985) 249–261; Божилов, *Седем етода*, 201–203.

ханизмом *translatio Hierosolymi*.²⁹ Одлуком о преношењу угледних светиња Иван II Асен само се надовезао на иницијативе претходника – цара Ивана I Асена, који је у Трново донео мошти Јована Рилског, и цара Калојана, заслужног за пренос Михаила Воина, Јована Поливотског, Илариона Мегленског и свете Филотеје. За владавине Ивана II тим светим покровитељима Трнова придружена је и Петка Епиватска, а можда и Гаврило Лесновски.³⁰

За проблем којим се бавимо сврсисходно је упоредити тај бугарски реликвијарни програм највиших претензија с одговарајућим српским, који је у првим деценијама XIII века остварен у Жичи. Будући да у Србији у то време није постојала престоница као урбана англомерација и државно средиште, реликвије су похрањене у цркву која је обједињавала крунидбену и катедралну функцију. *Imitatio imperii* ту је остварен на особен начин, избором светитељских реликвија. Те светиње прибавио је Сава Српски након латинског освајања Цариграда 1204. године – међу њима и оне у вези с Христом, Богородицом, Јованом Претечом и апостолима. Реч је, дакле, о највреднијим, такозваним „царским реликвијама“, које су чиниле језгро константинопољске дворске ризнице. Жички програм је заокружен када је тим општехришћанским светињама придружена и једна национална – мошти првог крунисаног српског краља Стефана Првовенчаног.³¹ У Бугарској, у којој су империјалне и престоничке традиције биле укоренење још у доба Првог царства, идеја о „светом“ граду остварена је другачијим средствима. Бугарски програм такође је почивао на смишљеном избору светих покровитеља, то јест преносу њихових реликвија у Трново, али с другачијим и врло особеним нагласцима. Неки од њих били су нарочито важни. Према мишљењу Ивана Божилова, мошти Јована Рилског, најпопуларнијег бугарског светитеља средњег века,

²⁹ О креирању сакралног простора посредством светитељских реликвија као виду *translatio Hierosolymi*: R. Ousterhout, *Flexible Geography and Transportable Topography*, in: *The Real and Ideal Jerusalem in Jewish, Christian and Islamic Art*, ed. B. Künel, *Jewish Art* 23–24 (1997/1998) 393–404; Лидов, *op. cit.*; Бакалова, *op. cit.*, 25–29; Л. А. Беляев, *Гроб Господень и реликвию святой земли*, in: *Христианские реликвии в Московском Кремле*, ed. А. Лидов, Москва 2000, 94–110; P. Magdalino, *L'église du Phare et les reliques de la Passion à Constantinople (VII/VIII–IX siècles)*, in: *XX^e Congrès international des études Byzantines. Table ronde. Les reliques de la Passion*, Paris 2001, 18–37.

³⁰ Ђ. Алексијев, *Бележки за ранната историја на тѳрновските манастири*, in: *Studia proto-bulgarica et medievalia europensia*, Велико Тѳрново 1993, 189–198; idem, *За светиците – покровители*, 411–426.

³¹ Д. Поповић, *Sacrae reliquiae*, 215.



требало је да укажу на континуитет с Првим бугарским царством, док су, рецимо, мошти Гаврила Лесновског прокламовале став према западним територијама државе. Универзалистичке претензије, с друге стране, биле су исказане на познат начин, кроз култ светог Димитрија, с тим што је и прослављеном солунском мироточцу приписано, преко оца, бугарско порекло.³²

Једна од важних последица трновске трансације била је иницијатива, потекла из највиших црквених кругова, да се у ред доведу прославни састави посвећени трима светитељкама једнаког имена – Петки Епиватској, Петки Римљанки и Петки Иконијској. Та акција, о којој непосредно сведочи *Летописен расказ*, почивала је на захтеву да се трновска светитељка прославља на примерен начин, подобан њеном рангу, а не као преподобна или мученица.³³ Наиме, још је одавно показано да су и у самом Трнову извесно време за прослављање Петке Епиватске коришћени текстови посвећени Параскеви Римљанки, а та пракса продужила се и доцније у крајевима удаљеним од престонице.³⁴ Сличне појаве уочене су и у иконографији свете Петке, у ретким сачуваним живописаним циклусима из средњег века.³⁵

Након преноса у Трново мошти свете Петке нису престајале да буду предмет владарског старања. Њихов статус и једна од функција посведочени су средином XIV века карактеристичним обредом – заклинањем на реликвијама.³⁶ Реч је о два документа из времена цара Ивана Александра. Један је уговор из 1347. године, склопљен с Венецијом, у којем се цар заклина на Бога Оца, Деву Марију, Свети животворни крст и свету Петку Трновску. У истом

³² Божилов, *op. cit.*, 202; о култу светог Димитрија Солунског и његовој функцији: D. Obolensky, *The Cult of St. Demetrios of Thessaloniki in the History of Byzantine-Slav relations*, *Balkan Studies* 15 (1974) 3–19.

³³ Кожухаров, *op. cit.*, 129.

³⁴ *Ibid.*, 135; о прожимању култова и прослављању свете Петке Римљанке: М. Петрова, *Към въпроса за южнославянските преводи на житието на мъченица Параскева – Петка Римлянка*, *Paleobulgarica* XX, 2 (1996) 83–108.

³⁵ Одавно је уочено да се у сликарству балканских земаља све до краја XIV века илуструје искључиво живот свете Петке Римљанке. Такви циклуси из прве половине XIV века сачувани су у Доњој Каменици, а из друге половине столећа у цркви Светих Константина и Јелене у Охриду, cf. Г. Суботић, *Свети Константин и Јелена у Охриду*, Београд 1971, 100–104. О илустрацијама житија свете Петке Трновске у позном средњем веку: E. Bakalova, *La vie de sainte Parascève de Tirnovo dans l'art balkanique du bas moyen âge*, *Byzantinobulgarica* V (1978) 175–207.

³⁶ Herrman-Mascard, *Les reliques des saints*, 235–270; Snoek, *op. cit.*, 135–141.

контексту и с једнаким атрибутом светитељка се помиње и у писму повељи из 1352. године, које је Иван Александар упутио венецијанском дужду.³⁷ Атрибут „Трновска“ доминира и у саставима који су светитељки посвећени у XIV веку. То је, наравно, монументални химнографски и хагиографски циклус, за чији су настајак заслужни патријарх Јевтимије и његов круг књижевника и духовника.³⁸

То раздобље је врхунац у развоју култа свете Петке, бар када је реч о његовој садржини и карактеру, које открива низ нових састава написаних за потребе светитељског прослављања. У последњим деценијама XIV века култ је, као и раније, био предмет владарског покровитељства. Петкино опширно житије патријарх Јевтимије сачинио је по налогу цара Ивана Шишмана. Претпоставља се да је оно читано, у присуству владарске породице, на празник Свете Петке, и то у храму који јој је био посвећен.³⁹ У том делу изузетне реторике, прожетом исихастичком спиритуалношћу, Петкин светитељски лик и одлике њених реликвија надграђени су новим елементима. Такво је, најпре, Петкино пустиножителство. Важно је нагласити да су управо тај аспект Петкиног живота и опис њене ране младости чинили део првобитне, ауторске редакције *Житија*, што је још одавно утврдила Климентина Иванова.⁴⁰ Дакле, за разлику од уопштене представе из Василиковог *Житија*, Јевтимије је створио целовиту и у свим сегментима разрађену слику еремитског подвига. Истакавши још на почетку да Петкино дело представља *imitatio patrum*, остварен у сопственом времену и простору, он епиватску подвижницу пореди с пророком Илијом и Јованом Претечом, праобразима свих хришћанских пустиножитеља. Затим излаже, с врхунским познавањем еремитског хагиографског наслеђа, прописане етапе пустињачког живота и идеала. То су опредељење за духовно начело, исказано већ у раној младости, одрицање од света и одлука да се странствује, проналазак пустиње, поступак

³⁷ П. Петров, В. Гюзелев, *Христоматия по история на България*, София 1978, 248, 255–256.

³⁸ Из веома обимне литературе о личности и делу патријарха Јевтимија овом приликом издајамо неколико наслова: Е. Kałużniacki, *Werke des patriarchen von Bulgaren Euthymius (1375–1393)*, London 1971 (reprint); К. Иванова, *Патриарх Евтимий*, София 1986; К. Иванова, К. Т. Янакиев, *Патриарх Евтимий, съчинения*, София 1990; М. La Bauve Hébert, *Hesyhasm, World Weaving and Hagiography: The Literary School of Patriarch Euthymius*, München 1992.

³⁹ К. Иванова, *Житието на Петка Търновска от Патриарх Евтимий*, Старобългарска литература 8 (1980) 32.

⁴⁰ *Ibid.*, 27–33.



савладавања тела прописаним методама, као што су најстрожи пост (Петка је припадала најрадикалнијој категорији „травоедаца“), бдење, лежање ницице на земљи, а једнаку функцију имале су молитве и спасоносни плачеви. У Јевтимијевом *Житију* јавља се и нов, важан мотив. То је Петкина борба с демонима, који су привиђењима настојали да јој помуте ум – што је обавезан топос аскетских житија. Разрађени су, такође, описи стања у аскетици познатих као *apotaxis* и *monotrophia* – одрицања од свега што је везано за телесну егзистенцију и потпуне усредсређености на трагање за Богом – који су предуслов за остварење коначног циља отшелника, а то је *hesychia*. Општим местима аскетике припада, најзад, и исход Петкиног подвига, а то је заповест да се из пустиње врати у отачаство и тамо објави. Реч је о једној од најтананијих порука еремитизма – искуство пустиње има смисла само ако се, повратно, подари свету. Истој категорији припада и Петкино прихватање божанског налога, али уз „жал за пустињом“, јер, каже она, „нищо друго така не пречиства душата и не я възвѣраца към първообраза и както пустинята и безмълвието“.⁴¹ Разлоге због којих је патријарх Јевтимије толико нагласио еремитску компоненту Петкиног лика није тешко објаснити. Била је то једна од носећих идеја његове епохе, програмски негована управо у круговима исихастичке духовне елите. Снажно упориште имала је и у монашкој пракси. Не треба посебно подсећати на то да су последње деценије XIV и прве XV века биле време процвата одшелништва, о чему сведоче угледне „пустиње“ и „свете планине“, које су, надахнуте духовношћу Свете Горе Атоске, ницале широм балканских простора.⁴² Стога се може закључити да идентитет свете Петке није био статична појава, већ веома динамична, с нагласцима који су се мењали и саображавали схватањима и потребама времена.

Еремитска компонента, како је већ речено, непосредно се одразила на карактер култа свете Петке и њених реликвија. У делима патријарха Јевти-

⁴¹ Иванова, *Стара бългaрска литература*, 193–195; о етапама, сврси и начину пустињачког живота: Guillaumont, *op. cit.* (нарочито студије: *La conception du désert chez les moines d’Egypte*, 67–87; *Le dépaysement comme forme d’ascèse dans la monachisme*, 89–115; *Perspectives actuelles sur les origines du monachisme*, 215–227); Regnault, *op. cit.*; Т. Špidlik, М. Tenace, R. Ćemus, *Question monastiques en Orient*, Roma 1999.

⁴² А.-М. Talbot, *Les saintes montagnes à Byzance*, in: *Le sacré et son inscription dans l’espace à Byzance et en Occident. Etudes comparés*, ed. М. Kaplan, Paris 2001, 263–275 (са старијом литературом); Амфилохије јеромонах, *Синаити и њихов значај у животу Србије XIV и XV века*, in: *Манастир Раваница. Споменица о шестој стогодишњици*, Београд 1981, 101–134.

мија светитељка стиче атрибут „жителка на пустина“, а нетљеност и чудотворност њених моштију доведене су у *Служби* у непосредну везу с одшелништвом.⁴³ Та веза почивала је на богословски веома сложеним постулатима, али и искуствима аскетске праксе Истока. Постојало је, наиме, чврсто уверење да су упражњавањем прописаног режима живљења отшелници стицали способност да надиђу границе сопствене корпоралности. Пошто би се преобразили у готово бестелесна бића, „земаљске анђеле“, и њихова тела би већ за живота, а обавезно после смрти, стицала нарочита својства и моћи. Једно од тих својстава – сила да се одгоне бесови – било је уобичајена привилегија пустињака, јер је борба с демонима била део њиховог искуства и незаобилазни ступањ аскетског подвига.⁴⁴ Стога није случајно, као што није ни хагиографска реторика, то што се у саставима патријарха Јевтимија Петкина моћ над демонима нарочито наглашава.

У Јевтимијевом *Житију*, у односу на Василиково, разрађена су и друга збивања из Петкиног живота, па и она која се тичу смрти, сахране и постхумних обреда у вези с проналском моштију, њиховом *elevatio* и *translatio*.⁴⁵ Ту је, како је већ истакнуто, сачуван и најподробнији опис преноса моштију у Трново. Догађај је први пут описан са свим појединостима које подразумева целовити *adventus reliquiarum*, а помињу се и историјске чињенице и личности којих нема у *Летописном расказу* и *Пролошком житију*, дакле саставима савременим транслацији. Збивања која су непосредно претходила преносу – преговори с Латинима и спремност Ивана Асена да за реликвију уступи „и половину свог царства“, као и његова безгранична радост када је свој наум постигао – описана су с више појединости и уз помоћ сложенијих реторских средстава. Сама транслација текла је, према патријарху Јевтимију, на следећи начин. Најпре је цар, с великим почастима, у Каликратију послао Марка, митрополита Великог Преслава, веома угледну личност, са задатком да организује пренос. Он је то и учинио, уредивши све у вези с прославом,

⁴³ С. Кожухаров, *Неизвестно произведение на старобългарската поезия*, Старобългарска литература I (1971) 303, 305, 308.

⁴⁴ Angenendt, *Heilige und Reliquien*, 66–68, 85–88; Regnault, *op. cit.*, 206–207. Петкина моћ да одгони бесове истиче се и у *Житију* и у *Служби*, cf. Иванова, *Стара българска литература*, 199; Кожухаров, *Неизвестно произведение*, 303, 310.

⁴⁵ Иванова, *op. cit.*, 196–198; за детаљну анализу *Житија*: eadem, *Житието на Петка Търновска*.



затим преузео мошти, уз свечане обреде, и кренуо ка циљу. По правилима церемоније, као и књижевног жанра чији је она била предмет, први организовани дочек збио се одмах након преласка границе и ступања на бугарско тло. Ту је моштима изашло у сусрет мноштво људи, са свећама, кандилима и миомирисима. Одатле је поворка кренула пут Трнова, пред чијим је зидинама обављен главни чин *occursus*-а. У престоници светињу су дочекали цар Иван II Асен, његова жена Ана и царица мајка Елена, праћени велможама, затим патријарх Василије с целокупним клиром, као и *omnis civitas*, то јест „неизброимо множество хора“. Сви су се они држали обичаја који је налагао да се моштима у сусрет иде пешице, па су изашли изван градских зидина „на четири пџприща“, што значи да су од њих били удаљени око 800 метара. Уз радост и целивање, обављено је преузимање моштију, након чега су оне свечано положене у „царску цркву“, у којој су од тог времена непрестано испољавале чудотворну исцелитељску моћ. Треба рећи да је та завршна етапа транслације, *ingressus*, односно *depositio* моштију, код патријарха Јевтимија такође описана на веома уопштен начин, као и у старијим текстовима.⁴⁶ С друге стране, у његовом *Житију* постоје и неки изузетни подаци који се одnose на мошти. Један од њих садржан је у речима: „Царете достојечно те украсиха, с љубов те целуват и проливат реки от сълзи за опрошение на греховете!“⁴⁷ Оне показују да су и владари, попут осталих људи, на уобичајен и прописан начин исказивали штовање моштима, али да су такође имали привилегију да их обуку у скупоцене одоре, достојне царског дара.

У Јевтимијевом књижевном и химнографском опусу света Петка и њене реликвије, са становишта атрибута и моћи, стичу нове димензије. Општехришћанске одлике постале су, по садржини, знатно сложеније. Тако је Петка, према *Житију*, „слава на жените, красота на девиците, образ на апостолски живот, наставление за пустинниците, застъпница на младите, пазителка на омџжените“; она има моћ да испуни „всичко според всяко желание“.⁴⁸ У *Служби* Петкини атрибути попримају богословски веома сложен смисао. Ту се светитељка означава као гора, стена тврда, трапеза света, мост, лестви-

⁴⁶ Иванова, *Стара българска литература* 198–199; о етапама адвента: Д. Поповић, *Српска владарска translatio*, 216–235 (с библиографијом).

⁴⁷ Иванова, *op. cit.*, 200.

⁴⁸ *Ibid.*

ца виденија, звезда светла, ковчег одуховљени.⁴⁹ За нашу тему, разуме се, најважнија су она својства која су у функцији заштите династије и државе. У том периоду Петка први пут стиче војничке атрибуте, те постаје храбри војвода, оклоп вере и шлем благодати, утврђење у бедама и искушењима.⁵⁰ Њена улога програмски је сажета у похвали у Јевтимијевом *Житију*: „Ти си красота, заступница и пазителка на българите. С тебе нашите царе се величајат. Чрез твоето заступничество противостоим на всички, воюващи срещу нас! Чрез тебе нашият град укрепва и въздига светла победа.“⁵¹ Ту чврсту везу светитељке и њеног града, у којем почива штитећи га, вероватно најбоље илустрирују чувени редови из *Другог пролошког житија свете Петке*: „Слава Епиватом ти, Търнову же тръгубо.“⁵²

Ковчег с нетљеним моштима такође поприма нов карактер и функцију у последњем раздобљу државности, о чему нарочито сведоче оновремена дела трновског химнографског циклуса. У *Служби* је кивот свете Петке доминантан мотив. Он је неисцрпни извор, из којег истиче струја живоносне реке, мироисточник што чини чудеса, даје исцељења и одгони бесове. Суштину проблема препознао је још одавно Стефан Кожухаров, издавач *Службе*: кроз читав састав наглашавају се стварност присуства и деловања свете Петке у Трнову и њене чудотворне моћи.⁵³ Истраживачи одређују ту појаву као *dynamis* и *praesentia* светитеља посредством реликвија.⁵⁴ Њихова функција је у овом случају сасвим јасна. У Трнову, пред коначан пад, мошти су биле једна од централних тачака окупљања. Будући последња нада у спас, оне су зазиване у помоћ – да се сачува град, тврд и непоколебим, да се држави дарује снага против безбожних ратника, крепка помоћ и радост спасења.⁵⁵ У основи тих молитава, према древном хришћанском науку, почивало је уверење да светост и духовно војство могу надвладати ратну силу и надолazeћу несрећу. Једнак, непосредан израз реалности, атмосфере тескобе и страха, дефетизма и трагике, јесу последњи прославни састави сачињени у Трнову пре 1393.

⁴⁹ Кожухаров, *op. cit.*, 303–322.

⁵⁰ *Ibid.*, 305.

⁵¹ Иванова, *op. cit.*, 200.

⁵² Кожухаров, *op. cit.*, 313.

⁵³ *Ibid.*, 289–322.

⁵⁴ Legner, *Reliquien*, 37–44; Angenendt, *Heilige und Reliquien*, 108–122.

⁵⁵ Кожухаров, *op. cit.*, 306–322.



године. То су *Параклис инока Макарија, Параклис* бр. 103 из Румунске академије наука,⁵⁶ као и фрагмент вероватно *Пролошког житија*, жанровски уобличен као молитва, који је препознала и објавила Климентина Иванова.⁵⁷

Даљи ток догађаја добро је познат. Након пада Трнова мошти свете Петке, као и реликвије свете Теофано и свете Филотеје, пренете су 1394. у Видин, у којем су остале до 1396. године. Не зна се ништа о начину њиховог прослављања у том кратком прелазном периоду. Истраживачи нису искључили могућност да су у ту сврху могли бити сачињени неки састави, попут *Слова* које је светој Филотеји саставио митрополит Јоасаф. Они, међутим, до данас нису пронађени.⁵⁸ Како било, деспотат Константина Бодина, последњу самосталну творевину, реликвије нису успеле да сачувају. Краткотрајном видинском епизодом завршава се сигурно најблиставије, бугарско раздобље култа моштију свете Петке у средњем веку. Током његовог трајања света Петка је прешла дуг пут – од локалне тракијске чудотворице постала је званично призната светитељка, чији су „житије и жизн“ уподобљени највишим хагиографским и химнолошким стандардима. Након тога Петка је уздигнута у ранг свете покровитељке престоног града Трнова, заступнице бугарске државе и народа и гаранта њене сигурности. На крају, као оличење духовног и аскетског начела, стајала је, у својству небеске молителке, на последњој линији одбране пред иновернима.

Српско раздобље култа свете Петке било је, у односу на бугарско, неупоредиво краће и мање величанствено, али ипак занимљиво и садржајно. Прослављање те светитељке имало је, уосталом, дугу традицију у средњовековној Србији. У том погледу од нарочитог је значаја чињеница да из средине XIII века потиче српски препис службе епиватској светитељки у *Празничном минеју* No 361, који се чува у Архиву САНУ у Београду. Иако структура те службе показује одређене неподударности у односу на најстарији, бугарски препис сачуван у *Драгановом минеју* – што указује на разлике у литургијској пракси Јужних Словена у XIII веку – два састава су по садржини идентична. То су показала нова истраживања Радославе Трифонове, која је с правом истакла да се култ Петке Епиватске синхронизовано ширио подручјем Балка-

⁵⁶ Idem, *Търновската книжовна школа и развитието на химничната поезия в старата българска литература*, Търновска книжовна школа 1371–1971 (1974) 294–296.

⁵⁷ Иванова, *Житието на Петка Търновска*, 20.

⁵⁸ Д. Петканова, *Старобългарска литература, Част II (XIII–XVIII век)*, София, 85–92.



Београд, претпостављени положај цркве Успења Богородице
с митрополитским двором у Доњем граду, средина XV века,
(према М. Поповићу)

на.⁵⁹ О томе да је света Петка у Србији штована и пре него што су јој мошти ту пренете сведочи и ликовна грађа. У живописаном програму цркве у Новој Павлици, насталом у време које је непосредно претходило транслацији, њен лик нашао се у фризу попрсја светитељки насликаних на западном зиду. Речито је то што света Петка ту носи атрибут „Трновска“.⁶⁰

Док је приспеће свете Петке у Трново било круна једног блиставог и полетног, државотворним подухватима обележеног раздобља бугарске повести, њен долазак у Србију збио се у тешким временима декаденције која су наговештавала неумитну пропаст. Мошти су пренете 1398. године, у

⁵⁹ Трифонова, *op. cit.*, 184–186.

⁶⁰ М. Михаиловић, *Зидна декорација новопавличке цркве*, Рашка баштина 1 (1975) 74.



знаним околностима. Кнез Стефан Лазаревић, српски владар, тада се налазио у озбиљним тешкоћама. У земљи му је претила побуна незадовољних великаша, док је на Порти, због закулисне сарадње с Угрима, пао у немилост султана. Те године у Србију су ушли турски одреди. У драматичним приликама султану Бајазиту I отишла је на подворење кнегиња Милица, Стефанова мајка, у пратњи поверенице, знамените монахиње Јефимије. Циљ јој је био да оправда сина и припреми његов долазак на Порту, који је, с успешним исходом, доиста уследио недуго затим.⁶¹ У преговорима које је водила са султаном Милица је покушала да дође у посед реликвија свете Петке и у томе је успела. Очигледно је да је истом приликом добила и мошти царице Теофано, које се, додуше, не помињу у савременим, већ у нешто познијим изворима.⁶² Та реликвија је из Трнова, након његовог пада, с моштима свете Петке, доспела у ризницу Константина Бодина. Србија се очигледно налазила у таквом положају да су јој свети заштитници били преко потребни.

Опис преноса моштију свете Петке у Србију доноси Григорије Цамблак у слову посвећеном том догађају, а замишљеном као додатак пространом житију које је написао патријарх Јевтимије.⁶³ Тај састав је изузетан по дробном и веома експресивном опису како самог збивања тако и његових ширих историјских оквира. У *Слову* се најпре укратко излаже историја моштију – улога „непобедимог војина“ и „троструког утврђења“ Трнова, која је трагично прекинута падом престонице. Уследила је „тужна повест“, то јест пренос моштију у Видин. Цамблак сведочи о томе да су на ново одредиште мошти стигле „обнажене“, то јест „неком малом и худом одећом одевене“, што значи да су драгоцене одежде које помиње патријарх Јевтимије у међувремену опљачкане. Несрећни ток догађаја наставио се битком код Никопоља, падом Видина и великим страдањем бугарске цркве и народа. У таквим околностима српска владарска породица настојала је да дође у посед реликвије. Према Цамблаку, у Видин су с тим циљем дошли кнегиња Милица, њени синови Стефан и Вук, као и монахиња Јефимија. У преговорима који су

⁶¹ С. Ђирковић, *Године криза и превирања*, in: ИСН II, 1982, 62–63.

⁶² Приликом побрајања светиња које се чувају у београдској Успенској цркви мошти свете царице Теофано помињу се уз мошти свете Петке. Податак је сачуван у писму из 1509. године, које су московском великом кнезу Василију Ивановичу предали изасланици београдског митрополита Михаила, в. С. Димитријевић, *Документи који се тичу односа између српске цркве и Русије у XVI веку*, Споменик СКА XXXIX (1903) 17.

⁶³ Григорије Цамблак, 119–122.

вођени српска страна претпоставила је мошти свете Петке свим земаљским вредностима, што је топос преузет из старијих бугарских текстова у којима су описани преговори Ивана II Асена с Латинима. Уобичајеним општим местима припадају и изрази усхићења и дубоке тронутости због тога „што су стекли такву ризницу, са којом је читав свет неупоредив“. С друге стране, несумњив одраз реалних збивања јесте податак о томе да је српска владарска породица даривала мошти скупоценим златним одејанијем. Уследила је транслација моштију у Србију. На основу Цамблаковог тврђења да је реликвија положена „у свету цркву, која је у њиховом дому“, може се поуздано закључити да је прво одредиште Петкиних моштију била придворна црква у Крушевцу, позната као Лазарица.⁶⁴ Њихова улога била је да српску династију „беспрекорно чува од наилазећих нападаја“. Писац *Слова* не пропушта да истакне заслуге Срба за то што су драгоцену светињу сачували од „варварског безумља“. С нарочитим уважавањем он говори о женама које су извеле читав подухват, називајући их „богољубазним и великопохвалним мужевима“. Цамблаков став да се „разумом суди што је крепко и мужаствено, а не обликом природе“ могао би бити парафраза речи из *Житија свете Петке* патријарха Јевтимија о томе да светитељка „придоби в женската природа мъжки разум“,⁶⁵ док, у сваком случају, сведочи о систему вредности у којем су памет, предузимљивост и чврстина сматране типично мушким врлинама. *Слово* се завршава опширном, добро познатом похвалом Србији, њеним манастирима и испосницама, монасима, пустиножителјима и архијерејима. На крају су одлазак свете Петке из Бугарске и њено приспеће у Србију протумачени Божјим промислом – да се западна земља „њеним доласком освети и на боље утврди“.

Слово о преносу свете Петке Цамблак је саставио након 1402. године, јер се на једном месту помиње деспотска титула Стефанова, а пре транслације реликвија у Београд. Тај важан догађај, о којем се у саставу не говори, збио се негде у првој деценији XV столећа, а свакако после 1404. године, када су Срби задобили Београд. Тада су започети опсежни радови на његовој реконструкцији, с циљем да се град идејно и градитељски уобличи као нова српска престоница.⁶⁶ Он то није могао постати без светих покровитеља, оличених у

⁶⁴ М. Васић, *Жича и Лазарица. Студије из српске уметности средњег века*, Београд 1928, 109–135; В. Ристић, *Моравска школа*, Крушевац 1996, 167–173.

⁶⁵ Ивановна, *Стара бугарска литература*, 195.

⁶⁶ М. Поповић, *Београдска тврђава*, Београд 1982, 65–102.



чудотворним иконама и светитељским моштима. Деспоту Стефану пошло је за руком да дође до веома вредних светиња, као што је била рука Константина Великог⁶⁷ или један нерукотворени образ Богородичин.⁶⁸ Тим драгоценостима придружене су и оне преузете из Бугарске – мошти царице Теофано и свете Петке. Првобитно место чувања тих реликвија данас није познато – не зна се чак ни да ли су биле груписане у једном храму или распоређене по различитим градским црквама. С обзиром на изузетну сложеност питања, претпоставке о месту чувања реликвија свете Петке овом приликом можемо изложити само у главним цртама.

Једна од могућих локација, по аналогiji с Крушевцем, била би дворска капела која је чинила део комплекса реконструисаног замка с владарском резиденцијом.⁶⁹ Ту претпоставку, међутим, не подупире ниједан писани извор. Ако су се мошти ту икада и налазиле, оне су морале бити пресељене након доласка Мађара 1427. године, будући да је простор Горњег града Београдске тврђаве тада затворен за православни живаљ. Следећа могућност је да су мошти чуване у цркви посвећеној светој Петки, чије постојање потврђује документ издат у Дубровнику 1417.⁷⁰ Међутим, не само да нема извора који би ту хипотезу потврдили већ се ништа не зна ни о локацији цркве. Садашње култно место, које се везује за чудотворни извор свете Петке,⁷¹ никако не може бити и првобитно, због два разлога: прво, конфигурација рељефа, који чини стрма падина, сасвим је неподесна за заснивање грађевине и, друго, сам извор био је удаљен од тадашњих градских бедема тек педесетак метара, што је, из војно-стратешких разлога, онемогућавало подизање било каквог, па и сакралног објекта. Трећа могућност је да су мошти чуване у црквеном средишту – манастиру Успења Богородице, на простору Доњег града, а уз који је била подигнута и митрополитска резиденција. Та локација, без обзира на то да ли је првобитна, неспорна је од 1509. године, а документована је већ поменутиим писмом београдског митрополита Теофана московском великом кнезу Василију. Иако се у тој грамоти поименце помињу само реликвије над

⁶⁷ Е. А. Моршакова, *Ковчег для десницы святого царя Константина*, in: *Христианские реликвии в московском Кремле*, ed. А. Лидов, Москва 2000, 126–128.

⁶⁸ М. Тагић-Ђурић, *Икона Богородице београдске*, Годишњак града Београда XXV (1978) 147–161.

⁶⁹ М. Поповић, *op. cit.*, 66–68.

⁷⁰ М. Динић, *Грађа за историју Београда у средњем веку II*, Београд 1958, 16.

⁷¹ Д. Иванчевић, *Београдска тврђава и њене светиње*, Београд 1970, 130–132, 136–140.

којима је читан молебан, из текста јасно следи да су у то време у Успенском храму чуване све београдске светиње.⁷²

Нови резултати археолошких истраживања београдске Митрополије,⁷³ међутим, пружају посредна али веродостојна сведочанства о томе да су се мошти свете Петке ту налазиле већ од пете деценије XV века, ако не и раније. Утврђено је, наиме, да је с извора Свете Петке, који се и данас поштује као лековит, вода била спроведена у комплекс манастира Успења, и то до велике дворане митрополитског двора. На том месту истицала је кроз декоративно моделовану фонтану, а потом је сакупљана у цистерну која се налазила између митрополитског двора и јужног зида Богородичине цркве. Ту су се, с друге стране зида, могле налазити мошти, на традиционалном месту, јужно од олтарских двери, па би их, тако, само зид делио од цистерне. Важно је нагласити да је реч о цистерни с филтер-бунаром, до којед је вода од фонтане била спроведена цевима. То је, дакле, био уређај сложене конструкције и монументалног изгледа, који открива важан аспект Петкиног култа. Према томе, искази из прославних састава о „неисцрпним струјама воде која точи исцељење“ и с позивом људима да приђу и захвате је нису само литерарна општа места већ су и одраз реалних околности. Сличан уређај намењен довођењу свете воде, у функцији Петкиног култа, могао је постојати и у бугарској средини, што би вредело проверити археолошким истраживањима. Још једно место на Београдској тврђави највероватније је повезано с култом свете Петке. Према сачуваном предању, приликом преноса у Београд мошти су преноћиле у малој пећини окапини која је и данас препознатљива, а налази се у саставу грађевине призидане уз нову цркву Свете Петке.⁷⁴ Уколико помехуто предање има било какве стварне основе, била би то последња евокација Петкиног пустиножитељског хабитуса.

Пренос моштију свете Петке у Србију имао је непосредног одјека у ставима који су је прослављали. Ако се изузме *Слово* Григорија Цамблака, у Србији за потребе култа нису сачињене нове творевине, већ су вршене редакције, прераде или допуне постојећих. Те интервенције су, као документ времена, веома занимљива и сложена грађа, која би заслуживала посебан рад.

⁷² Димитријевић, *op. cit.*, 16–17.

⁷³ М. Поповић, В. Бикић, *Комплекс средњовековне митрополије у Београду*, Београд 2004, 220–225.

⁷⁴ Иванчевић, *op. cit.*, 144–145.



Суштина им је у истицању српске земље и владара, уз молитву светитељки за помоћ и посредовање. Измене и допуне појављују се у неколико преписа Јевтимијевог *Житија*. Овом приликом наводимо неколико карактеристичних примера. У рукопису No 56 из 1509. године (Санкт Петербург, РНБ) у заглавље *Житија* интерполира се податак да су мошти пренете у „преславнејшују земљу србскују“; у седмој глави речи похвале: „... ти јеси Блгаром красота“, замењене су са: „... језику српскому красота“.⁷⁵ На сличан начин се у рукопису No 89 из XVI века (Москва, РГБ), у заглављу, каже да су мошти донете у „славнују земљу србскују“; из завршне молитве избачене су све реторске фигуре у којима се помиње бугарски цар и замењене молитвом да се сачува „благочастиви господин наш деспот Ђурађ“.⁷⁶ Те српске прераде *Житија*, жанровски трансформисане, на посебно занимљив начин испољиле су се доцније у препису сачуваном у *Минеју Божидара Вуковића* из 1536. године.⁷⁷

Интервенције су вршене и у другим саставима. Препознају се у већ помињаном *Параклису* из Румунске академије наука, где су убачени редови о Петкином доласку „к западу“.⁷⁸ Прераде су најочљивије у *Служби*, којој су придодате нове стихире. У њима је света Петка „скиптар српски и заштитница“, „земљи српској помоћница“, њој се „радује град српски“. Каже се, међутим, и то да је света Петка „и свим околним земљама заштитница“, а у „слави“, глас осми, стоји и следеће: „Стога се и Каликратија веома радује преношењу моштију твојих, преподобна.“⁷⁹ У сваком случају, након преноса у Србију света Петка стиче атрибут „Београдска“. Процес њеног „посрбљавања“ може се континуирано пратити током дужег раздобља. Познат је пример попа Пунча, који у XVIII веку пише да света Петка „беше от земљу србскују“.⁸⁰ Такви покушаји, који долазе до врхунца у романтичарској, патриотској историогра-

⁷⁵ Kałużniacki, *Werke des Patriarchen*, 59, 74.

⁷⁶ *Ibid.*, 59, 76; позније прераде *Житија* патријарха Јевтимија размотрила је К. Иванова, *Житието на Петка Търновска*, 28–35.

⁷⁷ Реч је о скраћеној верзији Јевтимијевог *Житија*. Сама књига била је штампана и намењена новој врсти публике – пре свега путницима и поклоницима, cf. Н. Драгова, *Жанрова трансформација на Евтимиевото житие за света Петка Търновска през XVI–XVII век*, Търновска книжовна школа 4 (1985) 85–101 (са старијом литературом); cf. S. Novaković, *Život sv. Petke od patrijarha bugarskog Jevtimija*, *Starine JAZU IX* (1877) 48–59.

⁷⁸ Кожухаров, *op. cit.*, 297.

⁷⁹ Григорије Цамблук, 125–127.

⁸⁰ Кожухаров, *Неизвестно произведение*, 291.

фији XIX века,⁸¹ представљају веома занимљив проблем – који, разуме се, излази из оквира наше теме.

На крају, остаје питање које истраживаче реликвија ставља пред велику недоумицу. Оно гласи: зашто након пада Београда 1427. године деспот Ђурђе Бранковић, српски владар, није пренео у Смедерево тако драгоцену светињу да штити његову нову престоницу? С обзиром на то да расположиви извори не доприносе решавању овог питања, износимо једну хипотезу, заправо размишљање. Наиме, током кратког периода, за време једног јединог поколења, пале су четири престонице које је штитила света Петка – Трново и Видин, Крушевац и Београд. Није искључено да су та потресна искуства изазвала сумњу у снагу и делотворност њених реликвија. Како било, деспот Ђурђе одабрао је новог заштитника државе и града. Био је то свети Лука, чијим је моштима у Смедереву приређен 1453. године величанствен *adventus*.⁸² Резултати тог последњег покушаја одбране, духовним воинством, добро су знани, као и даља судбина реликвија свете Петке.

Њихово похођење балканских престоница наставило се и после Београда. Реликвија је 1521. пренета у Цариград, а 1641. у Јаши. У том раздобљу мошти су изгубиле ону врсту *gloria*-е која је их је чинила тако важним чиниоцем бугарског, а потом и српског државно-династичког програма. Ипак, вековно трајање и манифестације Петкиног култа широм балканских простора све до наших дана најбољи су показатељи живости вере у њену чудесну моћ.⁸³ Света Петка надживела је средњи век и обновила снагу – овог пута кроз фолклорни идентитет и на плану популарне побожности.

(2003)

⁸¹ М. Милојевић, *Правила св. Петке Параскеве Српске*, Гласник СУД XXXI (1871) 311–346.

⁸² Л. Павловић, *Прозни и песнички списи настали у Смедереву 1453–1456. године*, Смедерево 1983, 3–65; М. Спремић, *Деспот Ђурађ Бранковић и његово доба*, Београд 1999, 452–455.

⁸³ М. Детелић, *Света Петка у сивој зони усмене књижевности*, in: *Култ светих на Балкану*, ed. М. Детелић, Лицеум 5 (2001) 123–135 (с библиографијом).



МОШТИ СВЕТОГ ЛУКЕ – СРПСКА ЕПИЗОДА

У ДОМАЋОЈ ИСТОРИОГРАФИЈИ КУЛТ и иконографија светог Луке – апостола и јеванђелисте, првог иконописца и „љубљеног лекара“ – били су недавно предмет темељне студије, засноване на исцрпном разматрању расположивих извора, како историјских и хагиографских тако и ликовних.¹ У њој је, такође, с правом указано на то да краткотрајан али важан боравак Лукиних моштију у Србији у новијој науци није имао одјека, док је у западно-европској историографији у потпуности прећутан.² Вишеструки су разлози због којих присуство те знамените хришћанске реликвије у Србији од 1453. до 1459. године завређује пажњу истраживача. Пренос моштију светог Луке у Смедерево, мотивисан преком потребом да се угроженој Деспотовини обезбеди небески покровитељ, обављен је на иницијативу владара и под његовим покровитељством, а представља последњу *translatio reliquiarum* у српској средњовековној држави. По угледу на древне хришћанске обичаје, али и српску реликвијарну праксу, он је замишљен као величанствена церемонија,

¹ В. Милановић, *Култ и иконографија светог Луке у православљу до средине XV века*, in: *Црква Светог Луке кроз вјекове. Зборник радова*, ed. В. Кораћ, Котор 1997, 73–103.

² *Ibid.*, 98, 100. О култу и судбини моштију светог Луке у Србији, најпотпуније до сада, писао је Л. Павловић, *Из византијско-српских и млетачких односа. Транслација и проблеми аутентичности тела еванђелиста Луке*, in: *Неки споменици културе. Осврти и запажања II*, Смедерево 1963, 33–60; *idem*, *Прозни и песнички списи настали у Смедереву 1453–1456. године*, Смедерево 1983. У новије време вредне прилоге проучавању прославних састава посвећених светом Луки, а насталих у српској средини, дала је Т. Суботин-Голубовић, *Смедеревска служба преносу моштију светог апостола Луке*, in: *Српска књижевност у доба Деспотовине*, Деспотовац 1998, 133–156; *eadem*, *Свети апостол Лука – последњи заштитиник српске Деспотовине*, in: *Чудо у словенским културама*, ed. Д. Ајдачић, Нови Сад 2000, 167–178.



изведена уз учешће свих слојева друштва, по тачно утврђеним етапама и са свим предвиђеним појединостима.³ Са становишта процедуре, као и функције, обред је имао и непосредног претечу – пренос моштију свете Петке из Видина у Србију 1398. године.⁴ Иако је, дакле, реч о чину који је имао дубоке корене у српској традицији, пренос Лукиних моштију садржавао је и знатне новине. За разлику од ранијих транслација, он је документован релативним обиљем писаних извора. Они, уз то, садрже много конкретних описа догађаја и појединости, раније сасвим неуобичајених, који значајно проширују наша знања о појединим аспектима култа моштију у средњовековној Србији. Предочавању реалности сигурно много доприноси то што је свечаност преноса, осим на уобичајеном књижевном, описана и на народном језику. Због свега тога транслација реликвија светог Луке у Србију омогућује истраживачу да тај догађај, осим у култној, довољно прецизно сагледава и у историјској равни.

Пренос моштију светог Луке у Смедерево 1453. године описан је у неколико међусобно независних прозних и химнографских састава. Веома је важна околност то што су они сачувани у два рукописа која садрже искључиво текстове намењене прослављању овог светитеља. Један је такозвани *Париски рукопис* (Национална библиотека, slave 46), зборник који садржи шест прозних састава посвећених историјату Лукиних моштију. Од њих су за наша истраживања нарочито важни четврти и пети: *Слово* о трећем преносу из Рогоса у Смедерево и текст о чудима која су се збила у Србији.⁵ Други рукопис (Патријаршијска библиотека, бр. 165) јесте зборник, познат као *Београдски*.⁶ Он обухвата две службе: главну, за 18. октобар, и *Службу* преносу моштију

³ М. Heinzemann, *Translationberichte und andere Quellen des Reliquienkultes*, Turnhout 1979; Д. Поповић, *Српска владарска translatio*, 216–235 (с општом библиографијом и старијом литературом).

⁴ Д. Поповић, *Реликвије свете Петке*, 254–276

⁵ Т. Јовановић, *Инвентар српских ћирилских рукописа Народне библиотеке у Паризу*, Археографски прилози 3 (1981) 311; Павловић, *Прозни и песнички списи*, 33–45; још увек једино издање: И. Павловић, *О Св. Луци и пренашању његовог тела*, Гласник СУД, LI (1882) 70–100.

⁶ Рукопис се у литератури помиње и као *Врднички*, односно *Крушедолски*: Д. Богдановић, *Инвентар ћирилских рукописа у Југославији (XI–XVII века)*, Београд 1982, 34. Из записа јеромонаха Михаила из 1512. године произлази да је рукопис чуван у манастиру Раваници. Године 1641. у зборнику је запис оставио и патријарх Пајсије, који је књигу позајмио како би начинио још један препис, cf. *Записи и натписи* I, бр. 412, 1347. Из Раванице књига је пренета у Врдник, где ју је пронашао и делимично публиковао И. Руварац, v. Павловић, *Прозни и песнички списи*, 7–29.

за 12. јануар, условно названу *Смедеревска*.⁷ Од химнографских састава ту је и један параклис који сачињавају молбане стихире и канон.⁸ Уз њих, *Београдски рукопис* садржи и „повест“ о преносу моштију у Србију и Смедерево. За разлику од *Париског рукописа*, у којем се догађај описује сажето и конкретно, уз употребу народног језика, у *Београдском* је он изложен опширно, теолошки надграђено и на однегованом књижевном језику.⁹ Најзад, за потребе прослављања светог Луке састављен је и параклис који се налази у *Псалтиру са последовањем* (Музеј СПЦ, бр 31), а који је настао независно од поменутог параклиса у *Београдском рукопису*.¹⁰

Ти прославни састави настали су између 12. јануара 1453, када су мошти донете у Смедерево, и његовог пада и одношења реликвије 20. јуна 1459. године, јер сведоче о томе да се свети Лука тада још увек налазио у престоници. *Београдски зборник* оквирно је опредељен, на основу филигранолошке анализе, у шесту деценију XV века,¹¹ а заједнички помен српских владара у *Служби*, као и у *Повести* о преносу, сузио би горњу временску границу на 1456. годину, до које траје савладарство деспота Ђурђа и Лазара.¹² *Париски рукопис* датован је, према воденом знаку, у крај седме или почетак осме деценије XV века.¹³ Томе у прилог ишао би одавно изнет закључак, заснован на јаким аргументима – у науци, нажалост, недовољно искоришћен – да је рукопис морао настати након смрти смедеревског митрополита Атанасија марта 1456, а вероватно и након одласка царице Маре и деспота Гргура на Порту 1457. године.¹⁴ Недовољног одјека међу истраживачима имало је и мишљење, та-

⁷ Павловић, *Прозни и песнички списи*, 11–21; издање службе: Т. Суботин-Голубовић, *Смедеревска служба*, 139–156 (с коментаром о неубичајеној структури октобарске службе светом Луки и њеном односу према традицији српских минеја, 134–135).

⁸ Павловић, *Прозни и песнички списи*, 26.

⁹ Повест је делимично издао Иларион Руварац: I. Ruvarc, *O prienosu tiela sv. Luke u Smederevo*, Rad JAZU, knj. V (1868) 178–186; целовито издање: Суботин-Голубовић, *Свети апостол Лука*, 171–178.

¹⁰ Павловић, *Прозни и песнички списи*, 49–55.

¹¹ Богдановић, *loc. cit.*

¹² Павловић, *Прозни и песнички списи*, 28–29; в. М. Спремић, *Деспот Ђурађ Бранковић и његово доба*, Београд 1999, 375 и passim.

¹³ Јовановић, *loc. cit.*

¹⁴ Г. Суботић, *Пећки патријарх и охридски архиепископ Никодим*, ЗРВИ 21 (1982) 217–218, нап. 9 (где је такође изнето мишљење да је *Београдски рукопис* настао само неколико месеци након приспећа моштију у Србију, у првој половини 1453. године).



кође давно изложено, да је преписивач, а вероватно и аутор описа преноса у *Париском рукопису*, као и *Параклиса* из Музеја СПЦ, био кир Стефан Ратковић, угледни писац који је деловао на двору Бранковића.¹⁵ У сваком случају, реч је о упечатљивом комплексу прославних састава који је настао у веома кратком раздобљу и с нарочитом, до танчина промишљеном сврхом.

У време када започиње „српско“ раздобље светог Луке његове реликвије имале су за собом више од миленијума дугу историју. Иако неке околности, попут животног доба у којем се апостол упокојио или места његове сахране, у науци нису у потпуности разјашњене, главне етапе култа добро су познате.¹⁶ Најславније раздобље Лукиног штовања свакако је везано за цариградске Свете апостоле, у које су мошти пренете 357. године, с реликвијама апостола Андрије и Тимотеја. Након пада Цариграда 1204. неки француски витез наумио је да их пренесе у своју домовину. У тој намери спречио га је бродолом код острва Левкада, пред градом Рогосом. У духу средњовековних схватања и уобичајених хагиографских топоса, тај догађај протумачен је као чудесно знамење, тачније као јасно исказана заповест светитеља о месту његовог даљег пребивања.¹⁷ У таквим приликама „Фруг“ је мошти, за 600 дуката и уз додатне скупоцене поклоне, уступио Карлу, господару града. У Рогосу су мошти провеле „лета многа“, окружене највећим штовањем и доносећи граду сваку добробит.¹⁸

Судећи по сведочењима извора, глас о моћима светог Луке стигао је и до Ђурђа Бранковића. То се десило, по свој прилици, почетком јесени 1448. године, у време када су деспоти Ђурађ и Лазар ратовали у Босни.¹⁹ Почетни подстицај био је, такође, у знаку чудесног: неки непознати старац, налик анђелу, обавестио је деспоте да се мошти налазе у Рогосу, под влашћу Турака, и саветовао их да реликвију прибаве – јер би их она могла избавити од „божјег гнева“.²⁰ Наредни кораци српског владара описани су другачијим

¹⁵ До таквог закључка дошао је Л. Павловић (*Прозни и песнички списи*, 54) поређењем поменутих састава посвећених светом Луки с поуздано атрибуираним делима кир Стефана.

¹⁶ Павловић, *Неки споменици културе*, 35–36; в. и Милановић, *op. cit.*, 95–99 (с изворима и старијом литературом).

¹⁷ Сф. Д. Поповић, *Чудотворења светог Саве*, 86–107 (с библиографијом).

¹⁸ Павловић, *О Св. Луци*, 89; Суботин-Голубовић, *Свети апостол Лука*, 172–173.

¹⁹ Спремић, *op. cit.*, 392.

²⁰ Павловић, *О Св. Луци*, 90–92; Суботин-Голубовић, *op. cit.*, 173–174.



Свети Лука, икона, Хиландар, око 1360. године



средствима, сасвим одређено и с много конкретних појединости. Први потез деспота Ђурђа била је провера аутентичности Лукиних моштију. Са становишта култа реликвија – у средњем веку, али и доцније – било је то у сваком погледу кључно питање. Оно је нарочиту актуелност задобило након латинског освајања Цариграда, када су престоничке, али и друге светиње, каткад с хипотеком сумњивог порекла, доспеле у многе европске ризнице. Стога је утврђивање веродостојности неке реликвије било изузетно важан и сложен поступак, који је спровођен на основу многобројних, тачно утврђених критеријума.²¹ У нашем случају вештачење је сигурно олакшавало то што је уз мошти светог Луке, када су након бродолома доспеле у Рогос, пронађен свитак, нека врста сертификата која се често прилагала уз реликвије.²² Појединости провере коју је предузео деспот Ђурађ познате су нам из познијег извора, писма које је његова унука Марија, удовица краља Стефана Томашевића, упутила 1463. године војводи Иванишу Влатковићу као одговор на млетачко оспоравање аутентичности Лукиних моштију. Ту се каже да се деспот најпре обратио највишој инстанци – патријарху Никодиму, поглавару цркве, од кога је добио мишљење да је реч о „правим“ моштима („veramente quello è s. Luca“). Ипак, како би се избегла свака могућност погрешке, патријарх је деспота упутио на светогорског прота као најпозванијег за обављање експертизе: „... lui sa certissimamente, peròchè là sono scritte de tutti li sancti in mazor parte, e li sono antichi calogheri e fratti, li quail sano de principio.“ Посредством смедеревског митрополита Атанасија, који је у ту сврху отпутовао на Свету Гору, а чини се и личним контактом, деспот је од прота добио позитиван одговор: „E miss lo proth sapiendo de certo che quello era s. Luca...“²³

Писмо краљице Марије веома је важно за сазнања о српској реликвијарној пракси у средњем веку јер је јединствено и утолико драгоценије сведочанство о провери аутентичности светитељских моштију. Једнаку, документарну вредност писмо има и за сагледавање догађаја који су уследили. Пошто

²¹ V. K. Schreiner, *Zum Wahrheitsverständnis im Heiligen- und Reliquienwesen des Mittelalters*, Saeculum 17 (1966) 131–169; Herrman-Mascard, *Les reliques des saints*, 120–140; Legner, *Reliquien in Kunst und Kult*, 49–54; H. Platelle, *Guibert de Nogent et „De pignoribus sanctorum“*. *Richesse et limites d'un critique médiévale des reliques*, in: *Les reliques*, 109–121.

²² Суботин-Голубовић, *op. cit.*, 173.

²³ F. Rački, *Prilozi za sbirku srbskih i bosanskih listina*, Rad JAZU, knj. I (1867) 160–161; о могућем идентитету тадашњег светогорског прота: Суботић, *op. cit.*, 216, нап. 12; о смедеревском митрополиту Атанасију: М. Јанковић, *Епископије и митрополије српске цркве у средњем веку*, Београд 1985, 154–155, нап. 177.

је прибавио мишљења најпозванијих институција, деспот Ђурађ је упутио у Једрене изасланика са скупоценим даровима како би од султана Мехмеда II добио дозволу да обави пренос.²⁴ Успешном исходу мисије, по општем уверењу истраживача, битно је допринело посредовање султаније Маре, деспотове кћери.²⁵ Ипак, одлучујућу улогу морала је имати изузетно велика свота новца коју је он дао за реликвију. О појединостима те купопродаје нешто више сазнајемо из већ поменутог писма краљице Марије, као и из писма које је исте, 1463. године млетачком дужду упутио сплитски кнез Андрија Вене-рио. У овом другом се каже, уз позивање на деспотову унуку као извор, да је Ђурађ Бранковић наводно платио мошти тридесет хиљада дуката, али да тај податак није поуздан („... e s' el comprò secondo li crede, ma non sa di certo, per ducati 30.000, e fè portar el detto corpo in Smederevo“).²⁶ Из писма краљице Марије, која, зарад сопствене купопродајне позиције, моли да се њена сазнања не саопштавају млетачкој Сињорији, произлази да је деспот Ђурађ првобитно тражену цену успео да спусти на петнаест хиљада дуката, а да му је друга половина новца враћена с моштима („... e lor si aconzò a 15 milia, ed altri 15 milia portò indrio di s. Luca“).²⁷ Требало је, како се чини, да тих петнаест хиљада дуката покрију трошкове посланстава и преноса, као и многих поклона – турском султану, заповеднику Рогоса, светогорском проту, а свакако и другим важним личностима.²⁸ Очигледно, реликвији светог Луке с временом је расла цена. Док је заповедник Рогоса за њих платио „само“ шест стотина дуката, деспота Ђурђа, укупно узев, оне су коштале тачно педесет пута више! Вредност моштију могла се исказати и на други начин. Тако је краљица Марија од угарског владара добила понуду да јој за мошти светог Луке уступи три до четири замка у трајно власништво („... 3 over 4 castelli in perpetuum“). Треба нагласити да је у просуђивању савременика висока цена

²⁴ Павловић, *О Св. Луци*, 92; Суботин-Голубовић, *op. cit.*, 174.

²⁵ Р. Ђук, *Царица Мара*, ИЧ XXV–XXVI (1978–1979) 68; Павловић, *Прозни и песнички списи*, 39, нап. 55. Прибављање дозволе за пренос моштију могло је да буде сложен задатак, што потврђује хронолошки близак пример иницијативе кнегиње Милице да дође у посед реликвија свете Петке, сф. Григорије Цамблак, *Књижевни рад у Србији*, (прир. Д. Петровић), Београд 1989, 120; сф. и Поповић, *Реликвије свете Петке*, 254–276.

²⁶ Rački, *op. cit.*, 162.

²⁷ *Ibid.*, 161.

²⁸ Павловић, *Неки споменици културе*, 48–51.



представљала снажан аргумент у доказивању аутентичности неке реликвије. Тако расуђује и краљица Марија, која каже да српски деспоти Ђурађ и Лазар сигурно не би дали толике дукате да нису били потпуно уверени у аутентичност Лукиних моштију („I signor despoth Zeorzi ed signor despoth Lazaro non zè staid de tal intelletto, che havesse dado tanti ducati non sapiando di certo: utrum fosse di s. Luca o no“).²⁹ У сваком случају, поменути извори веома су занимљиво, у српској средини јединствено сведочанство о пракси набавке и купопродаје драгоцене реликвије, појави која је у средњем веку била уобичајена и веома раширена.³⁰

Сам чин транслације светог Луке осветљен је с два различита становишта. У *Париском рукопису* он је описан с много стварних појединости, док се у *Београдском зборнику* догађаји често тумаче у равни чудесног. Припреме за пренос, започете 1452. године, завршиле су се слањем посланства у Рогос. Предводили су га митрополит призренски кир Михаило, лештијански игуман Венедикт и бољар Стефан, деспотов саветник.³¹ Пут до одредишта трајао је, у условима зимског путовања, двадесет осам дана.³² Збивања која су уследила, описана само у *Београдском зборнику*, припадају добро знаној категорији, познатој као *furta sacra*.³³ Наиме, када су грађани Рогоса сазнали за долазак Срба, сакрили су мошти свог светог заштитника у градску кулу, у намери да спрече одношење светиње. Уз помоћ турског заповедника, Срби су се послужили лукавством: ушли су у кулу кроз тајни пролаз и дошли у посед моштију, а затим су у највећој брзини побегли из града, успевши да измакну потери.³⁴ Добро је познато да је у средњем веку, када је о реликвијама реч, „света крађа“, као и „побожна лаж“, имала оправдање ако је била руковођена

²⁹ Rački, *op. cit.*, 161.

³⁰ V. Herrmann-Mascard, *Les reliques des saints*, 339–363; M. M. Gautier, *Les routes de la fois. Reliques et reliquaries de Jérusalem à Compostelle*, Fribourg–Paris 1983.

³¹ И. Павловић, *О Св. Луци*, 92; Л. Павловић, *Неки споменици културе*, 38; о призренском митрополиту Михаилу и Венедикту Црепојевићу, игуману манастира Богородице Петрушке и доцнијем митрополиту грачаничком: Јанковић, *op. cit.*, 147–149 (са свом старијом литературом).

³² О условима путовања у средњовековној Србији в. Н. Порчић, *Путовање – живот у покрету*, in: *Приватни живот у српским земљама средњег века*, ed. С. Марјановић-Душанић, Д. Поповић, Београд 2004, 183–217.

³³ Geary, *Furta Sacra*; Angenendt, *Heilige und Reliquien*, 162–166.

³⁴ Суботин-Голубовић, *op. cit.*, 174–175.

„исправном намером“ и мотивисана „побожним разлогом“.³⁵ Аутор *Београдског рукописа* не само што у потпуности оправдава српски поступак већ га и надграђује елементима чудесног. Тако он чак два пута подвлачи да је одлазак у Србију била жеља самог апостола Луке. Дајући неку врсту потврде да је реч о Божијој вољи, он опширно приповеда о томе како је посланство, бежећи са светим моштима, на чудесан начин, не оквасивши се, прешло реку, а ту епизоду пореди с одабраним узорима – Мојсијевим преласком преко Црвеног мора и чудесним ношењем ковчега завета преко Јордана.³⁶ Са становишта самог обреда преноса, околности у којима је српско посланство напустило Рогос недвосмислено говоре о томе да је изостао *profectio*, свечани полазак, који је прва етапа сваке целовито уобличене трансладије реликвија.³⁷

Наредне етапе преноса одвијале су се, по свему судећи, регуларно и без већих препрека. Извори, додуше, не говоре о појединостима путовања, ако се изузму „многа чудеса и исцељења“ која су мошти том приликом учиниле.³⁸ У изворима се не помиње ни итинерер реликвија. Ту празнину посредно попуњава *Бранковићев летопис*, у којем је забележен податак да су мошти, путујући преко Косова, преноћиле у Грачаници.³⁹ Највећу пажњу, по природи ствари, извори су посветили централним догађајима преноса, а то су *occursus* и *adventus*.⁴⁰ Дочек моштију у српској земљи организован је као свечана церемонија највишег ранга, у којој су учешћа узели представници свих друштвених слојева. По устаљеном обичају, у срастање су први изашли представници цркве. Сведочанства извора међусобно се разликују у опису учесника тог значајног чина. Према уопштеном извештају *Париског рукопи-*

³⁵ Schreiner, *op. cit.*, 131–169; Herrmann-Mascard, *Les reliques des saints*, 376–379. У српској средини таква врста апологије била је позната још од времена светог Саве, cf. Д. Поповић, *О настанку култа светог Симеона*, 57–58.

³⁶ Суботин-Голубовић, *op. cit.*, 172–173.

³⁷ Heinzlmann, *op. cit.*, 72. У српској реликвијарној пракси средњег века то није усамљен пример. Тако је и посланство пристигло у Трново ради преноса моштију светог Саве Српског напустило град „са великом журбом и тајно“, страхујући да Бугари не спрече трансладију, cf. Поповић, *Српска владарска translatio*, 229.

³⁸ Павловић, *О Св. Луци*, 93; Суботин-Голубовић, *op. cit.*, 175.

³⁹ Р. Новаковић, *Бранковићев летопис*, Београд 1960, 54–55; ту је такође забележено да је непосредно пре доношења моштију у Грачаници преминуо митрополит Доситеј, v. Јанковић, *op. cit.*, 148.

⁴⁰ Heinzlmann, *op. cit.*, 72–75; Поповић, *Српска владарска translatio*, 218–219.



са, мошти су на реци Морави дочекали „патријарх српски и поморски кир Никодим, са свештеним епископима, и поповима и ђаконима и свим часним црквеним клиром“.⁴¹ *Београдски зборник* не само што је много подробнији већ је, како изгледа, и веродостојнији у приповедању догађаја. У њему стоји да је, упркос деспотовој изричитој наредби упућеној поглавару цркве и високом клиру, патријарх Никодим, због болести, био принуђен да изостане са свечаности. Он је ипак све учинио да церемонија протекне по свим важећим правилима, „како је то уобичајено приликом литија“, уз учешће „митрополи-та, игумана и целокупног клира“.⁴²

Врхунац обреда транслације био је адвент у Смедерево 12. јануара 1453. године. Била је то величанствена светковина која је, према састављачу *Београдског зборника*, надишла античко „олимпијско позориште“.⁴³ Опис свечаности, нарочито подробно изложен у том рукопису, показује да је она била замишљена и до детаља изведена по важећим правилима *adventus-a reliquiarum*. С друге стране, по документарној вредности и сликовитом, стварном приказу атмосфере позносредњовековне градске процесије, ти описи представљају јединствено сведочанство те врсте у српском књижевном наслеђу.⁴⁴ Стога је уверљиво мишљење, одавно изнето, да је њихов аутор био не само очевидца већ и активни учесник догађаја.⁴⁵ Још док су мошти путовале према Смедереву, ношене у свечаној поворци и уз пригодно појање, подстакле су побожна осећања становништва: многи су прекидали послове или устајали од обеда како би им изашли у сусрет, одали пошту или се прикључили пратњи. Реч је о традиционалном, ритуалном облику понашања, који налаже да приликом проласка реликвије нико не остане у свом дому. Понекад је чак, приликом важних транслација, била прописана и раздаљина коју

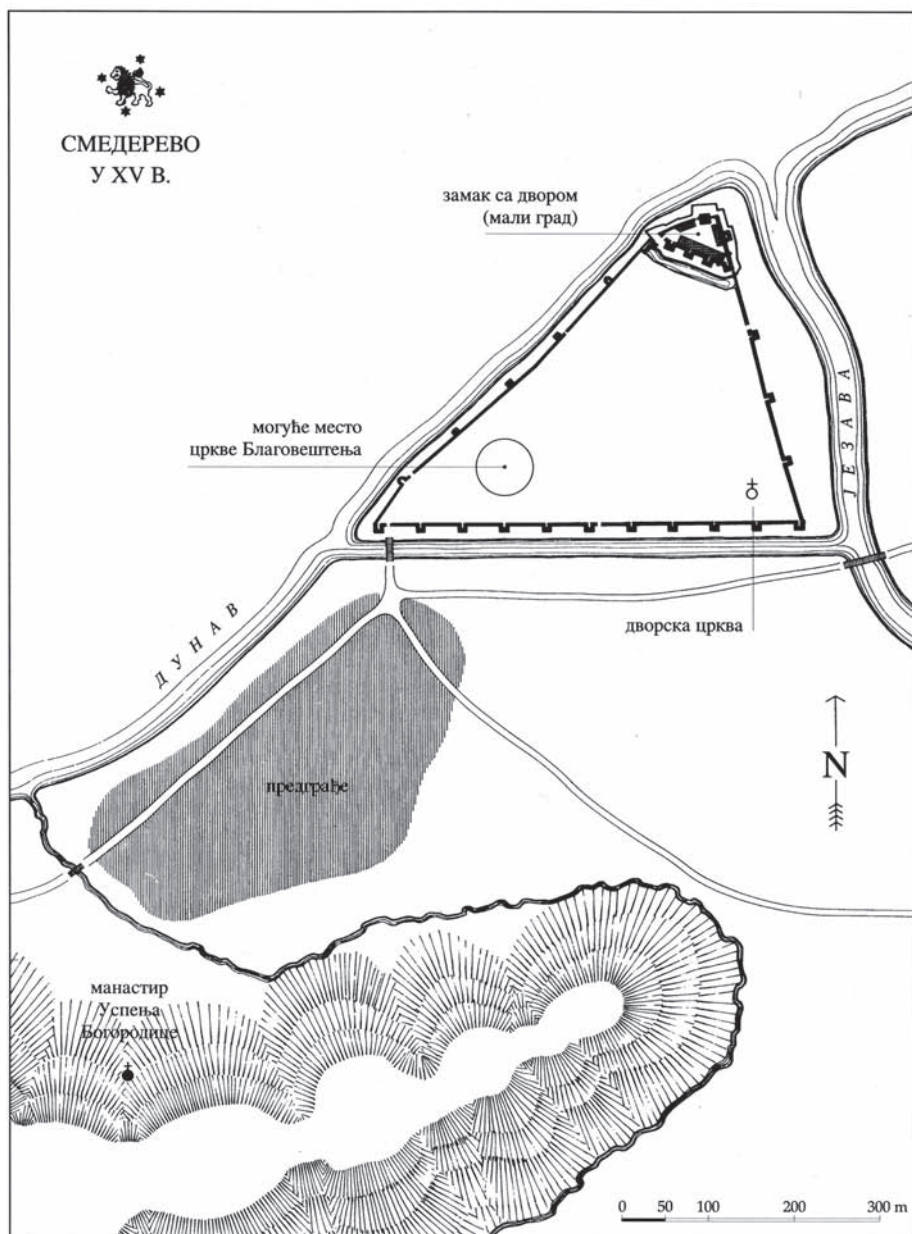
⁴¹ Павловић, *О Св. Луци*, 93.

⁴² Суботин-Голубовић, *op. cit.*, 175. Уверљиво је тумачење Г. Суботића (*op. cit.*, 217) да је у *Париском рукопису* епизода са изостанком патријарха Никодима изостављена како се „ништа не би одузело свечаном карактеру догађаја“. Другим речима, аутор је сматрао да је поштовање прописане литерарне топике важније од предочавања реалности.

⁴³ О смислу овог поређења: Т. Суботин-Голубовић, *Како разумети речи „множаје олимпијског позоришта“ у Повести о преносу моштију св. апостола Луке у Смедерево?*, in: *Трећа југословенска конференција византолога*, ed. Љ. Максимовић, Н. Радошевић, Е. Радловић, Београд-Крушевац 2002, 157–163.

⁴⁴ Павловић, *О Св. Луци*, 94–95; Суботин-Голубовић, *Свети апостол Лука*, 175–177.

⁴⁵ Павловић, *Прозни и песнички списи*, 27, 44.



Смедеревски град с претпостављеним положајем цркве Благовештења, средина XV века (према М. Поповићу)



је народ требало да преваљати пратећи светитеља.⁴⁶ Како то обичаји налажу, светитељу је у сретање, на од „пет попришта“⁴⁷ од града изашао сам владар, праћен породицом и властелом. Аутор *Париског рукописа* понаособ именује Ђурђеву супружницу деспотицу Јерину и њихова „богомдарована чеда“ – синове Гргура, Стефана и Лазара и кћери Марију и Јелену. Када је поворка била надомак града, у сусрет јој је кренула велика маса народа, са свећама у рукама. Били су присутни сви слојеви становништва – свештеници и иноци, богати и убоги, жене и деца – обједињени у молитви светитељу да им подари спасење. По деспотовом наређењу, кивот с моштима преузели су свештеници, који су у свечаној поворци носили позлаћене свећњаке, кандила, иконе и рипиде. Приповедач сведочи о томе да се око ковчега с моштима створила таква гужва да је даље кретање било онемогућено, због чега је деспот био принуђен да постави чуваре који су крчили пут. Тек тада, и то једва, процесија је успела да уђе у град.⁴⁸

Уласком у престоницу отпочео је завршни део церемоније адвента (*ingressus* и *depositio*).⁴⁹ Мошти су најпре однете у дворску цркву („цркву полатну“), која се, како су то показала новија истраживања, није налазила у комплексу владарског замка, већ у југозападном углу Великог града Смедеревске тврђаве.⁵⁰ Тек када је пало вече, мошти су пренете у замак у Малом граду и положене у велику салу државног савета. Ту је, уз учешће савладара деспота Ђурђа и Лазара, одржано бденије које је потрајало до јутарњих часова. Након тога изведена је свечана процесија.⁵¹ По наређењу деспота Ђурђа, кивот је подигнут и, уз највеће почести и прописане свештене радње, на рукама пренет до посред Великог града. У чину ношења ковчега учествовао је и сам деспот Лазар – чиме је двор Бранковића показао своју добру упућеност

⁴⁶ Herrmann-Mascard, *Les reliques des saints*, 196.

⁴⁷ Поприште или српска миља износи 1320–1365 метара, v. С. Ђирковић, *Мере и тегови*, in: *Лексикон српског средњег века*, ed. С. Ђирковић, Р. Михаљчић, Београд 1999, 393–394. То значи да је у сретање моштима владарска породица изашла далеко изван градских капија – око 6,5 километара или сат и по хода.

⁴⁸ Суботин-Голубовић, *op. cit.*, 176; cf. и Павловић, *О Св. Луци*, 94.

⁴⁹ Heinzelmann, *op. cit.*, 75; Поповић, *Српска владарска translatio*, 218–219.

⁵⁰ М. Поповић, *Ка проблему средњовековних цркви смедеревског града*, *Старинар*, н. с., књ. L/2000 (2001) 201–217 (са старијом литературом и критичким освртом на претходна мишљења).

⁵¹ О структури и функцији процесија у вези с култом реликвија: Herrmann-Mascard, *Les reliques des saints*, 195–198; Legner, *Reliquien*, 120–133.

у обичаје у вези с транслацијама реликвија, важеће како у европској тако и у српској средини.⁵² Уследио је врхунац тог тако значајног средњовековног обреда, који је учеснике свечаности морао испунити највећим узбуђењем. Поворка, у којој су корачали сви чланови владарског дома и синклита, као и највиши представници црквене јерархије, кренула је дуж смедеревских бедема, призивајући у сећање освећени библијски образац – ношење ковчега завета око Јерихона. Своју последњу наду у спас града и српске државе они су преточили у молитву да, посредством светог Луке, „стени града утврдет се и непоколебими пребудут“.⁵³ Када су мошти обишле и осветиле град, поворка се упутила ка новосазданој монументалној цркви посвећеној Благовештењу.⁵⁴ Ту, у главну задужбину деспота Ђурђа и Лазара, катедралну цркву Смедеревске митрополије и владарски гробни храм, положене су мошти светог заштитника Деспотовине. Био је то последњи одјек старе традиције, успостављене, заслугом светог Саве, још у реликвијарном програму катедрале у Жичи.⁵⁵ У складу с немањићким наслеђем било је и почасно место, „десно од светих двери“, на које је положен кивот с моштима.⁵⁶ Завршне етапе догађаја, у целини посматране, не одступају од устаљених обичаја, а и њихов опис највећим делом почива на уобичајеној топици. Ипак, неке епизоде и појединости могу се сматрати сасвим изузетним.

Након полагања моштију деспот је у својој палати приредио велику светковину, којом се обавезно завршавао сваки средњовековни адвент реликвија.⁵⁷ Уследила је веома занимљива епизода, испричана као чудо.⁵⁸ Наиме, ка-

⁵² Суботин-Голубовић, *op. cit.*, 176; о ритуалном ношењу ковчега од стране владара: Поповић, *Српска владарска translatio*, 226 (где су наведени примери и литература).

⁵³ Суботин-Голубовић, *op. cit.*, 176; вера да бедеме града, осим војне силе, штите и свети покровитељи илустрована је, на дослован начин, крстовима од опеке уграђеним у зидине Смедеревске тврђаве, в. П. Поповић, *Споменица петстогодишњице смедеревског града деспота Ђурђа Бранковића*, Београд 1930, 125–126; о важности „духовног војинства“ код средњовековних Срба: М. Поповић, *Вештина ратовања и живот војника*, in: *Приватни живот у српским земљама средњег века*, 240–241.

⁵⁴ О функцији и могућем градитељском решењу смедеревске цркве Благовештења, чија је тачна локација још увек непозната: М. Поповић, *Ка проблему средњовековних цркви смедеревског града*, 216.

⁵⁵ Д. Поповић, *Sacrae reliquiae*, 190–215.

⁵⁶ Суботин-Голубовић *op. cit.*, 176–177; cf. Поповић, *Српски владарски гроб*, 180–181.

⁵⁷ Heinzelmann, *op. cit.*, 75.

⁵⁸ Суботин-Голубовић, *op. cit.*, 177.



да се запутио у палату на славље, деспот је задужио митрополита и дворског епископа да добро чувају светињу, што су они и учинили – заборавили су кивот и на њега ставили катанце. Тај поступак је свакако одраз стварних прилика у вези с чувањем и излагањем моштију. Реликвије су, добро је познато, биле похрањене у реликвијаре и тек повремено излагане непосредном додиру верних. На основу писаних извора може се закључити да су за помну бригу којом су биле окружене постојали многоструки разлози – од хигијенских, како би се спречило неконтролисани додир болесних, или безбедносних, ради спречавања крађе, па до виших, „спиритуалних“, који су почивали на схватању да *res sacrae* могу бити доступне искључиво посвећенима. У начелу, реликвије су биле у надлежности црквене јерархије и подложне контроли епископа, што непосредно потврђује и смедеревски пример.⁵⁹ Приповест о закључавању кивота светог Луке имала је још један важан нагласак. Пошто су катанци три ноћи заредом падали с кивота и приликом јутрења налажени на земљи, при чему је ковчег остајао запечаћен, надлежни су најзад разумели поруку светитеља: његова је моћ толика да је кадар сам себе да чува. То да му се не може прићи без његовог хтења искусио је и неки ђакон који је занемео пошто је у пролазу мантијом нехотице додирнуо кивот. Иако испричан као сликовита анегдота, читав догађај заправо илуструје важан богословски наук о светачкој *virtus* – натприродној моћи светитеља и његових реликвија.⁶⁰

Пада у очи да су збивања која су уследила након полагања кивота у Благовештенски храм, према виђењу писца *Београдског зборника*, прожета духом чудесног чак и онда када се тичу конкретних, историјских чињеница. Тако је било с даривањем светитеља, прописаном обредном радњом коју ни су пропустили ни чланови владарског дома Бранковића.⁶¹ Сачувани извори различито говоре о том даривању. У *Београдском зборнику* каже се како је деспот Ђурађ светом Луки поклатио нов кивот, а његова кћи Мара Бранковић фелон од сиријске тканине. У *Париском рукопису* стоји другачије: деспот Ђурађ даривао је кивот златом и сребром, драгим камењем и бисером, као и различитим скупоценим одежама. Мара Бранковић се не помиње, док се

⁵⁹ О излагању и чувању реликвија: Herrmann-Mascard, *Les reliques des saints*, 201–216; Angenendt, *Heilige und Reliquien*, 158–162; A. Dierkens, *Du bon (et du mauvais) usage des reliquaries au Moyen Age*, in: *Les reliques*, 246–248.

⁶⁰ Legner, *Reliquien*, 37–44; Angenendt, *Heilige und Reliquien*, 155–158.

⁶¹ Herrmann-Mascard, *Les reliques des saints*, 280–296.

као поклон деспота Лазара наводе кивот и скупоцене завесе украшене златним образима.⁶² Несагласност извора, речита с обзиром на то да један истиче заслуге деспота Ђурђа и његове кћери, док други подвлачи улогу деспота Лазара, у науци је већ уочена и примерно тумачена.⁶³ За наше питање од изузетног је значаја опис чуда које се догодило у присуству владарске породице током даривања моштију. Када је кивот отворен, присутни су са запрепашћењем схватили да су се мошти по дужини увећале за пола лакта (око 30 cm).⁶⁴ Промена је очигледно била упадљива, јер је тело („горе од главе и доле до ногу“) сада заузимало читав ковчег, па је из њега чак испао ковчежић с „неким предметима“ који је још раније приложен моштима. То чудо изазвало је неверицу „малодушних“. Када су присутни „дошли к себи“, с побожним страхопоштовањем приступили су кивоту и обавили пресвлачење моштију у фелон Маре Бранковић („в послани фелон сије облачет“). У том часу из кивота су почела да се шире разнолика благоухања – час мира, ливана или крина, час различитог цвећа или јабуке – која су испунила читаву цркву и порту. „Малодушни“ су се поново огласили, отворено исказујући сумњу у то да су у кивот стављени аромати.⁶⁵ Ретко обиље података које пружа овај опис свакако заслужује посебан коментар. На првом месту, из њега се може бар донекле наслутити какав су облик имале мошти светог Луке. Ако је веровати састављачу београдске повести, мошти које су доспеле у Рогос биле су „целе и невреждане“ и испуштале „многа благоухања“. Била је то, по традицији, најцењенија врста реликвија – убедљива потврда хришћанског наука о будућем васкрсу тела и доказ да изабраници Божји нису подложни пропадљивости.⁶⁶ Каква је била даља судбина реликвије, није нам познато, али поменути исказ пружа основе за претпоставку да у Смедерево оне нису стигле у целокупном стању. Та околност не би била нимало необична, с обзи-

⁶² Суботин-Голубовић, *op. cit.*, 177–178; Павловић, *О Св. Луци*, 95.

⁶³ Уз опрез, али с добрим разлозима, Г. Суботић (*op. cit.*, 215, нап. 9) помишља, на основу поменутих исказа, да је текст *Париског рукописа* могао настати у месецима после смрти деспотице Ирине, почетком маја 1457, када је део владарске породице, са слепим Гргуром и царицом Маром, побегао на султанов двор.

⁶⁴ Ђирковић, *op. cit.*, 393–394.

⁶⁵ Суботин-Голубовић, *op. cit.*, 177–178.

⁶⁶ A. Angenendt, *Corpus incorruptum. Eine Leitidee der mittelalterlichen Reliquienverehrung*, *Saeculum* 42, Heft 3–4 (1991) 320–348; Ф. Б. Успенский, *Непленность мощей: опыт сопоставительного анализа греческой, русской и скандинавской традиции*, in: *Востоchnoхристианские реликвии*, ed. А. М. Лидов, Москва 2003, 151–160.



ром на то да је распарчавање моштију било устаљена пракса у хришћанском свету током читавог средњег века.⁶⁷ Оглашавање моштију благоухањем такође треба сматрати уобичајеном појавом, знамењем Божјег присуства и једном од убедљивих потврда светости.⁶⁸ Истини за вољу, то својство ретко се испољавало у таквом интензитету и распону миомириса као код светог Луке. Традиционалним обичајем може се сматрати и полагање различитих предмета, по правилу драгоцених, у кивот с моштима, као што је то учињено с ковчежићем који се налазио у кивоту светог Луке. У додиру са светињом такви предмети би и сами попримали чудесне моћи и постајали нека врста секундарних реликвија.⁶⁹ Једно од пажње вредних сведочанстава је и оно о пресвлачењу моштију, важној свештеној радњи која се, уз прописане обреде, обављала у изузетним околностима, а по правилу приликом промене власника.⁷⁰ Најзад, сасвим је изузетан помен „малодушних“, тачније скептика који нису били склони да поверују у чудеса светог Луке. Критички однос према вери у аутентичност и делотворност светитељских реликвија имао је на европским просторима дугу, добро документовану традицију. Код Срба је ово за сада пример без аналогија, који, поред осталог, сведочи о дубоким променама схватања и менталитета које су се збиле у једном урбаном амбијенту позног средњег века.

У нашем случају скептици су, ипак, чинили мањину. Очигледно је да су многи веровали у чудотворне моћи светог Луке и долазили су да му се поклоне и потраже помоћ. Извори сведоче о томе да су онима који би им приступили с вером мошти пружале исцељења од телесних и душевних болести, и то „сваког дана и сваког часа“.⁷¹ О размерама штовања најбоље сведочи

⁶⁷ Herrmann-Mascard, *Les reliques des saints*, 62–65; Angenendt, *Heilige und Reliquien*, 152–155; А. С. Иванов, *Благочестивое расчленение: парадокс почитания мощей в византийской агиографии*, in: *Восточнохристианские реликвии*, 121–130.

⁶⁸ Angenendt, *Heilige und Reliquien*, 120–122; M. Barker, *Fragrance in the making of sacred space. Jewish paradigms of Christian worship*, in: *Иеротопия, исследование сакральных пространств*, ed. А. М. Лидов, Москва 2004, 73–74.

⁶⁹ Herrmann-Mascard, *Les reliques des saints*, 41–49, 65–67; P. George, *Les reliques des saints: un nouvel objet historique*, in: *Les reliques*, 230–231. Дobar пример у српској средини представља садржина кивота светог Стефана Дечанског, в. М. Шакога, *Дечанска ризница*, Београд 1984, 193, 199; Д. Поповић, *Свети краљ Стефан Дечански*, 163–165.

⁷⁰ Тако је, према казивању Григорија Цамблака (*Књижевни рад у Србији*, 119), обављено пресвлачење моштију свете Петке након њиховог приспећа у Србију.

⁷¹ Павловић, *О Св. Луци*, 95.

податак забележен у *Београдском зборнику* о томе да су реликвији у походе долазили и ходочасници из далеких страна – Немачке, Мађарске и Италије. Ту су и веома занимљива сведочанства која указују на методе излечења. Осим уобичајеног привођења болесника кивоту ради целивања и додира, помиње се и инкубација, то јест полагање болних уз раку с моштима. Писац не пропушта ни том приликом да истакне *virtus* светитеља и испољавање његове воље. Наиме, до исцељења није долазило увек, већ само онда када би свети Лука тако одлучио.⁷² Репертоар свечевих чуда посебно је и веома занимљиво питање.⁷³ Уз она уобичајена, Луки се приписује и осам посебних чуда која су побројана у *Париском рукопису*. Она су испричана на народном језику и изложена у некој врсти каталога, под насловом *О чудесех светаго евангелиста Луке*, који је приложен, у виду засебног одељка, *Приповести о преносу моштију*.⁷⁴ Међу њима преовлађују изузетни и необични догађаји у вези с транслацијом из Рогоса у Србију, које аутор, сасвим у складу са средњовековним виђењем и богословским схватањем, тумачи као чуда.⁷⁵ Уз њих, помиње се и исцељење „бесом мученог“ човека, затим свеће које су се угасиле и потом саме упалиле, као и занимљива епизода у којој се, поново, помињу „неверни“ у погледу исправности Лукиних моштију. Тако молитва коју је неки проигуман кир Јаков упутио светитељу да му исцели оболело око није била услышена, јер он „својим помислом“ није веровао у аутентичност реликвије. Тек када се покајао и пао ничице пред кивотом, исцељен је, и то тако што је Јаков оком додирнуо свечеву руку. Иако сасвим узгредно, из описа сазнајемо важан податак о томе да је штовању верних била изложена Лукина рука. Та околност само потврђује уобичајену и древну праксу која се у православном свету сачувала и до наших дана.

⁷² Суботин-Голубовић, *op. cit.*, 178.

⁷³ О светитељским чудима: А.-М. Talbot, *Faith Healing in Late Byzantium. The Posthumous Miracles of Patriarch Athanasios I of Constantinople by Theokistos the Stoudite*, Brookline, Massachusetts 1983, 16–21; С. L. Connor, *Art and Miracles in Medieval Byzantium. The Crypt at Hosios Loukas and its Frescoes*, Princeton 1991, 92–103; Galatariotou, *The Making of a Saint*, 81–94; А.-М. Talbot, *Pilgrimage to Healing Shrines: The Evidence of Miracle Account*, DOP 56 (2002) 153–168.

⁷⁴ И. Павловић, *О Св. Луци*, 96; cf. и Л. Павловић, *Прозни и песнички списи*, 35–36.

⁷⁵ О теологији чудесног: А. Јевтић, *Божанско и чудесно у српској религијској књижевности*, in: *Српска фантастика. Натурно и нестварно у српској књижевности*, ed. П. Палавистра, Београд 1989, 327–336; в. и Д. Поповић, *Чудотворења светог Саве*, 86–107.



За потребе излагања и штовања мошти су, захваљујући владарском покровитељству, добиле нов, скупоцени кивот.⁷⁶ Неће бити случајно то што се управо тим сведочанством завршава повест о преносу забележена у *Београдском рукопису*. Ту се каже како је деспот наредио да се начини рака од позлаћеног сребра и у њу положи тело светог Луке, с ковчегом у којем је донет. Тај кивот, постављен у Благовештенску цркву, био је, без сумње, идејно и визуелно средиште култа. Монументалног облича, блистав и скупоцен, он је представљао „златни дом светитеља“ и антиципацију храма у Небеском Јерусалиму. Уз помоћ опробаног средства, драгоцених материјала – који су сматрани неком врстом „живе материје“ за *lapides vivi* вере у Христа – он је отелотворавао схватање да су светитељске мошти „ризница многоцена“, вредније од злата и драгог камења, и истовремено је указивао на активну снагу светитељских реликвија. Подвлачећи идеју о *corpus incorruptum*, он је, такође, био метафора вере у чудесна својства светитељских тела и могућност њиховог преображаја након сједињења с душом у царству небеском.⁷⁷ Данас можемо само наслућивати какво је дејство на средњовековног човека могао имао такав раскошан кивот с чудотворном светињом. Нема никакве сумње у то да је он драгоценостију засењивао погледе и подстицао повишена религиозна осећања. Треба, међутим, веровати и да је био предмет контемплације „умним очима“ и рецепције „премудрим чулима“.⁷⁸

Након свих тих збивања култ светог Луке заокружен је установљењем два светитељева празника – 18. октобра, на дан престављења, и 12. јануара, када је обављен пренос.⁷⁹ Одмах затим, као део јединствене замисли и акције, уследило је писање прославних текстова, обједињених у *Београдском зборнику*. У науци је већ истакнуто да је дело тако особене садржине, произашло из намере да се на једном месту сакупе сви састави потребни за светитељско прослављање, по свој прилици настало за потребе смедеревске Благовештен-

⁷⁶ Вреди напоменути да се у *Париском рукопису* за појам кивот доследно користи израз „кивор“; такви примери нису усамљени, в. Киворий, in: *Христианство, енциклопедическиј словарь*, ed. С. С. Аверинцев, А. Н. Мешков, Ю. Н. Попов, Москва, 1993, 729; *Старо-български речник I*, Софија 1999, 722.

⁷⁷ За ова питања в. Legner, *Reliquien*, 134–149; J.-C. Schmitt, *Les reliques et les images*, in: *Les reliques*, 152–153; Dierkens, *op. cit.*, 242–244.

⁷⁸ С. Радојчић, *О чулима и чулности у српској књижевности с краја XII и из XIII века*, in: *Одабрани чланци и студије 1933–1978*, Београд – Нови Сад 1982, 211–222.

⁷⁹ Суботин-Голубовић, *op. cit.*, 178; cf. и Павловић, *О Св. Луци*, 95.

ске цркве, у којој су мошти чуване.⁸⁰ Састави *Париског рукописа*, настали након 1456. године, по садржини конкретнији, а језички ближи народном говору, очигледно су имали другачију функцију – што представља питање вредно даљег проучавања. Уз то, ванредне прилике, узроковане непосредном турском опасношћу, подстакле су писање два параклиса, особене врсте службе која се може означити као молитва и позив у помоћ. Најзад, као важан подстицај развоју култа светог Луке треба поменути и храм који му је посветио деспот Ђурађ. Подигао га је између 1453. и 1455. године крај свог утврђеног замка Купинова у Срему, у знак захвалности светитељу због тога што га је спасао од напада једне угарске чете.⁸¹

Садржина и функција култа светог Луке у смедеревском раздобљу били су руковођене једним основним циљем – покушајем да се спасе српска држава уз помоћ светог заштитника. У служби те мисије била су и сва средства, литерарна и материјална, којима је култ грађен. Саображени су јој, такође, атрибути и својства светог Луке. Дошавши у Србију, он је постао „светилник, тврди стлп непоколебими, скровиште царскоје, топли и нерушими представел“ и стекао је статус „новог ктитора“ и „новог чудотворца“.⁸² Ти искази, као и они о томе да је Лука учинио „многа чудеса нова и преславна“ и да се у Смедереву јавила „нова купељ Силоама“,⁸³ имају посебан смисао. Они илуструју уверење Срба да су се и у њиховој сопственој средини и времену догодила дела достојна „старих“, знаменитих чудотвораца и мироточаца. Речита су и својства која се приписују кивоту с моштима. То је „рај красни“ који одише миомирисима од различитог цвећа; он је „часнији од злата и драгог камења“ и „источник река чудеса“ које одгоне бесове.⁸⁴ Карактеристично је, у том смислу, још једно поређење. Свети Лука је „други Мојсије“, који је у сваком погледу надмашио узор: он не само што је био боговидац већ је био и „богоглагољив“; Мојсије је с Богом општио кроз облак, а Лука непосредно;

⁸⁰ Суботин-Голубовић, *Смедеревска служба*, 136.

⁸¹ V. радове у зборнику *Војводина I. Од најстаријих времена до Велике сеобе*, Нови Сад 1939: Р. Шмит, Ђ. Бошковић, *Средњовековни градови у Војводини*, 301–329; Р. М. Грујић, *Духовни живот*, 352–354; Павловић, *Неки споменици културе*, 44.

⁸² Павловић, *О Св. Луци*, 95.

⁸³ *Loc. cit.*; метафору Силоама, потока који извире из сионског брда, користи и Григорије Цамблак када говори о моштима светог Стефана Дечанског, cf. Григорије Цамблак, *Књижевни рад у Србији*, 96.

⁸⁴ Суботин-Голубовић, *op. cit.*, 142, 153.



први је превео Јевреје преко Црвеног мора, док је други многе народе извео из сланог мора безверја и превео у богопознање.⁸⁵ Паралела с Мојсијем достиже врхунац у богословски сложеној, есхатолошки обојеној мисли која указује на важан чинилац српске политичке теологије. Реч је о поређењу Лукиних моштију с „каменим таблицама“, са алузијом на онај спасоносни савез с Богом који је Новом Израиљу донео закон, а „мноштво људи превео у обећану земљу Вишњег Јерусалима“.⁸⁶

Носећа мисао и основни нагласци култа – нарочито јасно исказани у химографским саставима – били су усрдна молитва за спас и зазивање помоћи вишњих сила. У том смислу, свети Лука није био тек уобичајени средњовековни покровитељ државе, заступник интереса њеног владара и народа.⁸⁷ Он је био избавитељ и последња узданица. Служба и молепствија светом Луки изузетно су сведочанство о стању духа у ондашњој Србији, али и на ширим балканским просторима. Оно је обележено осећањем блиског краја: сопствених држава, с једне стране, које су нестајале пред налетом иновernih, и, с друге, читавог у грех огрезлог света, над којим се надвила претња Другог доласка Христовог. То егзистенцијално осећање страха од будућности, како бисмо данас рекли, али и вера у живот будућег века, одразили су се у саставима посвећеним Луки на двојак начин. Један, богословски веома учен и мисаоно дубок, исказао је миленаристичке преокупације времена посредством паримија, преузетих из Књига пророка Исаије (63, 15; 43, 9–14)

⁸⁵ Павловић, *О Св. Луци*, 92–93; о концепту „другог Мојсија“ у српској средини: Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија*, 218–222. Осим с Мојсијем, свети Лука се пореди и с пророком Илијом, в. Суботин-Голубовић, *Свети апостол Лука*, 175; eadem, *Смедеревска служба*, 142.

⁸⁶ *Ibid.*, 141–142. Однос *translatio imperii* и есхатолошки схваћене *translatio Hierosolymi* разматрао је G. Podskalsky, *Byzantinische Reicheshatologie*, München 1972; о државотворној и „политичкој“ функцији идеје о Вишњем Јерусалиму: Д. Поповић, *Реликвије и политика*, 242–243 (с библиографијом).

⁸⁷ N. H. Baynes, *The supernatural defenders of Constantinople*, AB LXVII (1949) 165–177; Hermann-Mascard, *Les reliques des saints*, 217–225; Angenendt, *Heilige und Reliquien*, 190–193; I. Kalavrezou, *Helping Hands for the Empire: Imperial Ceremonies and the Cult of Relics in the Byzantine Court*, in: *Byzantine Court from 829 to 1203*, ed. H. Maguire, Harvard 1997, 53–79. За потпуније сагледавање распона функције коју су имале мошти светог Луке од посебног је значаја околност да је Смедерево било престоница државе и да се у њему налазила и владарска резиденција, в. H. Kühne, *Ostensio reliquiarum. Untersuchungen über Entstehung, Ausbreitung, Gestalt und Funktion der Heilumsweisungen im römisch-deutschen Regnum*, Berlin – New York 2000 (нарочито поглавље *Herrschaft – Residenz – Reliquien*, 663–677).

и Јоила (2, 12–21), које су уметнуте у *Смедеревску службу*. Њихова основна порука, саопштена појмовним језиком аскетике, јесте позив на спознају сопствене грешности и истинско покајање („раздерите срца своја а не хаљине своје“), а пре свега на окретање и усхођење ка Богу („свим срцем вашим, постом и плачем и умиленијем“) као једином извору спасења („јер је милостив и жалостив, спор на гнев и обилан милосрђем“).⁸⁸ Већина порука садржаних у *Служби* и параклисима била је, ипак, саопштена једноставнијим језиком и на дослован начин. Оне се најпре могу описати као зазиви, вапаји за помоћ и спасење, којима су обухваћени сви важни чиниоци тадашњег друштва. Тако се свети Лука умољава да „просвети“ српску државу и народну заједницу („славнаго апостола лучами просвештаје србскаја савакупљенија“), те да сачува и утврди власт њених владара деспота („Владичице, моли сина својего и Бога нашего сахранити државније од сваких бед и скрбеј“; „благочастивих деспот наших скиптра утврди“). Учестале су и молбе да се земља спасе од „безбожних Агарена“, „варварских шетанија“ и „нашаствија иноплемених“. Нарочито место имају молитве за спас града: „... и спасај град си Владичице, иже тело апостоново са љубовију приједи.“⁸⁹ Имајући све то у виду, можемо се сложити с одавно изнетом оценом да је смедеревски култ светог Луке, упркос кратком боравку моштију у последњој српској престоници, попримио шири, национални значај, а не локални.⁹⁰

Као што је познато, Смедерево се предало без борбе 20. јуна 1459. године. У одсудном историјском часу мошти светог Луке нису показале очекивани *virtus*. Стога се, у погледу делотворности, оне могу упоредити с моштима свете Петке. Обе реликвије имале су и иначе много тога заједничког. У начелу једнаки били су мотиви за њихову набавку и општи повесни контекст у којем су обављене трансације, као и предвиђена заштитничка функција.⁹¹ Након пада Смедерева и коначне пропасти самосталне српске државе чланови породице Бранковић морали су да напусте град. Међу њима је била и Марија, ћерка деспота Лазара и један од протагониста последњег покушаја спасавања Деспотовине. Она се у априлу 1459. удала за босанског престоло-

⁸⁸ Суботин-Голубовић, *op. cit.*, 142–143 (где је скренута пажња на улогу и значај ових паримија, 137–138).

⁸⁹ *Ibid.*, 140–156; в. такође Павловић, *Прозни и песнички списи*, 12–21, 50–53.

⁹⁰ Богдановић, *Историја*, 220.

⁹¹ Поповић, *Реликвије свете Петке*, 254–276.



наследника Стефана Томашевића, који је тим чином постао владар Србије.⁹² Када су одлазили из Смедерева, Бранковићи су, с допуштењем султановим, преузели и своје драгоцености, укључујући реликвије. Тако је Јелена, удовица деспота Лазара, понела Претечину десницу, древну светињу жичке ризнице,⁹³ а Мара, као свој мираз, мошти светог Луке. Тај тренутак означио је кључну промену статуса те знамените реликвије и размеђу у њеној укупној повести: некада палацијум државе, она је тада постала приватно власништво.⁹⁴ Последице те промене биле су тренутне и веома значајне – мошти су постале предмет већ помињане трговине и цењкања између њихове власнице и заинтересованих купаца. Даља историја моштију светог Луке позната је у свим главним етапама и документована низом појединости.⁹⁵ Након што су однете из Смедерева, оне су једно време биле похрањене у тврђави Теочак код Зворника. Пред турском опасношћу Стефан Томашевић убрзо их је пренео у своју престоницу Јајце. Већ 1461. године помиње се да се тамо налазе, у цркви Свете Марије. Ни ту се, међутим, нису дуго задржале. Када су 1463. Турци стигли пред Јајце, краљевски пар је побегао, што су искористили франђевци и однели мошти на подручје Дубровачке републике. Збивања која су уследила осветљена су захваљујући сачуваним писмима из 1463. године – дубровачке општине, краљице Марије и сплитског кнеза Андрије Венерија.⁹⁶ Краљичин сукоб с франђевцима око власништва над реликвијом коначно је разрешен нагодбом, па су мошти те исте, 1463. године пренете у Млетке. Била је то њихова последња, пета по реду транслација. У Венецији реликвија је дочекана с великим слављем и положена најпре у цркву Светог Николе на мору, а затим у храм Светог Бернандина, познат као *San Job*, у којем се чува и данас. У складу с древним обичајем, у Млецима су мошти положене у нов, скупоцен кивот.⁹⁷ Није им, међутим, било суђено да почивају у миру,

⁹² Спремић, *op. cit.*, 625–657.

⁹³ За историјат Претечине деснице в. Поповић, *Sacrae reliquiae*, 204, нап. 67; М. Ђоровић-Љубинковић, *Претечина десница и друго крунисање Првовенчаног*, Старинар, н.с., књ. V–VI, 1954–1955 (1956) 110–111.

⁹⁴ О власништву над реликвијама и његовим имовинско-правним последицама: Herrmann-Mascard, *Les reliques des saints*, 313–339.

⁹⁵ Павловић, *Неки споменици културе*, 44–51 (с наведеним изворима).

⁹⁶ Rački, *op. cit.*, 159–163.

⁹⁷ Л. Павловић (*Неки споменици културе*, 48, нап. 62), који је 1963. године био у прилици да прегледа мошти светог Луке, оставио је драгоцене забелешке о њиховом изгледу. Он

јер су одмах по приспећу постале предмет новог спора. Он се водио између Венеције и Падове – Падовљани су тврдили да се аутентичне мошти светог Луке налазе код њих.⁹⁸ Тај сукоб, који се протегао до нашег времена и подразумевао жучна писма, многобројне експертизе, арбитраже, па и забране култа, предмет је достојан најузбудљивијег романа, али, нажалост, излази из оквира овог рада.

Стога закључујемо: неспорно је да су и након напуштања Смедерева мошти светог Луке остале веома цењена, чак и новцем мерљива *res sacra*. Оне, међутим, никада нису повратиле ону спиритуалну суштину, широк друштвени значај и политичку актуелност које су имале у српском раздобљу свог битисања.

(2005)

је записао да се у ковчегу – старом и неугледном, споља украшеном барелефним ликовима јеванђелисте и његовог симбола – тада налазила „лобања са нешто коже на лицу, док су готово сви зуби у вилицама. Кости леве ноге мишићима су спојене у коленима, док је стопало обе ноге делимично сачувано са мускулима. Од осталих кости су ту: карличне, бедрене и цеванице. Недостају десна нога, грудни кош, руке и шаке.“ Л. Павловић је такође забележио како не постоји потврда, нити традиција, да је реч о моштима које су пореклом из Смедерева.

⁹⁸ О томе детаљно: *ibid.*, 51–60.

UNDER THE AUSPICES OF SANCTITY
THE CULT OF HOLY RULERS AND RELICS
IN MEDIEVAL SERBIA



INTRODUCTION

THE SUBJECT OF THE studies assembled in this book are the cults, saints and relics that played a vital role in laying the sacral foundations of the dynasty and the state in medieval Serbia. As for the saints, the focus is on national cults, either of the rulers or of other prominent members of the Nemanjić family. As for the relics, the enquiries encompass both the illustrious all-Christian ones and those national – the relics of the Serbian holy kings. The latter are not only the common denominator but also the substance of the two thematic wholes.

Needless to say, sanctity was a key category of medieval Christian civilization. Undoubtedly the saint is a true hero and role model of that long-gone epoch. The saint is a person who even in his lifetime, and as a rule very early, comes to be recognized as a “holy man”. What distinguishes him from other people is the strength of his faith and love, his irresistible urge to practise virtue, his remarkable endurance, and his willingness to put himself to severest of ordeals, even death, for his ideals. Seemingly paradoxical about the Christian saint is that his true existence is the posthumous one. Owing to a life spent in virtue and ascetic endeavour, he posthumously acquires a special status, both in this world and the next. In the former he becomes the object of deepest reverence, of a saintly cult, while in the transcendental realm he enjoys the privilege of joining the choir of saints surrounding the Lord’s throne. It is only in his posthumous life that the saint fulfils his basic function – to mediate between Earth and Heaven. On men he bestows, for devout remembrance and worship, and as a pledge of eternity, the objects and places associated with his physical existence. These are above all his tomb and relics, but also sacral spaces which, being charged with divine force, manifest miraculous powers. To medieval man the saint was a supreme spiritual authority and a reliable support: in their lifetime, he provided protection and healing, and granted their



requests if made with faith, and after their death, he proficiently defended their case on the Day of Judgement.

Of course, sanctity is not only a theological concept and a focus of Christian devotional practices. Throughout medieval times, in both East and West, it was a major social and ideological, in other words, historical phenomenon. After all, no saint can exist *by* himself or *for* himself: he comes to be recognized and acknowledged by *others*, just as it is the wellbeing and salvation of the individual, and of the whole community, that constitutes the ultimate purpose of his actions and the rationale of his existence. The inclusion of a person in the category of saints is necessarily connected with a particular historical moment and socio-political setting. It is expressive of a vast variety of needs, expectations and aspirations of a social group. It was within such concrete contexts that, in medieval times, criteria took shape for choosing a particular saint as patron – of a state or a city, of a guild or an individual. They also played a decisive role as to whether, in a given period or environment, the dominant saint type was that of martyr, confessor or warrior, ascetic or healer. The historical dimension of sanctity or, more precisely, its being socially determined and ideologically exploitable, is exceptionally clear in the case of holy rulers. Not at all unexpectedly, considering that the holy ruler was the sacral embodiment of the supreme principles and institutions of his state and dynasty. Hence all the complexity of his saintly image. The holy ruler's aura was twofold: in addition to qualities common to all saintly lives, holy rulers had to have other things to their credit, those associated with major historical issues relevant to the safeguarding, prosperity and sacral legitimation of the state and nation.

Sanctity, conceived of as the supreme fulfilment of the Christian way of life, had tremendous importance for the shaping of medieval man's personal and collective identities. In a civilization decisively moulded by an eschatological outlook, saints' lives provided a model to be followed and were regarded as affirming the possibility and reality of redemption. They encouraged people's sustained effort to live up to the ideal and self-perfect in virtue for the sake of their own salvation, thereby assisting them in preserving the "true faith" and perpetuating the established ethical norms. On the other hand, the creation and observance of a saintly cult was a two-way process. And not only with respect to the reception of sanctity, which in itself reveals many essential aspects of medieval piety and mentality. Society's active attitude towards sanctity finds its full expression in the process of sanctification or, more precisely, in a complex and delicate procedure that may be seen as the "making" of a saint. It comprises a series of doings and rituals which, arranged and controlled by the church but with the support and participation of the masses,

progress through several stages. In principle, the ultimate goal of the process, as well as its outcome, is always the same: inclusion of a person, in accordance with clear-cut criteria, in the choir of saints. This “universality” and “ahistoricity”, or conformity to a universal model, was a prerequisite for a saint to be collectively recognized and institutionally acknowledged as such. What appears to be different in each particular case, thereby making every case of sanctity unique, is the actual *mechanism* of elevation to sainthood. It depended on an intricate conjunction of factors – from historical and cultural to daily-political. Consequently, a person’s promotion to saint sheds light on the true motivating and driving forces in a given community. The uncovering, study and interpretation of such mechanisms and motivations – to the extent, of course, that the available sources allow – is the main objective of the researcher eager to grasp the historical reality of saintly cults.

This brief attempt to bring the topic of saintly cults closer to the reader seems sufficient to indicate not only the extent and complexity of its research framework but also its great relevance for arriving at an understanding of the very essence of medieval society and culture. It cannot be pure chance that the *topika*, broken up into a number of thematic fields, has flourished in the last two decades, producing some very valuable results in medieval studies both in Europe and in the US. This increasing interest in sanctity and, particularly, in the circumstances surrounding the rise and activity of its bearers, may be seen as a possible response of modern historical science to the concerns and challenges of its own times. A student of the Serbian saintly cults, playing on his own ground, is in a different position and faces a whole host of difficulties. Besides those elementary and, unfortunately, typical, such as a lack of critical editions of sources or corpuses of monuments, problems of methodological nature also lie in wait. Namely, although some aspects of the subject matter, including the holy ruler cult, have been discussed in many and well-founded studies, the enquiries as a rule remain within the disciplinary boundaries of history, literature, philology, art history or ethnology. Efforts to view the phenomenon in its totality and broadest context are still an exception. Faced with this problem, I have made an attempt some time ago – in the essay “On the origin of the cult of St Simeon” – to draw up the basic methodological coordinates for studying medieval Serbian cults.¹ I have also taken a look at the work hitherto done and pointed, in accordance with my knowledge and views, to possible directions of further research. This book is conceived of as another step in that direction.

¹ Д. Поповић, “О настанку култа светог Симеона”, in Јованка Калић (ed.), *Стефан Немања – Свети Стефан Мироточиви. Историја и предање* (Belgrade 2000), pp. 347–368.



The subject itself is exceptionally broad and branches out into several separate thematic fields. On the basis of the result achieved by modern scholarship, but taking into account the nature of the Serbian material, several research levels may be distinguished. Of overriding interest among them are hagiography, the cult of relics and royal ideology. The lines that follow provide a brief comment on these sets of problems, as well as an overview of earlier research. Rather than exhaustive or systematic, the overview may be seen as a reading-list of works that have been an inspiration in my own enquiries.

The study of any one saint's Life necessarily begins on the hagiographic level, that is, with the "life and days" of its chief character. Saints' biographies, as is well known, constitute a complex literary-liturgical genre which makes use of a standard, albeit richly varied, repertoire of *topoi*. The purpose of such commonplaces is to portray the prescribed stages in the life of a "holy man", his achievement of virtue and rising to sainthood. They include the birth of a would-be saint, accompanied by distinctive signs, and his early proclivity for a virtuous life; his striving to emulate Christ, expressed through a disposition to *xeniteia* and, in extreme cases, through taking monastic vows; his exercise of all the prescribed Christian virtues and deeds, including self-sacrifice and martyrdom; his death and burial, accompanied by signs of divine presence; the miraculous revelation of his relics, their *elevatio*, *translatio* and *depositio*; and, finally, diverse miracles associated with his tomb, or with the reliquary containing his relics, as conclusive proof of the saint's charisma and effectiveness. Hagiographic *topoi* describing the stages in the achievement of sanctity, although established ever since the Metaphrastic codification and seemingly alike, find highly varied usages in hagiographic literature. Their function is to describe, by means of calculated emphases, the character and function of saintly lives and feats as accurately as possible. In other words, a hagiographic text is a kind of an "encoded narrative", as explained by Dimitrije Bogdanović long ago: "Commonplace is a conditional expression, a sign that enables communication; it is not banality, as it has become today. A system of such signs encodes and at the same time decodes a thought content, while eliciting an emotional response as well."² The view of hagiographic *topoi* as a means of "reality encoding" is seen by modern scholarship as a fundamental methodological principle in interpreting saints' biographies.³ Therefore one of my research priorities has been the attempt

² Д. Богдановић, *Историја старе српске књижевности* (Belgrade 1980), p. 62.

³ N. Delierneux, *L'exploitation des topoi hagiographique: du cliché figé à la réalité codée, Byzantion* 70 (2000).

at understanding, in the structure of the Serbian royal biographies, the messages contained in a seemingly typical repertoire of commonplaces.

A hagiography, in addition to a service, is the basic text composed for cultic purposes following the revelation of a person's sanctity. The creation of such compositions is the requisite final phase in the process of canonization or elevation to sainthood. The method of critical analysis of hagiographic text developed by the Bollandists while preparing the monumental edition of the *Acta Sanctorum* and given an exemplary form by Hyppolite Delehaye,⁴ still provides a reliable basis for further efforts in that direction.⁵ On the other hand, scholars have long sought to articulate as clear a distinction as possible between different premises, goals and potentials in approaching hagiographic literature. Broadly speaking, apart from the theological approach two principal scholarly methods have crystallized, literary-philological and historical.⁶ The former deals with the literary genre itself, the text's poetic structure and the rhetorical means employed. The latter – which naturally relies on the former – focuses on the social and ideological context of a hagiographic composition. It rests on the demand for going beyond the positivist approach to texts and for identifying their connections with historical reality in order to get through to a society's deep-lying layers, its mentality, economic and political structures, cultural identity. A pioneering role in that respect was played by the already classical works of Peter Brown⁷ and Evelyne Patlagean,⁸ which employed the methods of the so-called “new historicism”, and in an exceptionally fruitful manner. My considerations of the cult of saints have been visibly influenced by scholarly trends of the 1980s, when this subject matter came into the

⁴ H. Delehaye, *Cinq leçons sur la méthode hagiographiques* (Brussels 1934); Id., *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'Antiquité* (Brussels 1954); Id., *Les légendes hagiographiques* (Brussels 1955).

⁵ J. Dubois, J.-L. Lemaître, *Sources et méthodes de l'hagiographie médiévale* (Paris 1993).

⁶ For this question, see the collection of works *Les vies des saints à Byzance. Genre littéraire ou biographie historique?* (P. Odorico and P. Agapitos eds), and especially: M. Kaplan, “Hagiographie et histoire sociale”, pp. 25–47; V. Toneatto, “Le récit hagiographique: réinterprétation de l'histoire et construction idéologique. Le cas des Vies d'Euthyme et de Sabas par Cyrille de Scythopolis”, pp. 137–159; C. Messis, “Deux versions de la même ‘vérité’: les deux Vies d'*hosios* Mélétios au XIIe siècle”, pp. 303–345.

⁷ P. Brown, *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity* (London 1981); Id., *Society and the Holy in Late Antiquity* (London 1982).

⁸ E. Patlagean, “Ancienne hagiographie byzantine et histoire sociale”, *Annales ESC* 1 (1968), pp. 106–124; Ead., *Structure sociale, famille, Chrétienté à Byzance* (London: Variorum Reprints, 1981).



focus of interest, becoming, among other things, the main topic of a number of meaningful conferences. Some of the resulting collections of papers produced a strong response among medievalists. To be singled out are certainly two almost simultaneously published volumes, one edited by Sergei Hackel,⁹ the other by E. Patlagean and P. Riché.¹⁰ In the same period the study of diverse manifestations of sanctity and of individual saintly figures also saw major advances. Thus Bernard Flusin penned an exceptional work devoted to Cyril of Scythopolis, where philological analysis of texts constitutes the basis for a sophisticated in-depth discussion of the saint's personality, teachings and work in the given historical context.¹¹ A programmatic expression of the method and an exemplary work in every respect is certainly Catia Galatariotou's study of Neophytos of Cyprus. Founded in a multidisciplinary manner in the true sense of the term, it broadly elucidates the religious and social mainstream of the epoch, Neophytos's personality and his local background and, above all, the reasons for and mechanisms of his inclusion among the saints.¹² It should be noted, however, that the research model established in this book is only applicable to the wealth of sources, both written and material. Regrettably, Serbian hagiographic material does not allow the researcher to take full advantage of its potentials. Be that as it may, the view of "hagiography as historiography" expounded in the 1980s have brought hagiological studies into a really flourishing state at the turn of the millennia.¹³ Originating from efforts towards a historical apprehension of sainthood, that approach not only has substantially improved our insights into the multifaceted and interactive relationship between society and sanctity, but has stirred up the entire community of medieval-

⁹ S. Hackel (ed.), *The Byzantine Saint* (Birmingham 1981).

¹⁰ E. Patlagean and P. Riché (eds.), *Hagiographie. Cultures et sociétés* (Paris 1981).

¹¹ B. Flusin, *Miracle et histoire dans l'oeuvre de Cyrille de Scythopolis* (Paris 1983).

¹² C. Galatariotou, *The making of a Saint. The life, times and sanctification of Neophytos the Recluse* (Cambridge 1991).

¹³ During the last decade an entire small library of works has been written on this issue. A reliable review of earlier research and findings of the "new historicism" and "new hagiology" is offered by A. B. Mulder-Baker (ed.), *The invention of saintliness* (Leiden 2002), and P. Odorico and A. Agapitos (eds.), *Les vies des saints à Byzance*; significant advances in methodology and content are made by A.-M. Talbot, "Old Wine in New Bottles: The Rewriting of Saints' Lives in the Paleologian Period", in S. Ćurčić and D. Mouriki (eds.), *The Twilight of Byzantium. Aspects of Cultural and Religious History of the Late Byzantine Empire* (Princeton–New Jersey 1991), pp. 15–26; G. Dagron, "L'ombre d'un doute: L'hagiographie en question, XVe–XVIe siècle", *DOP* 46 (1992), pp. 59–68; Ja. Ljubarskij, "New Trends in the Study of Byzantine Historiography",

ists, including Byzantinologists, which has been of particular importance for the Serbian scholarly milieu. Namely, a thus expanded research framework has encouraged scholars of different profiles to join forces and place their specialist kinds of knowledge at the service of a common cause – understanding the origin and function of saintly cults – thereby contributing to creating an integrated picture of one of the most important phenomena of medieval society.¹⁴

A second set of problems dealt with in this book pertains to the cult of relics. It may be considered a topic in its own right, and yet it basically comes within the subject matter of the cult of saints and largely overlaps it in terms of content. Namely, “relic programmes”, above all those centred round the holy remains, form an important, “material”, component of the cult of saints, complementary to the hagiological-liturgical one. The notion is broad and encompasses not only the objects immediately subordinated to the service of the relics – such as reliquaries, shrouds or icons – but also the sacred space where the relics are enshrined complete with holy images and other objects, as well as the places consecrated through contact with them. The modern study of relics is broad in scope and addresses a number of specific issues. From those fundamental – such as the theological teaching of “material but spiritualized tokens of sanctity”, the classes and typology of relics, the process of cult formation, rituals associated with the relics, miraculous powers and effects, the question of authenticity, the reliquaries and treasures they are enshrined in – to many borderline and overlapping questions that arise from it. Some of the latter are quite topical: the relationship between relics and holy images, sacral spaces created by them, pilgrimage, ideological bases and political functions of relics and so forth. Similarly to hagiographic studies, the study of relics may be counted among those branches of medieval studies that have seen a significant advancement lately and considerably expanded our knowledge. On this occasion I shall take a look at it in so far as it has been relevant to my own research.

DOP 47 (1993), pp. 131–138; F. Lifshitz, “Beyond Positivism and Genre: ‘Hagiographical’ text as historical narrative”, *Viator* 25 (1994), pp. 95–113; S. Coue, *Hagiographie im Kontext: Schreibenlass und Funktion von Bischofsviten aus dem 11. und vom Anfang des 12. Jahrhunderts* (Berlin 1997).

¹⁴ Among inspiring examples are C. Jolivet-Levy, M. Kaplan and J.-P. Sodini (eds.), *Les saints et leur sanctuaire à Byzance, texts, images et monuments* (Paris 1993); M. Kaplan (ed.), *Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident. Etudes comparées* (Paris 2001).



Foundations for the study of the cult of relics in recent scholarship were laid in the 1960s and 1970s by the seminal works such as Andrey Frolov's book on the relic and reliquaries of the True Cross,¹⁵ or the comprehensive and, in terms of its documentedness, as yet unsurpassed synthesis by Nicole Herrmann-Mascard.¹⁶ Important results have also been achieved in examining some specific problems. Some of these are given thorough studies, such as Martin Henzelmann's devoted to rituals associated with relics, of which the translation of relics was especially important.¹⁷ Those years witnessed initial attempt sat superseding the positivist approach. Exceptionally successful was Patrick Geary who sought to identify religious, social and political motives that had led the people of an epoch in their pursuit of obtaining possession of relics, by fair means or foul.¹⁸ In the following decade interest in the subject obviously increased, which resulted in valuable and interesting contributions. To be singled out are, for example, the books on the routes of relic translations and on pilgrimages to the holy places in the East,¹⁹ or a synthetic work devoted to the origin, forms and functions of the cult of relics in early Christian times.²⁰ In the 1980s, the interest was further fuelled by monumental study exhibitions devoted to relics. As their lasting result remain some excellent catalogues, which, in addition to well-documented presentations of the exhibits, include scrupulous studies by leading scholars.²¹ If we also take into account significant results achieved in studying the national cults of saints and relics, and almost every European treasure of any import, it is not surprising that our time is marked by the appearance of significant syntheses. Most come from the German scholarly milieu. Very influential has been Hans Belting's capi-

¹⁵ A. Frolov, *La relique de la Vraie Croix. Recherches sur le développement d'un culte* (Paris 1961); Id., *Les reliquaries de la Vraie Croix* (Paris 1965).

¹⁶ N. Herrmann-Mascard, *Les reliques des saints. Formation coutumière d'un droit* (Paris 1975).

¹⁷ M. Henzelmann, *Translationberichte und andere Quellen des Reliquienkultes* (Turnhout 1979).

¹⁸ P. Geary, *Furta Sacra. Thefts of Relics in the Central Middle Ages* (Princeton 1978).

¹⁹ M.-M. Gauthier, *Les routes de la foi. Reliques et reliquaries de Jérusalem à Compostelle* (Fribourg–Paris 1983); P. Maraval, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient* (Paris 1985).

²⁰ Y. Duval, *Auprès des saints corps et âme. L'inhumation ad sanctos dans la chrétienté d'Orient et d'Occident du IIIe au VIIe siècle* (Paris 1988).

²¹ We point at two praiseworthy examples: *Ornamenta Ecclesiae. Kunst und Künstler der Romanik* (Cologne: Schnütgen-Museum, 1985); *Reliquien. Verehrung und Verklärung* (Cologne: Schnütgen-Museum, 1989).

tal work, which offers firm foundations for studying the multifaceted relationship between relics and images.²² A broad research framework and the summing-up of the hitherto gained insights also mark the books of Anthon Legner²³ and Arnold Angenendt.²⁴ An important attempt at synthesis is also a study, published in the same period, which from the viewpoint of medieval religiosity examines the cultic function of relics through its comparison with the Eucharist.²⁵ Interest in the subject, as well as the fact that many of its aspects are as yet inadequately studied, have been confirmed in a number of very interesting conferences in the 1990s. Their published findings show that this research field also lays emphasis on questions such as the social context of cult and the political function of relics.²⁶ Finally, one should mention the latest and noteworthy initiatives in the Russian scholarly community – with Aleksey M. Lidov leading the way – where significant advances in terms of methodology and fresh insights have been made in the study of both relics and manifestations of the sacred in the broadest sense.²⁷

A third set of problems my research focuses on concerns royal ideology. Comprehensive and systematic consideration of this question, one of the most complex in medieval studies, undoubtedly comes within the jurisdiction of a specialized historian. Although I have had no pretensions to drawing weighty conclusions, a number of questions from that domain have been impossible to avoid considering that elements of royal ideology, in addition to those hagiological-liturgical and “material”, formed an integral part of all ruler cults in medieval Serbia. It is in dealing with these cults then that I have come upon a number of ideological questions, although not all of them have claimed my attention equally. Some, fundamental in themselves – such as the definition of power, its origin and legitimacy, the place of the state in the world order of nations, theological and political models – have not

²² H. Belting, *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst* (Munich 1993).

²³ A. Legner, *Reliquien in Kunst und Kult zwischen Antike und Aufklärung* (Darmstadt 1995).

²⁴ A. Angenendt, *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart* (Munich 1997).

²⁵ G. J. C. Snoek, *Medieval Piety from Relics to the Eucharist* (Leiden 1995).

²⁶ J. Petehrson (ed.), *Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter* (Sigmaringen 1994); E. Bozóky and A.-M. Helvétius (eds.), *Les reliques. Objets, cultes, symboles* (Brepols 1999).

²⁷ A. M. Лидов (ed.), *Христианские реликвии в московском Кремле* (Moscow 2000); A. M. Лидов (ed.), *Восточнохристианские реликвии* (Moscow 2003); A. M. Лидов (ed.), *Иеротопия. Исследование сакральных пространств* (Moscow 2004).



been immediately relevant to my research, but some other in turn have created an inevitable framework for the pursuit of my enquiries. Foremost, of course, is the proclaimed image of the ideal ruler, in terms of his prescribed qualities and duties, as well as his Old and New Testament models. An important place is also given to a typology of holy rulers, as it is indicative of the ways in which sanctity was acquired. The same goes for all questions pertaining to the sacral legitimization of the state, or the means and mechanisms set in motion with the view to acquiring the aura of sanctity. Of the latter, my particular attention has been drawn to questions that naturally arise from the study of relics, primarily those which, in a broadest sense, touch upon the domain of state symbolism.

In contrast with the first two set of problems – hagiology and the subject of relics – where I have been able to rely on specialized surveys but not on domestic syntheses, my work on royal ideology has been made much easier in that respect. Within a short span of time, the scholarly community was offered two studies devoted to the Serbian royal ideology of the Middle Ages. The greatest merit of the book by Boško Bojović is in acquainting the foreign public with the Serbian materials and in informing the domestic public about a general *état de recherché* in the field.²⁸ On the other hand, the study by Smilja Dušanić-Marjanović, broadly founded in method and exact in problem definition, lays a reliable groundwork for all further and more thorough research into Serbian royal ideology.²⁹

In the ample general literature dealing with royal ideology, my firmest points of support, as expected, have been the studies that from different viewpoints discuss the “holy king”, central question of medieval royal ideology. Some of the books written several decades ago have not lost their relevance: G. M. Fedotov’s study of

²⁸ B. Bojović, *L'idéologie monarchique dans les hagio-biographies dynastiques du moyen âge serbe* (Rome 1995); the book has its Serbian edition too: Б. Бојовић, *Краљевство и светост. Политичка филозофија средњовековне Србије* (Belgrade 1999); the reader of his book may be somewhat surprised by the fact the author’s broad informedness about the current scholarly trends, as presented in the scholarly apparatus, has left little trace in the text proper when it comes both to establishing a methodological framework and to solving certain problems. Just as difficult to understand are the reasons that have led the author to ignore the findings of Serbian scholars as regards hagiology and royal ideology, as shown by his recently published study: B. Bojović, “Eschatologie et histoire. Caractérologie de l’hagiographie sud-slave du Moyen Age” in *Les vies de saints à Byzance*, pp. 261–280.

²⁹ С. Душанић-Марјановић, *Владарска идеологија Немањића. Дипломатичка студија* (Belgrade 1997); Ead., *Владарске инсигније и државна симболика у Србији од XIII до XV века* (Belgrade 1994).

the saints of medieval Russia³⁰ and, especially, Mark Bloch's eminent work on the miracle-working ruler, his formation and activity in given historical contexts.³¹ But I mostly have drawn on exhaustive syntheses achieved in the past thirty years, which integrate not only the copious results but whole phases of research. One should mention František Graus's book based on the reliable Bollandist method which, among other things, brought a meticulous typology of saints and, more importantly, clearly identified and interpreted hagiographic elements in their cults.³² Only a little later, a comparative typology of the holy rulers in the countries of Europe was put forward by Karoly Gorski.³³ The 1980s were marked by two very important studies. One, from the pen of André Vauchez, offered a number of fresh and interesting findings – among other things, as regards the procedure of canonization and its ideological generators, as well as observations about different models of sainthood and their dependence on the historical and cultural factors at work in a society.³⁴ A scrupulously expounded typology of holy kings, but with no emphasis on the “historical dimension”, was brought in a synthesis achieved by Robert Folz.³⁵ Some aspects of the problems highlighted in his work, such as the question of the holy founder of a dynasty or his analysis of different, liturgical and material, elements of the holy ruler cult, have been inspiring for my concerns. As for the question of method, there is no doubt that, with its comprehensive approach and profundity of historical interpretation, the reference point for all future researchers will be Jacques Le Goff's monumental synthesis devoted to the cult of Saint Louis IX.³⁶ Even more useful to Serbian medievalists may prove to be the model set by a recently published and in every respect exemplary book – Gabor Klaniczay's study of the holy rulers of medieval Hungary.³⁷

³⁰ Г. П. Фёдоров, *Святые древней Руси (10–17 вв)*, (Paris 1931).

³¹ M. Bloch, *Les rois thaumaturges. Etude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre* (Strasbourg 1924).

³² F. Graus, *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger. Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit* (Prague 1965).

³³ K. Gorski, “Le roi saint. Un problème d'idéologie féodale”, *Annales ESC* 24,2 (1969), pp. 370–376.

³⁴ A. Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du moyen âge. D'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques* (Rome 1981).

³⁵ R. Folz, *Les saints rois du Moyen Age en Occident (VIe–XIIIe siècles)*, (Brussels 1984).

³⁶ J. Le Goff, *Saint Louis* (Paris 1996).

³⁷ G. Klaniczay, *Holy Rulers and Blessed Princesses. Dynastic Cults in Medieval Central Europe* (Cambridge 2002).



Such is, in the main, the framework within which I have sought to view the medieval Serbian model of sacral legitimation of the state from the viewpoint of the cults of holy rulers and select all-Christian and national relics. In the Serbian milieu, the building of an independent state under the Nemanjić dynasty at the turn of the twelfth and thirteenth centuries was accompanied by a broadly conceived and meticulously elaborated ideological programme. Its architect, needless to say, was St Sava of Serbia, prince and monk, Athonite learner and head of the church, a figure widely renowned in the Orthodox world. An unquestionable authority on the theological and hagiological tenets of the cult of saints, and no less aware of its political effectiveness, he created a complex saint model which met standards widely accepted in the Christian world on the one hand, while being suited to Serbia's ways and needs on the other. Sava devised it in all of its essential elements – theological, liturgical and material, and put it into effect personally by building the cult of his father, Simeon Nemanja, founder of the dynasty. Central to the model were the ideas of God-anointed king, the dynasty's sainted forebears and the Serbs as a chosen people, a "New Israel", ideas that, taken as a whole, were to remain the lasting ingredient of the royal ideology of the Nemanjić. The core of the Serbian model of the "holy king" was the ruler-monk-saint triad. Its first component, in a narrower sense, encompassed a number of prescribed virtues and duties defining the ruler as a victorious warrior, protector of the church and orthodoxy, just judge, teacher and enlightener. These qualities followed a twofold model: in addition to the prevailing "historical" or Old Testament patterns, those contained in the Gospels also played a key role, for the ruler's salvatory mission issued from the proclaimed demand for emulating supreme – saintly – models and, ultimately, Christ himself.

Viewed within a broader European framework, the monastic component is one of the most striking peculiarities of the "holy king" cult in Nemanjić times. A way of life on the model of the "earthly angels" was obviously considered the best way of attaining sanctity. After Nemanja's abdication, adoption of the "angelical guise" and withdrawal to Mt Athos, almost all of his offspring conformed to the monastic ideal – either literally, by taking monastic vows on their deathbed, by exercising commendable ascetic virtues and feats or at least by proclaiming them an item on their agenda. Unlike the image of the ruler in the narrow sense, which was patterned on literary models such as imperial *enkonomia* or "mirrors for princes", the monastic habitus of the Nemanjić drew upon the Byzantine hagiographic legacy. Both components, though in varying degrees and proportions, occur in

their biographies, which belong to the distinctive genre of royal historiography. The monastic ideals and virtues are depicted by means of an established repertoire of commonplaces describing the stages of the ascetic life and feats. The “historicity” of the ascetic practices of the Nemanjić is a separate and very interesting topic, and the available examples – the ascetic image of king Dragutin being especially prominent – offer a challenging task as regards the use, real meaning and ultimate purpose of hagiographic *topoi*.

The concepts of “holy king” and saintly dynasty, established and ideologically elaborated in Nemanjić times, belong to the period of the medieval Serbian state’s rise and expansion – hence its emphatically dynastic function and state-building purpose. In the last decades of the fourteenth century, however, in a changed historical setting caused by the Ottoman conquests, with disaster looming, there occurred a major turn in the domain of royal ideology. In post-Kosovo Serbia, the image of the ideal ruler was accommodated to the martyr pattern, proponent of the spiritual principle and bearer of a deep-felt eschatological programme. The new value system, spiritual and moral, was reflected in a new conception of sanctity. It found its sublimated expression in the figure of prince Lazar, martyred at Kosovo, but some earlier ruler cults came to be remodelled as well. This is the case of Stefan of Dečani who, in the early fifteenth century, assumed a different identity, that of a martyr. The newly-sainted Christian martyrs were expected, above all, to pray for the salvation of the “fatherland”. On the whole, in that period the holy ruler’s main function was literally soteriological.

The holy ruler cult in medieval Serbia comprised several essential elements whose ultimate purpose was the state’s sacral legitimation. In addition to hagiographical and hymnological ones, intended for liturgical veneration, an important role was also played by ritual elements, as well as those that may be termed material or visual. The ritual elements, based on Byzantine hagiographic patterns but similar to Western examples in function, were centred round the holy relics and articulated through several key stages: the *elevatio*, *translatio* and *depositio* of relics. The translation of the Serbian rulers’ relics was an elaborate ceremony culminating in the triumphal *adventus*. From the viewpoint of its ultimate purpose, this act of formal and public inauguration of a new national saint belonged not only to the sphere of devotional practices but also was a powerful means of dynastic propaganda.

Through carefully designed building, funerary or relic programmes, but most of all through painted images, the material elements of the cult communicated the



principles and messages of royal ideology, and translated the abstract notion of sanctity into categories understandable to the mass of the faithful. Some of those elements were of particular importance in creating the holy ruler cult: above all, the royal foundations – representative funerary churches with monumental royal tombs. They were furnished with distinctive fresco programmes which were expressly eschatological in nature but also conveyed clear dynastic messages. The sacral focus of a royal mausoleum were the relics of its ktetor, the holy ruler, enshrined in a sumptuous reliquary and given a place of honour in front of the iconostasis. As a rule in the form of highly revered relics, the “whole” or “sweet-smelling” bodies – or, in the case of St Simeon Myroblytes, his tomb – the holy remains were the source of miraculous divine powers. Providing a range of cures, from troubles of the body to “passions of the mind”, they efficiently gratified the needs of popular piety. On the other hand, as dynastic emblems of highest rank, the holy rulers’ relics possessed enormous symbolical power. They were confirmation of the achieved sacral aura or, in other words, of the Serbian state’s legitimacy in the world order, and a token of divine patronage over the dynasty and the people.

The cult of the holy rulers’ relics formed part of a broader relic programme which was one of the most efficient means of sacral legitimation of kingship all over the Christian world. It was no different with the Serbs, where the use of relics for such purposes may be traced back to the times of grand *županship* in the last decades of the twelfth century. It is not at all by chance that of all illustrious Christian relics it was the True Cross that Nemanja chose as his protecting and regal emblem, thereby joining the large family of European rulers who placed their dynasties and states under protection of the Victorious Cross. A supreme achievement in that respect, in both conception and realization, was made at Žiča in the early thirteenth century. At the moment the vital institutions were being constituted in Serbia, independent state and church, the coronation and cathedral church received a relic programme of highest rank. It involved the most illustrious of Christian relics originating from the Holy Land and associated with the chief protagonists of evangelic events. In the given context, they were an important element of state symbolism, creating, moreover, a distinctive kind of sacral space, a substitute for the Holy Land. As elsewhere in Christendom, a thus conceived *translatio Hierosolymi* echoed the idea of *translatio imperii* and resulted from the intention that the Serbs, as a “chosen people”, should be duly introduced into the mainstream of Sacred History.

Much like the cult of holy rulers, the cult of relics underwent a significant change in the state’s last period of independence. Although a valuable collection

of relics in the times of despot Stefan has been documented, the hallmark of the epoch is the translation of the relics of St Petka and St Luke, for whom the role of protectors of the Serbian Despotate was intended. Those solemn rituals, performed according to all the rules of the *adventus reliquiarum*, were an expression of the last hope and ardent prayers for the survival of “God’s flock”. Grand in conception and outstanding in realization, the programme of the state’s sacral legitimation, laid down by St Sava of Serbia, had befitted Serbia’s needs and means in the Nemanjić age. In a situation such as it was before the fall of the state, the programme no longer had support in reality. After all, the Despotate’s saintly protectors failed to demonstrate their miraculous powers.

* * *

The studies in this book that I now submit to the public were mostly written and published during the last ten years (1995–2005), but some of them appear for the first time in order to round off the discussion of the subject. They all are the result of a research process focused on the cults – primarily those of the Serbian royal saints and relics – that played an important role in the state’s sacral legitimation. Their aim has been to address this momentous topic of Serbian cultural history in a methodologically appropriate manner, to define its research framework, to some extent at least, as well as to identify the main problems. The research has been done on a selected number of samples, with no ambition to achieve a synthesis, but with hope that it would prove useful for some future, comprehensively designed project on the Serbian “holy king” and the cult of relics in the Middle Ages. The essays are grouped according to their thematic association rather than in the chronological order in which they were written. Considering that there is, in several cases, a considerable interval between writing and publication, the date of each essay is consciously specified so as to serve as an explanation for the omission from this volume of some works published in the meantime. As for the cited literature, while preparing the book for publication, I have come to the conclusion that updating it may not be useful for several reasons. Namely, with the benefit of hindsight, the earliest studies would have been different in method and by far more extensive in scope. Therefore, except for minor linguistic and orthographic interventions, the texts are brought out in their original form. In making such a decision I have also been guided by the wish to make the research process and the stages of the road travelled visible, including many a difficulty and predicament I came across along the way.



It is my hope that, amidst these “troubles with words and thoughts”, the reader nevertheless will be able to recognize something of the great pleasure I took in my research work. It meant even more to me as the past decade, with all hardships that it brought, was not the most propitious of times for scholarly endeavour. For that reason I find it a great privilege having been able to share this joy of exploring with close members of my family and cherished friends.

Belgrade, June 2005



HOLY FOREFATHERS

THE CULT OF ST SIMEON NEMANJA: A CONTRIBUTION TO THE STUDY OF THE CULT OF RELICS AMONG THE SERBS

A specific issue pertaining to the relics of St Simeon, founder of the Serbian Nemanjić dynasty, is discussed here or, more precisely, their form and the category to which they belonged. The approach takes a broader view of this insufficiently studied problem, examining the ideas and practices of the medieval Christian world. The surviving sources and meagre material evidence indicate that the general concept of relics (*reliquiae*, λείψανα) comprised both whole, or intact bodies (έν σώμστυ άγιου), and skeletal remains of saints (τα όστυ, *ossa*). The decisive sign of sainthood was the gift of miracle-working rather than the form of relics, as expounded by the most significant theologians since patristic times.

From the analysis of terms and phrases employed in medieval Serbian hagiographies, it follows that these sources are to a great extent trustworthy when referring to relics. From the commonplaces typical of this literary genre, the biographers of Serbian kings and church leaders selected only those that reflected the actual state of affairs. They always refer to the intact remains as “whole” or “uncorrupted bodies”. However, this basic term is as a rule enhanced by vivid hagiographic expansions, most frequently describing the “natural” appearance of relics. Descriptions of their being placed in shrines and put “on display” can be taken as a reliable proof that the relics belonged to this category. On the other hand, the expression “intact remains” should be considered as a general concept relating both to “whole” bodies and to well-preserved skeletal remains.

All research results have led to the conclusion that the relics of St Simeon did not belong to the category of “whole” uncorrupted bodies. By the theological and



practical standards of that epoch, this fact did not in any way bring into question their holiness, the more so as St Simeon had been a miracle-worker and a *myroblytes*. Finally, in view of the fact that the bodies of the subsequent Serbian rulers were as a rule uncorrupted, the form of St Simeon's relics is interpreted in the light of concrete historical circumstances. If we take into consideration the political function of relics, obvious when rulers-saints are in question, it follows that at the time of Simeon's death (1199) the embalming of his body, equal to his being proclaimed a saint, would have represented an unacceptable act, not rendered possible until after the hierarchy of states collapsed with the fall of Constantinople in 1204. Thus, the body of Simeon Nemanja's son and heir, Stefan the First Crowned, was embalmed after his death (1228) and solemnly displayed at Žiča, the cathedral and coronation church.

ON THE ESTABLISHMENT OF THE CULT OF SAINT SIMEON

Based on the present results of studies of the cult of saints, and especially on the contributions of the so-called "new hagiology", the problem of sainthood of Simeon Nemanja, the founder of the medieval Serbian state and the Nemanjić dynasty, is addressed within a framework broader in scope than that common so far. The formation of the cult is studied in the context of Nemanja's epoch, which constitutes a distinct stage both in the development of Eastern Christian cults and in Serbian internal affairs at the turn of the twelfth and thirteenth centuries.

In accordance with contemporary practices of the Byzantine world, the cult was built gradually and purposively, with an awareness that the image of a holy person was based on certain elements and structures indicated by hagiographic *topoi* but also on the actions undertaken by a saint in his lifetime. It was a long and complex process which, as usual, consisted of several stages – in Simeon's case: his taking of a monk's habit and ascetic life on Mount Athos; his death and the first revelation of holiness in the monastery of Hilandar, possibly accompanied by myrrh-pouring as a major sign of sainthood; the *elevatio* of his relics, their *translatio* to Serbia and deposition at Studenica, Simeon's burial church and the first dynastic mausoleum of the Nemanjić; final revelation of sainthood followed by miracles confirming his holiness. In the course of that process, hagiological-liturgical texts in the service of the cult were created gradually to receive their final form in Simeon's two biographies and especially in the Service to St Simeon.

Thus the celebration of Simeon Nemanja conformed to the traditional Eastern Christian way of celebration of saints, ἀναγνώρισης, or recognition of sainthood primarily through liturgical means and based on an already prepared cult, as opposed to the formal proclamation of sainthood, or ἀνακήρυξις, similar to Roman Catholic canonization, which appeared in Byzantium only in the last quarter of the thirteenth century.

The content of the cult of St Simeon were also formed gradually, following the stages of its creation. At its core lay the concept of ruler-monk-saint, one of the concepts central to the understanding of Nemanjić royal ideology. The literary framework within which this programme was realized was twofold: on the one hand, imperial-encomiastic, by means of which Nemanja's figure as an ideal ruler was defined, i. e. that of a warrior and God-chosen head of state with all the pertaining attributes; on the other hand, Simeon's figure as a monk was built on the traditional, dependable patterns of Middle Byzantine hagiography. Their function was to emphasize precisely those characteristics and merits of Simeon's which predestined, i.e. qualified him for future sainthood. The contents of the cult were ultimately rounded off with Simeon's introduction into the ranks of saints and programmatically expressed by epithets such as *thaumaturgos* and *myroblytes*, adopted directly from St Demetrios of Thessaloniki. The theological doctrine of transferability of attributes and functions of saints made it possible, *per analogiam*, to secure a high status for the Serbian *myroblytes* in the universal choir of saints.

The celebration of Simeon Nemanja also had its physical forms, determined by the contents and requirements of the cult. To that end, a series of significant solutions was realized for the first time in the Serbian milieu – from the broadest possible overall programmatic complex, such as the burial church of the ruler-saint, to numerous individual ones which laid down the foundations for nurturing the cult of the Nemanjić in the future. Some of the solutions were unique, reflecting the specific features of Simeon's cult, above all his myrrhoblytic capacity. The fact that not only his relics but also his portraits, his first “icons”, were myrrhoblytic is of special importance. This indicates that, at that time, the Serbs were aware of the identical essence and function of the two. As both mystical and concrete embodiments of sainthood, relics and icons are a significant cult factor and the most important basis in effectuating popular religious practices. There are clear indications in Simeon's biographies that a special mechanism for pouring myrrh must have existed at Studenica, resembling in form the one discovered in the church of St Demetrios at Thessaloniki. The same texts are also exceptional examples of the



theological explanation of this miracle and the manner of its effectuation, i.e. an apology of the pious attitude as defined by the expression *pia fraus*.

In function, the cult of St Simeon was an element of the state-dynastic programme intended to underline the sacral origins of power of the Nemanjić. Therefore, chronologically speaking, it had been fully and finally formulated before the state and the church gained independence. The ideological models emulated to that end and realized through the cult – as in other similar instances of founding medieval states – are analyzed here and viewed from the perspective of two basic ideas: *translatio imperii* and *translatio Hierosolymi*. The meaning and function of Studenica, as well as those of the other early endowments of the Nemanjić, are analyzed in the context of the Jerusalem idea. In the first decades of the thirteenth century those monasteries-mausoleums initiated the creation of a new sacral geography of Serbia and, through the cults of holy rulers, played an essential role in the overall social integration and enlightenment of the Serbian milieu, in the medieval sense of that concept.

THE RELICS OF ST SAVA

The issue of St Sava's relics is dealt with in the narrowest sense of the word, as a phenomenon representing a distinct and very important aspect of the cult of saint s This aspect forms part of the overall ritual not only in the Serbian but also in the entire Eastern Christian cult of a saint. This reconsideration has been inspired by the results of recent investigation at the Mileševa monastery, which has opened new possibilities of checking the claims of Sava's biographers Domentijan and Teodosije pertaining to the establishment of the cult of the most celebrated Serbian saint.

From the analysis of Sava's biographies, travel accounts of a later date and the surviving material remains (tombs and sarcophagi), several inferences have been drawn. Firstly, that St Sava's relics belonged to the category of the most venerated, that is completely preserved, uncorrupted bodies. Secondly, that the entire procedure of the *elevatio* and *translatio* of the relics, a well-established pattern in the Byzantine world at the time, was followed in the process of establishing a saint's cult. In Sava's case, it involved the existence of two temporary tombs, both marked by monumental sarcophagi, one at the Church of the Forty Martyrs at Tirnovo,

where he passed away, and the other in the north-east corner of the exonarthex of Mileševa, where a tomb for him was prepared by the Serbian king Vladislav. After the translation of his relics, his final resting place was, according to the established practice, arranged as a lavishly decorated shrine which in all probability was located in the exonarthex of Mileševa as a free-standing structure.

The subsequent history of St Sava's relics is touched upon. Surviving sources, as well as material evidence, point to the strength of the cult and the practice of presenting offerings to his shrine throughout the Middle Ages and in the Ottoman period. An interesting hypothesis is proposed and argued, which however has produced little response in scholarly circles so far, namely, that not all of Sava's relics were burnt in 1594, a portion was preserved – his right arm. From Pierre Lescalopier's record of 1574 it appears that St Sava's arm had been kept in a special reliquary even before 1594. Hence the need for a more thorough investigation of the relic of a right arm, traditionally attributed to St Sava, at the Church of the Holy Trinity near Pljevlja.

THE MIRACLE-WORKING OF ST SAVA OF SERBIA

The power to perform miracles, as a manifestation of God's grace has since early Christian times been considered the basic attribute and indispensable condition of sanctity. That phenomenon is examined here in the case study of St Sava of Serbia, son of the founder of the Serbian Nemanjić dynasty and the first archbishop of the independent church (end of the twelfth and early decades of the thirteenth century). The problem has not been addressed in an integrated way, and the author's approach is based on the methodology of "new hagiology".

The saintly type of Sava Nemanjić, and the overall character of his cult were to a great extent determined by the fact that he was the only Serbian saint working miracles during his lifetime. He was perceived by his contemporaries as a "holy man", that is a person endowed with charismatic qualities and special powers. As God's other elects, he enjoyed the privilege of having close relationship to God and audaciously appealing to Him (*parresia*). Models for constructing such an image of Sava's had existed for centuries not only in the practice of Eastern monasticism but also in the monumental corpus of Byzantine hagiography. These patterns were used in an outstandingly knowledgeable way by Sava's biographers Domentijan



and Teodosije, as well as by the authors of services dedicated to him.

The whole life of Sava of Serbia, from his conception and birth, accession to monkhood and through numerous acts and deeds, was described as a miracle, full of omens, which proceeded according to God's special plan. His power to work miracles kept manifesting itself both in his lifetime and after his death, and the typology of these miracles offers eloquent information about the nature and function of his cult in the given milieu and historical context. The range of Sava's miracles was quite wide and based on the well-proven models of Byzantine hagiography. Thus he had the power to foretell the future, to heal from a variety of illnesses, to drive out demons, and even to raise from the dead. The latter power turned out to be very important, because he managed to bring back to life his brother, king Stefan the First Crowned, for as long as it took to take his monastic vow and operate a proper succession on the throne. Some other of Sava's miracles also had a direct state, dynastic and even political function. Thus he made skilful use of his power to control the elements in order to reinforce his position in his negotiations with the Hungarian king. A "negative miracle" was the elimination of the disobedient Bulgarian lord Strez, who had compromised state interests. The most complex of Sava's miracles, both in terms of method, theological explication and its ultimate goal, however, was his father St Simeon's myrrh-running grave. It was the crucial step in constructing the image of a charismatic, miraculous patron of state and people. In keeping with the traditional patterns of saintly lives, Sava of Serbia worked a series of posthumous miracles, during the ceremonies surrounding the *elevatio*, *translatio* and *depositio* of his relics. His biographers scrupulously described the miraculous, healing powers of Sava's two graves, at Tirnovo and Mileševa, as well as the objects that had been in contact with him. They also elaborated one of the fundamental ideas of the Nemanjić royal ideology: together with his father, as the "sacred two", Sava was expected to protect the Serbian lands and intercede for his people within the choir of saints.

Sava's image of a miracle-working saint created by his medieval biographers was founded on their masterly knowledge of the Orthodox anthropology and theology of miracles. It was shaped on the initiative of the ruling, church and state, elites and up to the highest standards of its time. After the state lost independence in the fifteenth century, this image of the saint began to disintegrate and during the centuries-long period of Ottoman rule became reduced to an elementary folkloric identity.



HOLY HEIRS AND SUFFERERS

THE CULT OF KING DRAGUTIN – MONK THEOKTISTOS

A specific form of the veneration of the Serbian king Stefan Dragutin (1276–1282, † 1316), who assumed the habit of a monk under the name of Theoktistos shortly before his death, is discussed here. The research is based on the analysis of two different sources: the *Life* of king Dragutin, surviving in the hagiographic collection penned by the archbishop Danilo II, and the data about his tomb in the monastery of Djurdjevi Stupovi.

The analysis of Dragutin's *Life* reveals that its main objective was the creation of the ideal character of the ruler-monk. To that purpose, patterns of various origin were employed. The first period of the king's life – birth, youth and the time of his rule over all Serbian lands – was described with the help of patterns taken from Byzantine *encomia*, conjuring up the picture of a powerful, just and pious God-chosen ruler. In the account of the king's life after 1282, when Dragutin was forced to cede the throne to his younger brother and to limit his rule to the northern regions of Serbia – the structure of the *Life* becomes more complex. The prevailing patterns are borrowed from the hagiography and traditional ascetic literature of the Eastern world. Among the models it is possible to recognize the *Life of St Anthony* by the patriarch Athanasios, the instructions of the *Ladder of Divine Ascent* by John Klimax, and in all probability some specific compositions, such as *The Word about the Emperor Nikephoros II Phocas*. These patterns are employed in constructing the monastic character of king Dragutin. They describe in great detail all prescribed forms of asceticism: from overcoming the temptations of the flesh and spirit, to the practice of ascetic virtues such as penitence and the constant remembrance of death.



Special attention is given to the interpolated ending of Dragutin's *Life* forbidding the opening of the king's tomb. It is shown to be a *topos*, also borrowed from the ascetic literary tradition. Its function was to prevent the revelation of the relics, that is, the proclamation of Dragutin as saint. Such an interpretation is confirmed by the course of historical events – the fact that the Serbian holy dynasty continued through the opposing, Milutin's branch.

The data obtained by the examination of the tomb of king Dragutin, which is situated in the monastery of Djurdjevi Stupovi at Stari Ras, confirm the aforementioned claim from the *Life*. The analysis of the available sources leads to the clear conclusion that the ban on the revelation of the relics was observed. The king's body was lifted out of the tomb at the end of the seventeenth century at the earliest, through force of circumstance, after the destruction of the monastery in Austrian-Turkish wars. The preserved remains became the object of veneration as late as the turn of the eighteenth and nineteenth centuries.

Finally, it may be concluded that king Dragutin–monk Theoktistos did not have a cult in its full form and in the narrow sense of the word. Although he was accorded a *Life*, a service to him was never composed, he was never depicted on an icon, nor was a church dedicated to him. Contrary to the other “holy kings” from the Nemanjić family, his body was not embalmed and displayed in a shrine. On the other hand, Dragutin enjoyed undoubted respect, as a member of the holy family and as one of the greatest ascetics among Serbian rulers.

THE HOLY KING STEFAN OF DEČANI

Veneration of king Stefan Uroš III of Dečani (1321–1331), a ruler of an unusual life marked by many ups and downs, of a tragic end but an extraordinary posthumous existence, is one of the most complex developments in the cultic practice of medieval Serbia. Not only was his saintly image built in stages, over a long period of time, but it considerably changed character and features in the process. These “identity” changes were directly determined by the changing historical and political circumstances, as well as by the personal motivations of certain historical protagonists. The cult of Stefan of Dečani may therefore be considered a significant example of the phenomenon described by researchers as the “making of a saint”.

The initial stage in the development of the cult belongs to a period subsequent to the king's violent death in 1331. The gradual process, during which conditions were created for establishing the cult, took place in an extremely complex political setting. It was marked, on the one hand, by an ambivalence of his heir, at first king then emperor Dušan, towards his father's memory and, on the other, by the attitude of the highest clerical and monastic ranks, whose protégé Stefan of Dečani was. These intricate relationships, interests and actions may be deduced, in the main, from various classes of sources, the most important of which are royal biographies and diplomatic source material or, more precisely, the charters issued by Dušan both as king and as emperor. Central to the creation of the cult was the revelation of Stefan's relics in 1343 as a result of a compromise reached between the reigning king and the church. The inclusion of Stefan among the saints found an immediate reflection in his foundation and funerary church. The king's body was transferred from the original tomb into a lavish shrine, and the shrine was given a place of honour in front of the iconostasis. Above the shrine the king's posthumous portrait was painted – the only surviving example in medieval Serbian funerary painting – depicting Stefan in the role of the dynasty's sainted intercessor. From the standpoint of cultic practice, the results of the first stage in the development of the cult may be summed up as follows: after his death, Stefan of Dečani was given a biography which, in terms of genre, belongs to royal historiography rather than hagiography. On his inclusion among the saints, he was also given a holy image, in the form of a posthumous portrait. Moreover, he was granted the unquestionable recognition of sanctity through official documents, charters above all. In this stage, however, he was given neither an office nor a life, two types of devotional compositions traditionally characterizing a veritable saintly cult in Eastern Christendom. Indicative is also the absence of his holy images–icons throughout the medieval period. Accordingly, in the initial stage the cult of Stefan of Dečani, probably fostered by the high clerical and monastic ranks, was limited in scope and mostly associated with his foundation.

A new stage in the development of the cult began in the early decades of the fifteenth century, a time of ordeal for the Serbian state in the wake of its defeat in the battles of Kosovo and Marica and the resulting Ottoman penetration into the Balkans. In that period Serbian hagiography was given a new dimension through the introduction of the ancient Christian pattern of martyr king. Thus the image took shape of a tragic Kosovo hero, prince Lazar, and to that new ideal that of Stefan of Dečani was accommodated. The credit goes to a prominent writer of Bulgar-



ian origin, Gregory Camblak, who spent a few years of his unsettled life at Dečani, as the monastery's hegumen. An exquisite connoisseur of Orthodox hagiography and hymnography, Camblak wrote an exhaustive *Life*, an office and a synaxaric vita, which was a prerequisite for Stefan's liturgical veneration. These compositions established the saint's new identity, which he was to maintain in the following century. The identity was that of the martyr ruler, promoter of Christian virtues and ascetic ideals during his lifetime, and miracle-worker after his death. The focus of Camblak's attention was on the reliquary containing the saint's remains, and in his accounts of the rituals centred round this greatest of Dečani's relics some elements of the historical reality may be discerned.

The loss of sovereignty (1459) did not entail a decline of Stefan of Dečani's cult. On the contrary, under the Ottoman domination the image of the martyr ruler willingly enduring most terrible of ordeals for his faith produced a whole-hearted response. The cult spread beyond the boundaries of Stefan's foundation and across the Serbian lands, reaching as far as Russia. The "holy king" became one of the most popular national saints, especially after the Patriarchate of Peć was restored in 1557. The spreading of his cult is evidenced by the large number of copies of Camblak's compositions and, most of all, by the multiplication of icons with the king's image. A significant novelty involved Stefan of Dečani's relics (parts of his body, his blood, a sponge). Over time the cult has become deeply embedded in popular piety, its most important manifestation being the belief in the miraculous powers of the king's relics accompanied by corresponding devotional practices. Embraced by the people of different nationalities and confessions, and surviving all through to the last decades of the twentieth century, it may be defined as a phenomenon of *longue durée*. In the eighteenth and nineteenth centuries, parallel with the survival of folkloric forms of the saint's veneration, the cult of Stefan of Dečani was the focus of important programmatic actions of the state and the church. This identity, once more transformed in response to the historical situation, undoubtedly deserves a separate study.

THE KTETOR OF MORAČA AND HIS CULT

Stefan, the son of grand *knez* Vukan, grandson of St Simeon Nemanja and *ktetor* of the monastery of Morača, ranks among the as yet insufficiently known figures of Serbian history. The objective of this contribution is to ascertain Stefan's original identity and examine the subsequent reception of his image in history.

Sources dating to Stefan's times are quite scanty. Basic information is provided by the *ktetor's* inscription carved above the portal of the Church of the Dormition of the Virgin at Morača dating to 1251/2. It makes no mention of Stefan's title, identifying him instead as the son of grand *knez* Vukan and grandson of St Simeon Nemanja. In the absence of written evidence, for more comprehensive understanding of Stefan's image and status one may rely on the design of his burial place as well as on certain iconographical elements in the painted programme. Stefan's tomb entirely conforms to the funerary practice of the Nemanjić. It comprises a monumental marble sarcophagus and the *ktetor's* funerary portrait showing Stefan with a model of his church in hands being led by the Virgin to enthroned Christ. Although the wall-paintings in the nave actually result from the 1574 renovation, there are firm grounds to believe that the *ktetor's* portrait basically reproduces the original thirteen-century one. The same apparently goes for Stefan's portrait as a monk, painted in the narthex in 1577/8. This would mean that Stefan became a monk at an advanced age. An obvious reflection of the original painting is also a series of medallions on the western nave wall, interlinked by monograms reading "knez Stefanos". This provides important evidence for the true title of Stefan Vukanović. Circumstantial evidence for this title is provided by his inclusion into the painted Tree of the Nemanjić, where his title is consistently "knez". Stefan's presence in the dynastic genealogical trees shows that he was regarded as being a distinguished and loyal relative of the ruling family.

In the centuries to come the memory of Stefan was preserved in writings such as genealogies and annals. He is described there as a *knez* and the *ktetor* of Morača and his relics referred to as holy for the first time. A new and crucial stage in Stefan's veneration is associated with refurbishments to the monastery of Morača in the 1560s. His marble sarcophagus was restored and, in 1574, his portrait above it reproduced. The original *ktetor's* portrait then got company of the monastery's new contributors, hegumen Toma and *knez* Vukić Vučetić. Certainly the major novelty was Stefan's royal title. In his sixteenth-century portraits, the *ktetor's* one in the nave and the monastic in the narthex, he was identified as "king Stefan" for the first time.

His worship took on its supreme forms in the next, seventeenth, century. In the little Church of St Nicholas, frescoed in 1639, he was portrayed once more, this time as "king Stefan". Only three years later, in his portrait in the chapel of St Stephen's, the crucial step was taken by describing the *ktetor* of Morača as the "holy king Stefan" for the first time. The same title occurred in his icon-painted



portraits and in written documents. His relics also became referred to as holy. These facts testify to the process of establishing a cult. It was local in character and only partially shaped considering that Stefan was never given a *vita* or a service. The centre of his cult was his grave at Morača, completely remodelled in the 1640s. On the marble sarcophagus was laid a monumental icon showing Sts Simeon and Sava as well as scenes from Sava's life. Thus the earlier ktetorial composition, with its message about the redemptive significance of benefaction, was eclipsed both literally and symbolically. The emphasis shifted to the *ktetor's* close relation to the founders of the holy dynasty. The appearance of this funerary whole is reminiscent of Catholic side altars, another interesting novelty in devotional practices of the Serbs. The creation and rise of Stefan's cult should be interpreted in the context of a specific situation within the Serbian church and, particularly, of the growing ambitions of the Morača brotherhood. It was them that played the leading role in union negotiations with Rome the Serbian church was forced into in the mid-seventeenth century, and they obviously tried to secure privileged status for their monastery.

That Stefan's cult continued into the eighteenth century is confirmed by rare but valuable documents. Those from the nineteenth century, however, reveal that his identity assumed folkloric features. The veneration of Stefan as a "holy king" has remained a lasting achievement, and his major benefaction – the erection of the monastery of Morača.



RELICS AND ROYAL IDEOLOGY

THE SACRAE *RELIQUIAE* OF THE CHURCH OF THE SAVIOUR AT ŽIČA

THE FOUNDATION charter granted to the Church of the Saviour at Žiča in 1219 begins by itemizing the gifts bestowed on it by king Stefan the First Crowned, at the top of this list being the relics: the True Cross, the relics of Christ's Passion, the Virgin's robe and belt, John the Baptist's right hand and skull, as well as relics of the apostles, martyrs and other saints. This unique gift in the history of Serbian donation practice was a programmatic act, given that it was meant for a church intended as the coronation church and see of the independent Serbian archbishopric.

At the turn of the twelfth and thirteenth centuries the Serbian milieu was well acquainted with the significance and function of relics in the Christian world, as reliably evidenced by written sources. But it was at Žiča that an event critical to the development of the cult of relics took place, and through the effort of Sava, the king's brother and first Serbian archbishop. It was he that brought most of the relics from his journey to Nicaea (1219), where he had secured independent status for the Serbian church. In that way he participated actively in a redistribution of Christian relics, the majority of which had ended in the West after the fall of Constantinople.

The original content of the Žiča treasure comprised relics of the highest ranking figures from the celestial hierarchy, at the time regarded as being the most precious of all Christian relics. Some more recent research has demonstrated that, assembled in one place, the relics of that order had a multiple and complex meaning. Thus their well-thought-out selection and presentation at Žiča communicated an extensive programme of the economy of salvation, with its principal dogmatic



and “historical” stages – the incarnation and baptism, passion and resurrection. The apostles’ relics were in the service of the concept of apostolic succession, thereby conveying important ecclesiological messages. Numerous analogies from the Christian world, East and West – the most prominent place being held by the Imperial Chapel in Constantinople – confirm that the Žiča relics also evoked the idea of Jerusalem and other sites from biblical history. Displayed in a church, they created a distinct sacred space, a symbolical substitute for the Holy Land, making it possible for the believers to pay it a symbolical, empathic visit.

Given that the Church of the Saviour at Žiča was a royal foundation and coronation church, it seems very likely that the relics – above all those of the True Cross and Christ’s Passion – belonged to the sphere of state symbolism. Such phenomenon is well known in medieval states of Western Europe, where certain relics functioned as the insignia of royal power. This may have been the case in Serbia as well, especially because the royal ideology of the Nemanjić is known to have been closer to western than eastern models in the early thirteenth century. This is reflected, *inter alia*, in the fact that in Serbia the status of insignia was enjoyed by the pectoral and spear of the founder of the dynasty, Stefan Nemanja, as well as by the crown of Stefan the First Crowned. Their ideal prototype may have been the insignia of Christ, that is, the relics of his passion displayed at Žiča.

Of the original Žiča treasure only the Baptist’s right hand survived, with an inscription referring to the first Serbian archbishop Sava. It is now in Siena cathedral, while the fate of other Žiča relics is virtually unknown. Yet, more recent research into the Church of the Saviour has come up with important information about some essential aspects of the original relic programme. It has shown that the church interior was equipped with ceremonial stone furniture in the form of *proskynitaria* flanking the altar screen. There are good reasons to assume that they served for the display of the relics.

St Sava of Serbia, the true architect of the building, fresco and relic programme for Žiča, rounded off his project and took it to its culmination by having the relics of Stefan the First Crowned translated to Žiča, where they joined the most revered universal relics. From that moment onwards, as in other states of Europe, the Serbian rulers were crowned in the presence of their first king’s holy body. Once at Žiča, the relics of king Stefan assumed the status of a national relic. Their inclusion into an all-Christian context conveyed an important message, namely, that the Serbs had become legitimate participants in Sacred History and hence in the current hierarchy of nations.

SERBIAN ROYAL *TRANSLATIO* AS THE TRIUMPHAL *ADVENTUS*

The *adventus* of royal relics in Serbia is discussed as part of the entire ritual of establishing the cult of ruler-saints. In this context, *adventus* denotes a particular moment – *translatio* – the arrival of the relics at the desired destination. It is the important moment in the life of the church and society when a new saint is publicly and solemnly introduced to the broader community, which in turn accepts him through the prescribed rituals. This medieval ceremony had roots in the period of Antiquity. With the Christianization of its content, it took on several forms, including that of an *adventus reliquiarum*. The medieval translation was a strictly arranged ritual comprising several stages: the departure of the relics (*profectio*), their arrival at the previously determined destination (*adventus*), reception (*occurus*), transfer (*susceptio*) and, finally, the deposition of the relics at their final resting-place (*ingressus*).

In the Serbian milieu, the ritual of the translation and *adventus* of relics was established on the occasion of the translation of the body of Simeon Nemanja from Hilandar to Studenica in 1207. This act was in the function of the creation of the cult of the dynasty founder and the first Serbian ruler-saint. The details of the translation are well known, owing to the surviving sources. They are described in the *Life* of St Simeon, and documented in the paintings in Studenica, Sopoćani and Gradac. On the basis of that, it can be concluded that the ritual, as regards its procedure, content and function, followed the prescribed patterns of European royal translations. They can be recognized in the political objectives and the soteriological dimension of the advent, in making use of luminous symbols, Old Testament motifs, such as the translation of Jacob's body to the promised land, or David's ritual dance before the Arc of Covenant, or the Jerusalem-Zion idea as a metaphor for the advent of the Christian ruler. In many of these elements it is possible to discern reflections of classical customs. An important analogy with the European royal translation is reflected in practice, marked by complex symbolism – the reigning king personally carrying the coffin with the body of his father, who, in some instances, is the holy patron of the state.

The pattern of *adventus* of the relics established on the occasion of the translation of St Simeon was also adopted for the translation of the relics of his sons, king Stefan the First Crowned, and Sava, the first Serbian archbishop. However, under the subsequent Nemanjić rulers the ceremony gradually lost its significance and eventually disappeared. It was renewed only for the translation of the body of prince Lazar, killed in the Battle of Kosovo in 1389.



RELICS AND POLITICS IN MEDIEVAL SERBIA

As elsewhere in the Christian world, the cult of relics in medieval Serbia was polyvalent in its function. In addition to their basic role, religious and spiritual, relics could play an important political one. In analyzing this problem, we have adopted, as both broad and precise enough, the methodological starting-point of J. Petersohn as expounded in the collection of works *Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter*: relationship between politics and cult should be studied as a historical phenomenon, and the cult of a saint and his or her relics may be regarded as having been “political” insofar as such were the reasons that led to its emergence, the purposes it served and the messages it communicated.

The development of ideologically founded relic programmes in medieval Serbia coincides with the struggle for independence under the Nemanjić dynasty at the turn of the twelfth and thirteenth centuries. Their architect was St Sava, grand *župan* Nemanja’s youngest son and first archbishop of the Serbian autocephalous church. The cult of relics found two basic forms of expression: as veneration of all-Christian relics, associated with the most prominent figures of the celestial hierarchy, and as veneration of the relics of the national holy rulers.

As far as the first form is concerned, a particular dynastic and political function of the cult of the True Cross should be noted. Written sources provide evidence for the role of Nemanja’s pectoral containing a piece of this most revered relic. It was the dynastic *vexillum* and a hereditary royal emblem, symbol of the dynasty’s legitimacy. Not at all by chance, the relic was kept at Studenica, the dynastic mausoleum of the first two generations of the Nemanjić.

In the early thirteenth century, owing to St Sava and his brother Stefan the First Crowned, Serbia’s first crowned king, a large-scale relic programme was carried out at Žiča, the cathedral and coronation church. Taking advantage of a busy relic traffic following the fall of Constantinople in 1204, Sava came into possession of some most precious Christian relics: a piece of the True Cross, a relic of the Passion, fragments of the Virgin’s robe and belt, John the Baptist’s right hand and a piece of his skull, as well as the relics of the apostles, prophets and martyrs. This collection is quite similar to the content of other royal treasuries in Europe, whose common prototype was the Virgin of Pharos in Constantinople. Research has shown that these holiest of relics assembled in a place enjoying the status of a *locus regalis* conveyed the explicit idea of Jerusalem and the Holy Land, thereby providing symbolical support to the most sacred places in Christian sacral topog-

raphy. This idea of *translatio Hierosolymi* was directly associated with that of *translatio imperii* thus constituting an important factor in royal ideology. It should be emphasized in that regard that some of Žiča's relics belonged to the category of *insignia regalia*. Žiča's relic programme was rendered complete with the arrival of Stefan the First-Crowned's relics. This was an important step with far-reaching ideological and political consequences, given that the principal national relic joined the most revered all-Christian ones. According to the conventions of the period, that meant that the Serbs, as a new historical and "chosen people", became included in Sacred History.

Žiča's relic programme was nevermore reproduced on a similar scale in Serbia. Later medieval records mostly make mention of the relic of the True Cross, for the elite were donating pieces of it to their endowments. And yet, in the first half of the fifteenth century, at a time immediately preceding the fall of the state, considerable efforts to revive the original spiritual significance of relics and their ideological and political function are documented. They were associated with the endeavours – of despot Stefan in Belgrade and despot Djuradj Branković in Smederevo – aimed at securing, by collecting relics, heavenly protection for the two last Serbian capitals.

The major aspect of the cult of saint with the Serbs, which had a direct state-building and political function, was veneration of the national saints. These came from two different social backgrounds. The foremost were rulers and certain heads of the church. The cult of anchorites was rare. Central to the cult was the idea of a holy ruler, a phenomenon to be viewed in a broader, European, context. Through St Sava's efforts, that idea was promoted by including among saints the founder of the dynasty Simeon Nemanja, and from that point onwards this became an essential component of royal ideology. The cult of royal relics was scrupulously elaborated in all of its prescribed details – theological, ritual, liturgical and material. It involved several vital elements.

One of these characteristic elements was the mausoleums that the Nemanjić rulers built for themselves. These endowments were a vehicle for promoting the state-building idea and for dynastic propaganda. Their status was ensured primarily by the holy rulers' relics deposited in them. The relics were in the form of a *corpus incorruptum* – the intact embalmed body, which was regarded as being the ultimate confirmation of their miraculous and protective properties, and, in particular, of the sanctity of members of the house of Nemanjić. Numerous documents show that the Serbian rulers' holy relics often played a vital role in a variety



of political events and initiatives. Most often were they expected to provide support in the battlefield. It was over the relics that oaths were sworn or quarrelsome royals reconciled. Particularly interesting were the attempts, politically motivated and utilizing very sophisticated means, to obstruct the process of establishing the cult of relics.

The ritual aspect of the cult was essential. In line with Byzantine hagiographical patterns, but with goals close to the parallel European examples, the ritual of *elevatio*, *translatio* and *depositio* of relics was introduced in Serbia. The translation of royal relics was an elaborate ceremony culminating in a triumphant *adventus*. In terms of its function and ultimate purpose, this act of the solemn and public promotion of a new national saint belonged as much to the sphere of politics as to that of worship.

On the whole, the cult of relics in medieval Serbia was ethnocentric in nature and state-building in its ultimate purpose. The most revered national relics were the relics of persons from the highest hierarchy, in the nature of things belonging to the ranks of *homines politici*. In all of its essential aspects, the underlying idea – that of a holy king, occasionally joined by a church leader – belongs to the sphere of European royal ideology, but to that of political practice as well.

THE RELICS OF ST PETKA: *GLORIA BULGARIAE* – *GLORIA SERVIAE*

St Petka has ranked among the most popular Balkan female saints for centuries. Her veneration is not only one of the most complex phenomena in the Balkan peoples' cultic practices, but it also may serve as a metaphor for their dramatic historical destiny. The particular case of St Petka's relics is viewed here from the perspective of relic worship and, especially function, with the aim to identify the features specific to the Bulgarian and Serbian attitude respectively.

Petka of Epivat, a Thracian saint living in the second half of the tenth century, came to be revered for her asceticism. After her death, her relics were announced and translated to the Church of the Holy Apostles at Kalikratia. Her first, popular, vita ever written was burnt in the twelfth century and replaced by a canonical one, conformed to the standard topics of Byzantine hagiography. For the saint's worship, a service to her was also composed.

These writings were translated into Bulgarian under Ivan Asen II, when the veneration of St Petka in that country became element of high-level policies of the state. For in 1231 the translation of St Petka's relics to Tırnovο took place as part of the extensive project of *renovatio imperii Bulgarorum et Graecorum* undertaken by the Asen dynasty after the victory at Klokotnica. Thus they joined the other, previously translated, relics whose function was that of the heavenly patrons of the Bulgarian capital. The very event of translation, organized as a solemn *adventus reliquiarum*, was then described in freshly written, Bulgarian, texts. Once in Tırnovο, the relics were under royal patronage. The saint's cult was at its peak in the second half of the fourteenth century, when the illustrious writer and patriarch Euthymius penned her life and service. These writings laid emphasis upon her ascetic discipline, undoubtedly a central ideal at the time. The saint's relics assumed new attributes, including military, in response to the current situation – the Turkish advance into the Balkans. Therefore the coffin containing her relics became the dominant theme in the hymnographic works dedicated to her, and obviously it also provided a focus for public gathering. As the last resort, the saint was called upon to defend her city, a futile attempt, alas, as evidenced by the fall of Tırnovο in 1393. Nor could her relics save Vidin, the last independent polity, where they had been transferred in 1394.

The Serbian phase in the history of her relics began in 1398, in the difficult times preceding the loss of independence. Given that Serbia was in urgent need of saintly patrons, princess Milica, mother of the current ruler Stefan Lazarević, visited Vidin and managed to obtain possession of the precious relics. Petka's relics had been translated to the palatine church at Kruševac (Lazarica), and the solemn event was described in the Oration of Gregory Camblak. He underscored the ultimate purpose of the act: the relics were expected to protect the Serbian state against the "oncoming attacks". Sometime in the first decade of the fifteenth century, the relics were translated to Belgrade. The new Serbian capital, conceived and designed by despot Stefan, had its own saintly patrons. The precious relics, including St Petka's, appear to have been deposited in the metropolitan Church of the Dormition of the Virgin, where their presence from 1509 has been documented. For her worship, a sophisticated device was mounted comprising a fountain and a cistern, which supplied the water consecrated through contact with her relics.

The cult of her relics seems to have declined after the fall of Belgrade in 1427. Perhaps only too aware that four Balkan capitals under St Petka's protection had fallen one after another, the last Serbian ruler, despot Djuradj Branković, chose



another patron for his state. It was St Luke, whose relics were given a magnificent *adventus* at Smederevo. The story of Petka's relics did not end nevertheless. Although not the source of state-building *gloria* any more, they continued their tour of the Balkan capitals, being translated to Constantinople in 1521 and Jaši in 1641. St Petka has outlived the Middle Ages and restored her strength, this time with a folkloric identity and in the context of popular piety.

THE RELICS OF ST LUKE – THE SERBIAN EPISODE

In the course of their long history the relics of St Luke had a Serbian episode. Although brief, their sojourn in Serbia (1453–1459) is important in more than one way. On the one hand, it offers a wealth of information relevant to the study of the late medieval cult of relics and, on the other, it contributes to a better understanding of Serbia's social and political situation in the last days of its independence. The acquisition of St Luke's relics w a despot Djuradj Branković's personal initiative aimed at providing an efficient heavenly protector for his state imperilled by the advancing Ottomans. In that undertaking, the despot had a direct model, the relics of St Petka having been translated to Serbia for exactly the same reasons a generation earlier. The circumstances surrounding the acquisition of St Luke's relics and their translation to Serbia are relatively well documented, the basic sources being two texts independently composed in Serbia by two contemporaries with the events, while a number of interesting details may be indirectly deduced from the somewhat later epistolary material.

Although the major event was, in the spirit of medieval teachings and conceptions, described in miraculous terms, the sources contain a number of data making it possible for the translation of St Luke's relics to be viewed against the actual historical background. At the moment despot Djuradj was considering the possibility of acquiring the relics, they were kept in the Greek town of Rogos (San Mauro), under Ottoman rule at the time, where a conjunction of circumstances had brought them following the Latin conquest of Constantinople in 1204. The despot's first move w a to verify their authenticity, and the task w a entrusted to the most competent persons, including the *protos* of Mount Athos. Then payment followed of impressive 30,000 ducats, covering the relics, gifts and other expenditures. With the sultan's permission, he sent a mission of eminent individuals

to Rogos. As the transfer of the holy remains did not go smoothly, the citizens of Rogos being unwilling to give up their holy relic, the Serbs had to resort to surreptitious methods. Having taken the relics under cover of darkness, they made a hasty departure and managed to escape the pursuers. After their 28-day journey, on 12 January 1453, the mission arrived in Smederevo, Serbia's capital at the time. A magnificent celebration ensued, fully conformed to the rules of the traditional *adventus reliquiarum*. In addition to an account of the main stages of the ritual – an *occursus* by the high clergy and the ruler just out of Smederevo, a procession attended by people from all social strata, the *deposition* and miracle working of the relics – the sources contain some straightforward information, quite unusual for the Serbian milieu, shedding light on the event in its actual setting. Of an exceptional documentary value is the detailed itinerary of the procession through Smederevo, amidst enormous throngs of people, an account of the actions and rituals centred round the reliquary, as well as the information about donations made by members of the ruling house. Unusual is also the repertoire of miracles attributed to the relics, as well as the fact that they were described in the vernacular and listed in a sort of a catalogue. A unique example in the Serbian relic-related practices is a reference to the “low-spirited”, sceptics overtly expressing their doubts as to the authenticity of St Luke's miracles.

After the translation, the relics were deposited in a new and lavish reliquary enshrined in a foundation of Djurdj and his son Lazar Branković, the newly-built cathedral and funerary church of the Annunciation. Finally, the structure of the saint's cult was brought to completion by the writing of appropriate devotional compositions. Their content, especially the service and *pareklesis*, clearly reveals the function of St Luke's cult in Serbia. Facing the imminent loss of independence and overwhelmed by apocalyptic millenarian expectations of the doomsday, the Serbs placed their last hopes in the newly-found heavenly protector. The saint's *virtus*, however, failed to deliver, and in 1459 Smederevo fell without resistance. The relics were then transferred to Bosnia, and in 1463, after many incidents, they finally arrived in Venice, where they still are. In contrast to the status of a state *palladium* they enjoyed in their Serbian period, their subsequent history saw them become private property, the object of trade and bargain, and finally the cause of a centuries-long dispute between Venice and Padua over the possession of the authentic relics.

СКРАЋЕНИЦЕ

AB	Analecta Bollandiana,
Angenendt, <i>Heilige und Reliquien</i>	A. Angenendt, <i>Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes von frühen Christentum bis zur Gegenwart</i> , München 1997
Annales ESC	Annales. Economies, Sociétés, Civilisations, Paris
Богдановић, <i>Историја</i>	Д. Богдановић, <i>Историја старе српске књижевности</i> , Београд 1980
Brown, <i>The Cult of the Saints</i>	P. Brown, <i>The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity</i> , London 1981
<i>The Byzantine Saint</i>	<i>The Byzantine Saint</i> , ed. S. Hackel, Birmingham 1981
BZ	Byzantinische Zeitschrift, München
CA	Cahiers archéologiques, Paris
DOP	Dumbarton Oaks Papers, Washington
Duval, <i>Auprès des saints corps et âme</i> ...	Y. Duval, <i>Auprès des saints corps et âme. L'inhumation ad sanctos dans la chrétienté d'Orient et d'Occident du III^e au VII^e siècle</i> , Paris 1988



Flusin, <i>Miracle et histoire</i>	B. Flusin, <i>Miracle et histoire dans l'oeuvre de Cyrille de Scytopolis</i> , Paris 1983
Frolow, <i>La relique de la Vraie Croix</i> . . .	A. Frolow, <i>La relique de la Vraie Croix Recherches sur le développement d'un culte</i> , Paris 1961
Galatariotou, <i>The Making of a Saint</i> . . .	C. Galatariotou, <i>The Making of a Saint. The Life, Times and Sanctification of Neophytos the Recluse</i> , Cambridge 1991
Geary, <i>Furta Sacra</i>	P. Geary, <i>Furta Sacra. Thefts of Relics in the Central Middle Ages</i> , Princeton 1990
Глас САНУ	Глас Српске Академије наука и уметности, Београд
Глас СКА	Глас Српске Краљевске Академије, Београд
Гласник СНД	Гласник Скопског научног друштва, Скопље
Гласник СУД	Гласник Српског ученог друштва, Београд
Годишњица НЧ	Годишњица Николе Чупића, Београд
Голубинский, <i>История канонизации</i>	Е. Е. Голубинский, <i>История канонизации святыхъ въ русской церкви</i> , Москва 1903
Herrmann-Mascard, <i>Les reliques</i> <i>des saints</i>	N. Herrmann-Mascard, <i>Les reliques des saints. Formation coutumière d'un droit</i> , Paris 1975
ИЧ	Историјски часопис, Београд
ИСН	<i>Историја српског народа</i> I, Београд 1981; II, Београд 1982
JÖB	<i>Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik</i> , Wien

Legner, <i>Reliquien in Kunst und Kult</i>	A. Legner, <i>Reliquien in Kunst und Kult zwischen Antike und Aufklärung</i> , Darmstadt 1995
Марјановић-Душанић, <i>Владарска идеологија</i>	С. Марјановић-Душанић, <i>Владарска идеологија Немањића. Дипломатичка студија</i> , Београд 1997
<i>Monumenta Serbica</i>	F. Miklosich, <i>Monumenta Serbica spectantia historiam Serbiae, Bosnae, Ragusii, Viennae</i> 1858
Morris, <i>Monks and Laymen</i>	R. Morris, <i>Monks and Laymen in Byzantium, 843–1118</i> , Cambridge 1995
ОСР	Orientalia Christiana Periodica, Bruxelles
ОДБ	<i>Oxford Dictionary of Byzantium</i> I–III, New York – Oxford 1991
Patlagean, <i>Ancienne hagiographie byzantine</i>	E. Patlagean, <i>Ancienne hagiographie Byzantine et histoire sociale</i> , Annales ESC, No 1 (1968) 106–124
Павловић, <i>Култови лица</i>	Л. Павловић, <i>Култови лица код Срба и Македонаца</i> , Смедерево 1965
PG	<i>Patrologia – Patrologiae cursus completus. Series Graeca</i> , ed. J.-P. Migne
<i>Politik und Heiligenverehrung</i>	<i>Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter</i> , ed. J. Petersohn, Sigmaringen 1994
Поповић, <i>Српски владарски гроб</i>	Д. Поповић, <i>Српски владарски гроб у средњем веку</i> , Београд 1992
Прилози КЈИФ	Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор, Београд
Rad JAZU	Rad Jugoslavenske Akademije znanosti i umjetnosti, Zagreb



REB	Révue des études byzantines, Paris
<i>Les reliques</i>	<i>Les reliques. Objets, cultes, symboles</i> , ed. E. Bózoky, A.-M. Hélvétius, Turnhout 1999
<i>Родослови и летописи</i>	<i>Стари српски родослови и летописи</i> , приредио Љ. Стојановић, Београд – Ср. Карловци 1927
<i>Сава Немањић – свети Сава</i>	<i>Сава Немањић – свети Сава.</i> <i>Историја и предање</i> , ed. В. Ђурић, Београд 1979
Саопштења	Саопштења Републичког завода за заштиту споменика културе, Београд
Споменик СКА	Споменик Српске Краљевске академије, Београд
ССА	Стари српски архив, Београд
<i>Стефан Немања – свети Симеон . . .</i> <i>Мироточиви</i>	<i>Стефан Немања – свети Симеон</i> <i>Мироточиви. Историја и предање</i> , ed. Ј. Калић, Београд 2000
ВВ	Византијскиј временик, Петроград– Москва
<i>Законски споменици</i>	<i>С. Новаковић, Законски споменици</i> <i>српских држава средњег века</i> , Београд 1912
<i>Записи и натписи</i>	Љ. Стојановић, <i>Стари српски записи</i> <i>и натписи I–IV</i> , Београд 1902–1926
ЗЛУ	Зборник за ликовне уметности Матице српске, Нови Сад
ЗРВИ	Зборник радова Византолошког института, Београд

ОБЈАВЉЕНИ РАДОВИ

- Светитељско прослављање Симеона Немање. Прилог проучавању култа моштију код Срба*, ЗРВИ 37 (1998) 43–53
- О настанку култа светог Симеона*, in: *Стефан Немања – свети Симеон Мироточиви. Историја и предање*, ed. Ј. Калић, Београд 2000, 347–369
- Мошти светог Саве*, in: *Свети Сава у српској историји и традицији*, ed. С. Ђирковић, Београд 1998, 251–266
- Чудотворења светог Саве Српског*, in: *Чудо у словенским културама*, ed. Д. Ајдачић, Нови Сад 2000, 138–156
- Култ краља Драгутина – монаха Теоктиста*, ЗРВИ 38 (1999/2000) 309–326
- Ктитор Мораче и његов култ*, in: *Манастир Морача*, ed. Б. Тодић, Д. Поповић, Београд 2006, 55–72
- Sacrae reliquiae Спасове цркве у Жичи*, in: *Манастир Жича. Зборник радова*, ed. Г. Суботић, Краљево 2000, 17–33
- Српска владарска translatio као тријумфални adventus*, in: *Трећа Југословенска конференција византолога*, ed. Љ. Максимовић, Н. Радошевић, Е. Радуловић, Београд–Крушевац 2002, 189–205
- Relics and Politics in the Middle Ages: the Serbian Approach*, in: *Восточнохристианские реликвии*, ed. А. М. Лидов, Москва 2003, 161–180
- Реликвије свете Петке: gloria Bulgariae – gloria Serviae*, in: *България и Сърбия в контекста на византийската цивилизација*, ed. В. Гюзелев, А. Милтенова, Р. Станкова, Софија 2005, 165–191

CIP – каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд
322(497.11)”11/14”
27-36(497.11)”11/14”
94(497.11)”11/14”
ПОПОВИЋ, Даница

Под окриљем светости: култ светих владара и реликвија у
средњовековној Србији / Даница Поповић. - Београд : Балканолошки
институт САНУ, 2006 (Београд : Алта нова). - 364 стр. : илустр. ; 23 цм.
- (Посебна издања / Српска академија наука и уметности, Балканолошки
институт ; 92)

На спор. насл. стр. : Under the Auspices of Sanctity. - Тираж 600. - Напомене и
библиографске референце уз текст. - Summary

ISBN 86-7179-044-4

а) Култ светаца - Србија - Средњи век б) Владари - Србија - Средњи век ц)
Политика - Религија - Србија - Средњи век
COBISS. SR-ID 131422988