

ВИЗАНТИЈСКИ СВЕТ НА БАЛКАНУ  
BYZANTINE WORLD IN THE BALKANS

INSTITUTE FOR BYZANTINE STUDIES  
SERBIAN ACADEMY OF SCIENCES AND ARTS  
STUDIES  
№ 42/2

---

# BYZANTINE WORLD IN THE BALKANS

Volume II

Edited by

*Bojana Krsmanović, Ljubomir Maksimović, Radivoj Radić*

Editorial Board

*Dejan Dželebdžić, Vujadin Ivanišević, Predrag Komatina, Bojana Krsmanović,  
Ljubomir Maksimović, Srđan Pirivatrić, Radivoj Radić, Dragan Vojvodić*

Secretaries

*Miloš Cvetković, Predrag Komatina*

BELGRADE  
2012

ВИЗАНТОЛОШКИ ИНСТИТУТ  
СРПСКЕ АКАДЕМИЈЕ НАУКА И УМЕТНОСТИ  
ПОСЕБНА ИЗДАЊА  
КЊИГА 42/2

---

# ВИЗАНТИЈСКИ СВЕТ НА БАЛКАНУ

Књига II

Уредници

*Бојана Крсмановић, Љубомир Максимовић, Радивој Радић*

Редакцијски одбор

*Драган Војводић, Вујадин Иванишевић, Предраг Комаћина, Бојана Крсмановић,  
Љубомир Максимовић, Срђан Пиривајчић, Радивој Радић, Дејан Целебџић*

Секретари редакције

*Предраг Комаћина, Милош Цветковић*

БЕОГРАД  
2012

Објављено уз финансијску помоћ  
Министарства просвете и науке Републике Србије



---

ВИЗАНТИЈСКИ СВЕТ НА БАЛКАНУ  
BYZANTINE WORLD IN THE BALKANS

САДРЖАЈ — CONTENTS

I

Охридска архиепископија у византијском свету  
The Archbishopric of Ohrid in the Byzantine World

<i>Günter Prinzing</i> , Convergence and divergence between the Patriarchal Register of Constantinople and the <i>Ponemata Diaphora</i> of Archbishop Demetrios Chomatenos of Achrida/Ohrid . . . . .	1
<i>Гинтјер Принцинг</i> , Поклапање и разликовање између Цариградског патријаршијског регистра и <i>Ponemata diaphora</i> охридског архиепископа Димитрија Хоматина . . . . .	16
<i>Бојана Крсмановић</i> , О односу управне и црквене организације на подручју Охридске архиепископије . . . . .	17
<i>Bojana Krsmanović</i> , On the relationship of administrative and ecclesiastical organisation in the territories of the Ohrid Archbishopric . . . . .	38
<i>Предраг Коматићина</i> , Појам <i>Бугарске</i> у XI и XII веку и територија Охридске архиепископије . . . . .	41
<i>Predrag Komatina</i> , The term <i>Bulgaria</i> in the 11 <sup>th</sup> and 12 <sup>th</sup> centuries and the territory of the Archbishopric of Ohrid . . . . .	56
<i>Вујадин Иванишевић</i> , Печат цара Алексија I из тврђаве Рас . . . . .	57
<i>Vujadin Ivanišević</i> , The seal of the Emperor Alexios I from the fortress of Ras . . . . .	63
<i>Борис Стојковски</i> , Самуилово царство и Угарска . . . . .	65
<i>Boris Stojkovski</i> , Samuel's Empire and Hungary . . . . .	76
<i>Јанко Магловски</i> , Белошева опатија архиђакона Стефана — рефугијум Домбо и Баноштор . . . . .	77
<i>Janko Maglovski</i> , Beloš's abbey of Stephen the Archdeacon — refugium Dombo and Banoštor . . . . .	92
<i>Гојко Суботић</i> , Љубомир Максимовић, Свети Сава и подизање Милешеве . . . . .	97
<i>Gojko Subotić</i> , Ljubomir Maksimović, Saint Sava and the construction of Mileševa . . . . .	106
<i>Влада Станковић</i> , Стефан Немањић и његов брат Сава у списима Димитрија Хоматина . . . . .	111
<i>Vlada Stanković</i> , Stefan Nemanjić and his brother Sava in the acts of Demetrios Chomatenos . . . . .	118

<i>Бранислав Тодић</i> , Архиепископ Лав — творац иконографског програма фресака у Светој Софији Охридској . . . . .	119
<i>Branislav Todić</i> , Archbishop Leo — the creator of the iconographic fresco program in Saint Sophia in Ohrid . . . . .	135
<i>Здравко Пено</i> , Христолошки значај представе Премудрости у цркви Свете Софије у Охриду . . . . .	137
<i>Zdravko Peno</i> , The Christological significance of the presentation of Divine Wisdom in the Church of St. Sofia in Ohrid . . . . .	143
<i>Драган Војводић</i> , Представе светог Климента Охридског у зидном сликарству средњовековне Србије . . . . .	145
<i>Dragan Vojvodić</i> , Presentations of St. Kliment of Ohrid in the wall-painting of medieval Serbia . . . . .	165
<i>Милош Живковић</i> , Српски владарски портрети у Григоријевој галерији Свете Софије у Охриду и њихов програмски контекст . . . . .	169
<i>Miloš Živković</i> , Serbian rulers' portraits in Gregory's gallery of Saint Sophia in Ohrid and their program context . . . . .	188
<i>Весна Пено</i> , Неумски кодекс Охрид бр. 53 у рукописној традицији XI века . . . . .	191
<i>Vesna Peno</i> , Neumed codex Ohrid No. 53 in the written tradition of the 11 <sup>th</sup> century . . . . .	202
<i>Перица Шпехар</i> , Лична побожност на подручју Охридске архиепископије у светлу археолошких налаза од XI до XIII века . . . . .	205
<i>Perica Špehar</i> , Personal religiosity in the area of the Archbishopric of Ohrid in the archeological evidence from the 11 <sup>th</sup> to the 13 <sup>th</sup> century . . . . .	219

## II

### Византолошке теме Byzantine Themes

<i>Радовиј Радић</i> , Средњовековни Цариград у старим српским родословима, летописима, записима и натписима . . . . .	221
<i>Radivoj Radić</i> , Medieval Constantinople in the old Serbian genealogies, annals, notes and inscriptions . . . . .	233
<i>Милош Благојевић</i> , Утицај Византије на аграрне односе у средњовековној Србији . . . . .	235
<i>Miloš Blagojević</i> , The influence of Byzantium on the agrarian conditions in medieval Serbia . . . . .	251
<i>Милан Радујко</i> , <i>Благослов и венчање</i> великог жупана Стефана Немањића: структура, извори, симболичка и идеолошко-политичка стратегија обреда . . . . .	253
<i>Milan Radujko</i> , <i>The blessing and crowning (вѣнчаниѣ)</i> of grand župan Stefan Nemanjić: the structure, sources, symbolic and ideological-political strategy of the rite . . . . .	282
<i>Јелена Мргић</i> , Проучавање „централних“ насеља у историјској географији византијског царства на Балкану и могућности примене нове методологије . . . . .	285
<i>Jelena Mrgić</i> , The study of central “places” in the historical geography of the Byzantine Empire in the Balkans and possibilities of applying the new methodology . . . . .	296

<i>Михаило Милинковић</i> , Мрежа насеља и њихова структура на северу Илирика у 6. веку — археолошки подаци . . . . .	299
<i>Mihailo Milinković</i> , Das Siedlungsnetz und seine Struktur im Nordillyricum des 6. Jahrhunderts — archäologische Angaben . . . . .	311
<i>Тибор Живковић</i> , О такозваној „Хроници српских владара“ из списка <i>De administrando Imperio</i> цара Константина VII Порфирогенита . . . . .	313
<i>Tibor Živković</i> , On the so-called „Chronicle of the Serbian rulers“ of Constantine VII Porphyrogenitus’ <i>De administrando imperio</i> . . . . .	332
<i>Милена Реџајућ</i> , Болести царева у Хронографији Михаила Псела . . . . .	333
<i>Milena Repajić</i> , Emperors’ illnesses in the <i>Chronographia</i> of Michael Psellos . . . . .	347
<i>Лариса Орлов</i> , Ана Комнина — аутобиографске белешке . . . . .	349
<i>Larisa Orlov</i> , Anna Comnene — autobiographical notes . . . . .	364
<i>Синиша Мишић</i> , Никава — загонетна област Јована Кинама . . . . .	367
<i>Siniša Mišić</i> , Nikava — the mysterious region mentioned by John Kinnamos . . . . .	371
<i>Бојана Павловић</i> , Страх од Турака у писмима Димитрија Кидона (1352–1371) . . . . .	373
<i>Bojana Pavlović</i> , Fear of the Turks in the letters of Demetrios Cydones (1352–1371) . . . . .	382
<i>Марко Шуица</i> , Срби у опсади Филадельфије 1390. године . . . . .	385
<i>Marko Šuica</i> , The Serbs in the siege of Philadelphia in 1390 . . . . .	395
<i>Милош Цветковић</i> , Ванбрачна деца царева династије Палеолога . . . . .	397
<i>Miloš Svetković</i> , The illegitimate children of the Palaiologos dynasty emperors . . . . .	413
<i>Срђан Шаркић</i> , Оригинарни начини стицања својине у средњовековном српском праву . . . . .	417
<i>Srđan Šarkić</i> , Originatory acquisitions of property in Serbian medieval law . . . . .	424
<i>Стјаноје Бојанин</i> , Брачне одредбе Жичке повеље између црквеног и народног концепта брака . . . . .	425
<i>Stanoje Bojanin</i> , The marriage provisions in the charter of the Žiča monastery between the church and the popular concept of marriage . . . . .	441
<i>Драгана Павловић</i> , О једном особеном моделу распоређивања сцена циклуса Великих празника: Студеница — Градац . . . . .	443
<i>Dragana Pavlović</i> , A propos d’un modèle spécifique de disposition des scènes des grandes fêtes: Studenica — Gradac . . . . .	456
<i>Весна Милановић</i> , Светачки лик у контексту: један нерасветљени пример из ексонартекса цркве у манастиру Трескавац . . . . .	459
<i>Vesna Milanović</i> , The saint’s image in context: a neglected example from the exonarthex of the Treskavac Monastery Church . . . . .	476
<i>Смиљка Габелић</i> , Првобитно сликарство цркве Св. Николе у Челопеку код Тетова . . . . .	481
<i>Smiljka Gabelić</i> , Original paintings of St. Nicholas at Čelopek near Tetovo . . . . .	499
<i>Марка Томић-Ђурић</i> , Сцене Пилатовог суда у Марковом манастиру . . . . .	503
<i>Marka Tomić-Đurić</i> , The scenes of Pilate’s court in the Monastery of King Marko . . . . .	520
<i>Тајјана Стјародубцев</i> , Сакос црквених достојанственика у средњовековној Србији . . . . .	523
<i>Tatjana Starodubcev</i> , The sakkos of ecclesiastical dignitaries in medieval Serbia . . . . .	548

<i>Бранислав Цветковић</i> , Плашт српских деспота у 15. веку. Прилог проучавању . . .	551
<i>Branislav Svetković</i> , The mantle of the Serbian despots in the 15 <sup>th</sup> century. A contribution to the study . . . . .	561
<i>Ил Акад</i> , Три писма Константина Великог код Теодорита Кирског, Евсевија Кесаријског и Сократа Схоластика . . . . .	563
<i>Il Akkad</i> , Three letters of Constantine the Great in the works of Theodoretus of Cyrrhus, Eusebius of Caesarea and Sokrates Scholasticus . . . . .	569
<i>Александар Појовић</i> , Етимологије у спису <i>HODEGOS</i> Анастасија Синаита . . . . .	571
<i>Aleksandar Popović</i> , Etymologies in the <i>HODEGOS</i> by Anastasius of Sinai . . . . .	578
<i>Душан Појовић</i> , Представа Ероса у роману доба Комнина и њена повезаност са савременом реториком . . . . .	579
<i>Dušan Popović</i> , La concezione di Eros nei romanzi dell'età dei Comneni e il suo legame con l'oratoria contemporanea . . . . .	584
<i>Тајјана Субојин-Голубовић</i> , Српски преписи химнографских састава Григорија Синаита . . . . .	585
<i>Tatjana Subotin — Golubović</i> , Serbian transcripts of the hymnal works of Gregory of Sinai . . . . .	596
<i>Ирена Шпадијер</i> , Богослужбени списи посвећени светом Јоаникију Девичком . . .	597
<i>Irena Špadijer</i> , Liturgical texts dedicated to Saint Ioannikios of Devič . . . . .	605
<i>Даница Појовић</i> , Култ светог Јоаникија Девичког . . . . .	607
<i>Danica Popović</i> , The cult of Saint Ioannikios of Devič . . . . .	622
<i>Смиља Марјановић — Душанић</i> , Псеудо-Методијев спис и реактуализација пророчких текстова у Срба крајем средњег века . . . . .	625
<i>Smilja Marjanović — Dušanić</i> , Pseudo-Methodius' writing and renewal of prophetic texts by the Serbs at the end of the Middle Ages . . . . .	634
<i>Радоје Ј. Головић</i> , Исихастички извори метафизике срца у руској религиозној философији . . . . .	637
<i>Радоје Ј. Голович</i> , Исихастские источники метафизики сердца в русской религиозной философии . . . . .	645
<i>Влада Станковић</i> , Српска и светска византологија у 21. веку, или о сталном преиспитивању устаљених мишљења . . . . .	647
<i>Vlada Stanković</i> , Byzantine studies in Serbia and abroad at the beginning of the 21 <sup>st</sup> century, or about the need for constant reassessment . . . . .	651
<i>Весна Бикић</i> , Марко Појовић, Археолошке теме у будућим византолошким истраживањима у Србији . . . . .	653
<i>Vesna Bikić, Marko Popović</i> , Potential research topics in the field of Byzantine archeology in Serbia . . . . .	664



Византолошке теме

Byzantine Themes



РАДИВОЈ РАДИЋ

(Филозофски факултет Универзитета у Београду)

## СРЕДЊОВЕКОВНИ ЦАРИГРАД У СТАРИМ СРПСКИМ РОДОСЛОВИМА, ЛЕТОПИСИМА, ЗАПИСИМА И НАТПИСИМА\*

Константинопољ, односно Цариград, престоница Византијског царства, био је један од најважнијих градова у средњем веку, град који је био веома значајан и за српску историју. Он се помиње у старим српским родословима, летописима, записима и натписима, при чему се најчешће користио термин Константинов град, затим назив Цариград, а потом израз „царствујући град“. Када је средњовековни Цариград у питању, прве вести о граду на Босфору односе се на IV век, онда, после хијатуса од неколико столећа, на IX, па затим на XIII, XIV и XV век.

*Кључне речи:* Цариград, средњи век, Византија, Србија, родослови, летописи, записи.

Уз име Љубомира Стојановића (1860–1930), једног од веома значајних делатника у развоју српске историографије, у енциклопедијским одредницама се може прочитати да је био државник, политичар и филолог, члан Српске краљевске академије.<sup>1</sup> Он је нашу историјску науку, медијевистику пре свега, задужио на сваковрсне начине, али можда понајвише објављивањем историјских извора. Ту првенствено мислимо на огроман шестотомни корпус старих српских записа и натписа,<sup>2</sup> као и на збирку српских родослова и летописа.<sup>3</sup>

---

\* Рад је настао као резултат истраживања у оквиру пројекта ев. бр. 177032, који подржава Министарство просвете и науке Републике Србије.

<sup>1</sup> С. *Стијанојевић*, Народна енциклопедија српско-хрватско-словеначка IV (С–Ш), Београд 1929, 458–459 (*А. Белић*); Енциклопедија Југославије VIII (Србија–Ž), Zagreb 1971, 156–157 (*В. Милковић*); Мала енциклопедија Просвета. Општа енциклопедија III (Р–Ш), Београд 1978<sup>3</sup>, 317.

<sup>2</sup> Љ. *Стијановић*, Стари српски записи и натписи I–VI, Београд — Сремски Карловци 1902–1926 (репринт: Београд 1982–1988) (у даљем тексту: *Стијановић*, Записи и натписи).

<sup>3</sup> Љ. *Стијановић*, Стари српски родослови и летописи, Сремски Карловци 1927 (у даљем тексту: *Стијановић*, Родослови и летописи).

Како је са разлогом назначено, „Стојановићев корпус представља један од стубова на којима почива развој историографије XX века.“<sup>4</sup>

Родослови, летописи, записи и натписи, које је Љубомир Стојановић са низом сарадника сакупио и објавио у првој четвртини прошлог столећа, представљају истинску ризницу података не само о српској историји него и о повесници Балканског полуострва. Због тога су са разлогом чинили основицу великог броја истраживачких подухвата, али још чешће драгоцену допуну другој врсти источника. Премда је реч је о међусобно различитим изворима, они имају и одређене сличности.

Занимљиво би било видети какви су подаци о Константинопољу, односно Цариграду, престоници Византијског царства, сачувани у старим српским родословима, летописима, записима и натписима. Реч је о једном од најважнијих градова у средњем веку,<sup>5</sup> граду налик на циновски светионик који обасјава читав хришћански космос и, најзад, граду који је био веома значајан и за српску историју. Цариград спада међу оне градове који се на особен начин поистовећују са државом чија су престоница, односно постају нека врста њеног синонима.<sup>6</sup>

Хронолошки посматрано, најстарији помен Цариграда у старим српским родословима и летописима везан је за време Константина I Великог (324–337) и његове борбе против Валерија Лицинија. У Карловачком родослову се наводи да је Константин сазидао царски град, поверио га пречистој владицици Богородици и у њему владао двадесет година.<sup>7</sup> Подробнија вест се налази у Загребачком родослову, где се каже да је Константин био „у граду Византију“, а одмах у наставку се додаје да је он овај град, који му је богом дарован, украсио и утврдио и у своје име га назвао Цариград Константинов. Јелена, Константинова мајка, донела је из Јерусалима „свепреславна знаме-

<sup>4</sup> Енциклопедија српске историографије, прир. С. Ђурковић — Р. Михаљчић, Београд 1997, 655–656 (С. Ђурковић).

<sup>5</sup> Навешћемо само неколико најважнијих радова који се односе на византијски Цариград: *J. E. N. Hearsey*, *City of Constantine, 324–1453*, London 1963; *R. Janin*, *Constantinople byzantine. Développement urbain et répertoire topographique*, Paris 1964; *G. Dagron*, *Naissance d’une capitale*, Paris 1974; *W. Müller-Wiener*, *Bildlexikon zur Topographie Istanbuls. Byzantion — Konstantinopolis — Istanbul bis zum Beginn des 17. Jahrhunderts*, Tübingen 1977; *Ю. А. Петросян — А. П. Юсујов*, *Город на двух континентах. Византий — Константинополь — Стамбул*, Москва 1977, 7–107; *C. Mango*, *Le développement urbain de Constantinople*, Paris 1985; *The Oxford Dictionary of Byzantium* (даље: ODB), ed. *A. P. Kazhdan*, New York — Oxford 1991, I, 508–512 (С. Mango); *Constantinople and its Hinterland*, Papers from the Twentyseventh Spring Symposium of Byzantine Studies, Oxford, April 1993, edd. *C. Mango — G. Dagron*, with assistance of *G. Greatrex* (Society for the Opromotion of Byzantine Stuidies, Publications 3), Aldershot. Hampshire 1995, 1–409; *Constantinople: The Fabric of the City*, *Dumbarton Oaks Symposium 1998*, *Dumbarton Oaks Papers 54* (2000) 155–264; *П. Магдалино*, *Средњовековни Цариград. Студија о развоју урбаних структура*, прев. *М. Жегарац*, Београд 2001, 9 сл.

<sup>6</sup> *Дж. Мајжеска*, *Царьград: образ Византии в русском средневековом фольклоре*, ГЕННАДИОС к 70–летию академика Г. Г. Литаврина, Москва 1999, 118. Прва верзија овога рада била је публикована на енглеском. Cf. *Tsar’grad: The Image of Byzantium in the Popular Lore of Medieval Russia, The Slavs in the Eyes of the Occident*, Cracow 1992, 9–19.

<sup>7</sup> *Стојановић*, *Родослови и летописи*, 10 бр. 5.

ња“.<sup>8</sup> Из записаног се јасно види да је писац родослова знао за Византион, древни град на чијем је месту Константин Велики подигао нову престоницу Римског царства. Уз то, нису му биле непознате ни неке подробности које се односе на њену изградњу.

Прича о Константину Великом и Лицинију проистиче из тежње српских писаца родослова да српске династије повежу са неком славном и временски далеко удаљеном личношћу, чиме би се нагласила и њихова старина. Уопште, познато је да су „родослови кратки средњовековни списи настали са јасно одређеном намером — генеалогским повезивањем владарских и феудалних породица са општепознатом историјском личношћу или истакнутом династијом“.<sup>9</sup> Премда су Немањићи као владарски род у основи свих српских родослова, као књижевни род у доба владавине династије они нису постојали, појавили су се тек после изумирања њихове главне гране. Они нису настали у славу Немањића, већ да би прослављали владарске и феудалне породице које су настојале да нагласе или измисле родбинску везу са светородном династијом. Почети првих писаних српских родослова објашњавају се тежњом Стефана Твртка I, босанског бана (1353–1377) и касније краља (1377–1391), и падају у другу половину XIV века. Писани језгровито и углавном без тежњи ка књижевном обликовању, они се продужују у XV и XVI столеће, а сматра се да су последњу прераду доживели у другој половини XVI века.<sup>10</sup>

Причу о Лицинију, за кога је везана српска династија Немањића, срећемо и у неким српским летописима. Реч је о жанру српске средњовековне књижевности у којем се око једног датума уобличава кратка историјска садржина. По неким особинама врло су блиски родословима, што је и био разлог да их поједини од пионира међу проучаваоцима српског средњег века нису ни разликовали. Група старијих летописа настала је у последњој четвртини XIV века, а сви сачувани њихови преписи почињу са Стефаном Немањом. Неки од њих, Копорињски и Врхобрезнички, на пример, завршавају се Маричком битком, док Пећки и Студенички иду до преноса моштију кнеза Лазара.<sup>11</sup> Узори наших летописаца су у преведеним византијским хроникама Георгија Монаха Хамартола и Јована Зонаре. У старијим летописима су сажето представљени главни историјски догађаји од створања света до средине XIV века. Будући да у њима није било српске повеснице, наши списатељи су се одважили да попуне ту празнину. У ту сврху су се као извор за старије летописе користила домаћа дела, пре свега житија српских владара, али у врло сведеном облику и без хагиографског одељка. Старији летописи су заправо једна фаза која претходи списима са претежно историјском садржином какви су млађи, у ствари,

<sup>8</sup> Исто.

<sup>9</sup> Лексикон српског средњег века (у даљем тексту: ЛССВ), прир. С. Ђирковић — Р. Михаљчић, Београд 1999, 625 (Р. Михаљчић).

<sup>10</sup> Ђ. Св. Радојичић, Доба постанка и развој старих српских родослова, Историјски гласник 2 (1948) 21–36; Ђ. Трифуновић, Азбучник српских средњовековних књижевних појмова, Београд 19902, 307–308 (у даљем тексту: Трифуновић, Азбучник); ЛССВ, 625–627 (Р. Михаљчић).

<sup>11</sup> Трифуновић, Азбучник, 143–146; ЛССВ, 367 (Р. Михаљчић).

прави летописи.<sup>12</sup> Они су сачувани у око педесетак преписа, а један — тзв. Бранковићев летопис — преведен је на латински језик. Када је у питању овај последњи, треба нагласити да је нађен у заоставштини грофа Ђорђа Бранковића,<sup>13</sup> али га он није написао. Највећи део летописа састављен је још у другој половини XVI века, а коначно је довршен почетком XVIII столећа.<sup>14</sup>

У летописима је, између осталог, забележено како се Константин у Цариграду устремио на Лицинија.<sup>15</sup> Очигледно је да су српски летописци знали да се сукоб двојице супарника одиграо близу Цариграда који у то време још увек није био подигнут. Зна се да је српским писцима у позном средњем веку као извор за податке из опште историје служио превод светске хронике, изашле из пера Јована Зонаре, византијског писца који је своје дело саставио у првој половини XII века.<sup>16</sup>

Онда следи неколико вести у којима се помиње Цариград, а које постоје једино у Бранковићевом летопису. У њему можемо да прочитамо како су 6371. (=863) године покрштени Бугари. Наводи се како је цар Михаило са цезаром Вардом кренуо против кнеза бугарског и узгред се помиње и Цариград (*baptizati sunt Constantinopoli*).<sup>17</sup> У питању су византијски цар Михаило III (842–867) и његов ујак Варда, с једне, и бугарски кнез Борис (852–889), с друге стране. Наравно, покрштавање Бугара било је веома важан догађај у историји не само бугарске државе него и Балканског полуострва.<sup>18</sup> Данас се обично сматра да је до тог покрштавања дошло 865/866. године.<sup>19</sup>

<sup>12</sup> ЛССВ, 367–368 (*Р. Михаљчић*); *С. Ђирковић*, Српски летописи и византијске кратке хронике, Српска књижевност у доба деспотовине, Деспотовац 1998, 101–107.

<sup>13</sup> *Ј. Радонић*, Гроф Ђорђе Бранковић и његово доба, Београд 1911, 1–731; *Ђорђе Бранковић*, Хронике славеносрпске, прир. *А. Кречмер*, Београд 2008, 7 сл.

<sup>14</sup> *Р. Новаковић*, Бранковићев летопис, Београд 1960, 137–142 (у даљем тексту: *Новаковић*, Бранковићев летопис)

<sup>15</sup> *Стијановић*, Родослови и летописи, 185 бр. 465, 191 бр. 487, 197 бр. 520.

<sup>16</sup> *Д. Богдановић*, Историја старе српске књижевности, Београд 1980, 209, 211–212; *М. Бошков*, О словенској рецепцији Јована Зонаре (О рукописима, редакцијама и именовању његовог жанра), Прилози проучавању српско-руских књижевних веза, X–XX век, Нови Сад 1993, 105–132; ЛССВ, 626 (*Р. Михаљчић*).

<sup>17</sup> *Стијановић*, Родослови и летописи, 277 бр. 1048; *Новаковић*, Бранковићев летопис, 37.

<sup>18</sup> *В. Злајтарски*, Историја на българската държава през средните векове I–2 (От славянизацията на държавата до паденето на Първото царство, 852–1018), София 1927 (репринт 1994), 1–43; Историја на България I (Първа българска държава) София 1981, 213–219 (*В. Гюзелев*); *Т. Събев*, Самостояна народносна църква в средновековна България, София 1987, 106–157; *Г. Г. Лишаврин*, Введение християнства в Болгари (IX — начало X в.), прир. *Г. Г. Лишаврин*, Принятие християнства народами Центральной и Юго-Восточной Европы и крещение Руси, Москва 1988, 30–67; *Д. Оболенски*, Византијски комонвелт, прев. *К. Тодоровић*, Београд 1991, 100–115.

<sup>19</sup> *И. Божилков* — *В. Гюзелев*, Историја на средновековна България VII–XIV век, София 1999, 169–195, 691; *В. Гюзелев*, Бележки върху йерархическият статус на Българската църква и нейниот върховен предстојател през првиот век од покръставањето (865–971), Религија и црква во Бугарија. Социални и културни мерења во православнието и неговата специфика во бугарските земи, Научна конференција, София, 27–29 ноември 1997, София 1999, 98–107; *В. Гюзелев*, Покрстване и христијанизација на бугарите. Извороведско истражување со приложеније, София 2006, 20–278.

И следећи помен Цариграда је у Бранковићевом летопису, у којем је остало забележено да је 6377. (=869) године цар Михаило кренуо против Арабљана, а Орифу је оставио у Цариграду (*Michael adversus Agarenos exit, Oripha relicto Constantinopoli.*)<sup>20</sup> Ако је овде посреди исправно забележена година, онда је направљена омашка јер је 869. године већ владао други цар, Василије I (867–886), оснивач нове династије, уместо Михаила III (842–867).<sup>21</sup> Уколико је, међутим, забележена тачна историјска чињеница, онда је посреди грешка у датовању.

У другом делу наведене реченице из Бранковићевог летописа следи кратка белешка о нападу Руса на Цариград. Остало је забележено: „*tunc ergo Russi venerunt contra Costantinopolim.*“<sup>22</sup> Реч је, наравно, о познатом догађају, првом од четири руска напада на византијску престоницу, изненадном атаку до којег је дошло 860. године.<sup>23</sup>

Потом се у Бранковићевом летопису помиње Цариград, али успут, у оквиру једне велике белешке и каже се да су Латини заузели Константинопољ и Грчку (*et venientes Latini occuparunt Constantinopolim et Graeciam.*)<sup>24</sup> Наравно, реч је о времену после Четвртог крсташког рата, када су западно-европски ритери освојили престоницу на Босфору, срушили Византију и образовали Латинско царство са средиштем у Константинопољу.<sup>25</sup>

У опису важног догађаја из српске историје, какав је био стицање аутокефалности за српску цркву које је издејствовао Сава Немањић, такође се помиње Цариград. Тако у Хаџи-Јордановом родослову, али без хронолошке одреднице, стоји записано да је Свети Сава постао архиепископ од стране цара и патријарха Цариграда.<sup>26</sup> Иста вест постоји и у летописима, па можемо да прочитамо како се „6727. (=1219) године постави Сава архиепископ српски у Константинопољу“.<sup>27</sup> И у Бранковићевом летопису имамо поменуту вест. Опет се ради о великој белешци из српске историје краја XII и првих деценија XIII столећа у којој се помиње Цариград.<sup>28</sup> Наравно, реч је о једном од нај-

<sup>20</sup> *Својановић*, Родослови и летописи, 277 бр. 1050; *Новаковић*, Бранковићев летопис, 37.

<sup>21</sup> *Г. Осјорогорски*, Историја Византије, Београд 1959 (репринт 1998), 229 сл. (у даљем тексту: *Осјорогорски*, Историја); *W. Treadgold*, A History of the Byzantine State and Society, Stanford 1997, 450–461; *В. Сјанковић*, Цариградски патријарси и цареви Македонске династије, Београд 2003, 46–70.

<sup>22</sup> *Својановић*, Родослови и летописи, 277 бр. 1051; *Новаковић*, Бранковићев летопис, 37.

<sup>23</sup> *Осјорогорски*, Историја, 226. Опширније: *A. Vasiliev*, The Russian Attack on Constantinople in 860, Cambridge Mass. 1946, 90 sq.

<sup>24</sup> *Својановић*, Родослови и летописи, 280 бр. 1060; *Новаковић*, Бранковићев летопис, 41.

<sup>25</sup> *Осјорогорски*, Историја, 390–391; *E. Bradford*, The Great Betrayal. Constantinople 1204, London 1967, 21 sq.; A History of Crusades, ed. *K. M. Setton*, vol. II, The Latter Crusades, 1189–1311, ed. *R. L. Wolff* — *H. W. Hazard*, Madison Wisc. — London 1969<sup>2</sup>, 153–185; *D. E. Queller*, The Fourth Crusade. The Conquest of Constantinople 1201–1204, Philadelphia 1977, 1–154; *J. Godfrey*, 1204. The Unholy Crusade, Oxford — New York — Toronto — Melbourne 1980; *P. Радих*, Византијске Кратке хронике о паду Цариграда 1204. године, Ниш и Византија 3 (2005) 17–27.

<sup>26</sup> *Својановић*, Родослови и летописи, 58 бр. 113.

<sup>27</sup> Исто, 186–187 бр. 469.

<sup>28</sup> Исто, 281 бр. 1064; *Новаковић*, Бранковићев летопис, 42.

важнијих догађаја у историји српске средњовековне државе — стицању аутокефалности за српску цркву 1219. године.<sup>29</sup>

У питању је занимљива грешка, каква постоји и у српским средњовековним житијима, што, када су летописи у питању, не треба да чуди јер су, као што је већ речено, они и настали из наслеђа житијне литературе.<sup>30</sup> Светогорски монах Теодосије, биограф Светог Саве, бележи како је први српски архиепископ аутокефалност за српску цркву стекао у Цариграду. Он је забележио да је Сава отишао у „царствујући Константинов град, у којем је тада царевао Теодор Ласкарис.“<sup>31</sup> Да би збрка била потпуна, у даљем тексту Теодосије помиње како је „руком пречаснога и свеосвећенога васељенског патријарха, архиепископа Константинова града, Новог Рима, ... освећен свети архиепископ све српске земље, а напред је стајао цар са свима вишима и нижима, и говорио ‘достојан’.“<sup>32</sup> На другој страни, Доментијан, који је такође саставио житије Светог Саве, у опису ових догађаја не помиње непосредно Цариград него само бележи да је Теодор Ласкарис био „цариградски цар“.<sup>33</sup>

У овом случају пренебрегава се Никеја, односно чињеница да су у време стицања аутокефалности за српску цркву Цариградом владали Латини, па је средиште византијског света у егзилу било у славном византијском граду у коме су одржани Први и Седми васељенски сабор. Добро је познато да је Теодор I Ласкарис (1204–1221) био владар Никејског царства,<sup>34</sup> што на изванредан начин баца сенку на веродостојност Теодосијевог исказа. Другим речима, Сава није могао да издејствује аутокефалност српске цркве (1219) у Цариграду. Како је дошло до ове погрешке у Теодосијевом делу? Покушајмо да читаво питање посматрамо из перспективе времена у којој је српски монах на Светој Гори писао свој спис. Било је то почетком XIV века, када је сећање на полустолетно Латинско царство, с гледишта постојања вишевековног Византијског са центром у Цариграду, Царства обновљеног 1261. године, већ одавно почело да бледи. Читаоцима с почетка XIV века, који се можда нису ни сећали да су Латини држали Константинов град, било је једноставније да појме да се тај важан догађај из српске историје збио у Цариграду, а не у Никеји, за ко-

<sup>29</sup> К. Јиречек, *Историја Срба I*, Београд 1952 (репринт 1978), 169–170 (у даљем тексту: *Јиречек*, *Историја*); Н. Радојчић, *Свети Сава и аутокефалност српске и бугарске цркве*, Глас СКА 179 (1938) 177–258; Б. Ферјанчић, *Аутокефалност Српске цркве и Охридске архиепископије*, Сава Немањић — Свети Сава. Историја и предање, Београд 1979, 65–72; *Историја српског народа I* (даље: ИСН I), Београд 1981, 316–320 (*Д. Богдановић*); С. Ђирковић, *Срби међу европским народима*, Београд 2004, 45–46.

<sup>30</sup> ЛССВ, 367 (*Р. Михаљчић*).

<sup>31</sup> *Теодосије Хиландарац*, Живот Светог Саве, изд. Б. Даничића, прир. Б. Трифуновић, Београд 1973, 126.

<sup>32</sup> Исто, 129.

<sup>33</sup> Живот светог Симеуна и светог Саве, написао Доментијан, изд. Б. Даничић, Београд 1865, 194, 198.

<sup>34</sup> *Остџрогорски*, *Историја*, 401–407; П. И. Жаворонков, *Никејская империя и Запад. Взаимоотношения с государствами Апеннинского полуострова и папством, Византийский вестник* 36 (1974) 100–121.



ју, дозвољено је претпоставити, многи нису ни чули. Помињање Никеје и тамошње царевине само би унело додатну конфузију, а нагласити да је тај важан чин био у Константиновом граду било је нешто сасвим друго.

Следећи помен византијске престонице потиче из летописа о патријарсима, па се најпре у Пећком помиње Свети Сава и говори се о његовим путовањима. Прибележено је да је био на Светој Гори, затим Цариграду, а онда у Палестини и у Јерусалиму, Дамаску, затим и на Синају, и да је обишао целу египатску пустињу и велики Вавилон, под којим се подразумева Каиро.<sup>35</sup> Реч је о познатим догађајима из живота првог српског архиепископа, који је у два маха предузимао велика поклоничка путовања и обишао света места.<sup>36</sup>

Усамљену вест у којој је поменут Цариград срећемо у Бранковићевом летопису, а односи се на историју Другог бугарског царства и стицање патријаршије. У одељку где се говори о бугарској историји и времену цара Јована II Асена (1218–1241) записано је: „Et cum Patriarcha Constantinopoli obiisset ipse sibi Patriarcham constituit et perexit adversus arces graecas.“<sup>37</sup> Наравно, реч је о важном и у науци веома претресаном питању из историје Другог бугарског царства.<sup>38</sup>

И ослобађање Цариграда и престанак латинске власти 1261. године одјекнуо је у српским изворима. Тако се у једном запису у рукопису Бечке библиотеке бр. 62 каже да је треће године царевања благоверног цара грчког кир Михаила Палеолога Цариград преузет од Латина.<sup>39</sup> Ако се узму у обзир године владања василевса Михаила VIII Палеолога (1259–1282) јасно је да је посредни хронолошки веома тачан податак.<sup>40</sup>

Када је о записима реч, треба нагласити чињеницу да се ради о чешће краћим него дужим целовитим белешкама, на белинама рукописа, на маргини, на крају рукописне књиге, на њезиним неисписаним листовима, или на унутрашњој страни увеза.<sup>41</sup> Премда се срећу још у Мирослављевом јеванђељу, најстаријем рукопису српске редакције из друге половине XII века, ваља нагласити да се релативно мали део записа односи на средњи век, али се временом њихов

<sup>35</sup> *Стојановић*, Родослови и летописи, 104–105 бр. 154.

<sup>36</sup> *М. Марковић*, Прво путовање Светог Саве у Палестину, Зограф 29 (2002/2003) 47–92; *Исџи*, Прво путовање Светог Саве у Палестину и његов значај за српску средњовековну уметност, Београд 2009, 13–93; *Д. Вишковић*, Друго путовање св. Саве по источним местима, Братство 20 (1926) 1–16

<sup>37</sup> *Стојановић*, Родослови и летописи, 278 бр. 1056; *Новаковић*, Бранковићев летопис, 38.

<sup>38</sup> *Г. Цанкова-Петкова*, Восстановление болгарского патриаршества в 1235. г. и международное положение болгарского государства, Византийский временник 28 (1968) 136–150; *I. Tarnanidis*, Byzantine-Bulgarian ecclesiastical Relations during the Reign of Ioannis Vatatzis and Ivan II Assen, up to the year 1235, Cyrillomethodianum 3 (1975) 28–52; Историја на Българија III (Втора българија држава), Софија 1982, 172–176 (*Г. Цанкова-Петкова*); *А. Данчева-Василева*, Българија и Латинската империја (1204–1261), Софија 1985, 128–138.

<sup>39</sup> *Љ. Стојановић*, Стари српски записи и натписи III, Београд 1905 (репринт 1984), 36–37 бр. 4933 (у даљем тексту: *Стојановић*, Записи и натписи III).

<sup>40</sup> *Осџорогоски*, Историја, 419; *D. J. Geanakoplos*, Emperor Michael Palaeologus and the West, 1258–1282. A Study in byzantine-latin Relations, Hamden 1973, 33 sq.

<sup>41</sup> ЛССВ, 217–219 (*Р. Михаљчић*)

број осетно повећава.<sup>42</sup> После замирања српске хагиографске литературе, записи су постали особен израз не толико уметничког надахнућа, колико жеље и потребе да се нешто саопшти и сачува од заборава. Овакве језгровите белешке су добиле на замаху и постале веома раширен начин саопштавања, нарочито после пада наших средњовековних држава под власт Османлија у XV столећу. Сматра се да је од око двадесетак хиљада записа, насталих у периоду од XII до XIX века, највећи део забележен управо под влашћу Турака. Отуда се са пуно разлога може утврдити да су стари српски записи превасходно литература турског доба.<sup>43</sup> Управо записи могу послужити као нека врста „пулсирања јавног мњења“ у јединственој православној заједници уклопљеној у огромни механизам Османског царства јер састављачи записа не ретко дају себи одушка и бележе оно што их тишти, а то су у највећем броју случајева јадиковке и нетрпељивост према Турцима који су их покорили.<sup>44</sup>

Једна група вести у старим српским родословима и летописима односи се на неуспели покушај Стефана Дечанског да 1314. године са престола свргне оца, краља Милутина (1282–1321), Стефаново наводно ослепљење, прогонство и боравак у Цариграду. То је, иначе, позната епизода из српске средњовековне историје.<sup>45</sup> Тако је у Пејатовићевом родослову остало записано како је Милутин ослепео *сина Стефана краља и заточио га у Цариграду*.<sup>46</sup> Следећи помен говори како је Стефан Дечански *много боли и љућње ирејир-йео од свога оца и будући држан у Цариграду, а и ирејходно је био код Татара*. О томе казују Копорињски, Студенички и Цетињски летопис.<sup>47</sup> У Врхобрезничком летопису налази се слична, готово истим речима сажето исприповедана белешка о томе како је Стефан Дечански много невоља претрпео од оца и у Цариграду био држан, а и пре боравио код Татара.<sup>48</sup> Ту се мисли на време које је будући српски владар провео као талац на двору Ногаја, моћног владара Златне хорде, у последњим годинама XIII столећа.<sup>49</sup> Сличне вести срећу се у још неким летописима,<sup>50</sup> а у два је наведено да је Душица, син Стефана Дечанског, умро у Цариграду.<sup>51</sup>

<sup>42</sup> Трифуновић, *Азбучник*, 78–91.

<sup>43</sup> ЛССВ, 217 (*Р. Михаљчић*). Такође уп. *Rečnik književnih termina*, Београд 1985, 884–885 (*М. Милић*); *Р. Михаљчић*, Изворна вредност записа и натписа, *Право и лажно народно песништво*, Деспотовац 1996, 33–47; *В. О. Ключевский*, *Древнерусския жития святых как исторический источник*, Москва 1871 (репринт: Farnborough 1969), 431–435.

<sup>44</sup> *Р. Радић*, Историјска вредност записа у манастиру Света Тројица код Пљеваља, *Новопазарски зборник* 31 (2008) 53–72.

<sup>45</sup> *Јиречек*, *Историја*, 199; ИСН I, 464 (*С. Ђурковић*).

<sup>46</sup> *Стијановић*, *Родослови и летописи*, 49 бр. 56.

<sup>47</sup> *Исто*, 78–79 бр. 129.

<sup>48</sup> *Исто*, 102–103 бр. 148.

<sup>49</sup> *Јиречек*, *Историја*, 192; *М. Маловић*, Стефан Дечански и Зета, *Историјски записи* 4 (1979) 5–69; ИСН I, 442–443 (*Љ. Максимовић*).

<sup>50</sup> *Стијановић*, *Родослови и летописи*, 192 бр. 497; 199 бр. 530; 284 бр. 1078; 285 бр. 1081; *Новаковић*, *Бранковићев летопис*, 45.

<sup>51</sup> *Стијановић*, *Родослови и летописи*, 180 бр. 444; 196 бр. 516.

Цариград се као Нови Рим помиње у једном опширном запису у рукопису Народне библиотеке бр. 6, који потиче из 1319. године. Остало је записано „Нови Рим, царски град“.<sup>52</sup> С тим у вези треба нагласити да се у српским средњовековним житијима византијска престоница најчешће означава као Константин град, затим Цариград, потом „царствујући град“, онда „царствујући Константин град“, а знатно ређе Нови Рим, Константинопол или „царски град“. Када је реч о називу Нови Рим, треба нагласити да се, сем једног изузетка, он углавном наводи уз титуле византијског цара и васељенског патријарха.<sup>53</sup>

У старим српским летописима је на посебан начин одјекнула ктиторска делатност краља Милутина. Најпре се може прочитати да се о његовој правди и милосрдним делима чуло на источним странама до Цариграда и Јерусалима и Синајске горе и египатских страна и по целој грчкој и српској земљи. При том, Пећки и Студенички летопис наводе Цариград, а Цетињски Константинов град.<sup>54</sup> У летописима који говоре о Милутиновом краљевању и у којима се наглашава његова задужбинарска делатност, између осталих, наводе се и црква свете и пречисте Богородице и болнице у Цариграду.<sup>55</sup> Милутинова болница у Цариграду била је веома важна установа у оновременој византијској престоници,<sup>56</sup> а, иначе, градитељска делатност српског краља добро је позната.<sup>57</sup>

Цариград се помиње и у вези са смрћу Стефана Душана (1331–1355). У једном летопису пише да се српски владар представио близу Цариграда.<sup>58</sup> Остављамо по страни расправу о околностима, времену и месту Душановог упокојења, које су у византологији недавно подробно претресане.<sup>59</sup> Византијска престоница се помиње и у вези са смрћу Душановог сина Стефана Уроша (1355–1371). Остала је белешка у Бранковићевом летопису да је он умро у време када су у Цариграду владали Јован и његов син Манојло.<sup>60</sup> Наравно,

<sup>52</sup> Љ. Ситојановић, Стари српски записи и натписи I, Београд 1902 (= 1982), 22–23 бр. 52 (у даљем тексту: Ситојановић, Записи и натписи I).

<sup>53</sup> Р. Радих, Цариград у српским средњовековним житијима, Новопазарски зборник 33 (2010), 25–55.

<sup>54</sup> Ситојановић, Родослови и летописи, 74–75 бр. 128.

<sup>55</sup> Исто, 180 бр. 442; 183 бр. 459; 192 бр. 496; 195 бр. 514; 199 бр. 529; 204 бр. 570.

<sup>56</sup> М. Живојиновић, Болница краља Милутина у Цариграду, Зборник радова Византолошког института 16 (1975) 105–117; Р. Радих, Болести и лечење, Приватни живот у српским земљама средњег века, прир. С. Марјановић-Душанић — Д. Појовић, Београд 2004, 414–418. Уопште, о болницама у Византијском царству cf. T. S. Miller, Byzantine Hospitals, *Dumbarton Oaks Papers* 38 (1984) 53–63; *idem*, *The Birth of the Hospital in the Byzantine Empire*, Baltimore 1985.

<sup>57</sup> ИСН I, 476 сл. (Г. Бабић-Ђорђевић). Такође в. Манастир Бањска и доба краља Милутина, ур. Д. Бојовић, Ниш — Косовска Митровица — Манастир Бањска 2007, 13–380.

<sup>58</sup> Ситојановић, Родослови и летописи, 205 бр. 575ж.

<sup>59</sup> S. Pirivatrić, *The Death of Tsar Stefan Dušan: A Contribution to the Issue, Byzantium, New Peoples, New Powers: The Byzantino-Slav Contact Zone, from the Ninth to the Fifteenth Century* (Byzantina et Slavica Cracoviensia V), Cracow 2007, 285–302.

<sup>60</sup> Ситојановић, Родослови и летописи, 287 бр. 1091; Новаковић, Бранковићев летопис, 48.

реч је о царевима Јовану V Палеологу (1341–1391) и Манојлу II Палеологу (1391–1425).<sup>61</sup>

Следеће вести у којима се у старим српским родословима и летописима помиње Цариград, везане су за Стефана Лазаревића, српског кнеза (1389–1402) и деспота (1402–1427). У једном родослову се сасвим кратко наводи како је Стефан Лазаревић дошао у Цариград,<sup>62</sup> а у неколико летописачких бележака стоји да је због неверства Стефан Лазаревић „свезао“ свог нећака Ђурађа Бранковића у Цариграду и заточио у тамницу 6910. (=1402) године.<sup>63</sup> Реч је о помало замагљеној, али познатој епизоди из српске историје почетка XV века.<sup>64</sup>

У старим српским летописима постоје и белешке о турским царевима, о редоследу којим су владали, о томе ко је чији отац и колико је који царевао. У једној од њих сасвим узгред се помиње „царствујући Цариград“ и грчки цар Манојло, син цара Калојоана.<sup>65</sup> Наравно, поново је реч о царевима Манојлу II Палеологу и његовом оцу Јовану V Палеологу, који се у изворима називао и Калојоан.<sup>66</sup> Византијски цар Манојло II Палеолог у Цариграду, али овога пута са васељенским патријархом Јосифом, поново се помиње у једном запису из 6928. (=1420) године.<sup>67</sup> У питању је цариградски патријарх Јосиф II (1416–1439).<sup>68</sup>

Цариград се у занимљивом контексту помиње у једном запису у рукопису манастира Крушедола из 1434. године. На деспота Ђурађа Бранковића (1427–1456) веома снажан утисак остављао је текст Лествице, дело знаменитог синајског игумана Јована, византијског писца прве половине VII века. Пошто је утврдио да постоји више различитих преписа, српски владар је у жељи да васпостави оригинални текст превода у Цариграду и на Светој Гори сакупио разне грчке и српске „изводе“.<sup>69</sup> Исход овог подухвата, у којем се Ђурађ Бранковић ослањао на браничевског митрополита Саватија, била је тзв. Браничевска лествица, која је у Србији имала велики културно-историјски значај.<sup>70</sup>

<sup>61</sup> *Р. Радић*, *Време Јована V Палеолога (1332–1391)*, Београд 1993, 376 (у даљем тексту: *Радић*, *Време Јована V*).

<sup>62</sup> *Стојановић*, *Родослови и летописи*, 41 бр. 31.

<sup>63</sup> Исто, 221 бр. 604д, 605, 606а, 289 бр. 1109; *Новаковић*, *Бранковићев летопис*, 50.

<sup>64</sup> Уп. *М. Пурковић*, *Кнез и деспот Стефан Лазаревић*, Београд 1978, 66; *М. Сиремић*, *Деспот Ђурађ Бранковић и његово доба*, Београд 1994, 53 (у даљем тексту: *Сиремић*, *Ђурађ Бранковић*).

<sup>65</sup> *Стојановић*, *Родослови и летописи*, 305–307 бр. 1301.

<sup>66</sup> *Радић*, *Време Јована V*, 455.

<sup>67</sup> *Стојановић*, *Записи и натписи III*, 46–47 бр. 4950.

<sup>68</sup> *J. Barker*, *Manuel II Palaeologus (1391–1425): A Study in Late Byzantine Statesmanship*, New Brunswick — New Jersey 1969, 323 n. 42.

<sup>69</sup> *Стојановић*, *Записи и натписи I*, 86 бр. 262.

<sup>70</sup> *Сиремић*, *Ђурађ Бранковић*, 175.

Онда следи група вести у којима се помиње долазак на престо султана Мехмеда II Освајача (1451–1481), чијим ће се освајањем Цариграда завршити византијска историја престонице на Босфору. Најпре се наводи како је цар Мехмед примио Царство и „саградио Нови град више Цариграда“.<sup>71</sup> Наравно, реч је о подизању тврђаве Румели Хисар, 1452. године,<sup>72</sup> које је недвосмислено наговестило скору опсаду града.

И, најзад, османлијско запоседање Цариграда, 1453. године, наишло је на снажан одјек у старим српским летописима и записима. У неким летописима и записима се кратко каже да је 6961. (=1453) године цар Мехмед примио Цариград,<sup>73</sup> а у рукопису манастира Крушедола стоји записано да се то десило у уторак 29. маја.<sup>74</sup> Има, додуше, и погрешног датовања пада византијске престонице, па у једном запису пише да 6962. (=1454) године „примише Исмаилхани славни и дивни Цариград, месеца јуна, дана 15-ог“.<sup>75</sup> У једној белешци стоји да је приликом запоседања Цариграда „било изливање грчке крви“,<sup>76</sup> а у другој да је „по целој земљи био велики плач и ридане“.<sup>77</sup> Турским освајањем Цариграда, једним од најважнијих догађаја у историји средњег века,<sup>78</sup> за мегалополис на размеђу континента, Европе и Азије, отпочела је једна нова епоха.

Упркос тој великој историјској вододелници, помињање Цариграда у старим српским летописима и записима није престало. Напротив, Константинов град се и даље прилично често помиње. Тако, већ у запису у рукопису слова Григорија Богослова у светогорском манастиру Ксиропотаму непознати аутор наглашава да *ове речи бележи* по узећу Цариграда, када је у јулу 1454. године пошао Мехмед на српску земљу.<sup>79</sup> Некадашња византијска пре-

<sup>71</sup> *Сћојановић*, Родослови и летописи, 236 бр. 688г, 294 бр. 1175; *Новаковић*, Бранковићев летопис, 55.

<sup>72</sup> *Осјорогорски*, Историја, 526; *R. Radić*, Leto gospodnje 1453 — Pad Carigrada, Палеобалканистика и старобугаристика (Втори есенни международни четения „Професор Иван Гълъбов“), Велико Търново 2001, 372.

<sup>73</sup> *Сћојановић*, Родослови и летописи, 116 бр. 218, 119 бр. 261, 123 бр. 325, 236–237, бр. 691а, 691б, 691в, 691д, 691ђ, 294 бр. 1176, 332 бр. 1523; *Новаковић*, Бранковићев летопис, 55; *Сћојановић*, Записи и натписи III, 85, бр. 5158, 85 бр. 5169; *Љ. Сћојановић*, Стари српски записи и натписи VI, Сремски Карловци 1926 (репринт: Београд 1988) (у даљем тексту: *Сћојановић*, Записи и натписи VI), 84 бр. 9940, 85 бр. 9953, 86 бр. 9969, .

<sup>74</sup> *Сћојановић*, Родослови и летописи, 119 бр. 251–252; *Сћојановић*, Записи и натписи VI, 87 бр. 9982.

<sup>75</sup> *Сћојановић*, Записи и натписи I, 94 бр. 306. Уп. *D. Korać — R. Radić*, Mehmed II, “the Conqueror”, in *Byzantine Short Chronicles and Old Serbian Annals, Inscriptions, and Genealogies*, Зборник радова Византолошког института 45 (2008) 289–300.

<sup>76</sup> *Сћојановић*, Родослови и летописи, 237 бр. 691г.

<sup>77</sup> *Сћојановић*, Записи и натписи III, 87 бр. 5194.

<sup>78</sup> *Осјорогорски*, Историја, 525–528; *Ф. Бабингер*, Мехмед Освајач и његово доба, Нови Сад 1968, 80 сл.; *D. Nicol*, *The Last Centuries of Byzantium, 1261–1453*, London 1993, 382 sq.; *C. Рансимен*, Пад Цариграда, прев. *А. Ч. Илић*, Нови Сад 1996, 162 сл.; *Д. Никол*, Бесмртни цар, Београд — Бања Лука 1997, 71 сл.

<sup>79</sup> *Сћојановић*, Записи и натписи I, 94 бр. 307.

стоница, а у измењеним историјским околностима град под влашћу Османлија, помиње се и у времену које долази: 1466, 1467, 1474, 1477, 1480, 1481 ....

У следећим вековима Цариград се помиње, али углавном само узгред, као место где је преминуо неки од турских султана или се наводи неки догађај из њихове државничке каријере, потом да је у њему састављена или купљена књига или да су на Босфор донете мошти неког светитеља, да је град посетио неки од европских дипломата. Међутим, има и бизарних вести, као што је она у којој се каже да су 6998 (=1490) године по земљи ударали велики громови и гром је усмртио много људи у Цариграду тако што је у недељу, по дану, ударио у здање у којем је чуван барут и много је људи ту било побијено.<sup>80</sup> Занимљив је и помен из 1510. године у коме се каже да је био велики земљотрес у Константиновом граду, месеца јануара, при цару Бајазиту, који је и сам избегао из своје палате и отишао у Дренопоље (Једрене), док је било много жртава.<sup>81</sup>

Уколико погледамо помињање средњовековног Цариграда појединачно, по вековима, имамо следећу слику: IV век — два догађаја, IX век — три, XIII век — пет, XIV век — шест, XV век (закључно са 1453. годином) — шест. Када је реч о томе како је означаван Цариград, најчешће се користио термин Константинов град, затим назив Цариград, а потом израз „царствујући град“. Занимљиво је да се за престоницу на Босфору први пут наводи назив Стамбол тек у запису који говори о 1781. години. Забележено је како је тада много Грка погинуло у Стамболу и великим градовима.<sup>82</sup> Из 1836. године имамо и необичну формулацију „Константинов град Станбол“.<sup>83</sup> И, најзад, последњи помен Цариграда у старим српским записима је из 1853. године.<sup>84</sup>

Од других градова, у старим српским родословима, летописима, записима и натписима, помињу се Београд, нешто мање Скопље и Ниш, а у столећима после средњег века Беч, Будим и Москва.

Занимљиво је поменути да се у шестотомној збирци старих српских записа из Војводине, која обухвата преко десет хиљада записа, при чему је најстарији из првих деценија XVI века, тачније из 1528. године, а најмлађи сежу чак до нашег времена, до 1985. године, што у збиру чини више од пет столећа, уопште не помиње Цариград.<sup>85</sup> Очигледно је да је у измењеним геополитичким приликама, почев од XVI века, тај део српског етничког корпуса био упућен на неке друге административне и духовне центре, пре свега на Беч, затим Будим, Венецију, Београд, Нови Сад и, нарочито, Москву.

<sup>80</sup> *Сћојановић*, Родослови и летописи, 257 бр. 817а–б.

<sup>81</sup> Исто, 117 бр. 223, 256 бр. 809, 259 бр. 852, 259 бр. 855, 298 бр. 1256; *Новаковић*, Бранковићев летопис, 59.

<sup>82</sup> *Сћојановић*, Записи и натписи V, 205 бр. 8565.

<sup>83</sup> *Сћојановић*, Записи и натписи II, 385 бр. 4108.

<sup>84</sup> *Сћојановић*, Родослови и летописи, 352 бр. 1734; *Сћојановић*, Записи и натписи III, 130 бр. 5532.

<sup>85</sup> *П. Момировић*, Стари српски записи и натписи из Војводине I–VI, Нови Сад 1993–2004.

*Radivoj Radić*

MEDIEVAL CONSTANTINOPLE IN THE OLD SERBIAN  
GENEALOGIES, ANNALS, NOTES AND INSCRIPTIONS

Constantinople, capital of the Byzantine Empire, was one of the most important cities in the Middle Ages, a city resembling a giant lighthouse shedding light on all of Christendom. As it was also a very important city in Serbian history, it was mentioned in the old Serbian genealogies, annals and inscriptions. In reference to the medieval Constantinople, the first news about the city on the Bosphorus relate to the 4<sup>th</sup> century, and then, after an interval of several centuries, the 9<sup>th</sup>, then 13<sup>th</sup>, 14<sup>th</sup> and 15<sup>th</sup> centuries. It refers to various events primarily connected with Byzantine-Serbian relations in the Late Middle Ages, but not only those.

If we look at the individual mention of medieval Constantinople, by centuries, then the following scenario exists: 4<sup>th</sup> century — two events, 9<sup>th</sup> century — three, 13<sup>th</sup> — five, 14<sup>th</sup> six, 15<sup>th</sup> century (concluding the year 1453) — six events. Speaking about the way Constantinople was referred to, the term most frequently used was Constantine's city, then Constantinople, followed by the term "Imperial City." The old Serbian genealogies, annals and inscriptions, besides Constantinople, also mention cities like Belgrade, Skopje and Niš less frequently, and then Vienna, Budapest and Moscow in the centuries following the Middle Ages.





МИЛОШ БЛАГОЈЕВИЋ

(Српска академија наука и уметности)

## УТИЦАЈ ВИЗАНТИЈЕ НА АГРАРНЕ ОДНОСЕ У СРЕДЊОВЕКОВНОЈ СРБИЈИ

У историографији је поуздано доказано да се византијски утицај вековима осећао у свим сферама друштвеног живота православних Срба током средњег века, па и у целокупној духовној надградњи. Знатно мање Византија је допринела развоју појединих привредних грана у Србији, као што су рударство, металургија, занатство, трговина, па и пољопривредна производња. Недовољни подстицаји са те стране нису спречили Византију да изврши утицај на аграрне односе у средњовековној Србији, па ће се о томе расправљати у даљем излагању.

*Кључне речи:* Византија, Србија, натурална давања, десетак, поклон.

Византијски утицај, слабији или јачи, осећао се вековима у свим сферама друштвеног живота српског народа, почевши од дана званичне христијанизације Срба, вероватно 871. или 872. године, па у наредних дванаест векова, укључујући и новије доба. Најважнији посредник у том послу била је црква, посебно са успостављањем духовне јурисдикције Охридске архиепископије 1018. године, а два века касније, од оснивања и успостављања духовне јурисдикције Српске аутокефалне архиепископије 1219. године, знатно снажније и организованије. У науци су до сада обављена обимна истраживања која су показала какав је био византијски утицај на учење и организацију Српске православне цркве, а истовремено и на најстарију српску књижевност, средњовековно сликарство, архитектуру, законодавство. Током двадесетог века извршена су значајна истраживања у историографији која су показала какав је био утицај Византије на владарску идеологију у Србији, на организацију војске, затим на дворске титуле и достојанства, на организацију централне и локалне државне управе, као и на владарску канцеларију. Не би се смео previdети византијски утицај на музику, на научна сазнања, у области медицине рецимо, па и на систем мера које су коришћене у свакодневном животу. Краће речено, под византијским утицајем била је тадашња целокупна ду-

ховна надградња српског народа.<sup>1</sup> Одмах треба скренути пажњу да су се истраживачи знатно мање бавили проучавањем утицаја из Византије на поједине привредне гране средњовековне Србије, као што су рударство, металургија, занатство, трговина, па и земљорадња. Проучавања назначене проблематике била су ограничена, колико недостатком извора толико и slabим или незнатним подстицајима из Византије који би унапредили неку привредну грану.

Снажнијих подстицаја није било ни у пољопривредној производњи, посебно ратарству, па би се могло претпоставити да Византија није имала јачи утицај на односе у аграрној производњи. Међутим, крајем XIII и у првој половини XIV века српска држава се проширила на рачун Византије и у запоседнутим областима затекла и наследила аграрне односе који су деценијама и вековима изграђивани под непосредним византијским утицајем, па их је српска држава преузела у целини или са мањим изменама, те наведену претпоставку не треба прихватити нити овом приликом треба посебно наглашавати да су и у Византији и у Србији током XIII и XIV века постојали развијени феудални односи — то је у историографији одавно познато. За потребе даљег излагања у овом раду не треба свестраније приказивати ни слојевитост тадашњег друштва, нити исцрпно наводити многобројне дажбине и обавезе у Византији и Србији; довољно је подсетити на добро познату чињеницу да су и у Византији и у Србији постојали на једној страни феудални господари, а на другој потчињени људи који су се претежно бавили земљорадњом. Ова је појава општа и она представља једно од основних обележја феудалног друштва у Европи. Потчињени земљорадници били су оптерећени многобројним обавезама и дажбинама које су извршавали или давали у корист феудалних господара, цркве, владара или државе. У питању су преовлађујући облици феудалне ренте. Када је српска средњовековна држава достигла свој највећи обим, у њој су постојале три велике регије са различитим облицима феудалне ренте. У старим српским земљама у долини Лима, Западне Мораве, Ибра, Косова и Метохије, односно у границама Србије за време Стефана Немање и Стефана Првовенчаног, преовлађавала је радна рента. У областима које је освојио краљ Милутин и Стефан Дечански, односно у Северној и Средњој Македонији, доминантно место припада натуралној ренти, док је на територији коју је од Византије освојио цар Душан преовлађивала новчана рента.<sup>2</sup>

У свакој од поменутих регија постоје и друге специфичности по чему се оне међусобно разликују. На територији коју је цар Душан освојио, затечени су аграрни односи који су вековима обликовани према византијском обрасцу, па их је српска власт преузела у неизмењеном облику. Овде се у улози феудалних господара најчешће појављује држава, односно цар, затим носиоци

<sup>1</sup> О различитим утицајима из Византије постоји велика библиографија коју на овом месту не треба наводити. За општу оријентацију види: С. *Тирковић*, Срби у средњем веку, Београд 1997.

<sup>2</sup> М. *Благојевић*, Земљорадња у средњовековној Србији, Београд 1973, 337–344; 2004, 271–276; Љ. *Максимовић*, Порески систем у грчким областима Српског царства, Зборник радова Византолошког института 17 (1976) 101–125.

високих титула, византијска аристократија, пронијари, цркве и манастири. Феудалним господарима били су потчињени сељаци, међу којима главнину чине парици, тачније више врста парика, чије су обавезе и дажбине исказиване и одмераване у новцу. О томе је вођена евиденција у виду посебних „практика“, где су уписивана лична имена парика, чланова његове породице, затим све врсте њихове имовине, као и висина свих врста дажбина које су исказане у новцу.<sup>3</sup> За разлику од територије коју је цар Душан освојио од Византије, у старим српским земљама обично су феудални господари били: владар, властела, цркве и манастири, а касније и пронијари, док су главну масу потчињених земљорадника чинили меропси. Знатно је мање било сокалника, сеоских занатлија, отрока, па и попова који су долазили из редова потчињених сељака. Најважније обавезе свих категорија потчињених земљорадника биле су одмерене површином земљишта које треба да обраде или радним временом, односно бројем дана које треба да одраде током године у корист својих господара.<sup>4</sup> Радне и друге обавезе свих категорија потчињених земљорадника записиване су у повељама и то у посебним одељцима као „закони“.<sup>5</sup> Примена оваквих „закона“ била је обично ограничена само на једно властелинство или на једну врсту земљопоседа као што су „проније“.<sup>6</sup> У српским средњовековним исправама којима се оснива неко властелинство или се проширују поседе властелинства, обично се уписују називи потчињених села, а понекад се нормирају и обавезе меропаха, сокалника, занатлија и отрока, док се њихова лична имена обично изостављају или ретко записују. Прави изузетак представљају Дечанске хрисовуље, где су уписана сва мушка имена у приближно 2.200 сеоских домаћинстава и 260 породица професионалних сточара — Влаха, па су поменуте хрисовуље сличне византијским практицима, али прилагођене организацији Дечанског властелинства.<sup>7</sup>

У следећој и великој регији коју је краљ Милутин заузео на рачун Византије, а конкретно у Северној и Средњој Македонији, основно обележје феудалне ренте представљају многобројне натуралне дажбине.<sup>8</sup> Феудални господари у овим крајевима били су исти као и у старим српским земљама, али

<sup>3</sup> Г. *Острогорски*, Византијске писцовые книги, *Byzantinoslavica* 9 (1948) 203–306 (= Византијски практици, Сабрана дела I, Београд 1970, 3–118).

<sup>4</sup> М. *Благојевић*, „Закон светога Симеона и светога Саве“, Сава Немањић — свети Сава, историја и предање, Научни скупови САНУ, књ. 7, Председништво САНУ, књ. 1, Београд 1979, 129–166; *исти*, Земљораднички закон, средњовековни рукопис, Одељење друштвених наука САНУ, Извори српског права, књ. XIV, Београд 2007, 267–304.

<sup>5</sup> Р. *Михаљчић*, Закони у старим српским исправама, Одељење друштвених наука САНУ, Извори српског права, књ. XIII, Београд 2006.

<sup>6</sup> Г. *Острогорски*, Пронија. Прилог историји феудализма у Византији и Јужнословенским земљама, Београд 1951, 127–176 (= Сабрана дела I, 282–342).

<sup>7</sup> М. *Милојевић*, Дечанске хрисовуље, Гласник СУД, Друго одељење, књ. XII, Београд 1880; П. *Ивић* и М. *Грковић*, Дечанске хрисовуље, Нови Сад 1976; М. *Грковић*, Прва хрисовуља манастира Дечана, Београд 2004; Б. *Бубало*, Почетак треће Дечанске хрисовуље, Стари српски архив 6 (2007) 69–82.

<sup>8</sup> Д. *Ангелов*, Аграрните отношения в Северна и Средна Македонија през XIV век, София 1958.

су се зато међу потчињеним земљорадницима налазиле категорије које су постојале и у Византији и у старим српским земљама. Из Византије су наслеђени парици и елевтери, односно „слободни људи“,<sup>9</sup> док су српске власти доводиле и постављале сокалнике, меропхе и отроке.<sup>10</sup> За велики број потчињених земљорадника не саопштава се у повељама којој категорији припадају, већ се једноставно констатује да су то „људи“ неке цркве или манастира. Када се помињу парици, с разлогом се може претпоставити да су њихове обавезе биле сличне или једнаке обавезама као и у доба византијске власти, што не значи да су све дажбине плаћали у новцу, већ су их могли давати и у натури.

Називи појединих природних дажбина помињу се и у крајевима који су, током XII, XIII и XIV века, били непрекидно под влашћу Византинаца. Поводом ових дажбина Г. Острогорски је констатовао да се „десетина од свиња, оваца и пчела среће у више практика, као и у другим византијским повељама“, а потом додаје: „све ове дажбине, које по свом првобитном смислу представљају природна давања, претвориле су се у стална новчана плаћања“.<sup>11</sup> Поред плаћања у новцу „десетине“ од поменутих домаћих животиња, давала се и „десетина“ од прихода који су остварени на обрадивом земљишту. Г. Острогорски је навео неколико примера давања „десетка“ за коришћење земљишта, који се односе на период између XII и XV века, што је за даље излагање од посебног значаја, па се на овим примерима треба задржати. У једном од оваквих примера помиње се неуредно плаћање „десетка“ за земљу манастиру Лавре Св. Атанасија на Светој Гори. Монаси овог манастира упознали су, најпре, византијског цара, последњих година XII века, да поседују обрадиво земљиште у теми Верији и Моглену. Манастир је ову земљу дао „под закуп неким стратиотима теме Моглен и парицима могленске епископије, али неки од њих не плаћају манастиру одговарајући десетак“.<sup>12</sup> Наведени пример недвосмислено показује да се, током XII века, плаћао десетак

<sup>9</sup> Парици и елевтери, односно „слободни људи“, помињу се на ширем подручју Скопља и осам деценија после успостављања српске власти. Види: *С. Новаковић*, Законски споменици српских држава средњег века, Београд 1912, 703; Споменици за средновековната и поновата историја на Македонија, III, Скопје 1980, 417–422 (даље: Споменици). О положају и обавезама парика види нап. 3, а о елевтерима посебно: *Г. Острогорски*, Елевтери. Прилог историји сељаштва у Византији, Зборник Филозофског факултета у Београду 1 (1949) 45–62 (= Сабрана дела II, 196–217). Девет елевтера, а међу њима и два попа, доселила су се из Анадолије на поседе цркве Св. Николе под Кожљем за време краља Милутина, вероватно 1313. године. Боравши непрекидно четири деценије на „црквеној земљи“, од 1313. до 1353. године, друштвени положај некадашњих „слободних људи“ је, по свој прилици, промењен. Они постају „црквени људи“, вероватно меропси.

<sup>10</sup> Краљ Милутин је 1300. године потчинио манастиру Св. Георгија Скоропостижног код Скопља два сокалника, а посебном одредбом у манастирској повељи наредио је за поповске синове ако „не изуче књигу“, да буду сокалници, а не меропси (Споменици I, 235). Поред сокалника и меропха помињу се и отроци, па је већи број отрока насељен на властелинству цркве Св. Стефана у Кончи. Види: *А. Соловјев*, Кончански практик, ЗРВИ 3 (1955) 83–109. *М. Благојевић*, Меропси и отроци — баштинници и посадници, Глас САНУ 396, Одељење историјских наука, књ. 12 (2004) 21–60.

<sup>11</sup> *Острогорски*, Византијские писцовые книги 297 (= Сабрана дела I, 108).

<sup>12</sup> *Острогорски*, Пронија, 30 (= Сабрана дела I, 163).

за коришћење манастирског земљишта у крајевима и у суседству оних области, које ће један век касније освојити краљ Милутин.

У последњој четвртини XIII века „десетак“ за земљу плаћао се и у Тесалији, па када је пронијар села Трнова запосео село Врasto, које је припадало манастиру Нова Петра, тадашњи кефалија Велике Влахије, пинкерт Раул Комнин, наредио је пронијару „да врати манастиру незаконито присвојени десетак“. Анализирајући садржину документа у којем се говори о насталом спору, Г. Острогорски упозорава да се у овом документу „десетак назива час мортї час декатеїа. У ствари је то сењоријална рента у чијем се примању и састоје пре свега права сењора, без обзира да ли је он баштиник или пронијар“. <sup>13</sup> Потпунија објашњења о суштини десетине на земљу налазе се у документу о једном спору, који је вођен између патмоског манастира Јована Претече и мештана села Малахија, односно њиховог пронијара. У вези са насталим спором, цар је наредио (1262) својим представницима да извиде ствар, па „ако се утврди да земља стварно припада становницима Малахије као њихова наследна својина и да су они плаћали за њу државне дажбине, нека га они о томе известе; ако су пак мештани Малахија држали ту земљу на основу закупачке или проније и плаћали десетину, било државној благајни, било онима који су у то време имали село Малахију у пронију, онда се земља мора вратити манастиру“. <sup>14</sup> Догодило се ово последње, па је цар утврдио да спорна земља „није припадала становницима Малахија као наследна својина ... већ је припадала држави“. Г. Острогорски посебно истиче да у конкретном случају „земља није била својина сељака који су на њој настањени, јер они нису плаћали за њу државни порез, него ренту сениору“. <sup>15</sup> Давање једне десетине за земљу, током XII и XIII века, било је потпуно у складу са одредбама византијског Земљорадничког закона, па се у чл. 8 српског превода предвиђа за наполичаре следеће: „Прави део је — девет снопова, а њиводавцу је део — сноп један“, односно „десетина“. <sup>16</sup>

Положај свих земљорадника у Византији осетно се погоршао после битке на Марици, па су разне порезе морали да плаћају и они сељаци који су раније давали „десетину“. Г. Острогорски наводи пример да су Лаври Св. Атанасија била потчињена два метоха — Сики и Гомата. Сељаци првог метоха плаћали су манастиру укупно 35 перпера на име хрисотелије и главарине, а давали су и све остале дажбине, укључујући десетину од сељачких зевгара и кошница. Другачији је случај са метохом Гомата, где су сељаци плаћали држави основне дажбине и главарину, а манастиру су давали десетину од зевгара и кошница. <sup>17</sup> Почетком XV века на сличан начин били су опорезовани и

<sup>13</sup> Исто, 66 (= Сабрана дела I, 207); Б. Ферјанчић, Тесалија у XIII и XIV веку, Београд 1974, 87.

<sup>14</sup> *Острогорски*, Пронија, 46 (= Сабрана дела I, 183).

<sup>15</sup> Исто, 47 (= Сабрана дела I, 184).

<sup>16</sup> *Благојевић*, Земљораднички закон, 52, 53.

<sup>17</sup> *Острогорски*, Византијске писцове књиге, 232 (= Сабрана дела I, 35); *исџи*, Пронија, 115–117 (= Сабрана дела I, 268, 269).

оптерећени сељаци манастира Дохијара. Они су били дужни да уплате годишње пронијарима 172,5 перпере: „а часним калуђерима да указују дужну част и послушност, да врше у одређено време уобичајене и утврђене работе, где им они то нареде, и да им дају десетак од својих зевгара и све остало што се обично узима од таквих села, тј. десетак од кошница, аир и кратко речено, све дужне дажбине“.<sup>18</sup> Сада се лако може закључити да су дажбине свих сељака повећане, а приходи манастира смањени, због тога што је знатан део пореских дажбина припадао држави која је те дажбине уступала пронијарима. „Десетина“ од сељачких зевгара обично се плаћала у новцу, па је Љ. Максимовић упозорио да је појединим функционерима у провинцији додељено „право на закупљивање десетка од жетве“. Овде је последњим изразом дефинисана суштина поменутих дажбина.<sup>19</sup>

На основу краћег прегледа назива појединих природних дажбина које су претворене у новчана плаћања, може се закључити да су сељаци у Византији плаћали „десетке“ од кошница, оваца, свиња и од зевгара, односно „десетак“ од остварене жетве житарица. Одмах треба рећи да сва природна давања нису претворена у новчана плаћања. На територији Византије одржао се обичај да потчињени сељаци доносе својим феудалним господарима „три уобичајена поклона“ годишње. Ови се поклони у изворима помињу као „корпице“ (καρπίκια), због тога што су се доносили у корпицама, обично, за Божић, Покладе и Ускрс. Према једној исправи из XI века, у „канискиј“ су улазили „хлеб, кокошка, 1 модиј јечма и пола мере вина“.<sup>20</sup> Ова се природна дажбина редовно давала, током XIII и XIV века, а само изузетно претварала у новчано плаћање. У Хиландарском практику (1300) кратко се саопштава да су то „**Наконије .г. поклони**“.<sup>21</sup>

Давање „канискија“ у XI веку не представља усамљену природну дажбину у то доба. У историографији је одавно познато да је византијски цар Василије II (976–1025), после потчињавања Самуиловог царства (1018), наредио да сваки земљорадник: „који поседује пар волова даје држави један модиј жита и толико проса и један врч вина“.<sup>22</sup> Ове су природне дажбине постојале и у Самуиловом царству, па их је Василије II прихватио, с циљем да што лакше умири становништво у освојеним областима. Убрзо после смрти Василија II дошло је до великих промена у пореској политици Византије,<sup>23</sup> али су се

<sup>18</sup> *Острогорски*, Пронија, 112, 113 (= Сабрана дела I, 264).

<sup>19</sup> *Љ. Максимовић*, Византијска провинцијска управа у доба Палеолога, Београд 1972, 136.

<sup>20</sup> *Острогорски*, Византијске писцовне књиге, 298 (= Сабрана дела I, 109).

<sup>21</sup> *В. Мошин*, Хиландарски практик, Акти из светогорских архива, Споменик СКА 91 (1939) 191–218.

<sup>22</sup> Византијски извори за историју народа Југославије, III, Београд 1966, 151, 152 (даље: ВИИНЈ). *Г. Г. Лишаврин*, Болгария и Византия в XI–XII вв., Москва 1960, 249–259; *С. Пиривашић*, Самуилова држава. Обим и карактер, Београд 1997, 175.

<sup>23</sup> Према писању Јована Скилице, византијски државник Јован Орфанотроф променио је дотадашњи начин плаћања пореза, па је „наредио да се уместо у натури плаћа у новцу“, што је изазвало велико незадовољство у држави (ВИИНЈ III, 152). *Г. Острогорски*, Историја Византије, Београд 1969, 308; *Литаврин*, Болгария и Византия, 314–317, 325.



неке натуралне дажбине одржале до почетка XII века. Ова врста дажбина била је добро позната охридском архиепископу Теофилакту, па их он помиње у својим писмима која су настала крајем XI и почетком XII века. Описујући бездушност порезника (1094), Теофилакт Охридски каже да они „од петоро деце једно одводе у ропство као било коју животињу од којих се одводи свака пета или десета“.<sup>24</sup> Не задржавајући се на одвођењу деце у дужничко ропство, у наведеном цитату направљена је јасна алузија на узимање „десетка“ од домаћих животиња. Неколико година касније, охридски архиепископ каже да су свештеници и лаици који су потчињени Архиепископији „за све животиње били прије тога ослобођени од десетине“.<sup>25</sup> А потом саопштава и образложење да је „црква по царском дару опроштена од пореза на стоку, тусту и мршаву“. Порезници нису поштовали цареву одлуку, па су монаси, свештеници и световњаци Охридске архиепископије „морали платити десетину за оно посве мало стоке коју сам им дао да их мало утјешим“, каже Теофилакт Охридски.<sup>26</sup> На основу цитираних података из писама Теофилакта Охридског може се слободно рећи како се током XI века усталила обавеза да становништво даје „десетак“ од домаћих животиња, првенствено од оваца и свиња, а вероватно и од „пчела“, односно кошница. Десетак од домаћих животиња припадао је у начелу држави, али га је цар могао уступити неком феудалном господару, што се често дешавало, а у конкретном случају Охридској архиепископији.

Казивање Теофилакта Охридског о немилосрдним порезницима и незаконитом присвајању поменутих десетака, односи се првенствено на шире подручје Охрида и данашњу Македонију, укључујући и оне области које је заузео краљ Милутин. На територији Северне и Средње Македоније, од осамдесетих година XII па до осамдесетих година XIII века, смењивала се власт Византинаца, Срба и Бугара. Честе политичке промене нису угрозиле суштинску наслеђених аграрних односа, укључујући и дажбине, који су успостављени током XI и XII века под византијском влашћу. О стабилним аграрним односима сведочи присуство парика, најпознатије категорије потчињених сељака у Византији, на поседима манастира Св. Ђорђа Скоропостижног код Скопља, како за време владавине бугарског цара Константина Тиха, тако и за време владавине краља Милутина. Константин Тих је око 1258. године потчинио поменутом манастиру села: Здуње, Сушицу, Градечницу, Брод и Крупу, уз напомену да су сва та „места паричка“.<sup>27</sup> Сва ова села, са изузетком Градечнице, потчинио је манастиру Св. Ђорђа Скоропостижног код Скопља и краљ Милутин 1300. године, такође уз напомену да су та „места паричка“.<sup>28</sup> Категорија парика одржала се на ширем подручју Скопља и за време цара Душана. Када је цар Душан, са царицом Јеленом и краљем Урошем (1353), потчи-

<sup>24</sup> ВИИНЈ III, 269.

<sup>25</sup> ВИИНЈ III, 276. *Литаврин*, нав. дело, 319, 320.

<sup>26</sup> ВИИНЈ III, 277.

<sup>27</sup> Споменици I, 191.

<sup>28</sup> Исто, 228.

нио цркву Св. Николе под Кожљем са поседима серском митрополиту Јакову, затекао је неколико категорија потчињених сељака и сложене аграрне односе.<sup>29</sup> Српски цар је тада наредио да нико на силу не обрађује црквену земљу, само коме је митрополит да „из десетка“, осим парика који се нађу, да своје баштине обрађују без десетка, али ако обрађују црквену земљу, поред своје баштине, да и парици дају од тога цркви десетак.<sup>30</sup> Из наведених података може се лако видети да су се парици одржали јужно од Скопља и 70 година после успостављања српске власти, по свој прилици са сличним обавезама као и док су били под Византијом. Посебну пажњу привлачи одредба, по којој свако ко обрађује црквену земљу, односно „властелинску резерву“, обавезан је да даје цркви „десетак“ од остварене жетве. У питању је класична обавеза, наслеђена из дугог периода византијске владавине, пре свега из XI или XII века. На властелинству храма Св. Николе под Кожљем, поред парика, живели су и „црквени људи“ који су, вероватно, припадали категорији српских меропаха, па је за њих било предвиђено: „да работају цркви два дана у недељи, свака кућа“.<sup>31</sup> Ова је одредба била у складу са 68. чл. Душановог законика. Свака кућа била је дужна да даје десету кошницу цркви, ако држи пчеле, а такође и да даје „две ведре звончате“ вина, односно пола чабра, уместо да окопава црквени виноград.<sup>32</sup> Наведене чињенице упућују на закључак да су већину „црквених људи“ чинили меропси који су у овим крајевима уведени после учвршћивања српске власти. Истовремено са давањем сваке десете кошнице и „десетка“ за земљу, у овим крајевима давао се и „десетак“ од оваца и свиња. Обавеза давања или ослобађања од свих врста „десетака“ помиње се деценијама у крајевима које је краљ Милутин освојио од Византије. Када је цар Душан издао хрисовуљу епископији у Леснову (око 1347), ослободио је „црквене људе“ од разних дажбина, па и од „десетка житнога и винага и свакога десетка живаго и наметка свинскога и овчега“.<sup>33</sup> Из наведеног цитата јасно се види да се узимао „десетак“ од жита, вина, оваца и свиња, а свакако и од кошница. Цар Душан је на сличан начин ослободио и људе који су били потчињени властелину Рудлу из Струмице, па они нису морали да дају: „ни десетка житнога, ни овчега, ни пчелнога ... ни десетка свинога“.<sup>34</sup> Одмах треба рећи да је овакво „ослобађање“ било релативно. Потчињени сељаци били су ослобођени од обавезе да поменуте десетке дају држави или владару, али су их уместо тога давали својим феудалним господарима, односно црквама, манастирима или властели.

На основу краћег прегледа назива појединих натуралних дажбина, које се помињу у Северној и Средњој Македонији под српском влашћу, поуздано је утврђено да се у овим крајевима давао десетак за земљу, односно „житни“

<sup>29</sup> Споменици III, 407–423.

<sup>30</sup> Исто, 418, 419.

<sup>31</sup> Исто, 421.

<sup>32</sup> Исто, 420.

<sup>33</sup> *Новаковић*, Законски споменици, 680.

<sup>34</sup> Исто, 411.



и „вински“ десетак, затим десетак од кошница, оваца и свиња, под условом да су сељаци држали пчеле, овце и свиње. Десетак за земљу, односно „житни“ или „вински“ десетак, сељаци су давали ако обрађују властелинску резерву, односно црквену, манастирску или властелинску земљу. Овде треба посебно нагласити да се сваки од поменутих десетака узимао у природи, а не у новцу као у Византији, и да је у начелу припадао српском владару који је ове десетке, на црквеним властелинствима, обично уступао некој цркви или манастиру. У српским средњовековним исправама које се односе на територију Македоније, не помињу се „три уобичајена поклона“, али се с разлогом може претпоставити да је постојала и ова дажбина у природи. Постојање неколико природних дажбина у Северној и Средњој Македонији, током XIII и XIV века, које су наслеђене из византијског пореског система, отвара питање шта је од свега тога доспело у старе српске земље. Под старим српским земљама подразумева се она територија која се налазила у границама државе Стефана Немање и Стефана Првовенчаног. На постављено питање може се пронаћи одговор, јер је Византија вршила свој утицај или преко цркве или непосредним деловањем своје администрације.

Из византијског система природних дажбина, а по свој прилици под утицајем цркве, преузета је обавеза давања „пчелињег десетка“, а тачније „десетка од кошница“. Ова се обавеза помиње већ у другој половини XII века, па су меропси и сокалници били дужни да дају сваку десету кошницу цркви Св. Богородице Бистричке у долини Лима, коју је основао Стефан Немања.<sup>35</sup> Знатно касније, у XIV веку, десетак од кошница давали су сељаци на властелинству Грачанице и Архиљевице,<sup>36</sup> док је манастир Бањска узимао од својих потчињених људи сваку пету кошницу.<sup>37</sup> На другим манастирским властелинствима изгледа да таква обавеза није постојала.

Од византијских дажбина у природи, поред „десетка“ од кошница, преузета је обавеза да сељаци дају „три уобичајена поклона“ својим феудалним господарима. Ова је обавеза неочекивано изронила из далеке прошлости, па је унета у трећу Дечанску хрисовуљу коју је издао краљ Душан, између 1343. и 1345. године. Према једној одредби из поменуте хрисовуље, „придворци“ из села Дечана били су дужни да долазе у манастир „о празнику с поклоном (и) да седају под челниковом трпезом“.<sup>38</sup> Под „празником“ се у конкретном случају подразумевао Спасовдан, односно слава манастира Дечана. У хрисовуљи се не говори о садржини „поклона“, нити о другим празницима када би се поклон доносио. О свему томе знатно је више података сачувано у Которском архиву — пре свега за односе на подручју Котора и Грбља, одакле су сељаци доносили својим господарима три поклона годишње: за Божић, Покладе и Ускрс, као и у Византији. У „поклону“ је обично била једна погача и ко-

<sup>35</sup> Исто, 591.

<sup>36</sup> Исто, 448, 636.

<sup>37</sup> Исто, 627.

<sup>38</sup> *Ивић, Грковић*, Дечанске хрисовуље, 147.

кош, а понекад јагње, јаре, прасе, пршут, па и кобасица.<sup>39</sup> Знатно више података о поклонима сачувано је у грађи Дубровачког архива, који се односе на територију коју је Дубровник стекао током XIV и почетком XV века. Када је краљ Душан уступио Дубровчанима Стон и Пељешац (1333), а босански краљеви и обласни господари Сланско приморје (1399) и Конавле (1426), дубровачки грађани поделили су међусобно новостечене земље. Сељаци који су се тамо затекли обрађивали су њиве и винограде нових господара, па су им, поред осталог, доносили обично по два поклона: за Божић и за Ускрс. Дешавало се понекад да се захтева један или три поклона годишње. У „поклону“ је по правилу била једна погача и кокош, али су нови господари понекад захтевали да им се у Дубровник донесе, уместо кокошке, петао, јагње, јаре, нека риба, одређена количина сира, каблић млека или пола каблића меда, а уместо погаче да се донесе нека „торта“, тачније округло пециво или „сирница“, односно колач са сиром.<sup>40</sup>

Појава „три уобичајена поклона“ дуж Приморја, између Стона и Грбља, која су сељаци давали својим господарима, од почетка XIV века и касније, може се објаснити једино ранијим присуством византијске власти на овом простору. У питању је непосредна, а не врховна власт, која је остваривана увођењем тематске организације, односно византијске провинцијске управе. У историографији је поуздано утврђено да је тема Далмација основана за време владавине Василија I (867–886), са седиштем у Задру и географским усмерењем према острвима и градовима дуж северне обале Јадранског мора.<sup>41</sup> У крајевима јужно од Цетине и Неретве једино је Дубровник припадао теми Далмацији, док се преостали простор изван најуже околине Дубровника налазио под влашћу српских кнежева. На основу ових чињеница може се закључити да Византија током IX и X века није могла извршити никакав утицај на аграрне односе у српским земљама дуж Приморја. До значајних промена у том погледу долази тек после великих освајања Василија II, када је, поред осталих, основана и друга тема Далмација, односно Горња Далмација са седиштем у Дубровнику.<sup>42</sup> Не би требало ни сумњати да су порезници у Другој теми Далмацији, као и у теми Драч, настојали да наметну порезе сељацима, било у природи или у новцу, као што су то учинили у новооснованој теми Бугарској, као и на целом подручју Охридске архиепископије. Сада би се с разлогом могло претпоставити да су се у то време, међу дажбинама у природи, појавила и „три уобичајена поклона“, уз помоћ којих је земљорадничко станов-

<sup>39</sup> I. Stjepčević, Kotor i Grbalj, Split 1941, 34, 35, 54–57; И. Божић, Село Богдашићи у средњем веку, Немирно Поморје XV века, Београд 1979, 69.

<sup>40</sup> D. Roller, Agrarno-proizvodni odnosi na području Dubrovačke Republike od XIII do XV st., Zagreb 1955, 73, 79–81, 91–95, 104, 107, 117–121, 129, 135, 137, 141–149, 152, 154–157, 172, 211, 214, 216, 221, 223, 226; Z. Šundrica, Stonski Rat u XIV stoljeću (1333–1399), Pelješački zbornik 2 (1980) 161, 162. Обавеза давања „поклона“, односно „погаче и кокошке“, одржала се у крајевима који су некада били под Византијом и после турских освајања. Посебно о томе: P. Тричковић, Поклон, Историјски часопис 35 (1988) 55–74.

<sup>41</sup> J. Ферлуга, Византијска управа у Далмацији, Београд 1957, 70.

<sup>42</sup> Исто, 91, 94, 99, 100.

ништво исказивало потчињеност својим господарима. Тема Горња Далмација била је озбиљно угрожена и смањена после избијања устанка кнеза Војислава, па византијски писац Кекавмен каже (после 1042): „Катакалон Клазоменски био је стратег у Дубровнику“, али је истовремено био „у градовима Далмације у Зети и у Стону топарх Војислав Дукљанин“. <sup>43</sup> На основу наведених чињеница у историографији је констатовано да је територија поменуте теме смањена и сведена, можда на Сланско приморје, Дубровник и приобални појас до Боке Которске. Ово подручје могла је да брани малобројна византијска флота која је била стационирана у Дубровнику. Стање се није поправило, већ се погоршало, током друге половине XI века, за време владавине Војислављевих наследника, краља Михаила и краља Бодина. <sup>44</sup> До постепеног јачања византијског утицаја на овим просторима долази за време владавине цара Јована II Комнина (1118–1143), када је Дукља почела да плаћа данак Византији. <sup>45</sup> Непосредна византијска власт је учвршћена, како у Горњој Далмацији тако и у деловима Дукље, када се на цариградском престолу налазио Манојло I Комнин (1143–1180). У то доба постојала је посебна византијска административна јединица, под називом „Далмација и Диоклија“, са дуксом на челу. Овој јединици је припадао и Котор, па је црква Св. Трипуна у граду освећена 1166. године, када је „царевао најпобожнији и вечни победник Манојло, а дукс Далмације и Диоклије био кир Изанацио, који је истом посвећењу по својој вољи и са наклоношћу присуствовао“. <sup>46</sup> Ово је неоспоран доказ о постојању византијског дуката под називом „Далмација и Диоклија“, са центром у Дубровнику. Сада се с разлогом може поставити питање докле се у правцу југа простирала поменута административна јединица, обухватајући и град Котор.

Одговор на постављено питање може се пронаћи у Житију Стефана Немање које је написао Стефан Првовенчани. На једном месту у Житију Стефан Првовенчани описује како је против њега устао господар Епира, Михаило I Анђео, „у страни драчкој и у поморју његова острва великог, које је близу Диоклитије, и далматинске стране“, па је од Стефана преотео „Скадар, који уистину, Далмацији припада“. <sup>47</sup> У ових неколико израза Стефан Првовенчани је саопштио да се некадашња административна јединица Драч граничила са Дукљом и „далматинским странама“, па је посебно истакао да је Скадар у то доба припадао административној јединици која се зове Далмација, односно Друга или Горња Далмација. На овој територији, према казивању Стефана Првовенчаног, дубоко се укоренила византијска власт, тако да се „Далма-

<sup>43</sup> ВИНЈ III, 211, 212; *Ферлуга*, нав. дело, 100, 101, 118.

<sup>44</sup> Историја српског народа I, Београд 1981, 195, 196 (С. Ђирковић).

<sup>45</sup> *К. Лиречек*, Историја Срба I, Београд 1952, 140 нап. 102.

<sup>46</sup> Писци средњовековног латинитета, приредио Д. Синдик и Г. Томовић, Цетиње 1990, 157, 158.

<sup>47</sup> В. Ђоровић, Житије Симеона Немање од Стефана Првовенчаног, Светосавски зборник, књ. 2, Извори, Београд 1939, 64 (даље: Светосавски зборник 2); Живот светог Симеона, *Стефан Првовенчани*, Сабрани списи, Београд 1988, 93 (даље: *Стефан Првовенчани*, Сабрани списи).

ција и Дукља“ прозвала „грчка област“.48 Српски израз „грчка област“ потпуно је усклађен са постојањем византијске административне јединице, односно дуката Далмације и Дукље. Византијска власт била је најјача у градовима које су наводно „Грци“ подигли, као што су: Дањ, Сард, Дриваст, Скадар, Свач, Улцињ, Бар и Котор, па је Стефан Немања у тим градовима „истребио грчко име“, односно укинуо византијску власт и управу.49 Сви побројани градови улазили су годинама у састав административне јединице Далмације и Дукље, па не треба посебно ни истицати да је на овом подручју византијски утицај био снажан и непосредан.

Дуже задржавање на горе описаном простору било је потребно да би се са што већом сигурношћу могло говорити и о византијском утицају на аграрне односе у старим српским земљама које су се простирале дуж Приморја. Давање „три уобичајена поклона“ јасно је наговестило постојање византијског утицаја, али непосредно деловање тог утицаја још јаче потврђује убирање „десетка“ или „десетине“ од обрадивог земљишта. Ова је појава била широко распрострањена током XIV и XV века на ширем подручју Котора, укључујући и властелинство Зетске епископије, касније митрополије, са седиштем у манастиру Св. Архангела Михаила на Превлаци. Зетски епископи, односно „епископи светог Михаила“, имали су знатан број потчињених земљорадника, односно „људи“ (homines), а поседовали су велике површине земљишта које су уступали заинтересованим сељацима, уз обавезу да дају „десетак“ од оствареног рода. Сељаци су слободно располагали деоницама земљишта које су добили од зетског епископа, касније митрополита. О слободном располагању сачуван је знатан број података у Которском архиву.50 Из једног уговора, који је закључен 2. X 1334. године, може се сазнати како је неки Братослав из Пасиглава, иначе „homo episcopi sancti Michaelis“, дао у вечни закуп Микајлу Ивановићу, „homini Sergii Triphonis Iacobi“, деоницу земљишта да на њему подигне виноград под одређеним условима, тачније: „ad agraticum secundum usum terre, videlicet quod michi tribuat decimam partem fructus eiusdem“.51 Из наведених података јасно се види да је поменути Братослав био потчињен зетском епископу, односно, да је његов „човек“ или „homo“, који истовремено поседује и слободно располаже деоницама земљишта. Једну деоницу свог земљишта дао је у вечни закуп већ поменутом Микајлу, под условом да му овај даје „земљарину“ или „agraticum“ и то по устаљеном обичају краја, што ће рећи да му преда или одели десети део од плодова. Издвајање „десетине“ од плодова је јасно и видљиво, па ако је под таквим условима давао земљу сељак који је потчињен епископу, може се с разлогом очекивати да је и зетски

48 Светосавски зборник 2, 31; *Стефан Првовенчани*, Сабрани списи, 73. Ђ. Даничић је реч „област“ објаснио уз помоћ латинских речи „potestas“ и „provincia“, тако да се под изразом „грчка област“ подразумевала византијска провинција, а конкретно „тема Далмација“.

49 Светосавски зборник 2, 32; *Стефан Првовенчани*, Сабрани списи, 73.

50 *Божид*, Село Богдашићи, Немирно Поморје XV века, 37–82.

51 *A. Mayer*, *Kotorski spomenici II*, Zagreb 1981. Више о „десетку“ на подручју Котора: *Благојевић*, *Земљораднички закон*, 238–255.

епископ, касније митрополит, под истим условима давао под закуп земљиште које је представљало властелинску резерву Зетске митрополије. О томе је сачуван већи број података, па се у једном уговору саопштава да су четири брата Војковића продала неко земљиште Луки де Драго, истакавши да је та земља „слободна“, вероватно од обавеза и дугова, осим: „salvo iure decime solvendo mitropolitо“, односно: изузев права на десетину која се плаћа митрополиту.<sup>52</sup> У овом цитату помиње се чак „ius decimae“, односно право на „десетак“ који припада митрополиту. Наведени пример истовремено показује да су сељаци слободно располагали земљиштем које су добили од Зетске митрополије, под условом да се за такво земљиште редовно даје „десетак“. Устаљено „право на десетак“, као и обавеза „давања десетог дела плодова“ са земљишта били су усклађени са одредбама византијског Земљорадничког закона, али и са једним чланом Душановог законика. У Земљорадничком закону било је предвиђено да „десетак“ од остварене жетве припада „њиводавцу“, а у конкретном случају то је Зетска митрополија, док је по Душановом законнику сваки земљорадник слободно располагао њивама и виноградима, али под условом да се редовно извршавају све обавезе у корист господара „чије буде село“, а у том својству се појављује Зетска епископија, односно митрополија.<sup>53</sup>

Обавеза давања „десетка“ није била ограничена само на властелинство Зетске епископије, већ је под истим условима обрађивано и земљиште које је припадало католичким црквама на подручју Котора. Из једног уговора може се сазнати како је архиђакон цркве Св. Трипуна у Котору, по имену Петар, дао у вечни закуп властелину *Viste de Primitis* црквено земљиште да на њему подигне виноград, под условом да на име земљарине даје десетак по обичају краја („*ad agraticum ad decimam partem secundum usum terre*“).<sup>54</sup> Уговор је био закључен октобра 1327. године, а већ се следеће године кнез *Viste de Primitis* налазио у служби краља Стефана Дечанског.<sup>55</sup> Ово није усамљен случај, јер су многе которске цркве у то доба давале своје земљиште у „вечни закуп“, под условом да добијају годишње десетину од оствареног рода. Примери су многобројни па их не треба посебно наводити, поготово што је то већ учињено у историографији.<sup>56</sup> Овом приликом треба скренути пажњу да се, поред Зетске епископије и Котора, „десетак“ давао и на властелинству манастира Св. Николе на Врањини. Из једне повеље може се сазнати да су Балшићи потчинили манастиру Св. Николе сељаке из села Каручи у Црмници, уз обавезу „да давају цркви десетак од свега што дава љето, од жита и од вина, од маслина“.<sup>57</sup> Другачије речено, десетак се давао манастиру од свих култура

<sup>52</sup> I. Stjepčević, *Prevlaka* (preštampano iz „Bogoslovske smotre“ br. 3), Zagreb 1930, 14 n. 61.

<sup>53</sup> С. Новаковић, *Законик Стефана Душана цара српског 1349. и 1354.* Београд 1898, чл. 174.

<sup>54</sup> А. Mayer, *Kotorski spomenici I*, Zagreb 1951, br. 432.

<sup>55</sup> М. Благојевић, *Државна управа у српским средњовековним земљама*, Београд 1997, 2001, 104–110.

<sup>56</sup> Благојевић, *Земљораднички закон*, 248.

<sup>57</sup> Исто, 254.

које су гајене у Каручима, односно у Црмници. Давање „десетка“ за коришћење земљишта на подручју Котора, властелинства Зетске епископије, властелинства манастира Св. Николе на Врањини, односно у Црмници, представља неоспорно сведочанство о утицају Византије на аграрне односе у овим крајевима, а истовремено и о примени одредаба Земљорадничког закона. Под византијским утицајем појавила се и обавеза да сељаци доносе својим господарима „три уобичајена поклона“ годишње, на шта је напред већ указано.

Велики број података о убирању „десетака“ за коришћење земљишта односи се на подручје Скадра и долину Бојане. Када су Млечани запосели Скадар са околином (1396), затекли су на том подручју сложене аграрне односе и посебан систем дажбина.<sup>58</sup> Настојећи да се што брже упознају са постојећим системом дажбина, лако су уочили постојање „десетка“, па су исте године по запоседању Скадра и околине (1396) донели одлуку да њихови нови поданици из Дриваста: „dare debeant omni anno nostro comuni decimam partem omnium fructuum bladorum, vinorum et olei quos et que percipient de territoriis et possessionibus“;<sup>59</sup> краће речено — да нови поданици дају држави „десетак“ од жита, вина и уља, управо онако као што су то чинили Каручи у Црмници који су били потчињени манастиру Св. Николе на Врањини. Убрзо су Млечани уочили да постоје и друге дажбине, као што су „дукат“, „соће“ и „оброк“. Обавезу давања једног дуката по огњишту увео је у Зети Ђурађ II Балшић, да би плаћао данак Турцима.<sup>60</sup> Соће је знатно раније увео у Србији краљ Милутин, и то да свако земљорадничко домаћинство даје годишње 12 динара или један кабао жита,<sup>61</sup> док је „оброк“ још старија дажбина, позната и у XII веку.<sup>62</sup> Которани, а потом и Млечани, претворили су ову натуралну дажбину у новчано плаћање, и то у износу од 4 динара или гроша.

Истовремено са сложеним аграрним односима и постојећим системом дажбина Млечани су на новој територији затекли и пронијаре, које су узели у своју службу.<sup>63</sup> Пронијари су и на подручју Скадра припадали властeosком слоју, па су уживали одређене повластице и приходе. Настојећи да овој врсти ратника осигурају материјална средства за живот и основну делатност, Млечани су давали пронијарима да господаре и управљају појединим селима. Пронијари су за своје издржавање у неким селима добијали „десетак“ од свега што роди на њивама и виноградима потчињених сељака, док су у другим селима земљорадници бесплатно обрађивали у корист пронијара „параспорне њиве и винограде“.<sup>64</sup> Све што роди у овим виноградима и њивама припада

<sup>58</sup> *И. Божих*, Земљишни систем у „Млетачкој Албанији“, Немирно Поморје XV века, 259–331.

<sup>59</sup> Исто, 304.

<sup>60</sup> Историја Црне Горе II/2, Титоград 1970, 59.

<sup>61</sup> *М. Благојевић*, Соће — основни порез средњовековне Србије, Једна перпера или кабао жита, Глас САНУ 390, Одељење историјских наука, књ. 11 (2001) 1–44.

<sup>62</sup> *М. Благојевић*, Оброк и приселица, ИЧ 18 (1971) 165–188.

<sup>63</sup> *Остџрогорски*, Пронија, 151–172 (= Сабрана дела I, 311–339). Види и нап. 58.

<sup>64</sup> *Благојевић*, Земљораднички закон, 252.



пронијару, али ако сељаци обрађују „параспорне“ њиве и винограде, тада они не дају „десетак“ пронијару. О томе се може наћи и непосредна потврда у сачуваним изворима.<sup>65</sup> Када су Млечани посебном повељом дали свом пронијару и властелину Стефану Спану неколико села, било је предвиђено у издатој исправи и следеће: „*si vero non faciet fieri parasporum, homines isarum villarum tenentur ipsi ser Stefano dare decimam*“.<sup>66</sup> Податак је јасан: ако људи у потчињеним селима не обрађују параспорно земљиште, тада су дужни да дају „десетак“ пронијару Стефану Спану. Пронијару је припадало једно или друго, право на „рабoту“ или на „десетак“, али не и једно и друго. Остале дажбине од потчињених људи и у селима пронијара, као што су дукат, соће, оброк и модиј, припадале су држави, односно Венецији. На основу наведених чињеница може се закључити да су пронијари, као и остала властела, на ширем подручју Скадра уживали повластице или по Душановом законнику или по одредбама Земљорадничког закона. У 68. чл. Душановог законика наређује се следеће: „Меропсима закон по свој земљи: У недељи да работају два дана пронијару, и да му даје у години перперу цареву, и заманицом да му коси се на дан један, и винограда дан један“.<sup>67</sup> Ова законска одредба је конкретизирана на ширем подручју Скадра на тај начин што су сељаци, а већину су чинили меропси, били дужни да за рачун пронијара обрађују параспорне њиве и винограде. Ако у неком селу није било „параспорних“ њива и винограда, сељаци су са својих поседа давали пронијарима „десетак“, првенствено од житарица, а вероватно и од винограда, што је било у складу са одредбом Земљорадничког закона да сељаку припада „девет снопова“, а „њиводавцу“ само „један сноп“. Сада се слободно може рећи да су аграрни односи на подручју Скадра били под утицајем из Византије, што је и разумљиво, али су на тај простор долазили и утицаји из Србије, поготово после доношења Душановог законика, у којем су утврђене обавезе сељака према пронијарима. Исцрпљујући излагање о „десетку“ у ширем подручју Скадра и деловима Зете под млетачком влашћу, треба напоменути да су и становници градова, који су обрађивали земљу, били дужни да дају „десетак“ од оствареног рода Венецији. На сличан начин били су оптерећени и сељаци који су били потчињени црквама и манастирима, па је свака кућа у насељу Свети Срђ давала „десетак“ опатији Светог Срђа на Бојани, док су становници Веронике, на подручју Дриваста, давали опату Светог Ивана (*de Stoya*): „десетак од жита, лана, сочива и других плодова који рађају на земљи поменутог села“.<sup>68</sup>

На основу целокупног излагања може се закључити да се византијски утицај на аграрне односе у старим српским земљама, дуж Приморја, одржао вековима и после потискивања Византије са тих простора. Утицај је био различитог интензитета, па се дуж Приморја, између Стона и Боке Которске, од

<sup>65</sup> *И. Божих*, Параспор у Скадарској области, Немирно Поморје XV века, 241–258.

<sup>66</sup> *Божих*, Земљишни систем у „Млетачкој Албанији“, 321; *Благојевић*, Земљораднички закон, 252.

<sup>67</sup> *Новаковић*, Законик Стефана Душана цара српског, 55.

<sup>68</sup> *Божих*, Земљишни систем у „Млетачкој Албанији“, 314, 323.

познатих дажбина у Византији сачувала обавеза сељака да својим господарима дају годишње по „три уобичајена поклона“. Исту обавезу имали су и сељаци на подручју Котора и Грбља, али су они били дужни да господарима, односно власницима земљишта дају и „десетак“ од свега што роди на земљи коју су обрађивали. „Десетак“ је представљао уобичајену дажбину и у свим местима дуж Зетског приморја, а посебно на ширем подручју Скадра и Бојане. Изгледа да су се „поклони“ и „десетак“ одржали у оним крајевима где је византијска провинцијска управа деловала дуже и снажније, док су се само „поклони“ давали у оним деловима Приморја где је византијска управа деловала краће и слабије. Није искључено да су на ову појаву утицали и други узроци. У областима које је краљ Милутин заузео у Северној и Средњој Македонији затечен је византијски систем дажбина, прилагођен потребама нових феудалних господара, па не треба посебно ни истицати византијски утицај на аграрне односе у овим крајевима. Као резултат прилагођавања појављују се дажбине у природи, као што је „десетак“ од жита, вина, пчела, оваца и свиња. Десетак од житарица и вина или грожђа давао се на подручју Котора, дуж Зетског приморја и на ширем подручју Скадра, па је и у овим крајевима, већ од краја XII века, извршено прилагођавање византијских дажбина потребама нових феудалних господара.

Византијски утицај на аграрне односе у матичним српским земљама и дубље у унутрашњости био је знатно слабији, али је и тамо допирао. Колико је до сада познато, „велики десетак“ од домаћих животиња давали су само „власи поклоници“, док су остали или „ини власи“ давали „мали десетак“, али су зато били оптерећени многобројним радним обавезама, у складу са својим занимањем, које су обављали у корист владара или феудалних господара. „Десетак“ од кошница или пчела давао се у долини Лима, долини Ибра, у Метохији и на Косову, вероватно, под утицајем православног свештенства, а посредно Византије. Православни попови у средњовековној Србији били су лично слободни, а конкретније, били су ослобођени у начелу од свих радних обавеза и дажбина у корист феудалних господара. Када су користили обрадиво земљиште, њихове привилегије су усклађиване са постојећим аграрним односима. Уместо ослобођења од пореза на један зевгар земљишта, које помиње Теофилакт Охридски, попови су у Србији били ослобођени од свих дажбина и плаћања за „три њиве законите“. <sup>69</sup> На крају излагања о ширини и снази византијског утицаја у старим српским земљама потребно је указати да се почетком XV века „десетак“ од обрадивог земљишта узимао у околини Липљана на Косову, а можда и у другим крајевима. <sup>70</sup> Наведену претпоставку поткрепљује широко распрострањена појава узимања „десетка“, односно „ушу-

<sup>69</sup> Према Теофилакту Охридском, сваки је свештеник био ослобођен „од пореза за један зевгариј“, али ако је имао „више од тога“, плаћао је порез државној благајни (ВИИНЈ III, 275, 276). Попови у средњовековној Србији који нису имали баштине, по Душановом законнику, добијали су од цркве или властеле по „три њиве законите“, да их користе без давања било каквих дажбина. Види: *Новаковић*, Законик Стефана Душана цара српског, чл. 31. и чл. 65.

<sup>70</sup> *Благојевић*, Земљораднички закон, 263, 264.



ра“, у свим крајевима који су доспели под непосредну власт Турака, и то убрзо после успостављања њихове власти. Не треба посебно ни доказивати да Турци нису могли за кратко време наметнути такве аграрне односе који су били непознати у освојеним српским и другим земљама.

*Miloš Blagojević*

#### THE INFLUENCE OF BYZANTIUM ON THE AGRARIAN CONDITIONS IN MEDIEVAL SERBIA

For centuries, medieval Serbia had been exposed to various influences from Byzantium, especially in the spiritual sphere. So, the entire spiritual superstructure of the Orthodox Serbs was shaped under Byzantine influence. In the material sphere, on the other hand, nothing like that happened. Only slight incentives came from Byzantium, which would improve some branch of the economy, like mining, metallurgy, craftsmanship, trade and even agriculture. However, agrarian relations and a system of taxes did develop under Byzantine influence in certain areas of the Serbian medieval state — namely in areas which Serbia took from Byzantium, at the end of the 13<sup>th</sup> and in the first half of the 14<sup>th</sup> century. In Byzantium, there were such taxes which essentially represented payments in kind but, as time passed, they were transformed into permanent financial payments. This did not happen with the obligation of farmers to give their masters “three usual gifts” per year. It was common that the “gift” consisted of: bread, a chicken, a modium of barley and half a measure of wine, usually at Christmas, Shrovetide and Easter.

The process of the transformation of certain payments in kind into financial taxes stopped in Northern and Central Macedonia between the 1180s and 1280s. When Serbian King Milutin occupied these regions (1282) he did not change the system of taxes that he found, so the farmers gave to the state or their feudal masters: “a tenth” of their wheat, wine, sheep, pigs and bees, i.e. bee-hives. This was expected in the territory of Macedonia, but the appearance of Byzantine taxes in the old Serbian lands which were under the rule of Stefan Nemanja in the second half of the 12<sup>th</sup> century and, later, under his successors, was somewhat surprising. “A tenth” of bee-hives was given during the reign of Stefan Nemanja, and perhaps even before that. In the old Serbian lands, a tenth of the farm animals was given only by professional cattle-breeders — those in the category of “Wallachian donors,” while other Wallachians gave “the small tenth,” but they were also required to perform various jobs for the ruler or for the feudal masters, in accordance with their main occupation. What especially attracts attention is the fact that farmers on the Coast, between the towns of Ston and Kotor (Cattaro), gave their masters two

or three gifts per year, usually bread and a chicken, and sometimes other food supplies. Even more significant is the appearance of “the tenth” in the vicinity of Kotor, along the Zeta Coast and in the wider area of the city of Skadar. The farmers who worked on church land in these regions were obliged to give to the churches “a tenth” of the harvest or from the vineyards they would cultivate. It is also very interesting that, in the wider area of Skadar at the start of the 15<sup>th</sup> century, proniarions received for their upkeep from their farmers “a tenth” of the complete yield from their fields, vineyards and orchards. The appearance of Byzantine taxes in the territory of the Serbian state was the result of long-lasting direct Byzantine rule, i.e. the presence of Byzantine administrative units — the themata.

МИЛАН РАДУЈКО

(Институт за историју уметности Филозофског факултета  
Универзитета у Београду)

## БЛАГОСЛОВ И ВЕНЧАЊЕ ВЕЛИКОГ ЖУПАНА СТЕФАНА НЕМАЊИЋА: СТРУКТУРА, ИЗВОРИ, СИМБОЛИЧКА И ИДЕОЛОШКО-ПОЛИТИЧКА СТРАТЕГИЈА ОБРЕДА\*

Рад обухвата два круга питања. У првом делу аутор претреса изворе у којима се помиње обред извршен над Стефаном Немањом млађим, при његовом увођењу у звање великог жупана (на сабору у Расу, одржаном 25. марта 1196, поводом абдикације Стефана Немање) и у упоредној анализи ових података и извора византијског и руског порекла предлаже реконструкцију обреда. Други део посвећен је потрази за изворима дела обреда обављеног над Стефаном у цркви Светих апостола, тј. „венчања“ и „благослова“ (осењивање крстом и полагање руку на главу) новог великог жупана. Резултат потраге своди се на следеће: иако без праве аналогије, обред чине мотиви црквене и световне (невладарске и владарске) инаугурације; у виду блиском нашем, срећемо га у Византији (постављења достојанственика и назначења чиновника), у Србији деспота Стефана, од 1498. г. у Русији, и у једном бугарском рукопису из 1532. (Парохија Соловки). Полазећи од чињенице да је „благослов“ у Византији служио за предају власти *in delegato*, аутор закључује да је обред заснован на њему у Србију и Русију „импортован“ као израз доктрине о супрематији Царства.

*Кључне речи:* обред владарске инаугурације, полагање руку на главу, осењивање крстом, *Designatio cesaris et despoti*, *Promotio arhontum*, Србија, Византија, Русија, политичка идеологија, супрематија Царства, владарска идеологија

Обред увођења у достојанство владалаца европских држава средњег века представља и на Истоку и на Западу мало је рећи важан извор изучавања представа о држави и највишој власти.<sup>1</sup> Инаугурација српских владара сред-

---

\* Рад је настао као резултат истраживања у оквиру пројекта ев. бр. 177036, који подржава Министарство просвете и науке Републике Србије.

<sup>1</sup> На Западу су истраживања обреда увођења у моћ владоца средњег века одавно изра-сла у интердисциплинарни библиотеку [*Coronations: Medieval and Early Modern Monarchic Ri-*

њег века, најалост, није била предмет осмишљене пажње истраживача.<sup>2</sup> Поготову су ретки били покушаји да се расположива грађа осмотри из угла ритуала, због чега ни наша сазнања о ономе што стоји иза ритуала, о симболичкој стратегији, владарској идеологији и политичкој стварности<sup>3</sup>, нису увек најодређенија. У жељи да овај недостатак ублажим, ја ћу се инаугурацијом српских владара средњег века позабавити помније. За ову прилику изабрао сам један ређе помињан обред<sup>4</sup> и, због важности података које наша грађа укључује, одлучио да га осмотрим у ширем оквиру, пре свега у светлу византијских извора о постављању достојанственика и промоције чиновника и руских сведочанстава о увођењу у власт московских великих кнежева.

Према уверењу старијих истраживача, ритуал владарске инаугурације у Србији средњег века има за основу византијску праксу.<sup>5</sup> У круг потврда о обреду произвођења владара повезаним са ритуалом постављања византијских

tual, ed. J. M. Bak, Berkeley 1990; са пресеком проблема и библиографијом у склопу изабраних радова и у уводној студији (1–15)]. Захваљујући студијама П. Е. Шрама и Е. Канторовича, тежиште је рано са обреда у ужем смислу пренето на питања ширег значаја, тако да је инаугурација постала полазиште за проучавање најсложенијих питања историје идеја, уједно и област од значаја за оживљавање занимања за политичку историју епохе. Сличан пут прешла су и истраживања извора сачуваних у православном свету [Symbols in context: inauguration rituals in Byzantium and the West in the early Middle Ages, Studies in Church History 13 (1976) 97–111]. Кад је реч о византијском обреду у ужем смислу, довољно је у виду имати студије наведене у књизи Ж. Дагрона, Цар и првосвештеник: студија о византијском цезаропапизму, Београд 2001, 72–108, нарочито нап. 9. Написе посвећене грађи сачуваној у земљама везаним за Византију навешћемо кад то буде захтевало излагање. Овде ваља поменути да се нешто више живости последњих деценија осећа у изучавању инаугурационе праксе кијевске и московске Русије, прве због улоге коју повест раног средњег века заузима у интересовањима украјинске и руске историографије, друге због занимања за идеју царства и Трећег Рима.

<sup>2</sup> Мада посвећена вероисповести Твртка I, главни извор за познавање грађе и проблематике везане за ову тему још увек је студија Н. Радојчића, Обред крунисања босанског краља Твртка I, Београд 1948. За шири списак написа в. ЛССВ 335–336 (овом питању такође посвећени посредно).

<sup>3</sup> У литератури је синтагма политичка стратегија заправо један од више tt за улогу симболизма владарских инсигнија и владарског церемонијала у излагању државних и политичких порука (M. Valensise, Le sacre du roi: stratégie symbolique et doctrine politique de la monarchie française, Annales 41/3 (1986) 543–577. Кључни подстицај трагањима ове врсте дали су Е. Канторович и П. Е. Шрам, последњи аутор и у нарочитој студији: P. E. Schramm, Lo stato post-carolingio e i suoi simboli del potere, Setimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, II, I problemi comuni dell'Europa post-carolingia, 6–13 aprile 1954, Spoleto 1955, 163–168. Међу сличним истраживањима источноевропске грађе издвајам чланак М. Е. Бычковой, Обряды венчания на престол 1498. и 1547. годов: Воплощение идеи власти государя, 34, 1–2 (Paris 1993). 245–255.

<sup>4</sup> Одговарајућу пажњу обреду извршеном 1196. над Стефаном посветили су историчари Радојчић (Српски државни сабори, 68–73. и Обред крунисања босанског краља Твртка I, 63–64), Ј. Калић [Српски државни сабори у Расу, Саопштења Републичког завода за заштиту споменика културе 29 (1990) 21–30 (= Европа и Срби: средњи век, Београд 2006, 193–195)] и М. Благојевић, Српски сабори и сабори отачаства Немањића и Лазаревића, Глас CDX Одељење историјских наука књ. 14 (2008) 1–40. Мада наводе све важне изворе и препознају већину делова церемоније, аутори, разуме се, не залазе у сложени проблем устројства обреда, поготову не у трагање за покретом ритуала. Покушај реконструкције обреда, провизоран и са ограниченим диметима, учинио је М. Радујко, „Престо светог Симеона“, Зограф 28 (2001–2002) 55–89 (57–62).

<sup>5</sup> Радојчић, Обред крунисања босанског краља Твртка I, 30–31 et passim.

достојанственика и промоције чиновника може се, међутим, сврстати сразмерно мали број извора, једно место из Живота Василија I од Константина Порфирогенита, подаци о једном догађају с краја зрелог, и о једном, можда, два догађаја с краја позног средњег века. Најпотпуније податке у грађи ове врсте пружају сведочења оснивачке повеље манастира Хиландара и житија Светог Симеона о увођењу средњег сина великог жупана Стефана Немање у прво владарско достојанство.<sup>6</sup> „Избор“ (Доментијан) и произвођење Стефана Немањића за великог жупана уприличени су на сабору (Доментијан, Теодосије) који је Стефанов отац, поводом сопствене абдикације, 1196. године сазвао у Расу.<sup>7</sup> За позорницу догађаја изабрани су неименовани предео надомак седишта рашког епископа и катедрала светог Петра и Павла. Ток сабора познат је у општим цртама.<sup>8</sup> Према Сави и Доментијану, стари владар, „ставши посред свију“, обавестио је узванике да напушта престо и потом „Божјом вољом“ изабрао „љубљенога сина“ да влада после њега.<sup>9</sup> Наследника је, слободније речено, поткрај радног дела седнице, представио сабору (Првовенчани, Сава, Доментијан) и, касније га, сам и уз помоћ епископа Калиника, увео у владарска права. На крају је, према шире распрострањеном обичају, приређен пир (Сава, Теодосије).<sup>10</sup>

Обред извршен над Стефаном, нажалост, не познајемо колико је потребно. Аутори поменутих извора нису сагласни ни кад је посредни тип церемоније ни у погледу на њен склоп. Архимандрит Сава, Првовенчани и Доментијан помињу устоличење и „благослов“.<sup>11</sup> Према Сави, ритуал је укључивао три акта, „посађивање на сто“, „венчање“ и „благослов“, док су, према Теодосију, Немања и Калиник над Стефаном, у два чина, обавили само „благослов“.<sup>12</sup> Условљено недовољно одређеном терминологијом, пре свега сложеном семантиком израза благослов (обред у целини и чин освећења, тј. полага-

<sup>6</sup> Мада су сви извори више пута публиковани у преводу на савремени српски језик, овде ћемо их, због важности коју изворна терминологија има за познавање инаугурационе праксе средњег века, донети у виду у ком су исписани из рукописа. За хиландарске повеље Стефана Немање и Стефана Првовенчаног *А. Соловјев*, Хиландарска повеља великог жупана Стефана (Првовенчаног), Приложи КЛИФ V (1925) 62–89. За житија светог Симеона: Свети Сава, Сабрана дела, приредио и превео *Т. Јовановић*, Београд 1998, 158; Стефан Првовенчани, Сабрана дела, прир. *Ј. Јухас-Георгиевска*, *Т. Јовановић*, Београд 1999, 110; Доментијан, Живот светог Симеона и светог Саве, изд. *Б. Даничић*, 41–45; Теодосије Хиландарац, Живот светог Саве, издање *Б. Даничића*, приредио и предговор написао *Б. Трифуновић*, Београд 1973, 36, 38–39.

<sup>7</sup> О Сабору у Расу уп. Историја српског народа 1, 263–264 (*С. Ђурковић*); *Калић*, Српски државни сабори у Расу, 193–195 (са литературом).

<sup>8</sup> *Радојчић*, Српски државни сабори, 68–73; *Калић*, Српски државни сабори у Расу, нав. место.

<sup>9</sup> Свети Сава, нав. дело, 158; Доментијан, нав. дело, 41–42. Према Првовенчаном и Теодосију, владар у одступању само је обавестио скуп да власт у земљи оставља Стефану.

<sup>10</sup> Свети Сава, нав. дело, 158; Стефан Првовенчани, нав. дело, 110; Доментијан, нав. дело, 248; Теодосије, нав. дело, 79, 80, 97.

<sup>11</sup> Свети Сава, нав. дело, 158; Стефан Првовенчани, нав. дело, 110; Доментијан, нав. дело, 43–44; Теодосије, нав. дело, 36, 38–39.

<sup>12</sup> Свети Сава, нав. дело, 158; Стефан Првовенчани, нав. дело, 110; Доментијан, нав. дело, 248. Теодосије, нав. дело, 79, 80, 97, 36, 38–39.

ња руку и осеђивања крстом)<sup>13</sup> и селективним односом аутора према појединостима, разилажење извора заправо је привидно. С доста поуздања можемо, пре свега, тврдити да обред изведен над Стефаном није укључивао три акта — како стоји код Саве — већ четири, али, зато, три врсте обреда, најзад да је церемонија изведена у две етапе, одељене и просторно и временски.<sup>14</sup> „Избору“ је уследила световна инаугурација, тј. устоличење, обављено на отвореном, док је сакрални део ритуала у ужем смислу, који Сава исправно дели на венчање и благослов, извршен у катедрали Рашке епископије. О склопу и изгледу црквеног дела церемоније, који нас овде искључиво занима,<sup>15</sup> податке пружају Сава, Доментијан и Теодосије. За разлику од брата и млађих писаца, архимандрит Студенице, каже да је Немања после устоличења, „од Бога изабраног зета грчког цара Алексија венчао“, али је с другима сагласан у тврдњи да га је при томе и благословио: **И самъ вѣнчавъ его и вл(аго)с(ло)виль его изсудитѣ, такоже вл(аго)с(ло)ви Исаакъ Иакова, с(и)на своег(о), вѣсакым вл(аго)с(ло)вениемъ.** По форми је Немањин благослов налик оном којим је праотац Исак благословио сина Јакова (Пост. 27, 28–29),<sup>16</sup> док је садржина благослова уткана у нарочиту формулу, коју је отац изговорио над Стефаном: **Чедо мое любимое, паси Ис(а)и(л)ъ сы мои и взими шлемъ, воде тако овче Иисифъ.** На крају је Немања, каже Сава, поучио наследника врлинама владара [и начет и оучити поспѣшествовати емоу ш вѣсакомъ дѣлѣ блазѣ вѣ вл(а)д(и)чѣстви его и Заповѣдааше емоу ш цр(ъ)квяхъ пешти се и ш слоужештихъ вѣ них(ъ)].<sup>17</sup> Владар у одступању држи потом свечани говор. Зрелог Доментијана привлаче богословски и политички смисао догађаја. Мада пажљиво избегава реалије, учени писац ипак саопштава да је владар у одступању, по устоличењу, одржао свечани говор у ком је подсетио на изворе легитимитета сопствене власти (**прѣстолю сии моего владычества владыкою царемъ небеснымъ дарованъ ми естъ**) и изнео разлоге абдикације. После говора, Немања благосиља Стефана: **а ты, синоу мои любимии, воуди благословенъ богоу вѣшнемому, царствоуштемому вѣ бесконечные веки.** На крају стари отац тражи од Бога покровитељство за наследника, молећи да му пружи потпору у борби против непријатеља и оснажи његову ревност у кризи за веру и вршењу власти.<sup>18</sup> Са највише слуха за церемонијал у ужем смислу, обред извршен над Стефаном — премда не помиње устоличење — описује Теодосије. Уздизање будућег краља Првовенчаног на достојанство великог жупана, према њему, потврђено је на литургији, у склопу обреда који су обавили владар у одступању и рашки епископ. Узевши Стефана — вели пи-

<sup>13</sup> Радујко, нав. дело, 59–62 (са приручном литературом); Лексикон српског средњег века, прир. С. Ђирковић, Р. Михаљчић, Београд 1999 (=ЛССВ), s. v. Станак (С. Ђирковић).

<sup>14</sup> В. ниже.

<sup>15</sup> Опширно о чину устоличења у нарочитом раду.

<sup>16</sup> Да се наведено место једино на овај начин може разумети показале подаци о врсти ритуала обављеног над Стефаном (в. ниже).

<sup>17</sup> Свети Сава, нав. место.

<sup>18</sup> Доментијан, нав. дело, 42–43.

сац — Немања „са свеосвећеним Калиником епископом и са свима благороднима **ВЪХОДИТЬ** у цркву светих апостола Петра и Павла. **СЛОУЖЕБЪ ЖЕ И МОЛИТВЕБЪ БЫВШИ, САМОДРЪЖЦЪ ШТЪЦЪ И СЪ СВЕТЫМЪ ЕПИСКОПОМЪ ЧЪСТНИМЪ НА ГЛАСОУ КРЪСТОМЪ И ШВОЮ РОУКОУ ВЪЗЛОЖЕНЕМЪ СТЕФАНЪ БЛАГОСЛОВЛАЕТ СЕ ЖОУПАНЪ ВЕЛИКИЙ, ВЛАДИКА И САМОДРЪЖЦЪ ВСЕЕ СРЪБСКЫЕ ЗЕМЛЕ.**<sup>19</sup> Пошто је освећење — под видом благослова крстом и полагања руку — обављено, новом владару, стоји на крају, прилазе „благородни“, поклањају му се и кличу многолетије (**МНШГОЛѢТНО БОУДЕ И БОУДЕТЬ**).<sup>20</sup>

У науци је поводом наведених описа чина обављеног у Расу било доста недоумица. У сумњу је довођена и Савина тврдња да је Немања млађи венчан, док нас израз благослов повремено и данас збуњује.<sup>21</sup> Упркос разликама у изгледу венаца које Стефан Немањић носи на портретима из првих декада XIII века,<sup>22</sup> разлога за сумњу у Савин исказ, заправо, нема: осим портрета и свега што је у литератури поводом места које венац заузима у инвентитури великог жупана изнето,<sup>23</sup> на такав закључак наводе и изричита тврдња архимандрита Саве и чињеница да је обред изабран за предлогак Стефановог постављења чин крунисања и иначе укључивао.<sup>24</sup> Оставимо ли, дакле, по страни Доментијаново и Теодосијево ћутање о „венчању“, наведени се описи црквеног дела обреда извршеног 1196. у Расу разликују тек утолико што најмлађи аутор прибегава набрајању тамо где се старији задовољавају сликом. Целина добијена синтезом наша три извора, што је важније, није само логична: и избором учесника и током, делом и садржином, освећење Стефана Немањића — видећемо ускоро — одговара црквеној инаугурацији владара у низ земаља оновремене Европе. Кад је реч о месту радње, његов исказ слаже се са подацима о природи обреда забележеним код Саве и Доментијана. Мало је једино вероватно да је камерна унутрашњост катедралног храма рашке епископије могла да прими „све благородне“. Пре ће бити да су благородни у догађај претежно укључени преко изабраних представника, што се и иначе догађало често. Теодосијеве речи **СЛОУЖБЕ ЖЕ И МОЛИТВЕ БЫВШИ**, опет, потврђују да је обред изведен по устаљеном обичају: и на Истоку и на Западу се цркве-

<sup>19</sup> Теодосије, нав. дело, 79, 80.

<sup>20</sup> Исто, 80.

<sup>21</sup> Написе у којима се искључује или доводи у сумњу могућност да су српски велики жупани при ступању на власт примали венац наводи *С. Марјановић-Душанић*, Запис старца Симеона на „Вукановом“ јеванђељу, *Старинар* XLIII–XLIV (1992/1993) 201–210; *исѣа*, Владарски знаци Стефана Немање, Стефан Немања — свети Симеон Мироточиви, Београд 2000, 78–80 (79–80, 85–86). О расуђивању наших претходника о улози благослова у инаугурацији српских владара биће речи у нарочитом прилогу. О благослову Симеона Немање сасвим кратко и уопштено *Радујко*, „Престо светог Симеона“, 58–59.

<sup>22</sup> Посреди су портрети Стефана Немањића на капији и у параклису светог Симеона у манастиру Студеници и у Милешеви. Cf. *С. Радојчић*, Портрети српских владара у средњем веку, Београд 1997, 27; *исѣи*, Милешева, Београд 1963, Т. III; *Б. Миљковић*, Сликарство западног улаза у манастир Студеницу из 1208/9. године, Трећа југословенска конференција византолога, Београд — Крушевац 2002, 183–188 (84–85, нап. 8).

<sup>23</sup> Уп. нап 20 (*Марјановић-Душанић* и *Миљковић*).

<sup>24</sup> В. ниже.



ни део увођења владара у моћ током зрелог средњег века, одиста, најчешће врши на литургији.<sup>25</sup> Из казивања архимандрита Саве и његовог „последњег ученика“ произлази да је Стефаново освећење обухватало објавни, декларативни, и ритуални чин, а да је Немањин говор<sup>26</sup> за предмет имао политичку и теолошку страну догађаја, најзад и екскламативно произвођење новог владара. Упркос редоследу излагања код Саве, не треба сумњати да је чин освећења претходио венчању. На то упућују церемонијал владарске инаугурације средњег века у целини<sup>27</sup>и, ускоро ћемо видети, аналогije блиске нашем ритуалу. Поступак освећења последњег великог жупана на престолу Рашке укључивао је два геста, полагање руку и благослов крстом. Мада подсећају и на молитве типичне за ритуал увођења у достојанство, назначена места код Саве и Доментијана ближа су и по облику и по садржини формули благослова, код Саве, рекло би се, намерно донетој у слободнијем виду. Редослед Теодосијевог излагања наводи на закључак да је благослов крстом претходио полагању руку, но све друго чиме располажемо, пре свега семантичко јединство радње и формуле благослова, говори да је гест руком обављен на самом крају Немањиног говора, као први чин освећења. Нема сумње, такође, да је први чин благослова обављен **ВБОУ РОУКОУ ВЪЗЛОЖЕНИЕМЪ**. Да у полагању руку одиста учествује и Немања у то нас, истина посредно, уверавају старији Теодосијеви претходници. Ослањајући се на 28–29. стих 27. главе Постања, Сава каже да је отац благословио сина **ІАКОЖЕ ВЛ(АГО)С(ЛО)ВИ ИСААК ІАКОВА, С(И)НА СВОЕГ(О)**. Исто то у повељама Хиландару потврђују актери догађаја из друге половине марта 1196, Немања скоро деценију пре Саве (1198), а Стефан, изгледа, годину раније (после 1207).<sup>28</sup> Наведено место из Постања, истини за вољу, не помиње гест. Не треба, ипак, сумњати да га наши писци подразумевају. Полагање руку у Старом завету

<sup>25</sup> За Византију cf. *Г. А. Осѣрогѣрскій*, *Эволюция византийского обряда коронования*, Византия. Южные славяне и Древняя Русь. Западная Европа: Искусство и культура, Москва 1973, 33–42 (35 sq) и *Ж. Дагрон*, нав. дело., 105 sq; за Енглеску *R. Strong*, *Coronation. From the 8th to the 21st Century*, London, New York, Toronto, Sidney 2005, 71–205; за скандинавске земље: *E. Hoffmann*, *Eight Coronation and Coronation Ordines in Medieval Scandinavia*, in *Coronations*, 125–151; за Русију: *К. Гвозденко*, *Церемония княжеской интронизации на Руси в домонгольский период*, *Древняя Русь. Вопросы медиевистики*, 1 март (Москва 2009) 17–35 (27–30).

<sup>26</sup> Свети Сава, нав. место. Код Доментијана се (нав. дело, 42–43) Немањин говор, истина, помиње у склопу излагања о устоличењу. Будући, међутим, да га аутор ставља после посађивања на сто и преплиће са благословом, стиче се утисак да велики писац, у тежњи да подвуче смисао догађаја, сажима радњу.

<sup>27</sup> За Византију уп. *Осѣрогѣрскій*, нав. дело, 35 sq. и *Дагрон*, нав. дело., 105 sq. За Русију *К. Пойовъ*, *Чинъ священнаго коронованія*. Историческій очеркъ образованія чина, «Богословскій Вѣстникъ» II Май (Сергiевъ Посадъ 1896) Май 173–196. За Запад уп. примере сабране у приручнику *Coronations*, s. v.

<sup>28</sup> За тзв. прву хиландарску повељу уп. *Б. Трифуновић*, *В. Бјелогрић*, *И. Брајовић*, *Хиландарска оснивачка повеља светога Симеона и светога Саве*, Осам векова Студенице, Београд 1986, 49–60; за повељу Стефана Првовенчаног *А. Соловјев*, *Хиландарска повеља великог жупана Стефана (Првовенчаног)* из године 1200–1202. ПКЈИФ 5 (1925). За ново датовање хиландарске повеље Стефана Немањића *Б. Бубало*, *Када је велики жупан Стефан Немањић издао повељу манастиру Хиландару?*, *ССА* 9 (2010) 235–243.



представља форму благослова.<sup>29</sup> Што је важније, библијски канон познаје благослов не само у истом виду него и у истој функцији, као средство увођења у власт кооптирањем (Пост, 48. 14).<sup>30</sup> У грађи коју смо прегледали за ову прилику учешће владара сениора у чину полагања руку нема паралеле изван Србије. Насупрот томе, позивање на избор и посвећење старозаветних владара, најчешће на избор и миропомазање Давида, представља опште место црквене владарске инаугурације.<sup>31</sup> Случај за себе била би формула благослова у виду у ком је доноси Доментијан. Особен по споју владаревог и Божјег благослова, њен консекративни део (**и поустољ сии мои воуди ти господемь богом моимь и мною отцемь твоимь благословень**) има најближе аналогије у формулама произвођења из обреда номинације високих византијских чиновника. Уводећи у службу другарија флоте, доместика школе, ректора и синкела, василевс је изговарао формулу у основу исту овој: “Еπι ὀνόματι τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος προβάλλεται σὲ ἢ ἐκ Θεοῦ βασιλεία μου”.<sup>32</sup> Доментијанов податак о унутрашњем предмету благослова (**поустољ**) биће свакако плод накнадних интерпретација: и у наведеној и у формулама намењеним произвођењу византијских достојанственика, предмет консекрације наводи се на крају и садржи податке о звању, управо онако како то стоји код Теодосија: **БЛАГОСЛОВЛАЕТ СЕ ЖОУПАНЪ ВЕЛИКЪИИ, ВЛАДИКА И САМОДЪРЖЪЦЪ ВЪСЕЕ СРЪВСКЪЕ ЗЕМЛЕ**. Мало је, заузврат, вероватно да Немања суделује и у другом чину освећења, како произлази из текста последњег аутора: благослов крстом на литургији спада у искључиве прерогативе првојерарха.<sup>33</sup> На крају треба рећи да и Немањина поука сину, иако је њена појава на први поглед условљена околношћу да је Стефан у власт уведен примопредајом, спада у познате мотиве постављења световних личности: типични су и место поуке у целини и то што је — како стоји код Саве — посвећена владарској врлини (**поспѣшествовати**

<sup>29</sup> Основно о овом питању у: *H. Leclerq*, *Imposition des mains*, *Dictionnaire d'archéologie é Chrétienne et de liturgie*, publié par F. Cabrol-H. Leclerq, VII, Paris 1926, 391–412, нарочито 393–396; *A Dictionary of gestures*, B. J. Bäuml and F. H. Bäuml, H. J. 1975, s.v. *Imposition of Hands*. Посебну студију полагању руку у Старом завету посветио је *R. Péter*, *L'imposition des mains dans l'Ancien Testament*, *Vetus Testamentum* 27/ 1 (Strasbourg 1977) 48–55.

<sup>30</sup> *Leclerq*, 393–396; *Péter*, op. cit., 48. sq. О разлозима за уверење да се иза алузија на Стари завет у описима Стефановог освећења одиста крије гест полагања руку *Радујко*, op. cit., 58–59.

<sup>31</sup> *M. Aranz*, *Couronnement royal et autres promotion de cour*, *Les sacraments de l'institution de l'ancien euchologe constantinopolitain*, *Orientalia Christiana Periodica* 56, 1 (Roma 1990) 127.

<sup>32</sup> Constantin VII Porphyrogénète, *Le livre de cérémonies*, T. I, Livre I, chapitres 1–47 (37), *Texte établie et traduit A. Vogt*, Paris 1935, II, 526–527, 528, 530–531.

<sup>33</sup> У литератури, колико знам, није било покушаја да се историја благослова под видом осењавања крстом прикаже систематично. Доступни написи истичу различите видове праксе, због чега у виду ваља имати податке које доноси *Архиепископской Венециани (Румовский)*, *Новая Скрижаль: Объяснение о церкви, о литургии, и о всех службах и утварях церковных*, Москва 1992, 281 и s. v. крестное знаменіе; *К. Т. Никольский*, *Пособіе к изучению Устава богослужения православной церкви*. СПб, 1862.160; *Л. Мирковић*, *Православна литургија или наука о богослужењу Православне источне Цркве*. Први општи део, Београд 1982, 300, 302 и *Ј. Фундулис*, *Литургичке недоумице*, Краљево, 2005, 163–164.

емоу ѡ ѡсакоѡмъ дѣлѣ блазѣ) и бризи новог владара за цркву и клир [ѡ цр(ѣ)кѡѡхъ пешти се и ѡ слоуѡжештихъ въ нихъ(ѣ)].<sup>34</sup>

Укрштањем сведочанстава утканих у описе и подсећања на сабор у Расу не могу се попунити све белине и отклонити све недоумице везане за тако штуро засведочен обред какав је наш. У основи је чин обављен над Стефаном ипак јасан. Одређено се оцртавају и састав узваника и место извршења церемоније, њен склоп и њен след, најзад и тип обреда освећења и поједини његови делови. Показало се, између осталог, да су сумње у трипартитну структуру церемоније изведене под сводовима Светих апостола неоправдане. За излагање које следи нарочит значај има околност да је посреди развијен церемонијал и да су, кад је реч о његовом потестарном склопу,<sup>35</sup> подједнако заступљене свештене радње (осењивање крстом, полагање руку), вербални симболи (формула благослова, многолетије), инсигније (венац) и процесуални симболи (поклањање новом владару). И нехотице смо се, с друге стране, уверили да су и замисао церемоније и поједини делови ритуала устројени у складу са познатим обичајима. У низ шире практикованих појава спадају и симбиоза сакралног (место радње, литургија, акт освећења) и лаичког чиниоца (учешће владара сениора у освећењу и у крунисању), донекле и редослед чинова. Устројство светковине и појединости ритуала какви су крунисање, многолетствије и позивање на избор и посвећење старозаветних владара, спадају међу топосе црквене инаугурације средњовековног владара.<sup>36</sup> Срећемо их и у краљевском и у царском обреду. У целини узев, чин изведен над Стефаном разликује се знатно од устаљених представа о увођењу владара у достојанство. Ни царски ни краљевски обред не познају благослов налик нашем: атипични су или овоме сасвим страни и ритуално-молитвени склоп освећења и појединости које га чине и значај који благослов заузима у постављењу. Исто се, само због личности актера, може рећи и за уводни говор и поуку владара сениора. Упркос обиму и важности побројаних разлика, за предмет нашег рада још већи значај има чињеница да ниједан од делова освећења изведеног над Стефаном није непознат световној инаугурацији. Остављајући по страни већ поменуто терминолошко преклапање увођења у власт у склопу црквеног обреда и освећења (за потребе службе), поменимо најпре да благослов као врсту постављења у церемонијалном ступању световних лица у достојанство срећемо још од краја раног средњег века. Ирског „великог краља“ консекратор, тако, уводи у власт благосиљајући (*bendacht*) његов „статус“ и његово „достојанство“, према Обреду крунисања краља Норманске Сицилије, Рочера II, пре *Oratio* клир и народ обраћа се *ab uno episcopo* следећом молбом: „*Benedic, domine, hunc regem nostrum...*“, док у Пољској један од тројице чинодејствују-

<sup>34</sup> *Aranz*, op. cit., 127.

<sup>35</sup> За термин уп. нпр. текстове у зборнику *Власть и образ. Очерки потестарной имагологии*, ур. *М. А. Бойцов* и *Ф. Б. Успенский*, СПб., 2010, пре свега студију *М. А. Бойцова*, *Что такое потестарная имагология*, 5–37.

<sup>36</sup> За структуру церемонијала у Византији *Aranz*, op. cit., 126–132; о месту речене алузије у ритуалу 127.

ћих првојерарха, пре но што се приступи миропомазању, чита Pater Noster, тј. молитву за „błogosławieństwo króla“.<sup>37</sup> Осим формалне, између нашег и ових примера нема друге сличности, пре свега због повезаности благослова западних владара са чином миропомазања: благослов у ритуално мање или више развијеном виду и у склопу обреда који не познаје миропомазање, заузврат, налазимо на истоку Европе. У Византији је ритуал овог типа везан за постављање достојанственика нижег ранга, током друге половине VIII столећа, могућно, и за увођење у статус цезара, тј. носиоца највише дворске титуле, а зна се и да руске кнежеве, од Дюгря Владимирича (средина XII в), сем што их посађују на сто, почињу да освећују у обреду „благословения“.<sup>38</sup>

Порекло појединости Стефановог освећења могло би бити предмет нарочите студије. Према грађи сабраној за ову прилику, с више поуздања у лачкој инаугурацији прати се благослов под видом крста, крсним знамењем и самим крстом. Знатно боље засведочен, благослов покретом руке, среће се и у освећењу клирика и световних достојанственика (хиротонија цезара у Византији, освећење великог кнеза у московској Русији), у случају црквених лица сразмерно често, сем једног позног изузетка (XIV век), међутим, у обредима намењеним инаугурацији у чинове нижег ранга, у свештенослужитељска и монашка достојанства, и при произвођењу ипођакона и рукоположењу ђакона.<sup>39</sup> Књига о церемонијама помиње благослов патрикија, тј. нижег достојанственика цариградског двора (гл. 46–48), и цезара (гл. 43), у првом случају, међутим, не дајући податке о радњи, док места из два протокола о произвођењу цезара Христофора и Никифора (769 г) и Давида (627) не остављају сумњу да је над главом кандидата чињен покрет — у оба случаја, изгледа, венцем — у виду крста (καὶ εὐθέρως κατασφραγίζει ἐπάνω τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ).<sup>40</sup> Бла-

<sup>37</sup> За Ирску *M. Dillon*, “The consecration of Irish kings”, *Celtica* 10 (Dublin 1973) 1–8; *E. FitzPatrick*, *Royal Inauguration in Gaelic Ireland c.1100–1600: a Cultural Landscape Study*, Woodbridge 2004, 4–13, 41–131. За Пољску *S. Ktrzeba*, ed., *Ordo coronandi Regis Poloniae*, *Archiwum Komisiji Akademii Umiejętności* 2 (1910–1913); *S. Ktrzeba*, ed., „Zródła polskiego ceremoniału koronacyjnego“, *Przegląd Historyczny* (1911), 12:71–83, 285–307; *W. Sawicki*, *Rytuał sakry-koronacji królewskiej jako źródło prawa i ustroju państw średniowiecznej Europy*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne“, t. XXIV, Lublin 1972; *A. Gieysztor*, „Spektakl a liturgia. Polska koronacja królewska“, in *Kultura elitarna a kultura masowa w Polsce późnego średniowiecza*. Warszawa, 1978.

<sup>38</sup> *Constantin VII Porphyrogénète*, op. cit., Chap. 43–54. За чин благослова кнеза Мстислава *Полное собрание русских летописей*, 2, 216; за коментар *Појовъ*, нав. дело., Априљ 59–72, Мај 173–196. *Е. В. Барсов*, Древнерусские памятники священного венчания царей на царство в связи с греческими их оригиналами, с историческим очерком чинов царского венчания в связи с развитием идеи царя на Руси, Москва 1883 (отгиск из Читений ОИДР 1) 32–38.

<sup>39</sup> *Архиепископ Вениамин (Румовский)*, нав. дело., 274; *А. А. Дмитриевский*, *Ставленник: Руководство для священно-церковно-служителей и избранных в епископа, при их хиротониях, посвящениях и награждениях знаками духовных отличий, с подробным объяснением всех обрядов и молитвословий*. Киев, 1904, 37–38, 70–73, 151 сл, 299; *А. З. Неселовский*, *Чины хиротесий и хиротоний: Опыт историко-археологического исследования*. Каменец-Подольск, 1906, 337–64, 73–102, 195–167, 168–211, 212–271; *Мирковић*, нав. дело, Други, посебни део (Свете тајне и молитвослова), Београд 1983, 127–129, 164–170.

<sup>40</sup> *Constantin VII Porphyrogénète*, op. cit., Chap. 43, 46–48. Кад је реч о обреду номинације чиновника, разлика је још већа јер се чин освећења и не врши у склопу произвођења у ужем



Црт. 1. Царско крунисање Ивана Грозног, митрополит Макарије благослови цара крстом. Минијатура из Лицевог летописног свода (Царственной книги), Москва 1550–1560-е г. ГИМ Син. 149, л. 288.

гослов крстом, у средњем веку и иначе ређе практикован, није у ритуалу инаугурације засведочен ни приближно широко. Кад је реч о црквеним лицима, благослову монаха на крају чина мале схиме, атипичном јер се изводи ручним крстом који се потом дарује новом схимнику на личну употребу, може се придодати само један изузетак из XVI века, који сведочи да је благослов крстом у царској Русији вршен и у чину хиротоније архијереја.<sup>41</sup> Утолико је драгоцености податак да се у инаугурацији световних лица среће и изван Србије. Руски извори благослов крстом помињу у описима и бележе у приказима владарског ступања на трон (црт. 1). Потврђен је, колико знам, у постављењу господара Владимира волинског, кнеза Мстислава Даниловича (1278?), и великог кнеза Москве, дакако и пре 1498. године.<sup>42</sup> Сем изгледа радње, и из XIII и

смислу, већ кад произведени, по окончању церемоније обављане у Великој палати, оде у Свету Софију, где благослов прими од патријарха.

<sup>41</sup> За постриг у чин мале схиме *Л. Мирковић*, нав. дело, 127–129, 164–170; за пример из руске праксе *Неселовский*, нав. дело, 285.

<sup>42</sup> За благослов кнеза Мстислава Полное собрание русских летописей, нав место (коментар у *Пойовъ*, нав. место); за велике кнежеве Москве и целе Русије уп. *Барсов*, нав. дело, 32–38 и 50. и *И. Сјерлигова*, Византијские святѣни и драгоценности московских государей, Наше наследие 93–94 (2010) у е-форми без нумерације.

XV и XVI века имамо податке и о типу предмета којим је ритуал вршен: владимирско-волински кнез Мстислав освећен је, вели летописац, „крестомъ въздвизальным.“<sup>43</sup> Посреди је — то се види на приказима четири века млађих догађаја из Лицевог летописног свода (1550–1560) — осећивање и то тзв. напрестоним, тј. овећим, често шестокраким крстом (сл. 1), познатим под називом въздвизальный, јер се на празник Воздвиженије часног и животворног крста, уздигнут високо, показује народу, на све четири стране света.<sup>44</sup> Ако је судити по руском церемонијалу с краја XV века, освећење крстом великог жупана Србије не би имало вербалну подлогу. Функцију овог акта у постављању владара, и поред тога, није тешко наслутити. У црквеној инаугурацији избрани се у склопу благослова крстом оспособљава за служење икономији спасења.<sup>45</sup> Говорећи о инаугурацији црквених лица, епископ Солуна Симеон каже да се печат (σφραγίς) крста на ипођаконе и ђаконе ставља стога што њихово „узвођење ка савршенству“ свршава „сам распети Христос“.<sup>46</sup> Што је важније, σφραγίσειν крсним знамењем или крстом има за установу чина из тумачења солунског митрополита конститутивни смисао. Како се главни инструмент Христовог страдања сматра за извор „сваког благослова и свих дарова“, црква „помоћу крста“, према истом овом аутору, предаје пуномоћи служења и моли Господа да назначенима буде покровитељ.<sup>47</sup> Тачан изглед првог чина освећења Стефана Немањића не може се знати. Схватимо ли дословно најмлађи од извештаја о црквеном делу сабора у Расу, изведен је на исти начин као и други акт, тј. **на главоу (крста) възложеномъ**. Само по себи то не би било немогуће: полагање крста на главу није непознато црквеној пракси.<sup>48</sup> С обзиром на то да је велики кнез Москве — као и нови епископ и малосхимник — крстом само осећиван, изгледнија је, ипак, могућност да писац на овом месту одређеност жртвује економији приповедања. Било како било, као оруђе освећења у Расу није служио обичан, „ручни“, крст: Теодосијев израз **чѣстни крѣсть** говори да је Калиник новог великог жупана благословио крстом снабденим честицом дрвета живота. Назив крст часни (= част, честица, део) заправо је terminus technicus за крст-реликвијар,<sup>49</sup> но да синтагма није употребљена случајно у то нас, преко Доментијана, уверава и један од

<sup>43</sup> Полное собрание русских летописей, 2, нав. место.

<sup>44</sup> Крест — хранитель всея вселенныя. Памятники христианского искусства X–XX веков в России: Из музейных и частных собраний, Автор текста и концепции выставки В. Гнуїлова и М. Penates — Пенати, Минск, 1996; В. Гнуїлова, Крест в России, Москва 2004, 190–207.

<sup>45</sup> J. Danielou, Ministère Sacerdotal chez les Pères Grecs. Etudes sur le sacrement de l'ordre. de Lex Orandi, Paris 148.

<sup>46</sup> Симеон архиепископ солунски, Ἐπιμηεία περί τε τοῦ θεοῦ ναοῦ καὶ τῶν ἐν αὐτῷ ἱερῶν τε περί καὶ διακόνων, ἀρχιερέων, PG 155, Paris 1866. col. 372.

<sup>47</sup> Симеон архиепископ солунски, loc. cit. О семантици благослова крсним знаком H. Leclercq, Signe de la croix, Dictionnaire d'archeologie chretienne et de liturgie, F. Cabrol et dom H. Leclercq, t. III, 2me partie, Paris, 1914, col. 3139–3143. G. Khouri-Sarkis, Le signe de croix, L'Orient Syrien III/4 (1958) 494–501.

<sup>48</sup> Уп. дела наведена у нап 33; за чин мале схиме Мирковић, нав. дело. Други, посебни део, 1969, 164–170, нарочито 169.

<sup>49</sup> A. Frolov, La Relique de la vraie Croix, Paris, 1965, .



протагониста церемоније, Симеон Немања: у посланици коју наследнику, уз „часни и животодавни крст Господњи“, упућује из Хиландара (1198), бивши владар пореди благодат послате реликвије (напрсни крст) и благослова који је две године раније извршен над Стефаном, током његовог устоличења,<sup>50</sup> казујући на тај начин исто што и Теодосије. Из друге жичке повеле знамо да су честице часног крста заузимале почасно место међу реликвијама крунидбеног храма, из млађих извора и да су ставротеке српских храмова често биле крстови,<sup>51</sup> па није тешко замислити да је и храм првопрестолних апостола имао предмет за прилике каква је ова. Употреба часног крста у чину инаугурације, уз то, није особеност рашког ритуала. После крунисања владари више земаља Запада целивају часни крст,<sup>52</sup> док се у Русији, као и у Расу, њиме исто освећују. За московске велике кнежеве то се у више извора каже посредно или изриком (**КРСТЪ ЖИВОТВОРЦАГО ДРЕВА**)<sup>53</sup> а не треба сумњати ни да је предмет коришћен при освећењу кнеза Мстислава био часни крст: уздизан на Крстовдан крст „воздвизальный“ се за важније храмове израђује у виду ставротеке и за благословљење се, сем 14 (27) септембра, употребљава и у другим приликама.<sup>54</sup> Иако српски извори не говоре о томе непосредно, употреба „скиптра и мача Божијег“ давала је у „крсном печату“ владара семантичку нијансу различиту од оне коју има *σφογιζειν* ђакона и ипођакона: из онога што Доментијан и Првовенчани наводе описујући долазак Немањиног пекторала са честицом часног крста у Србију, излази да је Стефан са обавезама према икономији спасења и пуномоћјима 1196. примио покровитељску силу „покрова државног“.<sup>55</sup>

Без обзира на празнине и недоумице које нам замагљују поглед на ритуал осењивања крстом, најважнији тренутак Стефановог благослова, уједно и део обреда који церемонијал обављен 25. марта 1196. у цркви „првопре-

<sup>50</sup> Доментијан, Житије Светог Саве и Светог Симеона, Београд 1998, 286–288. У више наврата се на ово место враћа *С. Марјановић-Душанић*, Владарски знаци Стефана Немање, Стефан Немања — Свети Симеон Мироточиви, историја и предање, ур. *Ј. Калић*, Београд 2000, 80–84 (са подацима о старијим написима).

<sup>51</sup> Стефан Првовенчани, нав. дело, 110.

<sup>52</sup> *Д. Пойовић*, Sacrae reliquiae Спасове цркве у Жичи, Манастир Жича: зборник радова, пр. *Г. Субојић*, Краљево 2000, 19–20, 27–29.

<sup>53</sup> *Барсовъ*, нав. дело, 34, 35 (за Дмитрия внука) и 50 (за Ивана IV Грозног). За податке који, углавном посредно, говоре о неговању овог обичаја у Московској Русији пре краја ХV века *Штерлигова*, нав. дело. У познијим временима обичај се практикује при увођењу у власт обласних господара. О томе говори податак да је „архиепископ Макарий совершил литургию на праздник Рождества Христова, затем, „взем Честный Крест... благослови наместника Великого Новгорода на государево дело... князя Бориса Ивановича Горбатого“ (*Митрополит Макарий*, Хронология жизни и почитания, Исторический вестник 7 (Воронеж 2000), сајт Воронежской епархии, без ознаке странице).

<sup>54</sup> Крест — хранитель Всея Вселенная, нав. место. Коришћење часног крста при благословљењу изриком, примера ради, потврђује Стоглав. Уп. Царския вопросы и соборный ответы о многоразличных церковных чинех (Стоглав), [Изд. *Н. Субојина*], Москва 1890.

<sup>55</sup> Наведена места потичу из службе часног крсту. Уп. *Никольский*, нав. дело, 10–11. Развијајући теологију часног крста, Доментијан се у великој мери ослања на Канон часног крсту из службе на празник Воздвижење часног крста.

столних апостол“ чини важном и ретком појавом повести владарске инаугурације, био је први чин освешћења. Особени су и инаугурација полагањем руку и суделовање владара сениора у чинодејству које обично обавља архијереј. Насупрот благослову крстом, чин полагања руку на главу спада у круг распростањених и подробно засведочених појава. Инаугурационо  $\epsilon\pi\acute{\iota}\theta\epsilon\sigma\iota\varsigma\ \tau\omega\upsilon\upsilon\ \chi\epsilon\iota\rho\omega\upsilon\upsilon$  игра важну улогу у прехришћанској обредној пракси. У библијском раздобљу смиха ( $\text{כַּפַּיִם}$  рукоположење) представља видљиви знак предавања благослова и посвећења, у Новом завету преношења благодати Светог Духа, а користе га родитељи, свештеници и владари, и то при завештању права првенства и приликом ритуалног опуномоћења за вршење власти или свештеничке службе.<sup>56</sup> Захваљујући описима Христовог крштења, чин полагања руку укључен је рано у црквено посвећење ( $\chi\epsilon\iota\rho\theta\epsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ ) и рукополагање ( $\chi\epsilon\iota\rho\tau\omicron\nu\acute{\iota}\alpha$ ), поставши не само ознака за преношење дарова Светог Духа већ и акт са најизразитијом еклисијалном потком у обреду увођења у власт архијереја.<sup>57</sup> Ни он — видећемо то — није непознат лаичкој инаугурацији. Потврђен је, као и други чин благослова Стефана Немањића, у обреду намењеном владарима<sup>58</sup> и у обрасцима увођења у статус дворских достојанственика. Историчари црквене инаугурације одавно су установили да и  $\epsilon\pi\acute{\iota}\theta\epsilon\sigma\iota\varsigma\ \tau\omega\upsilon\upsilon\ \chi\epsilon\iota\rho\omega\upsilon\upsilon$  на клирике, сем еклисијалног, има конститутивни смисао, јер се кандидату са свештеничком влашћу даје благодат њене употребе.<sup>59</sup> Уз неопходну нијансу, ова се оцена може применити и на обред изведен у Расу. Калиниково полагање руку имало би, судећи по новозаветним и средњовековним представама о овом гесту,<sup>60</sup> уобичајен, епиклетички смисао, и изражавало призивање „покровитељске силе Божије“ (Светог Духа) да „благодат посвећења“ — како С. Солунски описује супстанцу црквене хиротесије<sup>61</sup> — „приопшти“ новом великом жупану, док би учешће владара у одступању у овој радњи потврђивало да је Немања, понављајући гест старозаветног Исака, завештао сину „државу“ и прерогативе владара којима је сам располагао.

<sup>56</sup> За Стари завет: *Leclercq*, op. cit., 391–412. в. нарочито 393–396; A dictionary of gestures, loc. cit.; *Péter*, op. cit., 48. sq.

<sup>57</sup> За Нови завет и ранохришћанску праксу: *Leclercq*, op. cit., 391–412, *M. Paternoster*, L'imposizione delle mani nella chiesa primitiva. Rassegna delle testimonianze bibliche patristiche e liturgiche fino al secolo quinto, Roma 1983. и Аа. Vv. Le liturgie di ordinazione (XXIV Sett. di Studio A.P.L. 1995. 1996. s.v. imposizione delle mani. За средњовековну праксу уп. *Дмитриевский*, нав. дело., 37–38, 70–73, 151 сл, 299 сл; *Неселовский*, нав. дело, I–XVIII, 337–64, 73–102, 195–167, 168–211, 212–271.

<sup>58</sup> Под утицајем теолошких поређења Христовог крштења на Јордану и владарског крунисања у византијској царској иконографији се полагање руку, тј. приказ Христа како руком дотиче круну земаљског цара, појављује као слика епифаније, која открива вишу власт и божанску природу крунисаног владарца. *A. Wenger*, Notes inédites sur les empereurs, REB 10 (1952) 51–55; *K. Hoffman*, Taufsymbolik im Mittelalterlichen Herrcherbild, Düsseldorf 1968, 10–11.

<sup>59</sup> *Paternoster*, op. cit., 45–47; Симеон архиепископ солунски, op. cit., col. 372; *Неселовский*, нав. дело, I–XVIII.

<sup>60</sup> *Paternoster*, loc. cit.; Симеон архиепископ солунски, loc. cit.

<sup>61</sup> Симеон архиепископ солунски, loc. cit.

\* \* \*

Реконструкција црквеног дела церемоније и чинова од којих је освећење Стефана Немањића за великог жупана било састављено само је први корак на путу ка сложенијим задацима овог прилога. У наставку излагања треба открити у каквом односу разматрани ритуал стоји према византијском и руском наслеђу. Посредно смо се већ уверили да црквени део церемоније изведене 1196. у Расу нема праву аналогију. Будући, међутим, да и благослов и његови делови, осењивање крстом, полагање руку и „венчање“, спадају у засведочене мотиве лаичке инаугурације, с доста поуздања може се говорити и о пореклу обрасца и о путевима и етапама његовог уобличавања. Упоредна анализа сличности и разлика изведена на материјалу који нам сада стоји на располагању открива најпре да му је међу средњовековним обредима инаугурације световних лица најближи у више редакција сачувани Чин венчања на великокнежевство Дмитрија Ивановича, унука великог кнеза Москве Ивана III.<sup>62</sup> Незадовољан другим сином Василијем, велики кнез Иван одлучио је да трон преда унуку, сину Ивана Ивановича Младог, и 4. фебруара 1498. године увео га у звање великог кнеза. У Успенском сабору, где је обред обављен, било је за ову прилику испред олтара припремљено узвишено место. У средини цркве стајао је налоњ, на њему шапка (венац) и барме (врста торквеса, тј.  $\mu\alpha\upsilon\iota\acute{\alpha}\kappa\eta\varsigma$ -а). По произношењу уводних молитава и пошто је унук стао уз врх „места“, велики кнез одржао је говор у ком је подсетио на старину и смисао предаје власти првом сину. На крају говора благословио је „первог сына својег первого сына Великим княжеством“, и позвао митрополита Симеона да над њим обави обред. Митрополит, на кнежев позив, најпре „знаменаеъ вноука крестомъ“. Следила је молитва, прва крунидбена, „Господи Боже нашъ, Царю царствующиыхъ...“ Кад је молитва произнесена, митрополит је од двојице архимандрита примио барме и предао их великом кнезу, а овај их положио на унука. За то време сам је још једном благословио, сада „роукою“. Изложена је затим друга крунидбена молитва, митрополит је изнова „знаменовал крестомъ“, после чега је обављено полагање шапке на главу унука. На крају је велики кнез Иван III „дал својему внуку напутствие“.<sup>63</sup> Упркос ризику који у себи носи одмеравање неравномерно засведочених догађаја, поготову светковина овог типа, церемонија из 1498. пружа, што у целини, што у појединостима, оквирну представу о изгледу ритуала обављеног над сином Стефана Немање. Попут онога што је у катедрали Светог Петра и Павла три века раније могао да види одабрани број представника горњег слоја српског друштва, велики кнез Дмитрије је, сем шапке (и барма), примио благослов, и он најпре у виду освећења крстом, потом руком [судећи по приказима венчања Ивана IV

<sup>62</sup> За текст чина уп. Барсов, нав. место. Последњих деценија чин је био предмет живог занимања руских истраживача. За нашу тему најзначајнији су текст А. Е. Бурсон, Чин постављенија на великое княжение Дмитрия-внука и проблема византијског идејно-политическог наслеђа в конце XV — начале XVI века, Византийский временник 57 (82) [Москва 1997] 110–129 (са литературом).

<sup>63</sup> Барсов, нав. место.



Васиљевича (1533–1584) из Лицевог летописног свода — „крестным знаменем“]. Мада стари владар Москве и целе Русије не суделује у освећењу радњом, како то чини Немања, и он својим учешћем даје печат обреду: сем што на почетку држи говор и на крају даје „напутствие“ наследнику, московски велики кнез такође казује формулу благослова; ако се разлог за то што се и Иван III у уводном говору позива на провиденцијалне и патримонијалне изворе легитимитета може тражити у подударању околности, у ред сличности — тако бар изгледа према нашој реконструкцији — ваља уврстити и формулу („язь его благословляю велькимъ княжеством“).<sup>64</sup> Природу и опсег блискости два церемонијала најодређеније открива улога коју у њима има благослов: не умањујући разлике које их одвајају (полагање руку и садејство владара и архијереја, у српском, и барме, у руском чину, у Расу и у Москви се примопредаја одвија под видом благослова, санкција владарских пуномоћи изабраног, уз крунисање, укључује освећење и као видљиви израз освећења користи осењивање крстом и руком. У мери у којој инаугурацију Стефана Немањића и Дмитрија Ивановича повезује, ритуал освећења у једнакој мери церемонијама изведеном над њима даје нарочит смисао и истовремено их одваја од инаугурације владара какву сматрамо уобичајеном. У науци је посредно већ опажено да ниједна од појединости на којима почива сродност рашког и московског чина није својствена византијском царском крунисању.<sup>65</sup> Доста труда уложено је да се докаже српско порекло обреда закњежења Дмитрија Ивановича. Помишљало се, међутим, на српске преводе византијских царских образаца.<sup>66</sup> Остављајући по страни могућност да су у Русију преко Србије одиста стигли предлошци из евхологиона намењени крунисању цара, остаје податак да су се благослов крстом и руком, политичка декларација старог суверена и његова поука наследнику у владарском ритуалу, пре него у Москви, појавиле у Расу, но не у царском ни у краљевском церемонијалу већ у обреду увођења у моћ великих жупана. Чињеница да су посреди изузеци, између себе слични и подударни управо у ономе што их издваја од ритуала типичног за царско и краљевско крунисање, обавезује нас да се запитамо о узроцима и природи повезаности обичаја негованих у Србији и у руским земљама.

Још су К. М. Попов, Н. В. Покровски и В. И. Савва, прва двојица поткрај XIX века, последњи на самом почетку XX, опазили да је на изглед чина по ком је за великог кнеза венчан Дмитрије Иванович, обимом скроман, али важан утицај имао византијски обред инаугурације достојанственика и чиновника.<sup>67</sup> У потрази за паралелама последњи аутор назначио је широк круг

<sup>64</sup> Независно од изгледа првог дела формуле благослова Стефана Немање (в. горе, нап.), њен завршни део (према Теодосију) заправо се подудара са формулом из разматраног руског обреда.

<sup>65</sup> *Савва*, нав. дело, 117–125.

<sup>66</sup> *А. Л. Хорошкиевич*, Русско-славјанские связи конца XV — начала XVI в. и их рол в становлении национального самосознания в России, Историја култура етнографи и фолклор славјанских народов, Москва 1973, 420 (није ми доступно); *Бурсон*, нав. дело, 127–129.

<sup>67</sup> *Пойовъ*, нав. дело., мај 187; *Н. Покровский*, Чин коронавания государей в его истории, Церковный вестник 18 (1896) 575; *В.И. Савва*, нав. дело, 118–130.

протокола из I Књиге о церемонијама, с тим што га је упоређење појединости тешње везало са упутствима за хиротонију цезара и новелисима,<sup>68</sup> у каснијим временима коришћеним и при постављању севастократора и деспота. Поклапања би, сем учешћа цара и патријарха, обухватала улогу суверена (износи формулу произвођења) и првојерарха (благосиља) у средишњем чину церемоније, најзад и говор владаочев и то што он а не архијереј казује поуку, па и улогу архимандрита (у руском чину) и препозита (у грчком), који достављају инсигније. Последњих деценија руска историографија се с једнако ваљаним разлозима враћа закључку Е. В. Барсова, А. В. Горског, који су сматрали да је за ослонац благослова Дмитрија Ивановича узет обред крунисања василевса Новог Рима.<sup>69</sup> У основи се оцени да су посредни „те же молитвы, то же венчание от венчаннаго, та же ектения, то же многолетие, поздравление и поучение“<sup>70</sup> не може ништа пребацити. Докази А. Е. Бурсон и истраживача XIX века не доводе, међутим, у сумњу закључке В. И. Савве. Обред према ком се 4. фебруара 1498. г. поступало у Москви представља, као и освећење Стефана Немањића, резултат укрштања позајмица из нецарских и царских предлогака обреда византијског порекла. За окосницу је, како с разлогом опажа В. И. Савва, узет чин хиротоније цезара и новелисима (присуство цара и патријарха, молитвословља, знаци власти, улога василевса) и то у виду у ком га доноси Књига о церемонијама (гл. 43 и 44). Улога коју руски обред, а тако је и у српском, даје првојерарху уверава нас и у оправданост тезе да приређивач ромејског изворника за потребе увођења у достојанство словенских владара у обзир истовремено узима протоколе за постављење куропалата и патрикија (гл. 45, 47 и 48). За разлику од извештаја из 45, 47. и 48. главе, обрасци по којима су произвођени цезар, новелисим или магистар (гл. 43, 44 и 46) не предвиђају ни у раздобљу од VII до X столећа ни доцније благослов кандидата. Чини се, на крају, и да формула благослова из описа сабора у Расу код Доментијана пружа потврду зависности српског владарског обреда и од византијског церемонијала номинације чиновника. На први поглед необично, позајмљивање мотива из обрасца друге врсте није непознато средњем веку: прилагођавање церемонијала намењеног назначењу достојанственика за потребе владарског крунисања био би, према М. Аранцу, разлог што се *Oratio catiptis inclinatio-nis*, произношена током увођења у моћ василевса Новог Рима, у словенским преводима појављује у подлогама за постављење цезара и деспота, као што

<sup>68</sup> Савва, нав. место (налази сличности са чиновима хиротоније кесара и новелисима и произвођења куропалата, магистра, патрикија синклита, стратига, патрикија антипате, патрикија зосте, препозита и других чиновника).

<sup>69</sup> А. В. Горский, О священнодействии венчания и помазания царей на царство Творения святых отцов в русском переводе, Т. 49, Москва 1882. Прибавления, 131–133; Барсов, нав. дело, 33–34; Пойовъ, над. дело., Априль 59–72; Май 173–196. Најпотпуније о овом питању у скорој време Бурсон, нав. дело, 112–114 et passim (са литературом). Уп. такође Л. М. Евсеева, Шитая пелена 1498 г. и Чин венчания на царство Древнерусское искусство, Византия и Древняя Русь. К 100-летию Андрея Николаевича Грабара, С-Петербург 1999, 434. и О. В. Мареева, Генезис венца как регалии власти. Священное тело короля: Ритуалы и мифология власти, ред. Н. А. Хачаицурян, Москва 2006, 419–429.

<sup>70</sup> Бурсон, нав. дело, 114.

нас пракса уверава да је преплитања ове врсте било и у нецарском обреду.<sup>71</sup> Објашњење за разликање византијског и словенског ритуала (форма благо- слова) треба тражити у изостављању појединости у сачуваним преписима, што не би било неочекивано, или у околностима које владају у Рашкој и Русији. Независно од будућих погледа на ово питање, све чиме располажемо говори да закључак В. И. Савве важи за нашу грађу у целини: владарев говор и поука кандидату, поготову освећење као ритуални инструмент увођења у власт световних лица, одиста су, сем у Русији и Србији — да поглед омеђимо на онај део византијске сфере утицаја чији је свет између себе везан непосредним додирима — засведочени само у протоколима намењеним постављању достојанственика цариградског двора. То што крунисање василевса Новог Рима не познаје не само благослов крстом и руком но — до укључивања миропомазања у овај обред — ни било какав вид освећења изабраног представља тачку разграничења која инаугурацију василевса и достојанственика, што истовремено значи ромејских, српских и руских владара, дели и типолошки и на равни морфологије.<sup>72</sup> Однос српске и руске праксе представља тему за себе. Ослањање на исти извор, још пре на исти круг извора, лежи у основи блискости два обрета. Разлике које их одвајају од византијских образаца у ужем смислу упућују и на размишљање о непосредној повезаности. У прилог овој могућности нарочито би ишла употреба часног крста у освећењу, па ипак, полагање руку, појединост која руски и српски обред одваја очигледније од свега другог, говори да су се обичаји на рашком и дворовима Русије, чак и ако су се у једном тренутку укрстили, развијали самостално, делимично и у различитим правцима.

После свега што смо рекли и у виду примера навели, једва да и треба подсећати да је предлогак по ком се 25. марта 1196. године поступало у цркви Светих апостола заснован на начелима инаугурационог ритуала и да је укључивао, у целини узев, познате облике. Осврт на изворе појединости и на праксу неговану у Византији и Русији уверава нас такође да је у процесу настанка морао проћи приметан, ако је судити по томе што наведена грађа не помиње *ἐπίθεσις τῶν χερῶν*, и особен пут. Извори који нам данас стоје на располагању нису довољни да би се канали пријема полагања руку у ритуал световне инаугурације сагледали одређено. Остаје, заузврат, утисак да чин који Теодосије описује као средишњи тренутак освећења изведеног у Расу, живи на српском тлу столећима пре 1196, чак да је усвојен са прихватањем хришћанске вере (IX в). Упркос старијим погледима на ово питање, не чини се неоснованим уверење<sup>73</sup> да напред поменуто место из Живота Василија I, у коме унук оснивача династије Македонаца, Константин Порфиrogenит, истиче да је василевс, пошто је

<sup>71</sup> Aranz, op. cit., 128. sq.

<sup>72</sup> Разлике великокнежевске и византијске царске праксе били су, чини се, свесни и сами творци руског церемонијала. У руским изворима се обред владарске инаугурације, све до увођења у власт првог руског цара, назива постављање, а од овог тренутка крунисање (*Барсов*, нав. дело).

<sup>73</sup> Благојевић, нав. дело, 5, 12.

области настањене Словенима, укључујући и Србе, припојио Царству, наредио да локална племена сама себи бирају архонте и да их „на неки начин рукоположе“ (ἐκλεγόμενους καὶ οἰονεὶ χειροτονουμένους),<sup>74</sup> представља прву потврду употребе чина описаног код Теодосија у обреду инаугурације српских владара. Синтаγμα коју користи Порфиригенит не омогућава недвосмислен суд о форми, па ни о природи рукоположења словенских архоната IX века, али нас у оправданост речене претпоставке, сем подударача са радњом извршеном над Стефаном, уверава упорност с којом се обред полагања руку одржавао у владарском ритуалу Србије. У недостатку занимања за црквени део освећења првог Немањића, остало је, наиме, све доскора<sup>75</sup> неопажено да освећење под видом ἐπίθεσις τῶν χειρῶν није у Србији пало у заборав ни два века пошто су на њеном престолу велике жупане заменили краљеви, потом и цареви а прекралељевски обред ступања на престо краљевски и царски ритуал (благослов одеће и инсигнија, полагање круне на главу и миропомазање). Од невеликог броја извора у којима се говори о процедури практикованој после 1346. године при свечаном ступању у највишу власт, најмање један, ако не два, односе се на нашу тему. Према првом, кнез Лазар постао је самодржац у обреду, који за основу, како стоји у Житију овог владара Раваничанина I, има благослов архијерејевих руку (**Благословлаиетъ се от архијеревѣхъ роуцкѣ**).<sup>76</sup> Млађи је сачуван у приказу сабора у Сребрници (најкасније 1425. године)<sup>77</sup> од Константина Филозофа, на којем је деспот Стефан, „побојавши се смрти“, произвео сестрића за наследника и српског владара (**отъ нынина сего познаите господина въ мѣсто мене**).<sup>78</sup> Није потребно учитавати се у Константинов опис да бисмо се уверили колико је благослов Ђурђа Бранковића на господство налик поступку увођења Стефана у власт великог жупана. Попут Немање, деспот је најпре уз учешће сабора изабрао наследника. Пошто је избор оглашен, Ђурађ је устоличен<sup>79</sup> потом и освећен. Описујући последњи чин, Константин Филозоф каже кратко: **игоже и молитвобавъше роуцкѣ възложениемъ**.<sup>80</sup> Иако пажње вредна, вест из Житија

<sup>74</sup> Византијски извори за историју народа Југославије, Том II, Обрадио Б. Ферјанчић, Београд 2007, 80. В. и Theophanes continuatus, ed. I. Bekker, Bonn 1838, 292. Кад је реч о околностима под којима је обред рукополагања српских владара доспео у Србију, неће, чини се, бити случајно да цар писац рукополагање архоната помиње истичући заслуге Василија I за поновно крштење српских племена.

<sup>75</sup> Благојевић, нав. место.

<sup>76</sup> С. Новаковић, Примери књижевности и језика старог и српскословенског, Београд, 2000, 288.

<sup>77</sup> За време и околности под којима је сабор одржан М. Сиремић, Деспот Ђурађ Бранковић и његово доба, Београд 1994, 70–71; Благојевић, 32–33.

<sup>78</sup> Константин Филозоф и његов Живот Стефана Лазаревића, деспота Српског, по двјема српско-словенским рукописима, изновице издао В. Јагић, Фототипско издање из 1875 (приредио Ђ. Трифуновић), Горњи Милановац 2004, 316. К. Куев, Житието на Константин Костенечки. Исследание и текст, София, 1986, л. 194б, гл. 82.

<sup>79</sup> О посађивању на престо, које у време великих жупана игра кључну улогу, код Константина се, додуше, не говори изриком. Не треба, међутим, сумњати да је деспот, најпре устоличио наследника. Опширније о овоме на другом месту.

<sup>80</sup> Константин Филозоф и његов Живот Стефана Лазаревића, нав. место; Куев, нав. место.

кнеза Лазара, строго узев, не говори много више но да је родоначелник нове династије уведен у владарско достојанство у склопу црквеног обреда, али навод из Житија деспота Стефана не оставља никакву сумњу: на двору последњег Лазаревића је за потребе бар једног типа владарске инаугурације служио обред благослова, извођен, као у време Стефана Немање, полагањем руку, при чему нас плурал за чин молитве уверава да је акт обављен садејством архијереја и старог владара.

Међу српскословенским предлошцима према којима су у достојанство увођена световна лица, објављеним и оним од непубликованих који се чувају у књижницама Београда, ниједан не укључује чин полагања руку на главу кандидата. Ту празнину — рецимо на крају прегледа компаративне грађе — попуњава један одавно познат но поводом наше теме досад непомињан образац, сачуван у преводу на бугарску редакцију старословенског. Поуздан суд о односу овог и наших извора захтева нарочит прилог. Јасно је, међутим, и на први поглед да је посреди предлошак од изузетне важности за изучавање не само чина који Теодосије описује као средишњи акт освећења изведеног у Расу већ и ритуала у целини. **Молитва на поставление кесара и деспота и властелина вѣсѣкого или велика или мала**, предлошак за промоцију цезара, деспота, тј. достојанстава византијског порекла, и било ког другог властелина, писан на средњобугарском озраченом молдавским утицајима, пружа једину праву паралелу првом чину освећења Стефана Немањића и Ђурђа Бранковића.<sup>81</sup> Настао у светогорском манастиру Зограф, трудом монаха и доместика Варлама, а на захтев Теофана, митрополита Сучаве и читаве Молдовлахије, служабник из 1532. године (Парохија Соловки) доноси у *Oratio capitis inclinationis* (65 и 66 f) исто што и Теодосије, наиме да **архїереи**, пошто му приведу избраног, **вѣзложь рѣкъ на главѣ емѣ**.<sup>82</sup> То што према млађем извору чинодејствује само епископ, разуме се, не умањује вредност главног податка: црквено освећење световних лица познаје одиста полагање руку, кад је реч о улози првојерарха — у виду у ком га помиње и Житије светог Симеона. За нас је **Молитва** из зографског служабника, колико због наведеног места, занимљива и сама по себи. У очи, пре свега, пада да се полагање руку, за разлику од устаљене праксе, према којој се *Oratio capitis inclinationis* (овде оквир за гест полагања руку) налази у средини или у другом делу ритуала, у рукопису из 1532. године, као и у обреду обављеном над Стефаном Немањићем, стоји на самом почетку. Индикативно је, с друге стране, да је полагање руку укључено у церемонијал предвиђен и за промоцију носилаца византијских титула највишег ранга. **Молитва Боже велики и вѣчнии. Цаде царствоуѣшимь и Господе**

<sup>81</sup> За рукопис *Архимандритъ Борис (Плошников)*, Среднеболгарский Служебник 1532 го- да, Палеографико-глоттологическое исследование, Воронеж, 1880, 64 (према *П. Сырку*); за текст Молитве *П. Сырку*, К истории исправления книг в Болгарии в XIV веке, Т. I. Литургиче- ские труды патриарха Евфимия Тырновского, Санктпетербургъ 1890, 122–124.

<sup>82</sup> *Сырку*, нав. дело, 123. О месту Молитве у склопу сродних словенских извора *I. Biliarsky*, Le rite du couronnement des tsars dans les pays slaves et promotion d'autres axiai, in: OCP 59/ 1 (1993) 91–139 (100–102).

**госпѡдствоꙋјуцимь**, коју архијереј **прочитаеть** у тренутку док полаже руке на изабраног, заправо је *Oratio unica* из обреда *Designatio caesaris et despoti*, па не треба сумњати да се ἐπίθεσις τῶν χειρῶν у зографској Молитви јавља зато што је то захтевао обред ступања у које од највиших звања, а не у ред мале властеле, што би, према наслову, такође долазило у обзир.<sup>83</sup> Место које полагање руку заузима у Молитви из зографског служабника пружа, на крају, додатну потпору уверењу да је ἐπίθεσις τῶν χειρῶν главни чин Стефановог освећења; захваљујући свему реченом, логично је такође мислити и да га је и у Расу пратило приклањање главе (κεφαλοκλίσις; *capitis inclinationis*) и читање молитве **Боже велики и вѣчнии**.

\* \* \*

Сведочанства сабрана на претходним странама пружају сразмерно поуздан оквир за расуђивање о првом предмету нашег прилога, у доброј мери и ослонац за расправљање недоумица везаних за морфологију и склоп церемонијала по ком је у власт великог жупана уведен Стефан Немања млађи. Кад је реч о обреду у ужем смислу, сликом добијеном укрштањем наративних, литургијских па и ликовних извора, српских, византијских, руских и бугарских, не можемо бити незадовољни. Двор великих жупана Рашке служи се поткрај XII века пажљиво осмишљеним и развијеним церемонијалом увођења у власт. Први део ритуала, будући световни, обављен је на отвореном. Својим склопом, црквени део обреда налик је шире негованој пракси али је у појединостима особен: печат му, с једне стране, дају поимање власти великог жупана, а са друге, природа догађаја из 1196. године. За типолошко одређење церемоније кључни значај има околност да освећење Стефана Немањића представља мешавину световних и црквених елемената, те да је осим крунисања укључивао благослов, а благослов осећивање крстом и (најмање) полагање руку на главу. Полазећи од овог разграничења, није било тешко утврдити да је обред изведен над Стефаном резултат укрштања више предлогака: једни крај других нашли су се мотиви преузети из обрасца за *Designatio regis* и облици из предлогака за постављање царских достојанственика, рекло би се и назначење чиновника. Упркос свему што је речено о утицају домаћих прилика на чин Стефановог освећења, поступак примењен при састављању целине из житија светог Симеона, како смо видели, није осмишљен у Расу: коришћен је и иначе при преузимању византијских образаца за потребе словенског ритуала. Данас смо, нажалост, далеко од могућности да питања везана за путеве филијације црквеног дела церемоније обављене у Расу сагледамо без остатка. Обриси овог процеса ипак су опипљиви. Неспорно је, пре свега, да церемони-

<sup>83</sup> Разлог више у прилог нашем закључку пружа чињеница да и грчки и словенски евологион за потребе промоције достојанственика нижег ранга, патрикија, архонта, тј. кнеза, имају нарочит предлогак. Уп. *Aranz*, op. cit., 131–132; *Biliarsky*, op. cit., 107–109, 210–121, 135 sq et passim. О типолошком склопу Молитве са подацима о пореклу делова укључених у целину (из сва три типа византијског обреда) *Biliarsky*, op. cit., 100–102.



јал реконструисан на основу житија светог Симеона није само плод укрштања два обреда, невладарског и владарског, већ и два типа невладарске инаугурације. Један је, како се слуту на основу руских извора XIII и XV века, укључивао осењивање крстом, други, на шта указује Молитва из зографског служабника, полагање руку на главу. Нема сумње и да је до укрштања две редакције морало доћи најкасније у марту 1196. године. Из разумљивих разлога би важно било знати да ли је као повод за укључивање полагања руку у Молитву на постављење цезара и деспота послужило освећење средњег сина Стефана Немање за великог жупана. Података за поуздан закључак нема, али је оправдано веровати да је тако одиста било. У прилог овој могућности иду, с једне стране, околност да је благослов полагањем руку у освећењу владара потврђен само у Србији,<sup>84</sup> а са друге, да је и Молитва и у уобичајеном виду и у верзији са полагањем руку коришћена и при увођењу у достојанство севастократора,<sup>85</sup> најзад да је Стефан Немањић у часу освећења за великог жупана био севастократор.<sup>86</sup> Није искључено да је Стефаново освећење оставило дубљи траг у повести инаугурационог обреда него што откривају српски извори. У палеографском и језичком ткиву Молитве из преписа монаха Варлаама филолози нису опазили трагове српске редакције старословенског;<sup>87</sup> то што у млађем извору архијереј не благослови крстом може бити последица изостављања експликативних рубрика<sup>88</sup> али се, упркос свему, чини да је предложак којим се служио Варлаам, на овај или онај начин, повезан са чином уобличеним за освећење обављено 1196. године, на крају сабора у Расу. Посредно смо већ подвукли да је спој Немањиног уводног говора и изрицања благослова био разлог за одступање од редоследа устаљеног и у Византији и у словенском свету и за преношење κεφαλοκλισία-е на почетак освећења. Тезу за коју се залажемо потврђују и опажања И. Билијарског да Молитва из зографског рукописа не носи само трагове чина намењеног постављању кесара и деспота већ и царског крунисања (прва рубрика).<sup>89</sup> Прилике које су владале у Србији током XII века пружају, што је за нас још важније, објашњење и за знатно упадљивија, начелна одступања од предложака ове врсте, несвакидашња за типолошки строго профилисан ритуал невладарске инаугурације византијског порекла. Већина рубрика Молитве из 1532. године, све осим уводне и *Oratio unica*, подудара се, наиме, са рубрикама из чина **Молитва въ своѣ кнѣ(с) хотѣци(х)**

<sup>84</sup> Разлог више за размишљање у овом правцу пружа чињеница да није забележен ни у грчким изворима ни у писаном наслеђу словенских земаља које нису имале достојанственике обдарене византијским титулама највишег ранга.

<sup>85</sup> За предлошке из грчких евологиона *Aranz*, op. cit., 131–132; за оне из словенских служабника *Biliarsky*, op. cit., 107–109, 210–221, 135 sq et passim.

<sup>86</sup> В. ниже.

<sup>87</sup> *Архимандритъ Борис (Плоѣников)*, нав. дело, 64 (према *Biliarsky*, op. cit., 96, 100–102).

<sup>88</sup> На овај закључак наводи текст Молитве. Из описа освећења Дмитрија Ивановича видимо да је митрополит благословио крстом на мала диаконства (*Барсов*, нав. дело, 34), која се у зографском рукопису помињу непосредно после полагања руку (*Сырку*, нав. дело, 123).

<sup>89</sup> *Biliarsky*, op. cit., 100 и 102.

**власти.**<sup>90</sup> То говори да је обред првобитно био намењен увођењу у статус достојанственика једног круга, ако је судити по односу приређивача према обележјима ранга и по месту делова у целини, уживалаца скромнијих звања, те да је у неком тренутку прилагођен захтевима инаугурације сопственика највиших титула византијског порекла.<sup>91</sup> Подстицаји за симбиозу у којој једне покрај других стоје рубрике сва три типа византијске инаугурације (цареви, носиоци високих титула, патрикији и архонти) не могу се, што из начелних, што из повесних разлога, замислити ни у Византији ни у Бугарској.<sup>92</sup> У Србији су услове за настанак ове симбиозе могли пружити последње полудесетлеће XII века и доба кнежева и деспота. Будући да Константин Филозоф не помиње благослов крстом, помисао да је у препису из служабника Парохије Соловкы сачувано сведочанство о позној, моравској редакцији обреда, за коју се посредно залаже и И. Билијарски,<sup>93</sup> не звучи неосновано. Кад је о целини реч, највише је, ипак, разлога да се уобличавање целине документоване у препису доместика и монаха Варлаама доведе у везу са сабором у Расу: као што нас место приклањања главе и полагања руку у целини и појава *Oratio unica* у обреду овога типа уверавају да је церемонијал био намењен 1. увођењу у владарски статус и то не било кога већ 2. носиоца византијске титуле највишег ранга, уз то 3. (дакако) Словена, што је, из поменутих разлога, могао бити само велики жупан Стефан Немањић, остале рубрике Молитве и својим постањем и својом садржином наводе на закључак да је приређивач за основу узео ритуал према коме је у власт ступио који од Стефанових претходника, ималац скромнијих византијских звања, у најмању руку, како ћемо ускоро видети, сам Стефан Немања.

Осмотрен у светлу појединости које му дају печат, црквени део обреда из 1196. године заузима нарочито место у повести владарске инаугурације.

<sup>90</sup> Исто.

<sup>91</sup> Из дела обреда преузето из чина намењеног достојанственицима нижег ранга пажљиво је, примера ради, уклоњено место у коме се помиње полагање епитрахила (обележје достојанства патрикија, архонта, односно кнеза) на изабраног (исто, 102).

<sup>92</sup> Мешавину у којој би исти обред служио за увођење у достојанство носилаца сасвим скромних и највиших титула, кад је о Византији реч, треба искључити већ стога што се она коси са местом који ранг заузима у систему византијских вредности. Прилике донекле налик онима које у српско-византијским односима владају током друге половине XII века, у Бугарској обележавају један део претцарског раздобља, кад бугарски владари из Цариграда добијају титулу цезара (*Г. Айтанасов*, *Инсигниите на средновековните Български владатели*. Корони, скиптри, сфери, оръжия, костюми, накити, Плевен 1999, 35–51). Титула деспот, унета у наслов Молитве, у то време, међутим, није била у употреби.

<sup>93</sup> Исто, 126–127 (говорећи о времену настанка наслова у коме је међу угледним титулама било могућно изоставити звање севастократор). Аутор не узима у разматрање пример из Теодосијевог Житија светог Симеона, јер му, из разумљивих разлога, није био познат. У прилог претпоставци да је обред настао под утицајем нарочитих околности а не за широку употребу, ишао би и други део наслова: и словенски и византијски церемонијал користе за носиоце скромнијих титула нарочит обред. Што се ауторовог датовања тиче, на уму, независно од праксе с краја XII века, ваља имати да у Србији кнежева и деспота нема личности са највишим византијским титулама чије је устоличење могло пружити повод за настанак разматране редакције Молитве.



Ширу пажњу, у првом реду, заслужује тесна везаност освећења Стефана Немањића и увођења у достојанство црквених лица. На овој страни, сем за појединости, леже извори и за појаву благослова у промоцији носилаца световне власти. Контаминација црквеним ритуалом својствена је владарској инаугурацији у целини. Особеност освећењу Стефана Немањића обезбеђује чињеница да је осењивање крстом резервисано за ниже црквене чинове, док је полагање руку својствено и хиротесији и хиротонији. Будући да је пракса поменута код Теодосија и код Константина Филозофа (два учесника) израз стицаја околности, тешко је рећи из ког је тачно црквеног обреда преузета. Не треба, међутим, сумњати да је гест изабран промишљено: чињеница да архијереј при увођењу у достојанство патрикија на кандидата полаже епитрахил,<sup>94</sup> понављајући радњу из чина освећења ђакона, наводи, наиме, на помисао да приређивач није водио рачуна само о старозаветној и ранохришћанској функцији геста већ и о улози коју хијерархија радњи особена за инаугурацију црквених лица, заузима у византијском поретку увођења у звање и дужност носилаца световних титула. Без података које о благослову последњег великог жупана на столу Рашке пружају Сава, Доментијан и Теодосије не би се, с друге стране, у пуној мери могао разумети церемонијал коришћен у Русији, онај из друге половине XIII века ни у основи. Захваљујући описима освећења Стефана Немањића јаснија је и природа односа инаугурационе праксе у Византији и словенском свету. Све напред речено своди се, заправо, на чињеницу да су печат увођењу у моћ српских и руских владара давали обреди у Византији резервисани за достојанственике. Описан подробније и од млађих и од старијих обреда ове врсте, чин освећења Стефана Немањића за великог жупана највећи значај има за познавање инаугурације владара у самој Србији. Пажњу привлачи колико чињеница да је увођење у власт полагањем руку засведочено — премда у два, ако не у четири маха — у распону од скоро пет столећа и да сачувани подаци бацају какво-такво светло на раздобља о чијим се обичајима најмање зна, толико и учешћу владара сениора у Расу и Сребрници у религиозном чину. Мање звучне титуле поглавара српских земаља преткраљевског и послецарског раздобља биле би спољно обележје прилика у којима се освећење владара јавља у српској инаугурационој пракси. Кад је реч о узроцима оживљавања владарског благослова у доба опадања државности, привлачно звучи претпоставка Н. Радојчића да је обред преткраљевског раздобља у употребу враћен у склопу шире обнове традиција из доба Стефана Немање.<sup>95</sup> Иако не можемо до краја искључити могућност да је посредни одговор на владајуће прилике, тј. окретање обрасцима из евхологиона примереним рангу који владари у северним областима државе Стефана Душана имају у деценијама после пропасти Царства, у прилог оживљавању старе праксе ишла би околност да и у Сребрници, за разлику од чина поменутог у **МОЛИТВА-И НА ПОСТАВЛЕНИЕ КЕСАФА И ДЕСПОТА**, у полагању руку учествује стари владар.

<sup>94</sup> *Biliarsky*, op. cit., 107 и 109.

<sup>95</sup> *Радојчић*, Српски државни сабори, 176–177.

\* \* \*

По природи полиморфна а семантички комплексна појава, церемонија увођења у достојанство владоца средњег века представља извор првог реда за изучавање идеја и установа: у инаугурационој свечаности се, као у призми, сабирају и у оштрим обрисима показују, с једне стране, концептуални чиниоци владаочеве власти, политичке идеологије па и оквири политичке стварности, а са друге, форме и гестови уткани у церемонијал током столећа његовог трајања. Замишљен као свечан, богослужбено-јавни чин, данас би се рекло акт политичког ритуала,<sup>96</sup> обред о коме је овде реч обједињавао је, попут инаугурационе свечаности у другим земљама Европе, религију и политику, симболичку и јуридикчко-легалистичку раван. Расправа о склопу и изворима Стефановог освећења није прилика за залажење у све идеолошке и симболичке слојеве завршне церемоније сабора у Расу.<sup>97</sup> Део закључака изнетих у анализи обреда, обавезује нас, ипак, да се управо на овом месту осврнемо на два круга питања која се тичу мало је рећи важних тема политичке идеологије Рашке са прелома XII и XIII века.

Говорећи о структури церемоније, напред смо већ истакли да чин освећења и венчања Стафана Немање млађег, премда изведен у цркви и у току литургије предвођене архијерејем, представља синтезу двоструке легитимације, с једне стране црквене санкције „избора“ обављеног на сабору и потврђеног на устоличењу, а са друге, политичког легитимитета. И само се по себи разуме да су освећење и венчање Немањиног сина, а у то нас уверавају и извори са стране,<sup>98</sup> пружили подлогу схватању о провиденцијалном пореклу, отуд и сакралној природи власти великог жупана: посредством молитава које је произносио епископ Калиник, благословом крстом, полагањем руку и примањем венца, Стефан је, укратко, постао велики жупан *Dei gratia*. Функцију свештених радњи у преображају изабраника са политичким легитимитетом у адепта небеске инстанце већ смо описали. О унутрашњем смислу инвестирања Стефана венцем Сава (једини помиње венчање) не каже ништа, али се из чувеног записа преписивача Вукановог јеванђеља, Старца Симеона (1202), види да је за ову инсигнију на рашком двору, као и другде у ондашњој Европи, везивана идеја богоизабраности. „Јер Владика, а Господ наш Исус Христос, по својој милости — изричит је старац Симеон — предаде часни венац великоме жупану“.<sup>99</sup> Уз-

<sup>96</sup> *Ph. Buc*, *Rituel politique et imaginaire politique au haut Moyen Âge*, *Revue historique* 620/4 (Paris 2001) 843–883 (843).

<sup>97</sup> Из разлога начелне природе, за полазиште расуђивања узели смо, пре свега, сведочења српских извора. Настојање да се у највећој мери ослонимо на оно што је неспорно, разлог је што смо се и на текст Молитве из зографског служабника позивали само кад је то било неопходно.

<sup>98</sup> Изворе у којима се помиње концепција власти **милостию Божию** из времена Стефана Немањића доноси *С. Марјановић-Душанић*, *Владарска идеологија Немањића*, Београд 1997 60–73 (са литературом).

<sup>99</sup> Ново издање записа са коментарима и новим погледом на хронологију настанка појединих његових делова доноси *Ђ. Трифуновић*, *Запис старца Симеона у Вукановом јеванђељу*,

дизање владара изнад обичних лаика посредством апелације Цару Небеском слути се и из шкртих и уопштених Доментијанових алузија на молитве које су благослов пратиле. Ритуални оквир за црквену потврду политичког легитимитета у ужем смислу пружили су, с друге стране, учешће владара сениора у полагању руку и „венчању“ као и „процесуално“ поступање друштвене елите (присуствовање чину, поклоњење новом владару, многолетије).<sup>100</sup> Примајући венац, знак владарског достојанства,<sup>101</sup> и очев благослов, Стефан је на видљив и свима разумљив начин, постао правомоћни наследник својих претходника и из руку последњег међу њима преузео пуномоћја заснована на привилегијама великог жупана, Доментијан каже „сву власт“, што би морало значити лични регно у „стаду словесном“.<sup>102</sup> Очигледна у односу устоличења и освећења, разлика између религиозног и политичког легитимитета губила је, иначе, обресе у форми црквене церемоније, поготову у улози коју је у обреду освећења имао владар отац. По природи свог положаја — према другим изворима, између осталог и према речима самог Симеона, стеченом исто **ЦАРЕМЪ НЕБЕСЪНЫМЪ** — Немања је, ipso facto, располагао правом да подељује владарско достојанство.<sup>103</sup> Потрага за изворима права на учешће у богослужбеним дејствима захтева нарочит осврт. Упркос свему што извори казују о сакралној потки установе великог жупана,<sup>104</sup> засад је разложно остати при ономе што смо посредно већ рекли, наиме, да савременици, кад је реч о црквеном делу обреда, нису истицали разлику између уручивања власти и Божије харизме. Због стања извора старијих од 1196. године, не можемо бити до краја сигурни ни да ли је и на који начин Немањино учешће у полагању руку, сем што је у очима савременика оличавало религиозну заснованост и патримонијалну концепцију легитимитета великожупанске власти, довођено у везу и са начелом наслеђивања, поготову са позадином Стефановог избора за великог жупана. Било како било, свега неколико година касније, средишњи чин Стефановог освећења постаје један од кључних мотива одбране владарских права средњег Немањиног сина, а под видом синтагме „благослов светог Симеона“ потом и кључни појам политичке идеологије, недуго касније, и династичке мисли: под утицајем поменутих места из Старог завета, начелу првородства, најкраће речено, почео се — под видом „Божијег изабрања“ — про-

Прилози КЛИФ 67 (2001) 63–85 (= Са светогорских извора, Београд 2004, 65–87). У литератури се овде наведени део записа узима као упориште за тврдњу да је Вукан крунисан за великог жупана (в. нап. 21). Непосредно се он, међутим, не односи на крунисање, ни као историјски догађај ни као обред. Посреди је приповедачка формула којом се потврђује легитимитет владарца, а круна, тачније венац, узима као синоним богоизабране власти.

<sup>100</sup> Радојчић, *op. cit.*, 71.

<sup>101</sup> ЛССВ, 334–335 (s. v. круна).

<sup>102</sup> Доментијан, *нав. дело*, 42.

<sup>103</sup> Исто (место није узимано у обзир при разматрању реченог питања). За друге изворе и питање у целини *Марјановић-Душанић*, *нав. место*.

<sup>104</sup> Посредно то каже и Радојчић (*нав. место*, 177), с тим што овај аутор, имајући у виду пример Француске, сматра да су Стефан Лазаревић и Немања полагањем руке на наследнике обављали „свештени посао“. За другачији поглед на ово питање уп. *Б. И. Бојовић*, *Краљевство и светост: политичка филозофија средњовековне Србије*, Београд 1999, 55–56.

тивстављати принцип секундогенитуре, полагање руку на наследника описивати као чин у ком је право старешинства пренето на Стефана, после њега и на његове потомке **до века**, Немања сам приказивати као „први монарх“, што заправо значи трајни сопственик права на трон, чији прерогативи почивају на уговору са Богом, док „благослов светог Симеона“ постаје извор и предуслов династичког легитимитета.<sup>105</sup>

Идеје уткане у инаугурациони церемонијал изразито су официјелне. Отуда се ни сведочења разматраних извора о пореклу и миграцији појединих делова чина по ком је у власт великог жупана уведен Стефан Немањић не могу разумети, не бар до краја, без проницања у однос Византије и народа који су улазили у њену орбиту. Не упуштајући се у екскурс, подсетимо да је византијска реокупација Балкана (прве декаде XI в) — у Бугарској и Македонији завршена интегрисањем територија у административно-војни систем Царства — земљама са обода полуострва, какве су Дукља или Рашка, донела вазалну зависност.<sup>106</sup> Њихови владари, које василевс у доба Комнина и поставља и смењује, примају „заповести“ и ословљавају се изразима намењеним за поданике и поглаваре земаља потчињених Византији (архонти, топарси, δοῦλοι, тј. чиновници). Иако су вековне тежње ка остваривању самодржавности до признања из Цариграда довеле управо у време великог жупана Стефана Немање,<sup>107</sup> политичка мисао и дипломатичка пракса Византије нису ни после битке на Морави (1190) остале без начина да Србију задрже не само у својој орбити већ и у статусу идеалне и правне подређености. Не много пре „венчања“ за великог жупана, Стефан Немањић постао је зет цара Ромеја и од таста, Алексија III Анђела, убрзо после априла 1195. примио престижну титулу севастократора (друга иза царске), успевши се тако на веома висок положај на цариградској лествици достојанстава.<sup>108</sup> Истодобно је Србија укључена у византијску породицу држава, прихвативши идеалну подређеност Царству, с њом и империјалну концепцију монистички уређеног света, у ком Нови Рим и василевс једини располажу апсолутним ауторитетом.<sup>109</sup> На који се начин

<sup>105</sup> О већини видова описа Немање као првог монарха укратко *Радујко*, *op. cit.*, 57, 83–85.

<sup>106</sup> Constantine VII Porphyrogenitus, *De Administrando Imperio*, edd. G. Moravcsik, R. J. H. Jenkins, Washington 1967, Chap. 34; Г. *Осјорогорски*, Србија и византијска хијерархија држава, О кнезу Лазару, Научни скуп у Крушевцу 1971, Београд 1975 (= О кнезу Лазару) 125–131 (са изворима и литературом). У скорије време са највише слуха за сложеност и динамику односа српских земаља и Царства Љ. *Максимовић*, Србија и методи управљања Царством, Стефан Немања — Свети Симеон Мироточиви, историја и предање, ур. *Ј. Калић*, Београд 2000, 55–62 (= Стефан Немања — Свети Симеон Мироточиви).

<sup>107</sup> Историја српског народа I, 259 сл. (*Ј. Калић*); Б. *Ферјанчић*, Стефан Немања у византијској политици друге половине XII века, Стефан Немања — Свети Симеон Мироточиви, 31–44, 39 сл.

<sup>108</sup> За хронологију Стефановог ступања у родбинске односе са византијском владарском породицом Б. *Ферјанчић*, Када се Евдокија удала за Стевана Првовенчаног, ЗФФ 8/1 (1964) 217–224; за византијску титулу Стефана Немањића *исџи*, Севастократори у Византији, ЗРВИ XI (1968) 141–192.

<sup>109</sup> *Осјорогорски*, *нав. дело*, 126–131; *Максимовић*, *нав. дело*, 58–61.

учење о супрематији Царства преламало у обреду ступања на престо владара у земљама попут Рашке времешног Стефана Немање и држава у вазалном статусу и да ли је у томе било еволуције условљене менама на политичкој сцени моћи ће да утврде истраживања на узорку ширем од нашег.<sup>110</sup> Ако је судити по грађи сабраној у овом раду, ритуал је у излагање ромејских начела хијерархије владара укључен колико било која друга ознака ранга, титулатура, владарска одећа или формулари адреса.<sup>111</sup> По свему што се сада зна, „Рускије князя“ у власт под видом благослова ступају и у време док су из Цариграда примали титулу „стольникъ“ (ἐπί τῆς τροπέζης).<sup>112</sup> Имајући то у виду, још је В. И. Саава помишљао да је за њих „составлен былъ обрядъ вокняжєрнїя примѣнительно къ чину“.<sup>113</sup> У Србији се зависност обреда и места поглавар српских држава на византијској лествици владара, засведочена исто *ex silentio*, прати на основу две врсте података, уз то, и одређеније. Потврђују је најпре подаци о увођењу у власт господина Вука Бранковића: са нестанком Царства у употребу се, иако је краљевско/царско крунисање скоро век и по важило за искључиву праксу, вратио обред према ком је владар у достојанство увођен освећењем. Кад је реч о увођењу у власт великог жупана, изостанак мотива типичних за царско крунисање морао је и сам по себи подсећати да поглавар Рашке у породици владара заузима ранг нижи од василевса Новог Рима. Не треба, уз то, сумњати да је освећење Немањиног средњег сина идеју надређености Царства, сем под видом радњи, излагало и у вербалној форми. И византијски обрасци ритуала какав је наш и њихови словенски преводи укључују *Oratio unica* (у обреду царске инаугурације = Боже наш, Царе царствујућим, тј. *Oratio prima*) **Боже велики и вѣчний. Царе царствоујућимъ** (у разматраним српским изворима препознатљиву у наговештају) у којој се подсећа не само на миметичку зависност земаљског поретка од небеског већ и на начело по ком је власт у васељени заправо резултат договора између цара (=василевса Ромеја) и његових поданика.<sup>114</sup> Чињеница да је српски велики жупан — а то важи и за великог кнеза Москве — у статус владара крајем XII века ступао „по милости Божијој“ није, при томе, у опреци са начелом хијерархије: у ромејском систему достојанстава уз царску се и све друге почасне титуле (διὰ βραβεῖων ἀξίαι) подељују у склопу религиозног чина, при чему образац за сваку титулу из круга ἀξίαι укључује схватање о пореклу власти ἐν Χριστῷ τῷ Θεῷ.<sup>115</sup> На који се начин српски двор односио према идејама утканим у предложак коришћен при освећењу великог жупана Стефана? Најкраће речено, наведене концепције подударују се са идеолошким програмом

<sup>110</sup> Укратко о овом питању А. Pertusi, "Insigne del potere sovrano e delegato a Bisanzio e nei paesi di influenza bizantina" in Simboli e simbologia nell'alto medioevo. XXIII Settimana di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 3–9 aprile 1975 (Spoleto 1976) 555–563.

<sup>111</sup> R. Guiland, "Le Droit divin a Byzance," Études byzantines (Paris, 1959), 203–233 (219–221); A. Pertusi, op. cit., 515–558;

<sup>112</sup> А. В. Карпашев, Очерки по истории Русской Церкви, Т 1, Москва 1959.

<sup>113</sup> Саава, нав. дело, 120.

<sup>114</sup> Aranz, op. cit., 103; 129–132; Biliarsky, op. cit., 127–132.

<sup>115</sup> Исто.

српске владарске куће с краја XII века. У аренги оснивачке повеље Хиландару (1198–1199), монах Симеон, бивши Немања — једва да и треба подсећати — истиче у основи исто што и молитва „Боже велики и вечни“: 1. да свака власт, без обзира на ранг, потиче од Бога и 2. да је ранг тај који одређује природу односа у породици држава.<sup>116</sup> Кад једном буде изведена, упоредна анализа два текста откриће, што је важније, да је први део аренге из Немањине повеље Хиландару, посвећен у целини теолошкој потки светског поретка, заправо парафраза *Oratio unica* из **Молитва-е на постављеније кесада и деспота**.<sup>117</sup> У освртима на аренгу Немањине повеље с разлогом је превагнуло уверење да њен издавач, у исто време признаје хијерархију држава и идеалну супрематију Царства и истиче право Рашке на самодржавност.<sup>118</sup> Замисљена као тумач, разуме се, и средство ширења универзалистичких погледа Византије на поредак у свету, у Србији, не касније од 1196. прихваћена у виду обавезујућем у мери у којој је то могао бити црквени ритуал, идеолошка порука молитве је, простом историзацијом предлошка и истицањем у први план начела *Dei gratia*, преобразена у програм независне државе византијског комонвелта са пажљиво нијансираним поимањем суверенитета. Одлука састављача да српски угао гледања на политичку теорију важећу у православном свету утемељи на другом начелу *Oratio unica*, практично на богоизабраности великих жупана, дала је недавно повод за отварање и раније помињаног питања, наиме, имају ли представе о провиденцијалном пореклу власти српских поглавара ослонац у титулама — што за нас значи у ритуалу — добијеним из Византије.<sup>119</sup> Чешће је понављан одречан одговор, а образложење за њега тражено у две врсте извора, у уверењу да начело *Dei gratia* представља општи извор монархијског суверенитета и у једном броју места из Немањине оснивачке повеље Хиландару, нешто млађих исправа Стефана Немањића и наративне грађе, јер се у свима милост Божија помиње као извор власти великог жупана.<sup>120</sup> За целовит поглед на ово питање недостаје грађа која би се односила на време пре долазка на престо издавача прве хиландарске повеље. Усмеримо ли поглед само на епоху Стефана Немање, лако ћемо, међутим, доћи до закључка на који упућује већ чињеница да је српског великог жупана у владарски статус уво-

<sup>116</sup> За текст и превод повеље: *Трифунковић, Бјелогрић, Брајовић*, нав. дело, 49–60. За идеологију повеље: *Т. Тарановски*, Историја српског права у немањинској држави, I, Београд, 1931, 118, 131; *В. Мошин*, Самодржавни Стефан кнез Лазар и традиција немањинског суверенитета од Марице до Косова, О кнезу Лазару, 14–16; *Г. Осџрогорски*, нав. дело, 126–131. и *Марјановић-Душанић*, нав. дело, 187–233 (са новијом литературом).

<sup>117</sup> Односу ова два извора вратићемо се у посебном прилогу. Последње издање словенске верзије *oratio unica* доноси *I. Biliarisky*, op. cit., 107.

<sup>118</sup> *S. Ćirković*, Between Kingdom and Empire: Dušans' State 1346–1355. Reconsidered, *Atchens* 1996, 113–114 (не помињући реч самодржавност); *R. Mihaljčić*, *Etat Serbe et l'universalisme de la Seconde Rome, Da Roma alla Terza Roma*, III seminario internazionale di studi storici 21–23 aprile 1983, *Relazioni e comunicazioni* 1, Roma 1983, 276–378; *исти*, Владарске титуле обласних господара: прилог владарској идеологији у старијој српској прошлости, Београд 2001, 83; *Максимовић*, нав. дело, 187–233.

<sup>119</sup> *Марјановић-Душанић*, нав. дело, 67, 73.

<sup>120</sup> Исто, 60–69.



дио суфраган охридског архиепископа, ван сваке сумње, у складу са обичајима прописаним у Константинопољу. Носиоци титуле патрикија, у словенској верзији инаугурационог обреда изједначени са кнежевима (**кнези**), а у грчкој са архонтима (ἄρχοντες) — звањем у ком се помињу и српски владари XII века — у достојанство исто ступају у склопу сакраменталног акта, тј. примајући власт ἐν Χριστῷ τῷ Θεῷ.<sup>121</sup> Поменуте изјаве о богоустановљености Немањине власти биле би, другим речима, израз стварних прилика. Упориште је, вероватно, пружио „царски сан“ Стефана Немање, према уверењу историчара, нека титула добијена из Цариграда.<sup>122</sup> Предложено тумачење подразумева и да је „царски сан“ потписника прве оснивачке повеље Хиландару припадао титулама из реда ἄξιοι а њен издавач ступио на трон у обреду намењеном архонтима, нама се — поновимо још једном — чини у склопу церемоније која је за предлог имала други део Молитве из зографског служабника. Покажу ли се ова размишљања оправданим, ни значај који се у српској владарској кући придаје политичкој мисли обреда Designatio cesaris et despoti не би био условљен искључиво успесима на политичком и дипломатском пољу: чин Promotio archontum не дотиче доктрину о хијерархији држава и супрематији Царства чак ни посредно,<sup>123</sup> због чега се стиче утисак да појава речених тема у исправи бившег српског владара, поготову што је посреди даровница једном манастиру Свете Горе, не би ни била могућна пре уздицања Стефана на част севастократора. Место које казивање о припадању Србије кругу политички независних држава заузима у аренги, сведочи, чини се, о утиску који је прелазак из вазалне архонтије у статус земље вишег ранга оставио на српски двор. Било како било, остаје уверење да је црквена инаугурација великих жупана Србије у не малој мери, и на плану форме и по садржини, зависила од њихових византијских титула, уз то и да текст и радње обреда нису били само посредници већ и мерила усвајања хришћанских и империјалних чинилаца византијске политичке теорије. У идејама утканим у обред освећења ваља тражити објашњење и за то што српски владари на сликама из првих деценија XIII века носе одећу, па и инсигније византијског племства.<sup>124</sup> Све то, с друге стране, не противречи околности да Немања и Стефан у први план истичу титулу велики жупан.<sup>125</sup> Освећење је, како смо видели још на почетку рада, завршни чин инаугурационог процеса чији се супстанцијални акт одиграо на избору и на устоличењу: Стефан је, захваљујући томе, био велики жупан и пре но што је церемонија пренета под сводове рашке катедрале. Чин устоличења давао је политички легитимитет, уосталом као у Византији, док је освећење, будући да је са својом хришћанском формом носило идеју римског

<sup>121</sup> Biliarsky, op. cit., 135–137.

<sup>122</sup> Ферјанчић, Стефан Немања у Византијској политици друге половине XII века, 32; Максимовић, нав. дело, 61.

<sup>123</sup> Aranz, op. cit., 131–132; Biliarsky, op. cit., 135–137.

<sup>124</sup> В. Ј. Бурић, Српска династија и Византија на фрескама у манастиру Милешева, Зограф 22 (1992) 23.

<sup>125</sup> Марјановић-Душанић, нав. дело, 67–75.



универзализма, одређивало место српских владара у породици хришћанских земаља. Заснован на симбиози схватања о пореклу власти *Dei gratia* и супрематiji Царства, други обред увођења Стефана Немањића у власт великог жупана открива, најзад, у којој је мери идеолошка двојност, уграђена у темељ идеологије из аренге Симеона Немање, ускоро потом и у читав низ других докумената, за савременике представљала природан, није претерано рећи и обавезујући оквир уопштавања о владару, власти и месту Србије у свету.

*Milan Radujko*

THE “BLESSING AND CROWNING (ВѢНЧАНІЕ)” OF GRAND ŽUPAN STEFAN NEMANJIĆ: THE STRUCTURE, SOURCES, SYMBOLIC AND IDEOLOGICAL-POLITICAL STRATEGY OF THE RITE

The paper addresses three circles of issues. It first scrutinizes the sources and seeks to reconstruct the structure and morphology of the ceremony of inaugurating Stefan Nemanja the Younger as grand *župan* (king from 1217), at the assembly occasioned, on 25 March 1196 at Ras, by the abdication of his father, Stefan Nemanja, thenceforth a monk under the name Simeon. According to the *life* of St Simeon and the arengae of the foundation charters for the monastery of Hilandar, the inauguration consisted of two rites, one secular (enthronement), performed in the open, near the cathedral at Ras, the other ecclesiastical, performed in the cathedral of the Holy Apostles. The latter included consecration and ВѢНЧАНІЕ (στέψη), i. e. crowning. It was an elaborate ceremony whose structure involved sacerdotal acts (making the sign of the cross in the air, the laying on of hands), verbal symbols (blessing formula, *mноголетsvije* or ‘Many Years’ chant), insignia (ВѢНАЦЪ, διάδημα), and etiquette symbols (bowing to the new ruler). In the absence of a contemporary account of the ВѢНЧАНІЕ, our current knowledge can only be supplemented with the observation that the rite was performed at the end, before *mноголетsvije*. The central place in the structure of the ecclesiastical ritual was conferred upon the blessing of Stefan Nemanjić. Apart from the former ruler’s opening oration and his concluding exhortation to the new one, the ceremony of the consecration of the last grand *župan* on the throne of Raška (Rascia), described in the *life* of St Simeon written by the monk Theodosios, involved two rites: the laying of hands on the head (by Stefan Nemanja and bishop Kalinikos) and the blessing of the candidate with the sign of the cross (apparently only by bishop Kalinikos) (САМОДЪЖЬЦЪ ШТЬЦЪ И СЪ СВЕТЫМЪ ЕПОСКОПОМЪ ЧЪСТНИМЪ НА ГЛАВОУ КРЪСТОМЪ И ШБОУ РОУКОУ ВЪЗЛОЖЕНІЕМЪ СТЕФАНЪ БЛАГОСЛОВАЕТЪ СЕ ЖОУПАНЪ

**ВЕЛИКЫИ**). In search for the origin of the first of the two rites, the author calls attention to Russian examples. Russian princes (13th c.) and grand princes (Dmitry Ivanovich, 1498) also received blessing with the cross. The consecration of the new ruler by the laying of hands on the head, well known from the Old Testament (Gen. 27:28–29 and 48:14) and from the rites of ordination to minor and major orders (χειροθεσία and χειροτονία), has not been recorded in the inauguration of rulers in other parts of Christendom. In Serbia, however, the gesture described by Theodosios in his account of Stefan Nemanjić's accession ceremony was practised throughout the middle ages: a passage in Constantine Porphyrogenitus gives ground to assume that the Serbian rulers were inaugurated in this way as early as the mid tenth century, while Constantine the Philosopher's account of the blessing bestowed on Djuradj Branković at his accession as heir of despot Stefan Lazarević confirms that it was not forgotten even two centuries after the blessing had been replaced with the *Designatio regis* rite and the title of king introduced.





Сл. 1. Крест-реликвиар, 12–14 век, Государственный музей художественной культуры Новгородской земли.



ЈЕЛЕНА МРГИЋ

(Филозофски факултет Универзитета у Београду)

## ПРОУЧАВАЊЕ „ЦЕНТРАЛНИХ НАСЕЉА“ У ИСТОРИЈСКОЈ ГЕОГРАФИЈИ ВИЗАНТИЈСКОГ ЦАРСТВА НА БАЛКАНУ И МОГУЋНОСТИ ПРИМЕНЕ НОВЕ МЕТОДОЛОГИЈЕ\*

Рад је посвећен историјско-географском аспекту проучавања средњовековних урбаних средишта применама теорије „централних насеља“. Посебно се наглашава значај бројних радова Јоханеса Кодера, будући да је примена његове методологије и на другим подручјима изван Византијског царства, средњовековној Босни на пример, омогућила остваривање нових резултата. Стога се на тај начин указује и на могућности за истраживања на тлу средњовековне Србије.

*Кључне речи:* историјска географија, теорија „централних насеља“, Јоханес Кодер, Византијско царство, средњовековна Босна, средњовековна Србија

Дискурс о локацији (положају, смештају) насеља у односу на своју непосредну и ширу околину (*location analysis*), затим однос према другим насељима унутар једне просторне мреже, и распоред умрежених насеља (*spatial networks and patterns*), представљају неке од фундаменталних елемената у истраживању урбаних насеља (*urban studies, Stadtgeschichte*) већ скоро читаво столеће. Проучавање насеља предмет је истраживања неколико научних дисциплина — урбане и економске географије, демографије, економске историје и историјске географије. Развој различитих теоријских модела, и што је још битније, размена идеја између сродних наука углавном није била заступљена у већој мери. У том смислу, овај рад упућује посебно на радове Јоханеса Кодера у историјско-географским истраживањима Византијског царства, јер се примена његове методологије показала као веома плодносна за подручја

---

\* Рад је настао као резултат истраживања у оквиру пројекта ев. бр. 177015, који подржава Министарство просвете и науке Републике Србије. У свом изворном облику рад је прочитан као кратко излагање на Петој националној конференцији византолога, одржаној у Београду од 4. до 6. новембра 2010, у организацији Византолошког института САНУ и Филозофског факултета у Београду.

средњовековне Босне, и стога би требало да подстакне сличне подухвате на простору средњовековне Србије.

Говорећи о средњовековним урбаним насељима, најчешће се посеже за мање или више разрађеним класификацијама и типологијама, како би историчарима било лакше да одреде њихов значај у историјском контексту. Новији научни резултати, с друге стране, упозоравају на изразиту шароликост насеља и вишеструку слојевитост основне типологије „град — трг — село“. Ради се, заправо, о читавој лезеци разноликих форми насеља, која је неопходно сместити у одговарајући географско-економски контекст.<sup>1</sup> Тиме се, с друге стране, у великој мери коригује главни хендикеп наше медијевистике — недостатак писаних извора, пре свега повеља о правном и економском положају и уређењу насеља.<sup>2</sup> Већи допринос треба очекивати од детаљних, систематских археолошких истраживања, каква су, на пример, извршена на тлу Беотије, Лаконије и у неким пределима византијске Мале Азије.<sup>3</sup> Њима се по новини приступа придружује студија Михаила Милинковића о Градини на Јелици, као и други радови овог аутора.<sup>4</sup>

Географски простор, односно природна средина својом композицијом пружа или одузима могућност формирања сталних насеља. Распоред облика рељефа, састав тла, вегетација, климатске одлике и хидрографија, повољно или неповољно утичу на друштвене заједнице које, према својим културним и друштвеним обрасцима и на основу расположиве технологије, стварају своје насеобине. Различита друштва у истим или сличним природним условима креираће различите насеобинске облике и културне пејзаже, чему су посвеће-

<sup>1</sup> Новија анализа теоријских основа аналитичких категорија „урбано / рурално“ код: *M. Veikou*, Urban or rural? Theoretical remarks on the settlement patterns in Byzantine Epirus (7<sup>th</sup>–11<sup>th</sup> centuries), *Byzantinische Zeitschrift* 103/1 (2010) 171–193.

<sup>2</sup> *J. Мрзућ*, Преглед историографије о средњовековним градовима, тврђавама и трговима српских земаља. Лексикон градова и тргова средњовековних српских земаља, изд. *С. Мувић*, Београд 2010, 15–22.

<sup>3</sup> *J. Bintliff*, The Archeological Survey of the Valley of the Muses and Its Significance for Boeotian History, *Recherches et Recontres* 7 (1996) 197–210. <http://openaccess.leidenuniv.nl/bitstream/1887/7996/>, документ 1\_036\_076.pdf (приступљено: 22. фебруар 2011); *Idem*, Settlement Pattern Analysis and Demographic Modelling, eds. *P. Attema et al.*, New Developments in Italian Landscape Archaeology, Oxford: BAR International Series 2002, 28–35. <https://openaccess.leidenuniv.nl/handle/1887/8441/>, документ 1\_036\_124.pdf (приступљено: 22. јули 2011); *C. Foss*, History and Archaeology of Byzantine Asia Minor, *Variorum — Aldershot* 1990; *P. Armstrong*, The survey area in the Byzantine and Ottoman periods, eds. *W. Cavanagh — J. Crowel — R. Catling — G. Shipley*, Continuity and change in a Greek rural Landscape. The Laconia survey, I. Methodology and interpretation, BSA — London 2002, 339–402; *Ph. Niewöhner*, Archäologie und die „Dunklen Jahrhunderte“ im byzantinischen Anatolien, *J. Henning* (Hrsg.), Post-Roman Towns, Trade and Settlement in Europe and Byzantium II, *Millenium Studies* 18, Berlin — New York 2007, 119–158.

<sup>4</sup> *М. Милинковић*, Градина на Јелици — рановизантијски град и средњовековно насеље, изд. *С. Г. Марковић*, Завод за уџбенике — Београд 2010; *Idem*, Stadt oder „Stadt“: Frühbyzantinische Siedlungsstruktur im nördlichen Illyricum, ed. *J. Henning*, Post-Roman Towns and Trade in Europe, Byzantium and the Near-East, Berlin — New York 2007, 159–172; *Idem*, Die spätantik-frühbyzantinischen befestigten Höhenanlagen in Serbien, Hrsg. *H. Steueur — V. Bierbrauer*, Höhengiedlungen zwischen Antike und Mittelalter von den Ardennen bis zur Adria, Berlin — New York 2008, 533–557.



не студије новијих дисциплина с префиксом *landscape — geography, archaeology and history*. Њих је, међутим, тешко издвојити од науке која се интензивно развија последњих неколико деценија — *environmental history*.<sup>5</sup>

У погледу проучавања урбаних насеља сасвим је одговарајуће конвенционално одређење средњег века као периода самосталне државности Византијског царства, Србије и Босне, јер османска власт доноси нове обрасце организовања урбаног и привредног простора, праћеног великим демографским променама. За разлику од, органске и постепене, османска држава спроводи „дириговану“ урбанизацију, уз планско насељавање одређених категорија становништва (занатлије, рудари, становници с влашким статусом итд.). На примеру северне Босне сасвим је очигледна промена статуса насеља и њиховог просторног распореда у првом периоду османске власти (карта 1).<sup>6</sup>

Више од девет десетина средњовековног, преиндустријског становништва живело је на земљи и од земље, у непосредној близини места где се производила храна. Простор је био изразито неравномерно насељен, с мањим или већим груписањем насеља, и с пространим пустим подручјима између њих, налик шарама на крзну леопарда.<sup>7</sup> Процент неаграрног становништва у градовима кретао се до око пет одсто, а највећи број градских насеља на пре-досманском Балкану био је мале и средње величине.<sup>8</sup> Еколошки режим био је базиран на коришћењу природних ресурса, пре свега ради добијања енергије у производњи хране. Рад човека и домаћих животиња почивао је на њиховој исхрани, од чега је даље зависила изградња грађевина, производња пољопривредних и занатских алатки, добијање руда (ископавање, чишћење и топљење), сеча огрева и производња угља, производња опеке, транспорт и трговина — да набројимо само неке од активности.<sup>9</sup>

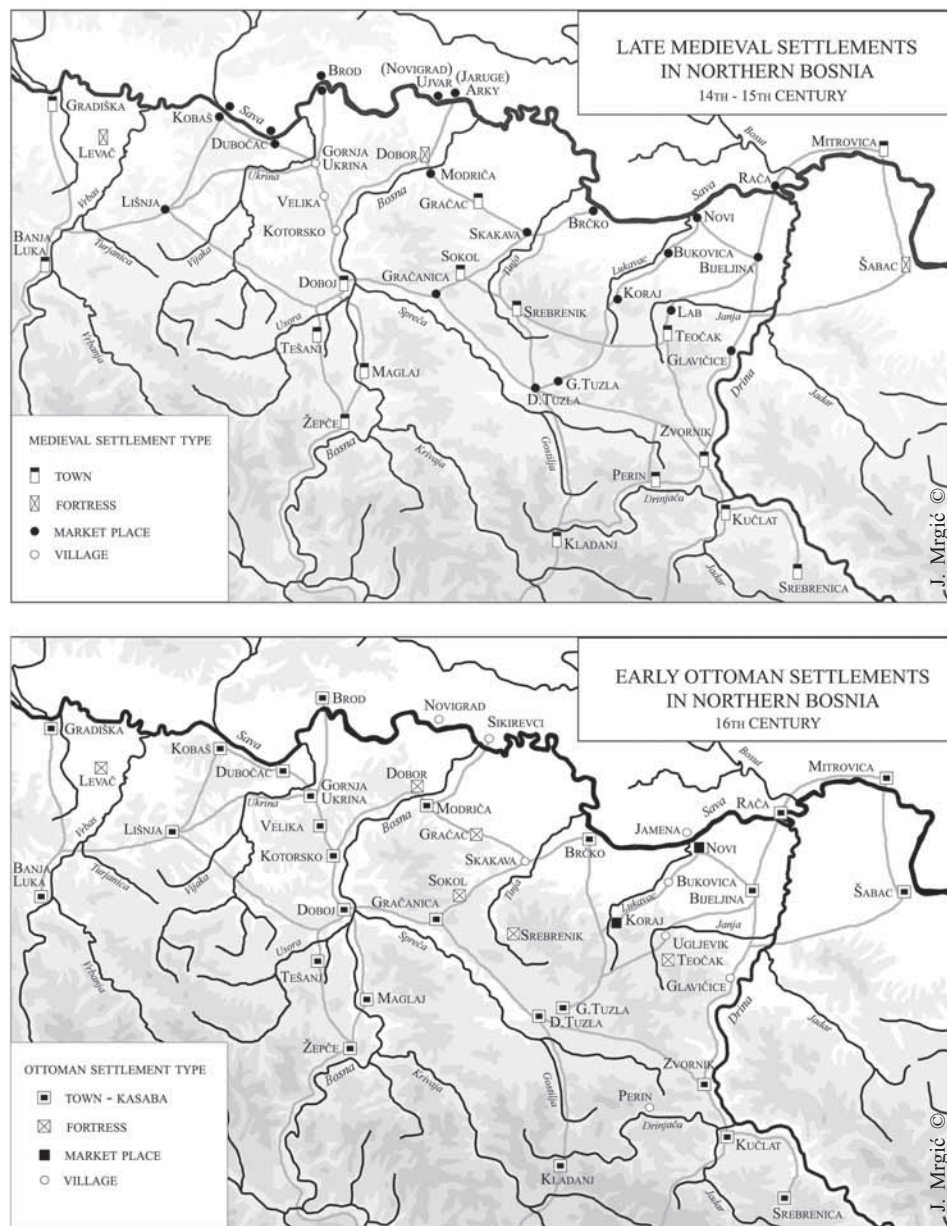
<sup>5</sup> J. Bintliff, *Reconstructing the Byzantine Countryside: New Approaches from Quantitative Landscape Archeology*. K. Belke — F. Hild — J. Koder — P. Soustal (Hrsg.), *Byzanz als Raum. Zu Methoden und Inhalten der historischen Geographie des östlichen Mittelmeerraumes*, Veröffentlichungen der Kommission für die TIB der ÖAW, Band 7, Wien 2000, 37–64; A. R. H. Baker, *Geography and History — Bridging the Divide*, Cambridge Studies in Historical Geography 36, Cambridge University Press 2003, 109–155; V. Winiwarter — M. Knoll, *Umweltgeschichte. Eine Einführung*, Böhlau Verlag — Köln 2007. О неким могућим интерпретацијама културних пејзажа код нас в. J. Мрѓић, *Средњовековни човек и природа*, изд. С. Марјановић-Душанић — Д. Појовић, *Приватни живот у српским земљама средњег века*, Београд 2004, 163–182; Eadem, *Some Considerations on Woodland Resource in the Medieval Serbia and Bosnia*, *Beogradski Istorijski Glasnik/Belgrade Historical Review* 1 (2010) 87–101.

<sup>6</sup> J. Мрѓић, *Transition from Late Medieval to Early Ottoman Settlement Patterns*, *Südost-Forschungen* 65–66 (2006–2007) 50–86. За подрује Србије в. Е. Миљковић-Бојанић, *Смедеревски санџак 1476–1560*, Београд 2004.

<sup>7</sup> R. Allen, *Economic Structure and Agricultural Productivity in Europe 1300–1800*, *European Review of Economic History* 3 (2000) 1–25; J. Landers, *The Field and the Forge — Population, Production, and Power in the Pre-Industrial West*, London 2003.

<sup>8</sup> Генерална слика величине градова в. Н. Тодоров, *Балканский город XV–XIX веков*, Москва 1976; за Смедеревски санџак — в. Е. Миљковић, *нав. дело*, 125 сл.; за простор Босне в. Д. Ковачевић-Кожућ, *Градска насеља средњовековне босанске државе*, Сарајево 1978; А. Нандџић, *Najraniji turski izvori o rudnicima i trgovima u Bosni*, *Prilozi Instituta za istoriju* 10/4 (1974) 159–161; J. Мрѓић, *Северна Босна (13–16. век)*, Београд 2008, 205 сл.

<sup>9</sup> A. Bryer, *The Means of Agricultural Production: Muscle and Tools*, *The Economic History of the Byzantine Empire*, ed. A. Laiou, *Dumbarton Oaks — Washington D.C.* 2002, 101–113; J. Lan-



Карта 1. Промена статуса средњовековних насеља у раном османском периоду

У разматрање облика и структуре средњовековних насеља, поред особина прединдустријске привреде, треба укључити и услове транспорта, шире узев, комуникације између насеља и њиховог становништва. Подела на произвођаче, потрошаче и посреднике доприноси добијању јасније представе о њиховом просторном размештају.<sup>10</sup> Већина транспорта и комуникације почивала је на пешаку, чија се брзина кретала од 3,5 до 6,5 километара на час, у зависности од подлоге терена, успона, кондиције и временских прилика, док је просечна брзина истрениране војске у маршу износила око 4,8 km/h.<sup>11</sup>

Досадашњи резултати проучавања путне инфраструктуре средњовековне Србије и Босне указују на њихов доста лошији квалитет у односу на римску инфраструктуру. Осим Војне цесте, претпоставка је да је већина осталих, магистралних и вициналних, путева била неприступачна за колски транспорт, тако да је преовлађивао тип караванског преноса робе, односно на малим товарним коњима, мазгама и магарцима.<sup>12</sup> Брдско-планински карактер централног Балкана, густа вегетација и лоши путеви су, вероватно, пружали додатну заштиту од продора непријатељске војске.

За проучавање историјске географије Византијског царства у протекле четири деценије главне заслуге припадају Јоханесу Кодеру, како у руковођењу пројектом *Tabula Imperii Byzantini (TIB)*, посвећеном систематским и детаљним истраживањима појединих провинција Царства, тако и јасним профилсањем методологије ове граничне дисциплине.<sup>13</sup> Управо кроз његове радове упознала сам се с локационом анализом, теоријом о „централним насељи-

ders, нав. дело, 2–46 сл.; S. Gingrich, Historical Sustainability Research: Past Processes and Present Challenges, in: Human Nature : Studies in Historical Ecology & Environmental History, eds. P. Szabo — R. Hedl, Brno: Institute of Botany of the ASCR, 2008, 31ff.

<sup>10</sup> J. Koder, Handelsgüter und Verkehrswege — Problemstellung, Quellenlage, Methoden, Hrsg. E. Kislinger — J. Koder — A. Külzer, Handelsgüter und Verkehrswege. Aspekte der Warenversorgung im östlichen Mittelmeerraum (4. bis 15. Jahrhundert). Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Denkschriften, 388. Band — Veröffentlichungen zur Byzanzforschung Band XVIII, Wien 2010, 13–24.

<sup>11</sup> О аспектима кретања војске — брзини, снабдевању, маршрутама и др., cf. J. F. Haldon (Ed.), General Issues in the Study of Medieval Logistics. Sources, Problems and Methodologies. Brill / Leiden — Boston 2006. За османску војску cf. R. Murphy, Ottoman Warfare 1500–1700, UCL Press: London 1999; J. Bintliff, Going to Market in Antiquity, eds. E. Olshausen — H. Sonnabend, Zu Wasser und zu Land, Stuttgarter Kolloquium 7, Stuttgart: Franz Steiner Verlag 2002, 209–250. <https://openaccess.leidenuniv.nl/handle/1887/8439/>, документ 1\_036\_119.pdf (приступљено: 22. јула 2011).

<sup>12</sup> М. Динић, Дубровачка средњовековна караванска трговина, ЈИЧ 3 (1937) 119–146 (= *Истџи*, Из српске историје средњег века, Београд 2003, 687–710); Г. Шкриванић, Путеви у средњовековној Србији, Београд 1974; Е. Пашалић, Античка насеља и комуникације у Bosni i Hercegovini, Сарајево 1960; уп. са понегде другачијим идентификацијама: I. Bojanovski, Dolabelin sistem cesta u rimskoj provinciji Dalmaciji, Djela ANUBiH XLVII, Sarejevo 1974.

<sup>13</sup> J. Koder, Perspektiven der Tabula Imperii Byzantini. Zu Planung, Inhalt und Methode, *Geographia Antiqua* 5 (1996) 75–86; преглед досадашњих издања в. <http://www.oew.ac.at/byzanz/tib-pr.htm#Projekte> (приступљено: 22. фебруара 2011); *Idem*, Der Lebensraum der Byzantiner. Historisch-geographischer Abriss ihres mittelalterlichen Staates im östlichen Mittelmeerraum, Graz 1984, Wien 20012; *Истџи*, Византијски свет. Увод у историјску географију источног Медитерана током византијске епохе, прев. В. Сјанковић, Београд 2011.

ма“, и стекла увид у бројне врсте извора које стоје на располагању истраживачу.<sup>14</sup> Поред текстуалних и материјалних извора, топономастика пружа добар путоказ у прошлост насеља, као и топографија терена и историја културних пејзажа.<sup>15</sup>

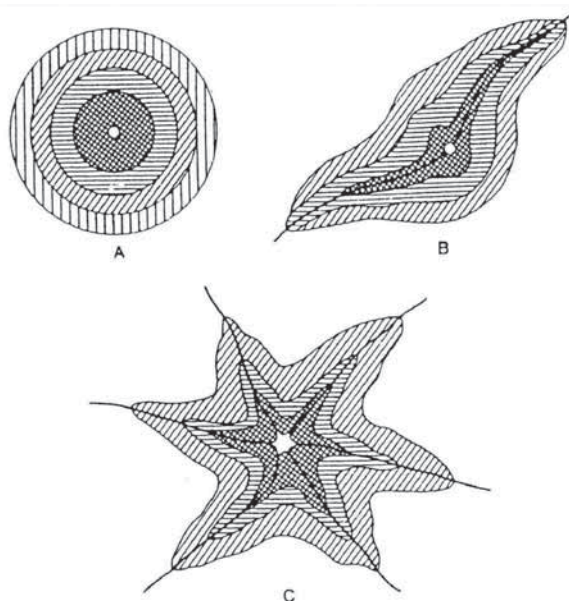
Најстарији покушај теоријског уређења економског простора, с обзиром на положај насеља као производно-потрошачког центра, потекао је из пера пруског велепоседника Јохана Хајнриха фон Тунена (1826). Промишљајући однос приноса, тржишне цене и трошкова транспорта од места производње до места продаје, он је израдио схему исплативог распореда привредних површина у околини једног центра попут веберовског „идеалног типа“. Узимајући у обзир апсолутно раван простор, схему визуелно представља низ концентричних кругова, од којих најближи центру означава простор интензивне производње поврћа и воћа у баштама, затим виноградарство, њиве, шумске површине и испаше. Разумљиво, апликацијом на реалан географски терен,

<sup>14</sup> J. Koder, The urban character of the early Byzantine empire: Some reflections on a settlement geographical approach to the topic, Seventeenth International Byzantine Congress, New Rochelle 1986, 155–187; *Idem*, Παρατηρήσεις στην οικιστική διάρθρωση της κεντρικής Μικράς Ασίας μετά τον 6ο αιώνα. Μια προσέγγιση από την οπτική γωνιά της "θεωρίας των κεντρικών τόπων", in: S. Lampakes (Ed.), Byzantine Asia Minor (6th–12th cent.), Athens 1998, 245–265; *Idem*, Για μια εκ νέου τοποθέτηση της εφαρμογής της "θεωρίας των κεντρικών τόπων": Το παράδειγμα της μεσοβυζαντινής Μακεδονίας, (For a new perspective on the application of central place theory: The example of Middle Byzantine Macedonia). E. P. Dimitriadis — A. Ph. Lagopoulos — G. Tsotsos (Eds.), Historical Geography. Roads and Crossroads of the Balkans from Antiquity to the European Union. Thessaloniki 1998, 33–49; *Исѣѣу*, Land Use and Settlement: Theoretical Approaches. J. F. Haldon (Ed.), General Issues in the Study of Medieval Logistics. Sources, Problems and Methodologies. Brill / Leiden — Boston 2006, 159–183. На симпозијуму "Trade and markets in Byzantium", одржаном 2–4 Мај 2008, Ј. Кодер је имао излагање под називом Regional Networks in Asia Minor during the Middle Byzantine Period: 7<sup>th</sup> — 11<sup>th</sup> Centuries — DOP 63 (2009) 259, а потпуни рад под истим називом биће објављен у истом часопису 64 (2010), који ће бити штампан 2012. године. За ове податке дугујемо велику захвалност проф. Гинтеру Принцињу из Семинара за византологију у Мајнцу.

Најновији пример изузетно успешне примене Кодерове методологије на простору Никејског царства: E. Mitsiou, Versorgungsmodelle im Nikäischen Kaiserreich, Hrsg. E. Kissinger — J. Koder — A. Külzer, Handelsgüter und Verkehrswege. Aspekte der Warenversorgung im östlichen Mittelmeerraum (4. bis 15. Jahrhundert). Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Denkschriften, 388. Band — Veröffentlichungen zur Byzanzforschung Band XVIII, Wien 2010, 223–241. Могућност примена сасвим нових теоријско-математичких модела и моделовања изванредно су приказали у својој обимној студији: J. Preiser-Kapeller — E. Mitsiou, Hierarchies and Fractals: Ecclesiastical Revenues as Indicator for the Distribution of Relative Demographic and Economic Potential within the Cities and Regions of the Late Byzantine Empire in the Early 14th century, Byzantina Symmeikta 20 (2010) 245–308. Уп. скромнију анализу: M. Popović, Die Siedlungsstruktur der Region Melnik in spätbyzantinischer und osmanischer Zeit, ZRVI 47 (2010), 247–276.

<sup>15</sup> J. Koder, Historical Geography. XXe Congrès International des Etudes Byzantines, Pré-Actes I. Séances Plénières, Paris 2001, 345–350. За анализу топонима у историјско-географским истраживањима cf. P. Soustal, Überlegungen zur Rolle der Toponyme als Quelle für die historische Geographie. K. Belke — F. Hild — J. Koder — P. Soustal (Hrsg.), Byzanz als Raum. Zu Methoden und Inhalten der historischen Geographie des östlichen Mittelmeerraumes, Veröffentlichungen der Kommission für die TIB der ÖAW, Band 7, Wien 2000, 209–222; *Idem*, Place Names as Sources for Migration and Settlement: Continuity and Change in Byzantine Chalkidiki, Wiener Schriften zur Geographie und Kartographie 18 (2009) 177–183.





Цртеж 1. Кодеров приказ фон Тиновог модела

његов рељеф, распоред водотокова и правце пружања путева, кружнице се деформишу (цртеж 1).<sup>16</sup>

Економски географи у првој половини 20. века пажљиво су проучавали градове и њихове гравитационе сфере, односно подручја утицаја управо на основу зона производње и потрошње, и просторно-временске дистанце. Један облик представљања интеракције града и његовог аграрног залеђа био је у виду оцртавања геометријских изотела — линија које су повезивале тачке на подједнакој удаљености од центра (града). Поклапање геометријских и реалних изотела (заправо полигонала) највеће је на раздаљини од 10 km, а затим прогресивно опада. Други веома значајан метод је утврђивање изохроних кружница, које повезују тачке на подједнакој временској удаљености од центра (града), и стога је могуће издвојити насеља чији су становници у свакодневном, непосредном контакту с градом. Та најужа зона налазила се од једног до пет сати удаљености од града, тако да је максимална раздаљина била око двадесетак километара равнoг терена. Следећа зона је подразумевала седмични контакт, попут посете главном пазарном дану у граду, и нешто већу временску и просторну удаљеност од града.<sup>17</sup> Сезонски и специјализовани вашари привлачили су становништво из удаљенијих крајева, изван непосредне сфере

<sup>16</sup> J. H. von Thünen, *Der isolierte Staat in der Beziehung auf Landwirtschaft und Nationalökonomie*, Scientia Verlag Aalen 1990<sup>5</sup>; J. Koder, *The urban character*, 180; *Idem*, *Land Use and Settlement*, 162, фигура 1.

<sup>17</sup> В. студију на примеру Крушевца: О. Савић, Крушевац и његова утицајна сфера, изд. Ч. С. Милић, Географски институт „Јован Цвијић“, Посебна издања књ. 21, Београд 1969.

утицаја одређеног града. Одређену улогу у периферним крајевима имали су, све до новијег времена, путујући трговци.<sup>18</sup>

На подручју средњовековне западне Босне — „земље“ Доњи Краји, данашње Босанске Крајине, за које није сачувана писана грађа о правном положају насеља, било је могуће на основу геометријских изотела оцртати утицајне сфере утврђених градова и видети где се оне додирују, а где се преклапају. Реалну слику привредних сфера пружа увид у рељефне особине терена и мрежа средњовековних комуникација, која је избегавала линију долине реке Врбаса, због њеног претежно кањонског морфолошког облика. Римски и средњовековни пут који је повезивао Сплит и Босанску Градишку ишао је западније од долине Врбаса, где су се на повољним прелазима преко реке формирали најзначајнији градови са својим подграђима — Јајце, Бочац, Звачај, Гребен и Бања Лука (карта 2).<sup>19</sup>

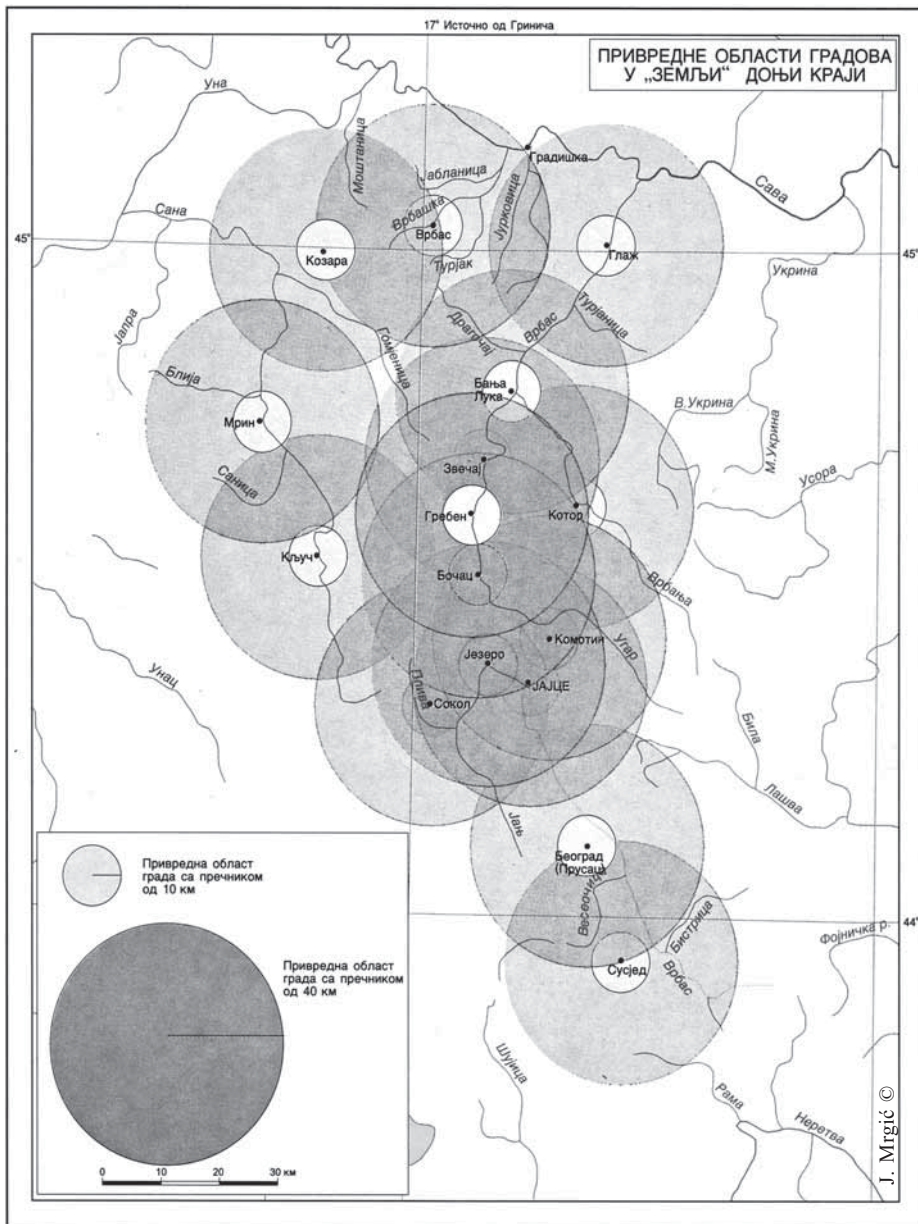
Пример зоналног распореда аграрне околине средњовековног града истражио је М. Благојевић на примеру Призрена. Најужа околина града — градски метох, представљао је обруч до око пет километара, прошаран виноградима, воћњацима и њивама у поседу грађана. Остали простор Призренске котлине био је издељен на села и њихове атаре са свим „припадностима“, владарске и епископске поседе, што је све чинило Призренску „област“, односно његову „жупу“. Њена најудаљенија тачка, граница непосредне утицајне сфере Призрена, била је на око 23–25 километара.<sup>20</sup> У даљим истраживањима неопходно је комбиновати теренска рекогносцирања, статистичке анализе с почетка индустријализације и систематска археолошка испитивања како би се макар за најзначајније средњовековне градове оцртала њихова зона утицаја.

Други теоријски модел унапређен и промовисан у радовима Јоханеса Кодера јесте теорија о централним насељима према концепту Валтера Христалера и истраживањима Џорџа Вилгема Скинера. Хијерархијско уређење насеља унутар њихове просторне мреже подразумева рангирање насеља према врсти, броју и значају функција које она врше у односу на своје аграрно окружење. Највиши ранг припада најзначајнијим урбаним насељима — Central Market Towns (СМТ), која обједињавају политичку, управну, војну и економску функцију. Привредна функција у таквим градовима обухвата све врсте делатности: примарне — производне, секундарне — потрошачке и терцијарне — услужне. Насе-

<sup>18</sup> О вашарима (панађурима) који су испуњавали простор између привредних области појединих градских центара в. део обимне литературе: *S. Faroqi*, The Early History of the Balkan Fairs, *Südost Forschungen* 37 (1978) 50–68; *Исџа*, Towns and townsmen of Ottoman Anadolia. Trade, crafts and food production in an urban setting, 1520–1650, Cambridge University Press 1984; *M. Mitterauer*, Jahrmarktcontinuität und Stadtentstehung, cf. *idem*, Markt und Stadt im Mittelalter, Stuttgart 1980, 156–191; *T. Stoianovich*, Model and Mirror of the Premodern Balkan City, *La Ville Balcanique Xve–XIXe ss*, *Studia Balcanica* 3 (1970) 109–110; *J. Трифуноски*, Традиционални сеоски сабори у Струмичкој котлини, Новопазарски зборник 2 (1978) 189–195; *J. Мрغيћ*, Северна Босна, 342–350.

<sup>19</sup> *J. Мрغيћ*, Доњи Краји. Крајина средњовековне Босне, Београд 2002, 167–183, 290 сл.

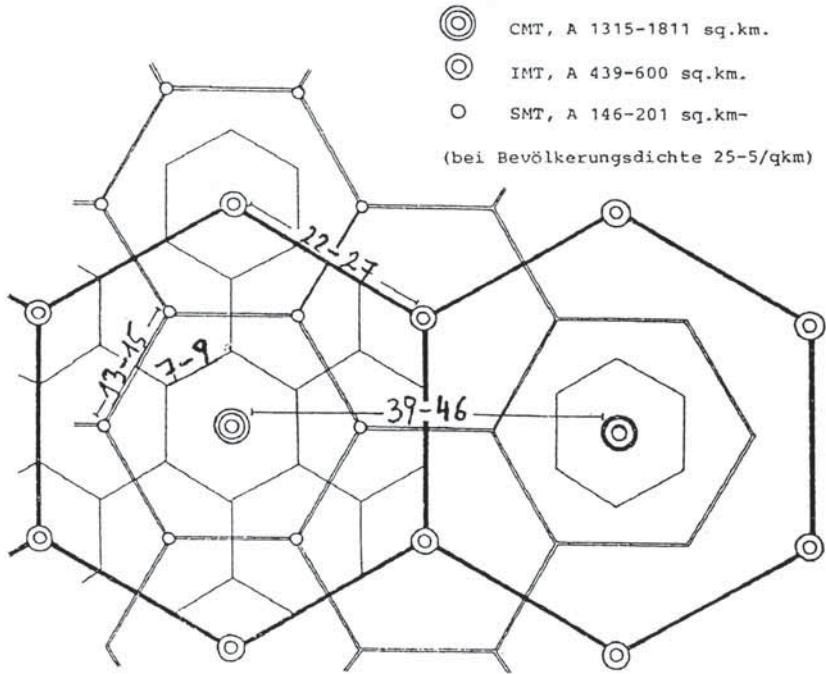
<sup>20</sup> *M. Благојевић*, Град и жупа — међе градског друштва, изд. *J. Калић — M. Чоловић*, Социјална структура српских градских насеља (XII–XVIII век), Београд–Смедерево 1992, 67–84.



Карта 2. Утицајне сфере градова

ља ове највише категорије било је, разумљиво, у најмањем броју. На следећем нивоу била су насеља без неке од ових функција, или су специјализована за одређене функције, нпр. војно-стратешку — Intermediate Market Towns (IMT). Најбројнија су била насеља са ограниченим привредним активностима, које су





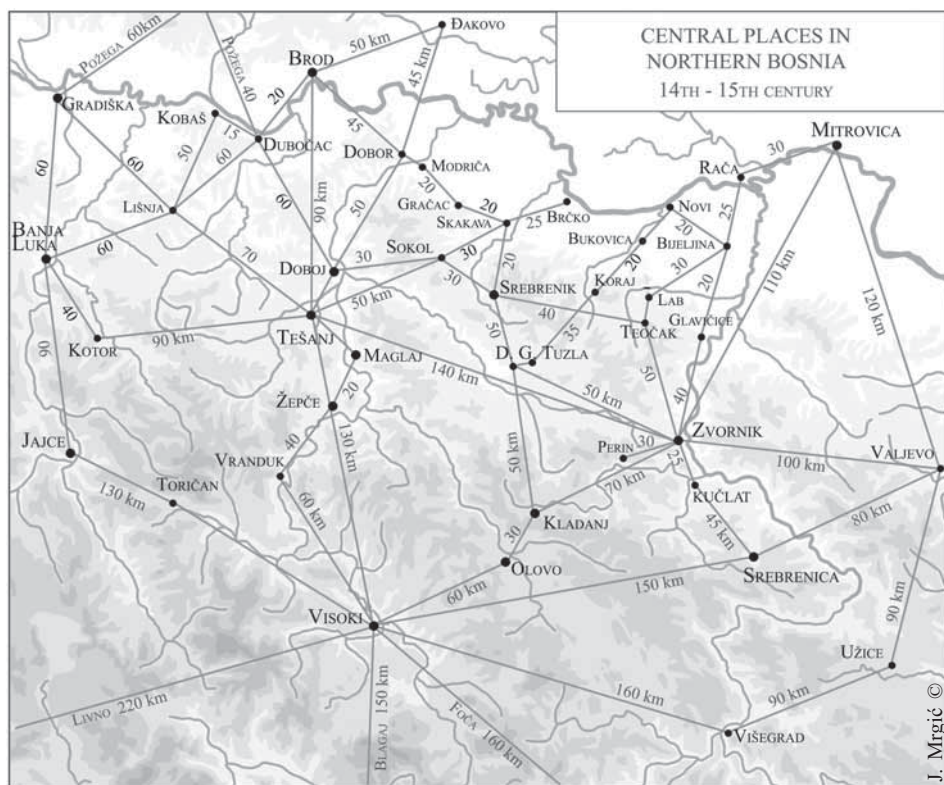
Цртеж 2. Кодеров приказ Христалеровог распореда насеља

задовољавале само понеке од потреба становништва, као што су периодични или сеоски тргови — Standard Market Towns (SMT). Густина мреже насеља зависила је од природне средине, економских прилика, структуре централне и локалне власти, мреже путева и густине становништва (цртеж 2).<sup>21</sup>

Овакви закључци су, сасвим независно, потврђени истраживањима мађарског медијевисте Андраша Кубињија на простору средњовековног Угарског краљевства. Она су показала да је просторни распоред највећих урбаних центара био истински не само плански створен, већ и пажљиво одржан и правно заштићен. Њихово међусобно растојање износило је најмање осам будимских миља (64–76 km), док су међупростор, на две и на четири будимске миље (16–19, односно 32–38 km) испуњавала насеља са ограниченим привилегијама. Тако су угарски СМТ просторно стицали ексклузивност, а градским

О градском метоху в. и: *С. Ђурковић*, Штип у XIV веку, Зборник на трудови посветени на академикот Михаило Апостолски по повод 75-годишнината от живот, Скопје 1986, 25–36.

<sup>21</sup> *W. Christaller*, Das Grungerüst der räumlichen Ordnung in Europa. Die Systeme der europäischen zentralen Orte, Frankfurter Geographische Beihefte 24, Frankfurt am Main 1950; *G. W. Skinner*, Marketing and social structure in rural China, Parts I, II, and III, Journal of Asian Studies 24, 1 (Nov. 1964): 3–44; 24, 2 (Feb. 1965): 195–228; 24, 3 (May 1965): 363–99 (= Association for Asian Studies 2001, 184 pp); *L. J. King*, Central Place Theory, New York 1986; *J. Koder*, The urban character, 161 сл; *Исџу*, Land Use and Settlement, 169 сл; в. и напред наведене радове: *E. Mitsiou*, *J. Preiser-Kapeller*, *J. Bintliff*.



Карта 3. Просторни распоред насеља „централног типа“ у северној Босни

привилегијама, нпр. *Stapelrecht*-ом или добијањем краљевске соне коморе, појачавали специјализованост.<sup>22</sup> Слично се може приметити у просторном распореду српских „тргова солских“ као главних увозних и царинских места дуж јадранске обале, али је слику неопходно допунити подацима са северних граница према Угарској, одакле је стизала камена со из Ердеља и Влашке.

Историја средњовековне Босне суштински је обележена скоро потпуним одсуством домаће дипломатичке грађе, и највећи део истраживања урбаних насеља базирао се на изворима дубровачке провенијенције. То је неминовно довело до искривљене слике урбаних и екомских прилика, јер су извори пратили трагове и активности, пре свега, дубровачких трговаца. Њих је, у највећој мери, привлачила трговина племенитим металима, затим, воском, крзнима, и црвцем. Ако би се за критеријум градског насеља прихватило само постојање насеобина дубровачких трговаца и католичких цркава, Босна би представљала праву пустош. Срећом, највећи број материјалних остатака

<sup>22</sup> A. Kubinyi, Einige Fragen zur Entwicklung des Städtenetzes Ungarns in 14. und 15. Jahrhundert, H. Stöob (Hg.), Die Mittelalterliche Städtebildung im Südöstlichen Europa. Böhlau Verlag, Köln / Wien 1977, 164–183; J. Mrgić, Transition, 67.

утврђених насеља и комплекса грађевина рекогносциран је и мапиран, као и локалитети средњовековних некропола стећака, који упућују на постојање насеља у непосредној близини.<sup>23</sup>

Захваљујући новијим резултатима из истраживања организације централне и локалне управе у средњовековној Србији и Угарској, утврђивањем сфере градских „жупа“, односно „котара“, како су називани у Босни, и применом методологије Јоханеса Кодера, било је могуће знатно унапредити наша сазнања о мрежи насеља и економској организацији на тлу историјске провинције средњовековне Босне — средњовековне Усоре са Солима. Укратко, највећа раздаљина је постојала између градова на највишем хијерархијском нивоу, а то су управни, војни и економски центри појединих босанских „земаља“ и она се кретала од 130 до 220 km, што је сасвим очекивано с обзиром на степен економског развоја, али много више због географских особености простора и слабије развијене путне инфраструктуре. Међупростор су испуњавали градови другог нивоа, на 50 до 70, и мали тргови на око 25 km (карта 3).<sup>24</sup>

На крају, сматрамо да би примена неких новијих теоријских модела економске географије, уз бољу сарадњу историчара, географа и археолога, могла да допринесе подробнијем сагледавању неистражених или мало истражених питања, као и преиспитивању неких постојећих закључака на пољу проучавања урбаних насеља средњовековне Србије, у оквиру компаративних студија на нивоу географске и културно-историјске регије југоисточне Европе.

*Jelena Mrgić*

STUDY OF “CENTRAL PLACES” IN THE HISTORICAL  
GEOGRAPHY OF THE BYZANTINE EMPIRE IN THE BALKANS  
AND POSSIBILITIES OF APPLYING THE NEW METHODOLOGY

The paper aims to further promote the historical-geographical studies of urban centers in the medieval Balkans, by highlighting the results achieved by Johannes Koder in the field of Byzantine studies, and pointing out further possibilities of applying his research methodology. In his numerous works, Koder both

<sup>23</sup> Arheološki leksikon Bosne i Hercegovine I–III, Sarajevo 1988; *Š. Bešlagić*, Stećci — kataloško-topografski pregled, Sarajevo 1971; *D. Kovačević*, Trgovina u srednjovjekovnoj Bosni, Djela ANUBiH knj. XVIII, Sarajevo 1961; *Исиџа*, Градска насеља; *Ista*, Privredni razvoj srednjovjekovne bosanske države, Prilozi za istoriju BiH I, Sarajevo 1987, 89–190; *С. Ђурковић*, Урбанизација као тема српске историје. Социјална структура српских градских насеља (XII–XVIII век), Београд — Смедерево 1992, 9–19.

<sup>24</sup> *J. Mrgić*, Transitions, 66 sq; *Исиџа*, Северна Босна (13–16. век), Београд 2008, 205–225 сл.

---

improved the methodology of historical geography, and in practice, conducting the project *Tabula Imperii Byzantini* (TIB) for over four decades proves how it is possible to enlarge our knowledge of medieval social and cultural landscapes. Those works for me were the ‘gate’ to obtain a proper insight into this particular scientific discipline and showed me the prospects of yielding new results in the field of my own research — medieval Bosnia. By applying his methodology of combining various historical sources (narrative, diplomatic, travelogues, topographical, cartographical etc.) with certain theoretical concepts, such as von Thünen’s *location theory* and ‘central place theory’, it was possible both to establish a much denser urban settlement network in the regions of Western and Northern medieval Bosnia, as well as to analyze correlations between the city and its agrarian hinterland, with or without the centers with a lesser impact, i.e. lower hierarchical level. Therefore, there are numerous future prospects of improving the research methodology of urban studies in medieval Serbia, together with more extensive archaeological research.



МИХАИЛО МИЛИНКОВИЋ

(Филозофски факултет Универзитета у Београду)

## МРЕЖА НАСЕЉА И ЊИХОВА СТРУКТУРА НА СЕВЕРУ ИЛИРИКА У 6. В. — АРХЕОЛОШКИ ПОДАЦИ\*

Током протекле три деценије дошло је до знатног напретка у проучавању рановизантијских утврђења, како у Србији, тако и у околним областима, а број познатих локалитета расте из године у годину. Како сам назив, одомаћен у литератури, може изазвати недоумице када је у питању првобитна намена утврђења, нуде се у кратким цртама објашњења, везана за природу утврђених насеља из 6. и поч. 7. века на Балкану, на основу резултата археолошких истраживања. Наговештено је да је у највећем броју случајева у питању основна насеобинска јединица унутар Царства — село. Поред таквих агломерација, евидентирана су и насеља са функцијом централног места, која се уз одређену уздржаност могу назвати градовима, као и насеља са мешаном функцијом.

*Кључне речи:* Илирик, рана Византија, утврђена насеља, археолошка истраживања.

Подаци који стоје на располагању када је у питању реконструкција насеобинске мреже на северу Илирика у 6. и почетком 7. в., како они из писаних извора, тако и археолошки, фрагментарни су. Ипак, током последњих деценија, археолошка истраживања су на светлост дана изнела обиље нових чињеница, до којих се дошло током ископавања и рекогносцирања терена, како у Србији, тако и у околним регионима.<sup>1</sup> Чини се да оне пружају нове могућности интерпретације, на које укратко треба скренути пажњу.

---

\* Рад је настао као резултат истраживања у оквиру пројекта ев. бр. 177012, који подржава Министарство просвете и науке Републике Србије.

<sup>1</sup> Уп. поред осталих радова *M. Milinković, Die spätantik-frühbyzantinischen befestigten Höhenanlagen in Serbien, H. Steuer — V. Bierbrauer, Höhensiedlungen zwischen Antike und Mittelalter von den Ardennen bis zur Adria, Ergänzungsbände zum RGA, Bd. 58, Berlin 2008, 533–557; P. Špehar, Late Antique and Early Byzantine fortifications in Bosnia and Herzegovina (hinterland of the province of Dalmatia), H. Steuer — V. Bierbrauer, Höhensiedlungen zwischen Antike und Mittelalter von den Ardennen bis zur Adria, Ergänzungsbände zum RGA, Bd. 58, Berlin 2008, 559–594; види и*

Имајући у виду развојни пут српске археологије, до повећаног интересовања за тзв. рановизантијска утврђења долази доста касно, тек почетком 80-тих година прошлог века, када су она, посебно у околини Новог Пазара, у контексту пробних ископавања утврда у широј области Раса, мање-више неочекивано, доспела у жижу интересовања истраживача. Временом се број познатих налазишта те врсте увећавао, углавном захваљујући проспекцији и сондажним радовима, али у појединим случајевима и кампањама са широко постављеним ископима, на Царичином граду/*Iustiniana Prima*?, у Гамзиграду код Зајечара (*Romuliana*), на Пазаришту и Постењу крај Новог Пазара, као и на још неким местима, у које спада и Градина на Јелици, у близини Чачка. Заштитна ископавања на десној обали Дунава, у рејону Ђердапа, дала су у другој половини 20. века такође важне податке; постепено у употребу улази и устаљује се термин „рановизантијско утврђење“, понекад „касноантичко утврђење“, углавном као синоним, или, у случају лимеса на Дунаву, „јустинијановска фаза“, унутар једног кастела са дужим трајањем.<sup>2</sup> Већ површан поглед на распрострањеност „рановизантијских утврђења“, сведочи да је овде реч о *основној насеобинској јединици* унутар Ромејског царства, бар када су области северног Илирика у питању. До сада, у Србији је откривено преко 200 таквих локалитета, чији број расте из године у годину.<sup>3</sup> Од наведеног броја већи део отпада на *висинска утврђења*, подигнута на положајима од преко 500 m, често преко 1000 m, до око 1500 m. Црквени комплекс на Копаонику, лок. Небеске столице, налази се на 1800 m изнад нивоа мора.<sup>4</sup> У суседној, по територији знатно мањој Македонији, захваљујући обимнијим рекогносцирањима, познато је преко 400 „рановизантијских утврђења“ датованих у време 6. в.<sup>5</sup> Густина распрострањања која је установљена у Македонији може се претпоставити и у Србији, посебно у њеним централним и јужним деловима, као што је и наговештено у оним крајевима, који су код нас сразмерно добро истражени, у околини Новог Пазара, Царичиног града или Крушевца.

допуњену верзију, *исти*, Касноантичка и рановизантијска утврђења у Босни и Херцеговини (за леђе провинције Далмација), Зборник за историју Босне и Херцеговине 5, Београд 2008, 17–45; В. Динчев, Рановизантијските крепости в България и съседните земи, (в диоцезите Thracia и Dacia), Разкопки и проучвания, 35, София 2006; I. Mikulčić, Spätantike und frühbyzantinische Befestigungen in Nordmakedonien. Städte-Vici-Refugien-Kastelle, Münchner Beiträge zur Vor- und Frühgeschichte, Bd. 54, München 2002.

<sup>2</sup> М. Милинковић, Градина на Јелици. Рановизантијски град и средњовековно насеље, Београд 2010, 21–22. Списку налазишта који су истраживани у широком ископу може се придодати и лок. Врсенице код Сјенице, уп. М. Поповић — В. Бикић, Vrsenice. Kasnoantičko i srpsko srednjovekovno utvrđenje, Beograd 2009.

<sup>3</sup> Узети су у обзир објављени локалитети подвргнути ископавањима и они са одговарајућим површним налазима, уп. М. Милинковић, Stadt oder „Stadt“: Frühbyzantinische Siedlungsstruktur im nördlichen Illyricum, J. Henning, Post-Roman Towns and Trade in Europe, Byzantium and the Near-East, Berlin 2007, 167. Допуна карте рановизантијских утврђених насеља у Србији је у току. Постојеће карте видети код М. Милинковић, Градина на Јелици (као и нап. 2), сл. 282–284.

<sup>4</sup> Г. Тошић — Д. Раишковић, Ранохришћански споменици на источним падинама Копаоника, Зборник радова Византолошког института 44/1 (2007) 34.

<sup>5</sup> I. Mikulčić, Spätantike und frühbyzantinische Befestigungen in Nordmakedonien, 120.



Шта се заправо подразумева под термином „рановизантијско утврђење“, о каквој категорији налазишта се ради? Сам назив може сугерисати војне објекте, што ће бити подвргнуто провери. Овде се треба подсетити на сложену проблематику дефинисања града у касноантичком и рановизантијском периоду, на процесе рурализације и дезинтеграције, на које је својевремено, посебно имајући у виду археолошке трагове, указивао и Владислав Поповић.<sup>6</sup> Ови су процеси умногоме изменили слику не само некадашњег античког града, већ и утврђења, заједно са њима и слику типичног насеобинског пејзажа у некадашњим римским провинцијама. Град, село и војно утврђење, некада раздвојене целине, међусобно су почеле да се прожимају.

Тренутно стање истражености ових налазишта још увек не дозвољава поуздану и детаљну категоризацију насеља, самим тим ни сагледавање њихове евентуалне сложене хијерархије, као што је то у Македонији, можда преурањено, покушао И. Микулчић, делећи утврђена насеља на кастеле-градиће (*oppida*, *oppidula*), кастеле-страже (*speculae*), збегове (*refugia*), утврђена села (*vici murati*), утврђене засеоке (*pagi murati*) и војне логоре (*castra*).<sup>7</sup> Ипак, одређена запажања су могућа, нарочито када је у питању положај насеља, у мањој мери њихова унутрашња структура. Величина појединих насеобина је и даље недовољно позната, што важи за велик број локалитета, међу њима и за Царичин град.<sup>8</sup> Примера ради, на неким налазиштима су спољне линије бедема откривене случајно, земљаним или другим радовима (Постење–Градина, Вича — Стојковића Градина).<sup>9</sup> Ни тамо где је величина насеља — тачније, простор који оно заузима боље познат, није могуће олако улазити у одређивање хијерархијског положаја насеобине само на основу таквог аргумента, све док не буду спроведена истраживања у широком ископу или геофизичка испитивања, која би, сем унутрашњег ареала и његове структуре, обухватила и простор брањен спољним бедемима, одн. подграђа. Уколико би се следила упутства Анонимног Византинца, морало би се претходно проверити да ли су брањена подграђа била стално настањена или су, могуће, била коришћена само за обављање оних занатских послова који су могли представљати сметњу у гушће насељеним деловима или су, што је овде важно, била резервисана за прихват околног становништва у тренуцима опасности: „The security of for-

<sup>6</sup> *V. Popović*, Desintegration und Ruralisation der Stadt im Ost-Illyricum vom 5. bis 7. Jahrhundert n. Chr., Palast und Hütte. Beiträge zum Bauen und Wohnen im Altertum. Tagungsbeiträge eines Symposiums der Alexander von Humboldt-Stiftung Bonn-Bad Godesberg veranstaltet vom 25–30. November 1979 in Berlin, Mainz 1982, 545–566; српски превод, *исџиу*, Дезинтеграција и рурализација града у источном Илирику од 5. до 7. века н.е., изд. *В. Појовић*, Sirmium. Град царева и мученика (сабрани радови о археологији и историји Сирмијума), Сремска Митровица 2003, 239–258.

<sup>7</sup> *I. Mikulčić*, Kasnoantička utvrđenja u SR Makedoniji — pokušaj klasifikacije, Odbrambeni sistemi u praistoriji i antici na tlu Jugoslavije. Referati XII kongresa arheologa Jugoslavije, Novi Sad 1984, Novi Sad 1986, 105–111; *idem*, Spätantike und frühbyzantinische Befestigungen in Nordmakedonien, 50–68.

<sup>8</sup> *В. Ивановишевић*, Приказ града, *Бернар Баван*, *Вујадин Ивановишевић*, Ivstiniana Prima — Царичин Град, Лесковац 2006, 26.

<sup>9</sup> *Милинковић*, Градина на Јелици, 226.

ward walls is also to be considered. They are used to receive our own people when they come in from the country to seek refuge behind the walls. This relieves congestion in the city, and the refugees can also stand there and fight against the enemy."<sup>10</sup> Уколико околно рурално становништво у збегу тражи заштиту иза градских бедема, оно са собом, може се начелно претпоставити, води и стоку, у таквим тренуцима највредније покретно имање, које захтева простор за смештај, макар и краткотрајан, као што је и знатан део варварских опсада био сразмерно кратког трајања. Ове могућности тек треба да буду подвргнуте провери путем проширених археолошких ископавања, одн. одговарајућих геофизичких испитивања. Укратко, процес рурализације како градова тако и војних утврђења са једне, као и недовољна археолошка истраженост са друге стране, чине стриктну категоризацију рановизантијских насеља на северу Илирика још увек немогућом.

На овом месту треба скренути пажњу на разарајуће хунске провале током 40-тих година 5. в., које су као последицу имале рушење мноштва градова на Балканском полуострву, као и на Атилину захтев да се граница са Царством помери пет дана хода ка југу, до Ниша.<sup>11</sup> Поједини подаци из писаних извора сугеришу да Царство у периоду од више деценија није имало пуну контролу над територијама које данас чине централну Србију — црквени великодостојници у провинцијама Горња Мезија и Приобална Дакија у окружници Лава I из 458. г. нису били присутни, Сингидунум је преотет прво од Сармата а потом од Источних Гота, Тјудимерови и Теодорихови Готи су повели поход на Балкан, са упориштем у Нишу.<sup>12</sup> Све то је делом потврђено и археолошким налазима, на основу којих је на више места констатован прекид континуитета у животу насеља лоцираних у долинама. Испитивањем вила рустика, терми, хореума и других објеката уочен је на једном броју места коначан прекид континуитета живота, до кога је дошло најкасније током првих деценија 5. в., после чега поменута станишта више нису обнављана.<sup>13</sup> И поред појединих других примера, који документују коришћење нижих позиција током 6. в., као у случају лок. Бедем–Маскаре у околини Крушевца, лок. Самољица у долини Моравице између Бујановца и Прешева или Гамзиграда код Зајечара (сл. 1),<sup>14</sup> то је за сада преовлађујућа слика. У овом тренутку остаје

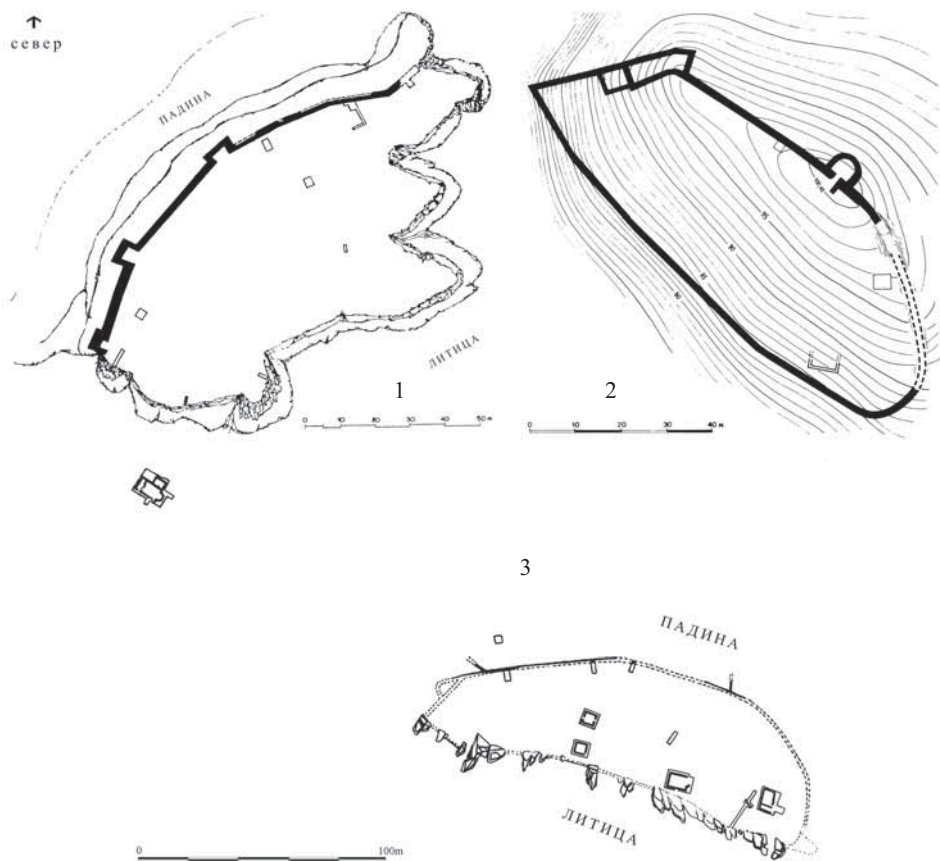
<sup>10</sup> The anonymous Byzantine treatise on strategy, ed. *G. Dennis*, *Three Byzantine Military Treatises*, Washington 1985, 35.

<sup>11</sup> Prisci Frg. 7, према: Византијски извори за историју народа Југославије I, Београд 1955, 12–13.

<sup>12</sup> *Ф. Барушић*, Византијски Сингидунум, ЗРВИ 3, 1955, 1–4; *Б. Ферјанчић*, Београд од почетка сеобе народа до досељења Словена, *В. Чарайић*, Историја Београда 1, Стари средњи и нови век, Београд 1974, 107–108; *Н. Wolfram*, *Die Goten. Von den Anfängen bis zur Mitte des sechsten Jahrhunderts. Entwurf einer historischen Ethnographie*, München 1990<sup>3</sup>, 267–270.

<sup>13</sup> Уп. *М. Васић*, Касноантичка налазишта у Чачку и околини, Богородица Градачка у историји српског народа. Научни скуп поводом 800 година Богородице Градачке и града Чачка, Новембар 1992, Чачак 1993, 15.

<sup>14</sup> *Д. Рашковић*, Рановизантијски археолошки локалитети и комуникације у ширем крушевачком окружју, *Ј. Максимовић — Н. Радошевић — Е. Радуловић*, Трећа југословенска кон-

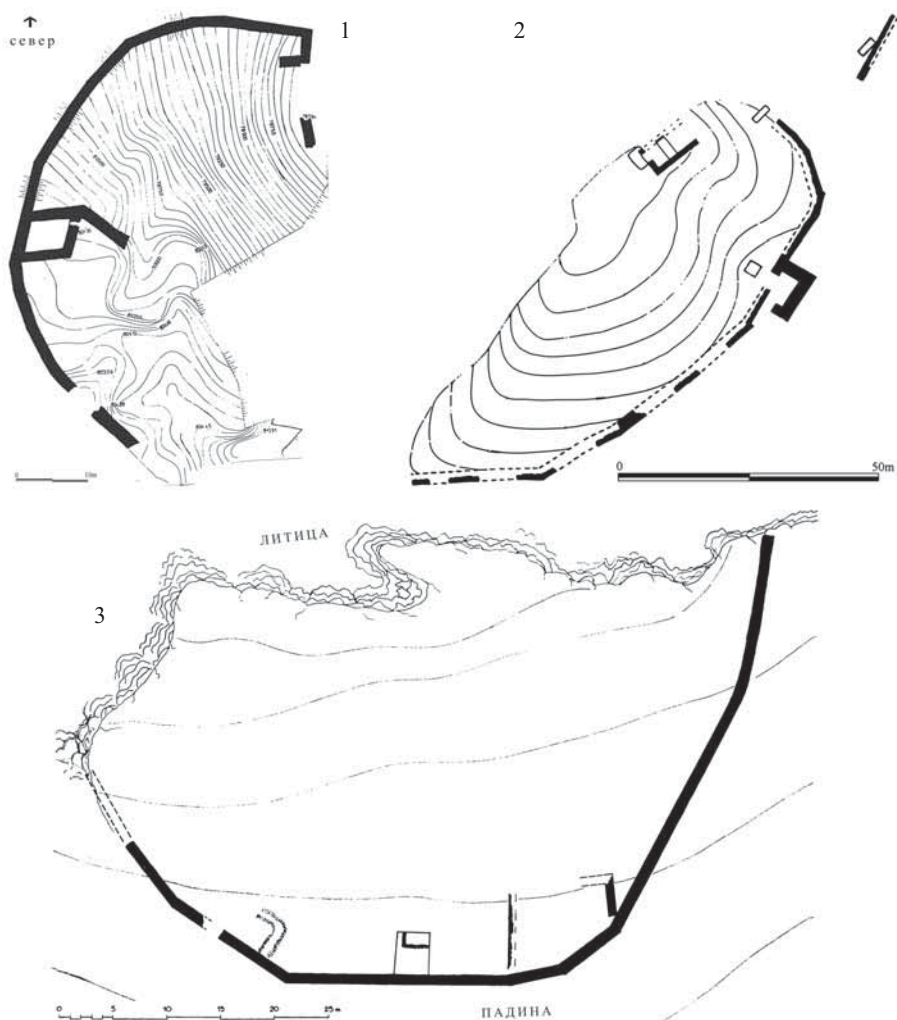


Црт. 1. Пештер, Ђерекар-Ђурђевица — 1, Бабреж (Д. Премовић) — 2, Лис-ћава (према аутору са допунама Д. Радичевића) — 3

нерешено питање даље судбине, одн. наставка живота локалне романизоване популације током друге половине 5. и почетком 6. века на овим просторима.

Домицилно становништво је археолошким путем у знатнијој мери могуће наново пратити тек након прекида од више деценија, приближно од 30-тих година 6. в., али на сасвим другачијим, новим позицијама и у промењеним

ференција византолога, Крушевац 10–13. мај 2000, Београд–Крушевац 2002, 36, 72. Аутор је у широј околини Крушевца теренском проспекцијом пропраћеном пробним ископавањима на појединим местима регистровао 56 касноантичких, углавном рановизантијских висинских утврђењих насеља, док је у нижим пределима установио 7 остатака насеобина, попут лок. Маскаре–Бедем, в. нав. место; *М. Томовић — А. Булајковић — А. Кајуран*, Самољица — Црквеште (сектор II), Е 75, Археолошка истраживања свеска 1/2004, Београд 2005, 259, 267, 269–277; *М. Milinković*, *Völkerwanderungszeitliche Funde und Befunde im heutigen Serbien unter besonderer Berücksichtigung von Gamzigrad*, Gerda v. Bülow und Heinrich Zabełlicky (Hrsg), *Bruckneudorf und Gamzigrad. Spätantike Paläste und Großvillen im Donau–Balkan–Raum. Akten des Internationalen Kolloquiums in Bruckneudorf vom 15. bis 18. Oktober 2008*, Bonn 2011, 138.

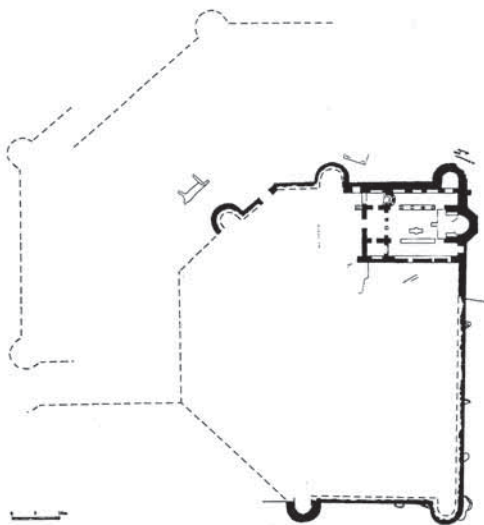


Црт. 2. Остра–Соколица —1, Вича–Стојковића градина — 2, Тупи крш — 3

околностима, пре свега у брдовитим и планинским пределима, на теже и тешко приступачним местима. Изабране локације су диктирале изглед основа фортификација. Оне су биле доследно прилагођене конфигурацији терена, тако да су у плану „неправилне“ (сл. 2, црт. 1, 2). Присутна су рафинирана решења, и поред општег утиска *ad hoc* градње, вероватно захваљујући присуству војних инжењера, попут извесног Викториноса, који је, као што наводе епиграфски споменици, градио утврде у Илирикуму, Тракији и Скитији.<sup>15</sup> Јачина бедема, најчешће зиданог од камена везаног крчним малтером и слага-

<sup>15</sup> D. Feissel, L'architecte Viktorinos et les fortifications de Justinien dans les provinces balkaniques, Bulletin de la société nationale des antiquaires de France (1988) 136–146.

ног у неправилне редове (техника *opus mixtum*, која подразумева употребу опеке и камена, ретка је у брдско-планинским пределима), прилагођава се лакшем или тежем приступу (стрмини падине), као и распоред кула, док се одређена фортификацијска решења, попут изгледа кула и капија понављају, следећи исти концепт. На најдоминантнијој тачки унутар насеобине понекад се налазила црква (Бреговина–Кале, Царичин град, Градина на Јелици и др. — сл. 3, црт. 3, 4), храм као симбол победе нове вере, који је на упечатљив начин обликовао хришћански пејзаж северног дела Балканског полуострва, као што је то током каснијих векова, па и до данас у многим деловима Европе случај.



Црт. 3. Бреговина-Кале (Ђ. Стричевић)

У кратким цртама, анализа спектра археолошких налаза до којих се дошло у протеклих тридесетак година, приликом ископавања рановизантијских утврђења, на описаним новим локацијама, указује да се ради о *цивилним насељима*, настањеним популацијом са мање-више уобичајеном родном и старосном структуром, која подразумева присуство мушкараца, жена и деце — ово се поуздано зна на основу антрополошких података добијених анализом некропола, као што је то случај са Градином на Јелици и другде.<sup>16</sup> Антрополошки налази су у пуној мери потврђени археолошким: примера ради, бројни налази унутар утврђених насеобина пршљенака за вретено више пристају женама него војницима, на страну сви они функционални делови одеће, попут фибула, или накит, који су носиле жене (минђуше, нарукнице итд.).<sup>17</sup> Према томе, не ради се о војним гарнизонима, већ о мешовитој популацији, о породицама. Поред тога, међу грађевинама до сада откриваним у таквим утврдама, као нпр. на Лишкој ђави, Стојковића градини, Остри-Соколици и другде, доминира лакши, једноставнији начин градње, са мањим неправилним основама и зидовима повезаним блатом уместо малтером, који су могли имати дрвену надградњу премазану лепом.<sup>18</sup> Прозори ових простих настамби нису би-

<sup>16</sup> Милинковић, Градина на Јелици, 200–202; Mikulčić, Spätantike und frühbyzantinische Befestigungen in Nordmakedonien, 19, 119. Током досадашњег истраживачког поступка некрополе рановизантијског становништва у Србији нису биле предмет већег интересовања археолога, чак ни у оним случајевима, где ископавања трају дуго, као у Царичином граду или Гамзиграду.

<sup>17</sup> Уп. Р. Špehar, Materijalna kultura ranovizantijskih utvrđenja u Đerdapu, Beograd 2010, 148–154.

<sup>18</sup> Милинковић, Градина на Јелици, 207–221, 236–237.





Црт. 4. Градина на Јелици, ситуациони план, стање 2010. године

ли застакљени, сем изузетно, попут „Несторове куће“ унутар Големановог калеа у Бугарској. У руралним срединама се драгоцено стакло, према досадашњим налазима, чувало за скромне црквице, које су у њима подизане, или за куће „сеоских старешина“. Као примери за то опет могу послужити Лишка ћава код Гуче или Големаново кале.<sup>19</sup> Међу покретним налазима се могу поменути клепетуше за стоку, оруђе за обраду дрвета, жрвњевци и алатке намењене за рад на пољу. Очигледно, реч је о *селима*, али утврђеним. У једном броју оваквих насеља важну улогу је имала и обрада руде гвожђа, највероватније једним делом лимонита. Нека од њих, која су настала на рушевинама античких градова или њихових делова, попут Хераклеје Линкестис код Битоља, негирала су у потпуности претходну урбану структуру.<sup>20</sup> Пример из Херакле-

<sup>19</sup> Исто, 214, 232.

<sup>20</sup> *Popović*, *Desintegration und Ruralisation*, 562.



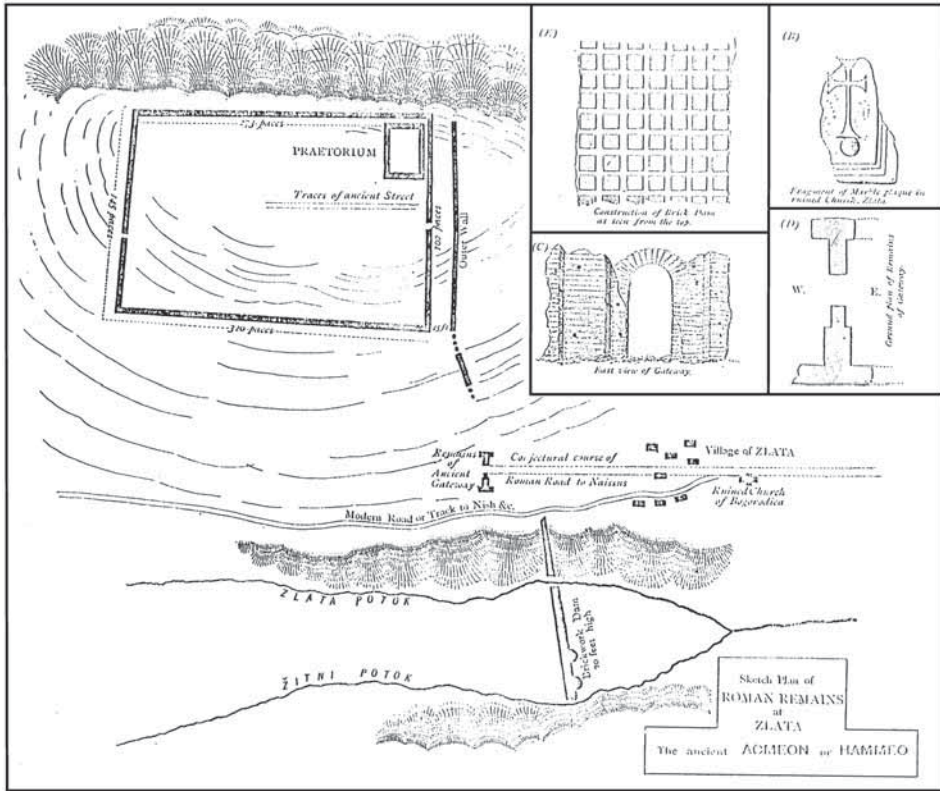
Црт. 5. Насеобина 6. века над остацима римског театра у Хераклеји Линкестис код Битоља, Македонија (Т. Јаникијевски)

је Линкестис, подједнако насеобина над некадашњим театром као и употреба статуе некада угледног грађана Хераклеје за грађевински материјал (црт. 5, сл. 4, 5), на сликовит начин дочаравају размере *негације античке*, до које је дошло у рановизантијско доба.

Поред села као основне насеобинске јединице, која је, природно, најбројнија, на одређеним местима се јављају и сложеније агломерације, са функцијом централног места, условно речено града. Иако се величина сама по себи, као што је показано, не може узимати као одлучујући критеријум све док се у наставку истраживања не утврди да ли су утврђена подграђа била насељена или, напротив, ненасељена и резервисана за смештај околног руралног становништва у случају збег, као што сугеришу поједини аутори из 6. в.,<sup>21</sup> ови центри, „градови“, по правилу ипак заузимају већу површину и могу бити подељени на засебно брањене четврти, попут Царичиног града или Градине на Јелици. Не подижу се на заиста тешко или теже приступачним местима, као утврђена села, већ се води рачуна да прилаз буде нешто лакши, за шта одли-

<sup>21</sup> Види нап. 10.





Црт. 6. Злата-Кале (А. Еванс)

чан пример нуди велико неистражено рановизантијско налазиште на лок. Кале, у селу Злата покрај Житног Потока (општина Прокупље), у околини Царичиног града (црт. 6).<sup>22</sup> Јављају се бројне цркве у таквим централним насељима, са адекватним украсима и опремом, у Царичином граду 8, на Јелици до сада 5. Постоје системи за водоснабдевање и отклањање отпадних вода, већина зграда, међу њима и оних већих, са резиденцијалним карактером, поседује застакљене прозоре и зидана је уз употребу малтера, користи се и архитектонска пластика, понекад у виду сполија. Неки од ових центара су новоосновани, без претходних насеља, као Царичин град и Градина на Јелици, док се други могу похвалити дугим урбаним традицијама, попут Стобија.<sup>23</sup> Документовани су импортована медитеранска роба и скупљи предмети, другим речима надрегионална трговина (медитеранске амфоре) и друштвена стратификација, као и сложенија занатска производња, уз присуство и других професија и активности. Поједини налази, пре свега уломци грнчарије израђени на

<sup>22</sup> Уп. М. Милинковић, Прилог питању убикације Јустинијане Приме, Лесковачки зборник 49 (2009) 239–246.

<sup>23</sup> И. Микулчић, Стоби антички град, Скопје 2003, 32.

начин уобичајен у германским срединама или функционални делови одеће уобичајени у поменутим областима, поред налаза номадске и можда словенске провенијенције, уз сав нужан опрез приликом етничке атрибуције предмета материјалне културе, по свом начину израде указују на присуство „етнички страног елемента“ („федерати“), што је своју потврду у случају Градина на Јелици нашло и у антрополошким налазима, у контексту јединственом за Југоисточну Европу.<sup>24</sup> Печати и писаљке указују на присуство административног апарата, док налази оружја, укупно посматрано, не спадају међу честе. И у оваквим насељима са функцијом централног места се налазе пољопривредне и друге алатке, што сведочи о одмаклом процесу рурализације града, иако ти налази нису свуда на исти начин заступљени, о чему ће у будућим истраживањима свакако бити више речи. У једном делу ових центара налазила су се седишта епископа.

Могло би се поставити питање о „утврђењима“ на линији дунавског лимеса, која су до 6. в. одавно престала да буду чисто војне инсталације; у њима, као и другде, живела је популација мешовитог полног састава и узраста. И овде на граници, где то посебно пада у очи, бројчано доминирају делови вретена, преслица и другог прибора над налазима оружја.<sup>25</sup> Процес рурализације захватио је и војну границу Царства — на лимесу су „кастели“, по свему судећи, према својој структури такође били села, са повременом израженијом војном функцијом.

Прокопије у свом делу о грађевинама помиње имена 654 „кастела“ на Балканском полуострву.<sup>26</sup> Из приложених примера се лако може сагледати да је њихов број био далеко већи, четвороцифрен, посебно ако се у збир укључе утврђења из Бугарске, Албаније и Грчке, поред већ поменутих из Србије и Македоније, као и околност да њихово истраживање, регистровање и картирање ни изблиза није завршено. Очигледно, Прокопије није поменуо сва утврђена места. Поставља се питање — зашто? Разлог, можда не и једини, могао би бити управо у чињеници да су она, највећим делом, била ништа друго него села, и као таква њему од мањег значаја. Грандиозни подухват њихове обнове и нове изградње, заправо прва масовна консолидација становништва на северу Илирика након хунских провала, почео је убрзо након 535. г., када су запоседнуте и утврђене обе стране Дунава.<sup>27</sup> Ова активност се посебно одразила у брдско-планинским пределима Балканског полуострва. Знајући релативно слабо бројчано стање тадашње војске, тешко се може претпоставити

<sup>24</sup> М. Милинковић, Улпијана код Грачанице на Косову и Градина на Јелици код Чачка у светлу акултурационих процеса у Илирику VI в., изд. Љ. Максимовић — Н. Радошевић — Е. Радуловић, Зборник радова Југословенске конференције византолога, одржане у Крушевцу маја 2000.г., Београд–Крушевац 2002, 352–359; Милинковић, Градина на Јелици, 240–242, 251–252.

<sup>25</sup> В. нап. 17.

<sup>26</sup> V. Beševliev, Zur Deutung der Kastellnamen in Prokops Werk „De Aedificiis“, Amsterdam 1970, 74.

<sup>27</sup> В. Кондић — В. Појовић, Царичин град. Утврђено насеље у византијском Илирику, Београд 1977, 168.

да би она могла бити способна, да у сваки од тзв. кастела постави одговарајући гарнизон — за то би било потребно знатно више војника, него што је заиста стајало на располагању. Расправа о војном систему и системима одбране унутар РOMEЈСКОГ царства, који једним делом подразумевају локалне милиције и наоружане мештане, превазилази обиме овог рада.<sup>28</sup>

Промена насеобинске мреже преферирањем висинских положаја морала је за собом повући и промену привредних делатности. Уместо интензивне, земљорадња је сада екстензивна, а нова станишта погодовала су развоју сточарства, једним делом и обављању рударских активности.<sup>29</sup> Са тим у вези треба задржати опрез приликом тумачења функција појединих утврђења и онда, када се она без даљих објашњења посматрају као заштита путева, при чему се понекад заборавља да нова мрежа насеља нужно подразумева и нову путну мрежу, којом су новоизабране висинске локације биле међусобно повезане. О веома лошем стању старих путева крајем 6. в. постоје подаци.<sup>30</sup> Нове комуникације не треба замишљати као раније римске. Времена класичне антике су већ и у другим сферама живота одавно била прошлост, нова решења, типична за средњовековне периоде, постепено постају уобичајена, што се, поред осталог, огледа у позицијама насеља, њиховој унутрашњој структури и управи, у којој, када је реч о градовима, епископи заузимају веома важно место.<sup>31</sup>

На крају свог често кратког трајања, многа од ових утврђених села нису могла одолети нападима непријатеља, Авара и Словена пре свега, крајем 6. или почетком 7. в. Драматично сведочанство о томе у великом броју случајева пружају интензивни завршни слојеви пожара, на јеличкој Градини, у Ђерекарарама, у Остри, Вичи, на Гојиндолском калеу код Димитровграда и на бројним другим локацијама. На тај начин је територија северног Илирика морала бити препуштена варварима, док се Царство на Балкану ограничило на малобројне поседе, углавном уз саму морску обалу.

<sup>28</sup> Уп. *F. Wozniak*, *The Justinianic Fortification of interior Illyricum*, изд. *R. L. Hohlfelder* (Ed.), *City, Town and Countryside in the Early Byzantine Era*, Boulder 1982, 200–201.

<sup>29</sup> У Македонији је на најмање 170 локација (утврђења) установљена обрада метала, *Mikulčić*, *Spätantike und frühbyzantinische Befestigungen in Nordmakedonien*, 119; за обраду метала унутар утврђеног насеља на Јелици уп. *Миљковић*, *Градина на Јелици*, 73–76.

<sup>30</sup> *P. Schreiner*, *Städte und Wegenetz in Moesien, Dakien und Thrakien nach dem Zeugnis des Theophylaktos Simokates*, изд. *R. Pillinger* (Hrsg.) *Spätantike und frühbyzantinische Kultur Bulgariens zwischen Orient und Okzident*, Referate gehalten im Rahmen eines gemeinsam mit dem bulgarischen Forschungsinstitut in Österreich organisierten Arbeitsgesprächs vom 8. bis 10. November 1983, Wien 1986, 33–34.

<sup>31</sup> *D. Claude*, *Die byzantinische Stadt im 6. Jahrhundert*, München, 1969, 120–123.

*Mihailo Milinković*

DAS SIEDLUNGSNETZ UND SEINE STRUKTUR IM  
NORDILLYRICUM DES 6. JAHRHUNDERTS — ARCHÄOLOGISCHE  
ANGABEN

Seit den 80-er Jahren des 20. Jh. sind in Serbien, aber auch in den umgebenden Regionen wichtige Fortschritte in der Erforschung der sgn. frühbyzantinischen Befestigungen gemacht worden, vor allem durch Prospektionen und Probegrabungen, obwohl an einigen Orten, wie Caričin grad/*Iustiniana Prima?*, Gamzigrad/*Romuliana*, Pazarište-Gradina, Postenje-Gradina oder Jelica-Gradina auch systematische Ausgrabungen unternommen wurden. So sind in Serbien allein mehr als 200 solche Fundstätten registriert worden, mit einer ständig anwachsenden Zahl, die offen legt, dass es sich hier um die *Siedlungsgrundeinheit* in diesem Reichsteil handelt. Dabei ist der Grossteil dieser Befestigungen in Höhenlagen erkundet worden, darunter auch entlegenen, bis auf ca. 1500m ü.M. Manche von ihnen sind Neugründungen aus dem 6.Jh., was die Folge von einer Siedlungsverschiebung in bessere, schon von Natur aus geschützte Lagen ist. Die unregelmässigen Befestigungsgrundrisse sind dem Gelände angepasst. Durch mit der Zeit erweiterte Grabungen und entsprechende Befunde ist klar, dass es sich hier vornehmlich nicht um Refugien, sondern um ständig besiedelte Ortschaften handelte, die dem Fundrepertoire und den anthropologischen Untersuchungen nach von einer geschlechtlich gemischten Population bewohnt wurden, von Männern, Frauen und Kindern. Damit kann keine Rede mehr von rein militärischen Einrichtungen sein, auch schon deshalb, weil die Zahl der zu erwartenden „frühbyzantinischen Befestigungen“ die Möglichkeiten des Reiches, entsprechende Besatzungen zu besorgen, übersteigt. Die Funde, darunter auch die Werkzeuge und Viehglocken, weisen auf eine rurale Bevölkerung hin.

Neben Siedlungen mit dörflichem Charakter sind auch solche zu erwähnen, denen eine zentralörtliche Funktion zukam, die man mit einer gewissen Zurückhaltung Städte nennen kann (überregionaler Handel, Handwerk, Administration, kirchliche Zenter usw.). Doch der Forschungsstand erlaubt es nicht, in diesem Augenblick strikere Kategorisierungsversuche der Siedlungen zu unternehmen.

Die Siedlungen überlebten die Awarenangriffe und die slawische Landnahme nicht, oft bildet eine starke Brandschicht den Abschluss, welcher sich Ende des 6. oder am Anfang des 7. Jh. ereignete.





сл. 1. Гамзиград/*Romuliana*



сл. 2. Пештер, Ђерекарс-Ђурђевица





сл. 3. Градина на Јелици у тродимензионалној реконструкцији



сл. 4, 5. Накнадна употреба статуе угледног грађанина у Хераклеји Линкестис (И. Микулчић)





ТИБОР ЖИВКОВИЋ

(Историјски институт, Београд)

## О ТАКОЗВАНОЈ „ХРОНИЦИ СРПСКИХ ВЛАДАРА“ ИЗ СПИСА *DE ADMINISTRANDO IMPERIO* ЦАРА КОНСТАНТИНА VII ПОРФИРОГЕНИТА\*

У раду се испитују извори византијског цара Константина VII Порфирогенита за 32. поглавље *De administrando imperio*, у којем је изложена најранија историја Срба. Анализом вести аутор закључује да се за вести од 890. до око 933. године Константин Порфирогенит служио дипломатским писмима која су измењивана између цариградских царева и српских архоната.

*Кључне речи:* Константин Порфирогенит, *De administrando imperio*, Срби, Иберија, Тарон

Поглавље 32 знаменитог дела цара Константина VII Порфирогенита, *De administrando imperio*, садржи вести о најстаријој историји Срба, почев од времена њиховог досељавања, затим покрштавања, све до раних тридесетих година 10. века.<sup>1</sup> У односу на друга поглавља о Јужним Словенима и Далмацији, поглавља 29, 31, 33–36, као и у односу на највећи број других поглавља у спису, поглавље 32. одликују две важне карактеристике. Прва је знатно мањи број свеза *исџеон оџи, оџи* (ἰστῆον ὅτι, ὅτι): *џреба знаџи да, дакле*, карактеристичних за многа друга поглавља списка, док друга подразумева појаву релативне хронологије — *џосле једне године, џосле џри године, џосле две године, џосле 20 година, џосле џри године* (два пута), *џосле седам година*.<sup>2</sup> Прва особеност, мали број свеза *исџеон оџи* (једанпут), *оџи* (два пута),<sup>3</sup> које по

---

\* Рад је настао као резултат истраживања у оквиру пројекта ев. бр. III47025, који подржава Министарство просвете и науке, Републике Србије.

<sup>1</sup> Constantine Porphyrogenitus *De administrando imperio*, edd. Gy. Moravcsik — R. J. H. Jenkins, Washington 1967, 32.1–151 (даље: DAI I); Византијски извори за историју народа Југославије II, прир. Б. Ферјанчић, Београд 1959, 46–58 (даље: ВИИИЈ II).

<sup>2</sup> DAI I, 32.68–69, 72, 74, 78, 99, 105, 128.

<sup>3</sup> DAI I, 32.2, 146, 149.

правилу представљају траг царевих исписа из извора или његовим речима препричане одељке из једног или више извора, попут сажетка о специфичној теми или питању,<sup>4</sup> схваћена је као последица употребе једног преузетог текста.<sup>5</sup> Наиме, сама 32. глава почиње свезом *исѿеон оѿи*, затим се наставља по обрасцу добро повезане и кохерентне наравице, све до пред крај поглавља, када се изненада јављају два кратка одељка која започињу свезом *оѿи*. Висок степен кохерентности наравице, као и њен доследан хронолошки ток, подстакли су Георгија Острогорског на закључак да је Константин Порфирогенит за ово поглавље можда користио једно готово дело, које је назвао Хроником српских владара, а које је Порфирогенит узнео у свој Спис о народима (*De administrando imperio*).

Што се тиче релативне хронологије која се у овом поглављу јавља, Георгије Острогорски је управо у њој пронашао допунски доказ да је дело заиста било хроника. Тезу Георгија Острогорског је касније допунио Љубомир Максимовић, покушаваши да сузи време настанка ове „хронике“, са коначним закључком да се то догодило између 929–944. године.<sup>6</sup> Такође, Максимовић је у самом поглављу 32 покушао да идентификује место у тексту одакле је почињала „Хроника српских владара“, означивши 16. редак као почетак, и 145. редак као њен крај.<sup>7</sup> Коначни закључак је био да је Константин Порфирогенит био само редактор поглавља 32, који је додао „Хроници“ неколико редака на почетку, 1–16, и на самом крају 146–151 (две издвојене оти-секције).<sup>8</sup> Свакако, Максимовић је оставио теоретску могућност да је тај редактор могао да буде и неко други близак Константину Порфирогениту.

Овом тумачењу на први поглед нема шта да се приговори. Међутим, јављају се нова питања. Уколико је „Хронику“ неко написао између 929. и 944. године, поставља се питање ко је тај анонимни аутор и због чега је то урадио? Друго, на основу којих извора је „Хроника“ написана? Надаље, будући да је веома уочљива сличност првих 30 редова поглавља 32 са првих 25 редова поглавља 31, које се бави историјом Хрвата<sup>9</sup> — њиховим северним пореклом, Белим Србима, Белим Хрватима, досељавањем у доба Ираклија, крштењем из Рима у доба Ираклија, статусом избеглица у оба случаја — то би онда значило да је неко пре Константина Порфирогенита дошао на замисао да напише

<sup>4</sup> Објашњење за оти-секције као изводе из Порфирогенитових извора или његовим речима препричане изворе о појединим питањима, дао је још, *J. B. Bury*, *The Treatise De administrando imperio*, BZ 15 (1906) 524–525; *Idem*, *The Ceremonial Book of Constantine Porphyrogenetos*, ENR 22 (1907) 223.

<sup>5</sup> *Г. Острогорски*, Порфирогенитова хроника српских владара и њени хронолошки подаци, ИЧ 1–2 (1948) 24–29 (даље: *Острогорски*, Хроника).

<sup>6</sup> *Љ. Максимовић*, Структура 32 главе списка *De administrando imperio*, ЗРВИ 21 (1982) 25–32 (даље: *Максимовић*, Структура).

<sup>7</sup> *Максимовић*, Структура, 28. С друге стране, *Острогорски*, Хроника, 25, сматрао је да Хроника почиње од линије 29 (DAI I, 32.29).

<sup>8</sup> *Максимовић*, Структура, 30.

<sup>9</sup> Хрватски *origo gentis* је такође делимично сачуван и у поглављу 30 DAI; cf. DAI I, 30.61–66.

Историју Срба на основу постојеће Историје Хрвата, јер је хрватски *origo gentis* далеко опширнији и читава прича о насељавању богатија детаљима од српске приче о истим стварима.<sup>10</sup> Постоје имена петоро браће и две сестре, који су довели Хрвате Ираклију,<sup>11</sup> затим име архонта Хрвата који је покрштен, Порга,<sup>12</sup> подробна хијерархија свештеника — почев од архиепископа — и најзад, прича о ратовању Хрвата са Аварима.<sup>13</sup> Српски *origo gentis* има два неименована брата, чудесно путештвије до Сервије, затим натраг до Дунава и Београда, коначно насељавање у Далмацији, затим крштење из Рима у доба безименог архонта и цара Ираклија, али без јасно одређене хијерархије црквених прелата.<sup>14</sup> Стога је одавно уочено да је хрватска прича, сачувана у поглављима 30 и 31, искоришћена као подлога за настанак српског *origo gentis*.<sup>15</sup> Последично, то би значило да је анонимни писац српске „Хронике“, у најбољем случају, познавао исте изворе као и Константин Порфирогенит (деценију или две касније) за историју Хрвата и склопио српску Хронику, односно њен први део од линије 16 до линије 29, којом се завршава прича о покрштавању, на основу тог извора. Како у самом поглављу 31 Порфирогенит каже да су Хрвати ратовали са Бугарима само једном у време Бориса,<sup>16</sup> а у поглављу 32, претпостављени аноним, пише о рату Хрвата и Бугара у време Симеона,<sup>17</sup> очигледно је да у тренутку писања поглавља 31, Порфирогенит још увек не познаје „Хронику српских владара“. Да је поглавље 32 настало углав-

<sup>10</sup> На зависност поглавља 32 у погледу порекла, времена насељавања и покрштавања Срба, од поглавља 30 и 31, тј. хрватског *origo gentis*, упозорио је још *Lj. Hauptmann*, *Seobe Hrvata i Srba*, *Jugoslavenski istorijski časopis* 3 (1937) 48–50; такође, *B. Grafenauer*, *Prilog kritici izvještaja Konstantina Porfirogenita o doseljenju Hrvata*, *X3* 5 (1952) 24; *L. Margetić*, *Konstantin Porfirogenit i vrijeme dolaska Hrvata*, *Zbornik Historijskog zavoda JAZU* 8 (1977) 75–80; *T. Živković*, *Sources de Constantin VII Porphyrogénète concernant le passé le plus ancien des Serbes et des Croates*, *Byzantina Symmeikta* 20 (2010) 11–37 (даље: *Živković*, *Sources*). С друге стране, бројнији су аутори који су српску и хрватску причу о насељавању посматрали као независне једну од друге, а обе настале према изворима цара Константина Порфирогенита. Видети, *Constantine Porphyrogenitus De administrando imperio II* — *Commentary*, edd. *F. Dvornik* — *R. J. H. Jenkins* — *B. Lewis* — *Gy. Moravcsik* — *D. Obolensky* — *S. Runciman*, London 1962, 131–132; *M. Ђоровић-Љубинковић*, *Односи Словена централних области Балкана и Византије од VII до XII века*, *Материјали* 9 (1972) 88–90; *L. Waldmüller*, *Die ersten Begegnungen der Slawen mit dem Christentum und den christlichen Völkern vom VI. bis VIII. Jh.*, Amsterdam 1976, 306–308, n. 314; *R. Katičić*, *Uz početak hrvatskih ročetaka*, Split 1993, 52; *B. Ферјанчић*, *Долазак Хрвата и Срба на Балканско полуострво*, *ЗРВИ* 35 (1996) 149; *Љ. Максимовић*, *Покрштавање Срба и Хрвата*, *ЗРВИ* 35 (1996) 157–158; *T. Живковић*, *Јужни Словени под византијском влашћу 600–1025*, Београд 2007, 197–200.

<sup>11</sup> DAI I, 30.63–65.

<sup>12</sup> DAI I, 31.24–25.

<sup>13</sup> DAI I, 30. 66–71; 31.17–20.

<sup>14</sup> DAI I, 32.2–30.

<sup>15</sup> Видети нап. 10. Суштински, уколико се прихвати теза Хауптмана и Графенауера, да је српски *origo gentis* састављен на основу хрватског, поставља се кључно питање веродостојности приче о насељавању Срба, а самим тим DAI као извор за најстарију прошлост Срба, на први поглед, губи на вредности. Мислим да у овоме лежи главни узрок што српска историографија никада није критички аргументовала тезу да је српска прича о насељавању независна од хрватске, а самим тим и „веродостојна“.

<sup>16</sup> DAI I, 31.60–63.

<sup>17</sup> DAI I, 32.126–128.

ном на основу већ постојеће „Хронике“, Порфиригенит би у њој нашао податак о ратовању Хрвата и Бугара (око 926. године), па не би у поглављу 31 написао да су ратовали само у време Бориса.<sup>18</sup> С друге стране, уколико је анонимни аутор Хронике српских владара независан од Константина Порфиригенита, онда би заиста тешко било објаснити како је он — без познавања поглавља 31, могао да напише *origo gentis* Срба — њихов долазак у Далмацију, покрштавање из Рима у време Ираклија — наративно и концепцијски очигледно зависан од поглавља 31 (али и поглавља 30). Или, да генерално посматрано, постави српско насељавање у исти историјско-политичко-црквени контекст, као што је приказана сеоба Хрвата у поглављу 31. Осим тога, сам Константин Порфиригенит у поглављу 29 напомиње како ће о догађајима у Далмацији из времена Ираклија, бити испричано у поглављу о Хрватима и Србима.<sup>19</sup> То показује да је цар 949. године, када је писао поглавље 29, већ имао јасан план свог будућег излагања и концепцију поглавља свога дела, и највероватније већ прикупио највећи број извора о том питању.<sup>20</sup> Овај закључак потврђује и Порфиригенитова узредна напомена у поглављу 31, да су Хрвати пришли Ираклију пре Срба, чиме је јасно ставио да знања да му је најстарији део приче о Србима, тј. досељавању, био познат.<sup>21</sup> Како му истовремено није био познат податак о ратовању Хрвата и Бугара у време Симеона, то онда само може да значи да „Хроника“ српских владара није још увек постојала 949. године.

Читава замисао о постојању једне „Хронике српских владара“, заправо, заснива се на закључку Георгија Острогорског да је поглавље 32 највећим делом преузето из једног извора. Коментатори *DAI* су, међутим, учили да у поглављу 32 постоји једна цезура у тексту, коју су лоцирали на линији 81, и која заправо означава крај употребе једног и почетак употребе другог извора.<sup>22</sup> Како је већ Љубомир Максимовић показао, на том месту цезуре нема.<sup>23</sup> Међутим, једна цезура заиста постоји, али се она налази на линији 65, тамо где се понавља да је српски архонт Мутимир имао тројицу синова и како су га они наследили.<sup>24</sup> Тачно од овог места почиње честа појава релативне хронологије — *после једне године, после три године, после две године, после 20 го-*

<sup>18</sup> Датирање хрватско-бугарског сукоба у време Симеона олакшано је податком из Аката другог сплитског сабора (928) у којима се јавља папски посланик Мадалберт, који је непосредно пре Сабора посредовао приликом склапања мира између Хрвата и Бугара; cf. *Historia Salonitana maior*, изд. Н. Клаић, Београд 1967, 103: *Quique peracto negotio pacis inter Bulgaros et Croatos, repetito itinere ad nos venerabilis Madalbertus episcopus in ecclesia spalatensi adveniens...*

<sup>19</sup> *DAI* I, 29.54–56.

<sup>20</sup> Сам цар је у поглављу 29 оставио хронолошки податак да је оно написано 6457. године од стварања света, 7. индикта, тј. 1. септембар 948–31. август 949. године. Још један хронолошки податак је оставио у поглављу 45, које је написано 6460. године од стварања света, 10. индикта, тј. 1. септембар 951–31. август 952. године.

<sup>21</sup> *DAI* I, 31.8–9.

<sup>22</sup> *DAI* II, 4–5, 100.

<sup>23</sup> Максимовић, Структура, 28, н. 15.

<sup>24</sup> *Živković*, Sources, 17–18. Заправо, цезура се уочава већ од линије 62, где Порфиригенит најављује да му је познат знатно каснији исход неких догађаја (Петрово касније бекство у

дина, *после четири године* (два пута), *после седам година*. Пре линије 65 — релативне хронологије нема. Објашење за појаву прецизнијих података од овог места у поглављу 32 *DAI*, Георгије Острогорски је објаснио тиме да је аутор Хронике, како се приближавао свом времену, имао на располагању све прецизније податке.<sup>25</sup> Отуда за раније партије нема релативне хронологије, јер се говори о давним догађајима, док се од око 890. године, она све чешће јавља како се писац примиче своме времену.

Требало би такође истаћи да релативна хронологија свакако није одлика једне средњовековне хронике. Хронике догађаје излажу прецизно, годину за годином, и ту места релативној хронологији нема.<sup>26</sup> Можда је „Историја“ прикладнији назив за ову „Хронику српских владара“, али се онда поново отвара питање извора који је писцу омогућавао да се тако суверено креће макар и кроз такву, релативну, хронологију. Тиме се као извор за такву историју опет долази до једне претпостављене хронике или пак, неког другог извора који је писцу омогућавао да преко апсолутне хронологије одлучи да у своје излагање уведе релативну хронологију. Претпостављена „Хроника“ као извор Константина Порфирогенита за поглавље 32 *DAI*, очигледно узрокује далеко више проблема, него што их решава.

Недавно сам показао да је по свој прилици постојао један латински извор који се бавио најстаријом историјом Срба и Хрвата, који је по свему судећи настао у Риму око 878. године, и који је у грчком преводу био доступан Константину Порфирогениту.<sup>27</sup> Тај, веома специфичан извор назвао сам *De conversione Croatorum et Serborum (DCCS)*, а био је састављен по узору на један други спис истог књижевног жанра, *De conversione Bagoariorum et Carantanorum*.<sup>28</sup> Када се резултати овог истраживања примене на поглавље 32 *DAI*, добија се занимљив закључак да тај извор хронолошки није прелазео 856. годину када је реч о српској историји, и то је тачно онај део поглавља 32 у којем се релативна хронологија и не јавља, дакле до линије 65 (тј. 62–65).<sup>29</sup> Ре-

Хрватску) или доцнија судбина неких људи (Клонимирова женидба у Бугарској или име његовог, тада још нерођеног сина, Часлава); *DAI I*, 32. 62–65.

<sup>25</sup> Острогорски, Хроника, 25.

<sup>26</sup> Видети на пример, *C. Given-Wilson, Chronicles: The Writing of History in Medieval England, Cambridge 2004*, 121–126; *T. Deenport, Medieval Narrative — An Introduction, Oxford 2004*, 92–104.

<sup>27</sup> Живковић, Sources, passim.

<sup>28</sup> Живковић, Sources, 11–37. Потпунија анализа овог извора биће објављена током 2011. године; *T. Živković, De conversione Croatorum et Serborum — A Lost Source, Belgrade 2012*.

<sup>29</sup> Употреба *DCCS* за излагање о насељавању Срба и Хрвата објашњава зашто је Порфирогенит у поглављу 31 написао да су Хрвати ратовали са Бугарима само у време Михаила Бориса — јер је тај извор излагао само до 878. године када је реч о хрватској историји — па је самим тим сродност српског и хрватског *origo gentis* лако објашњива будући да је потекао из *DCCS*. Подаци који се односе на Србе после тог времена стоје независно од извора за Хрвате и у тренутку писања поглавља 31 Константин Порфирогенит очигледно још увек није прикупио све изворе за историју Срба. Ова околност несумњиво упућује на закључак да није био у питању јединствен извор (нпр. Историја, Хроника), већ више разуђених извора на основу којих је цар био у стању да прикупи податке за историју Срба после 856. године.

лативна хронологија почиње тек од Мутимирове смрти. На том месту, дакле, почео је Константин Порфиrogenит да се служи једним новим извором који му је омогућавао честу употребу релативне хронологије. Који је то дакле извор или можда врста извора?

До решења најпре може да се дође на основу увида у нека друга поглавља *DAI*, где су трагови врсте извора којима се Константин Порфиrogenит служио далеко уочљивији — јер *DAI* је дело једног аутора, Константина Порфиrogenита, па самим тим осликава уједначен методолошки и концепцијски приступ аутора свим поглављима. За разумевање „јужнословенских“ поглавља *DAI* (29 — 36) неопходно је сагледати читаво дело,<sup>30</sup> управо због чињенице да је исти аутор написао 53 поглавља, који, током свога рада, није могао битније да мења своју методологију, чак ни у случају техничких ограничења, када на располагању није имао изворе о појединим питањима или раздобљима. Проблеме са којима се суочавао описујући разне народе и њихову прошлост, исти аутор је по правилу решавао на исти или сличан начин.<sup>31</sup>

Требало би почети од поглавља 43, *О земљи Тарон*, које су иначе издавачи *DAI* према току нарације означили као веома слично српском поглављу.<sup>32</sup> Наиме, поглавље 43 припада категорији „довршених“ поглавља *DAI*, којих иначе нема много.<sup>33</sup> Оно је такође „сродно“ и поглављу 30 о Далмацији, макар

<sup>30</sup> То је био пут којим је, подстакнут надахнутим радом Бјурија, кренуо Гавро Манојловић. Нажалост, није стигао да уради коментар за „јужнословенска“ поглавља; cf. *G. Manojlović, Studije o spisu De administrando imperio cara Konstantina VII. Porfirogenita, I–IV, Rad JAZU 182 (1910) 1–65 (I), Rad JAZU 186 (1911) 35–103, 104–184 (II–III), Rad JAZU 187 (1911) 1–132 (IV), (даље: Manojlović, Studije).*

<sup>31</sup> На пример, када је о поједином питању имао на располагању извор из шестог или седмог века, а следећи податак био из његовог времена, док за међураздобље није имао никакав податак, обично би навео да је то било пре 400 или 500 година — тј. „јакó давно“; cf. *DAI I, 29.233–235; 45.38–42.* Уколико су му се подаци учинили довољним да би се „повезали“ догађаји из доба позне антике до његовог времена, овај временски распон је умањивао, нпр. 200 година; cf. *DAI I, 27.53 — 55.* Суштина је у томе да је исти аутор показао исту тенденцију за решавање сличних хронолошких проблема 948/949. као и 951/952. године. Дакле, његова методологија је, макар у оваквим случајевима, била доследна током читавог раздобља писања *DAI*.

<sup>32</sup> *DAI II, 4, 100.*

<sup>33</sup> Структура *DAI* остала је недовољно објашњена у историографији. Упркос томе што је још *Bury, Treatise, 575,* јасно изрекао свој суд: *we are almost forced to conclude that Constantine set aside the work in an unfinished state and never completed it,* доцније су се јавиле одређене сумње и нове идеје; cf. *DAI II, 1–8,* да је дело ипак довршено 952. године (како би било уручено наследику, Роману, за његов 14. рођендан) или компликована размишљања о првобитном спису *О народима* (Περὶ ἔθνων) који је Порфиrogenит тобоже на крају претворио у *DAI*. Видети и *J. Howard-Johnston, Byzantine Sources for Khazar History, The World of the Khazars, edd. P. B. Golden — H. Ben-Shammai — A. Róna-Tas, Leiden 2007, 177–181,* који сматра да је средишњи део *DAI I* (поглавља 14– 42, тј. тзв. спис *О народима*) настао у време цара Лава VI (886–912) неколико година пре 907. Други су, попут, *Manojlović, Studije I, 35, 47–48, passim,* или, *U. Roberto, Byzantine Collections of Late Antique Authors: Some Remarks on the Excerpta historica Constantina, Die Kestoi des Julius Africanus und Ihre Überlieferung, edd. M. Wallraff — L. Mecela, Göttingen 2009, 73,* *DAI* посматрали као педагошко и схоластичко дело — што оно примарно није, већ практични приручник за владара. У новије време је, *C. Sode, Untersuchungen zu De administrando imperio Kaiser Konstantinus VII. Porphyrogenetos, Varia V, Poikila Byzantina 13, Bonn 1994, 178,* независним истраживањем потврдила да је Буру био у праву и да је *DAI* остао у потпуно-



и због уводног слова аутора читаоцу.<sup>34</sup> Нема свежа *ιστιеон οἴτι* или *οἴτι*, управо због тога што је у коначној редакцији прелаз између некадашњих исписа начињен уз помоћ *μεῖτα* (пет пута)<sup>35</sup> и што су саме секције састављене тзв. „финим шавовима“.<sup>36</sup> Међутим, далеко је важније то да нарација поглавља 43, за разлику од поглавља 32 открива прилично јасно Порфириогенитове изворе. Већ на самом почетку излагања цар, говорећи о покојном Крикорикију,<sup>37</sup> архонту Тарона, напомиње како је овај често слао поклоне цару Лаву (Лав VI, 886–912), и од истог цара добијао још вредније поклоне, као и да га је цар више пута наговарао да дође у Цариград — *ἰυῖтем ἰυсаμα* (*διὰ γράμμάτων*).<sup>38</sup> Затим је помечут архонт архоната<sup>39</sup> Симбат, који је послао више писама цару,<sup>40</sup> као и упут-

сти недовршено дело: *Die bisherige Untersuchung ergibt daher mit Sicherheit, daß das De administrando imperio nie über das Stadium einer Materialssammlung hinaus gelangt ist. Das Dossier blieb liegen und wurde schließlich — sicher erst nach dem Tod Konstantins VII. — in seinem unfertigen Zustand kopiert.* О „довршеним“ и „недовршеним“ поглављима DAI, видети, *Živković, Sources*, 14–17. Само четири поглавља могу се сматрати попуно довршеним: 26, 28, 30 и 49. С друге стране, изван број поглавља је у сачуваном облику претрпео другу редакцију и скоро доведен до коначног облика, нпр. поглавља 32, 38, 42, 43, 45, 46, 50, 51.

<sup>34</sup>Упор. DAI I, 43.2–6 и DAI I, 30.2–5.

<sup>35</sup>DAI I, 43.61, 72, 89, 100, 150.

<sup>36</sup>„Фини шавови“ су заправо карактеристичне фразе, конструкције и изрази, којима се приповедање уједначава и чини кохерентним упркос томе што за подлогу има више различитих извора. Типични „фини шавови“ су: *Ὁὗτος οὖν, Ἀλλὰ καὶ, Ἦ δὲ καὶ.*, односно — *καὶ, ἐπὶ, γάρ, δὲ.* Ови изрази се најбоље уочавају у оном делу текста где аутор поуздано прелази са једног на сасвим другу врсту извора — нпр. са наративног извора на дипломатичку грађу, или патристичку литературу. У Constantino Porfirogenito De thematibus, ed. A. Pertusi, Vatican 1952 (= De them.), спису који је довршен и сачуван у коначној редакцији, постоје бројна места у којима се препознаје спајање некадашњих оти-секција уз помоћ „финих шавова“. На пример, *Καὶ αὐτὴ γάρ* (De them. 64.21); *Μετὰ δὲ* (De them. 65.55–56); *Ἦ δὲ* (De them. 67.19; 75.1; 85.32; 90.6; 94.35); *Ἐπὶ δὲ* (De them. 73.3; 90.11); *Ὁ δὲ* (De them. 77.12); *Ἄφ' οὗ γάρ* (De them. 84.11); *Ἐκεῖσε γάρ* (De them. 92.20). О „финим шавовима“ и употреби карактеристичних фраза у грчком језику које упућују било на промену излагања према лицу или времену, или наводе на закључак да аутор прелази са једног на други извор, постоји бројна литература; видети нпр. *G. R. Osborne, The Hermeneutical Spiral, Downers Grove, IL, 2006, 43–45; P. Huby, Theophrastus of Eresus, Sources of his Life, Writting, Thought & Influence, Commentary, vol. 4, Psychology, Leiden 1992, 49; A. Garsky — C. Heil — T. Heike — J. E. Amon, Documenta Q, Reconstructions of Q Through Two Centuries of Gospel Research Excerpted, Sorted and Evaluated, ed. S. Carruth, Leuven 1997, 279–280; K. Loudova, Discourse Markers in Early Byzantine Narrative Prose, Studies in Greek Linguistics 29, Proceedings of the Annual Meeting of the Department of Linguistics, School of Philology, Faculty of Philosophy, Aristotle University of Thessaloniki, May 10–11, 2008, Thessaloniki 2009, 296 — 312.*

<sup>37</sup>О Крикорикију, видети, *P. Karlin-Hayter, Krikorikios de Taron, Actes du XIV<sup>e</sup> Congrès international des études byzantines, Bucarest, 6–12 septembre 1971, edd. M. Berza — E. Stănescu, Bucarest 1974, 345–358; L. Neville, Authority in Byzantine Provincial Society, 950–1100, Cambridge 2004, 29–30.*

<sup>38</sup>DAI I, 43.17–23.

<sup>39</sup>Према спису *О церемонијама* титула архонта архоната била је четврта по важности од укупно 72 титуле страних владара, док је архонту припадало такође високо седмо место; cf. *Constantini Porphyrogeniti imperatoris De cerimoniis aulae Byzantine libri duo, ed. I. Reiske, Bonnae 1829, II, с. 46, 679.4–5* даље: *De cerim.*): *Ἐξουσιοκράτωρ, ἔξουσιάρχης, ἔξουσιαστής, ἄρχων τῶν ἀρχόντων, ἀρχηγός, ἀρχηγέτης, ἄρχων...*

<sup>40</sup>DAI I, 43.30–1 (*διὰ γράμμάτων*). О јерменским владарима и њиховој унутрашњој и спољној политици, посебно према Византији и Арабљанима током 9. и 10. века, корисно је де-



ства која је цар послао евнуху Синуту, хартуларију „министарства“ спољних послова (χαρτουλάριον... τοῦ ὀξέως δρόμου), као и Адранасиру, куропалату Иберије, одговарајући на Симбатове молбе.<sup>41</sup> Потом, Порфиροгенит саопштава да је уместо Синута, кога је оклеветао јерменски преводилац, цар послао протоспатара Константина Липса,<sup>42</sup> доместика палате — за кога додаје да је у његово време („сада“) он атнипат патрикије и заповедник велике хетерије (тј. гарде)<sup>43</sup> — са детаљним упутствима.<sup>44</sup> Из даљег излагања дознаје се да је Константин Липс, приспевши у Тарон, предао Крикорикију царево дарове, али и писма (δῶρα καὶ γράμματα)<sup>45</sup>, и даље, како су принчеви Тарона, Ашот и Апоганем, били доведени у Цариград и тамо уздигнути у чин протоспатара, а потом послати назад у Тарон.<sup>46</sup> Затим је и Крикорикије дошао у Цариград да би постао магистар и стратега Тарона.<sup>47</sup> Нешто касније, дознаје се да је и Апоганем уздигнут у ранг патрикија, када му је дато и *одобрење* да се ожени кћерком Константина Липса.<sup>48</sup> Само до овог дела излагања Константин Порфиροгенит је јасно ставио до знања да се служио богатом збирком докумената из дворског архива или архива министарства спољних послова: дипломатским писмима које су архонти Тарона слали цару као и цар њима, упутствима високим византијским чиновницима који су слати у подручје Тарона у дипломатске мисије, као и документима која су потврђивала уздизање појединаца у одређени ранг — нпр. протоспатара, магистра или патрикија.

ло, *L. Jones, Between Islam and Byzantium: Aght'amar and the Visual Construction of Medieval Armenian Rulership*, Aldershot 2007, passim.

<sup>41</sup> DAI I, 43.35–40.

<sup>42</sup> О Константину Липсу видети, *Th. Macridy, Monastery of Lips and the Burials of the Palaeologi*, DOP 18 (1964) 255–256. О датирању ових посланстава у којима је учествовао Константин Липс видети, *C. Mango — E. J. W. Hawkins, Additional Notes*, DOP 18 (1964) 299–300. Константин Липс, патрикије, погинуо је 917. године на Ахелоју код Анхијала; cf. *Theophanes Continuatus, Ioannes Saccaniata, Symeon Magister, Georgius Monachus, ed. I. Bekker, Bonnae 1838, Theoph. Cont. 389.9: Κωνσταντῖνος πατρίκιος ὁ Λιψ*. Чини се да је на овом месту у DAI Константин Порфирогенит испустио да каже како је реч о оцу „садашњег конзула патрикија и заповедника велике хетерије“, као што је предложено у DAI II, 162–163, уз претпоставку да је у питању патрикије Варда Липс.

<sup>43</sup> О великом хетеријарху, видети, *R. Guiland, Études sur le Grand Palais de Constantinople*, *Byzantinoslavica* 19 (1958) 68.

<sup>44</sup> DAI I, 43.41–48.

<sup>45</sup> DAI I, 43.49–51.

<sup>46</sup> DAI I, 43.51–60. Процедура уздизања у ранг патрикија, описана је подробно у *De serim*. I, с. 48, 251.15 — 255.8; за антипата, *De serim*. I, с. 49, 255.10–257.8. Управо због процедуре, која је захтевала лично присуство архонта који је уздизан у византијски ранг, патрикија и проконзула, сачуван је у DAI I, 33.16–18 драгоцен податак о пореклу захумског кнеза Михаила Вишевића, будући да је он сам ове породичне податке том приликом саопштио пред царским чиновницима и јерарсима. Документ који је потврђивао уздизање лица у ранг чувао се у царском архиву, док је другу копију добијало лице које је у ранг уздигнуто; cf. *De serim*. I, с. 48.254.11–16: καὶ μετὰ τὸ λαβεῖν τὸν κωδῖκελλον, τιθεῖ ὁ πατρίκιος τὸ ἀποκόμβιον ἐν τῷ ἀντιμισίῳ.

<sup>47</sup> DAI I, 43.61–66.

<sup>48</sup> DAI I, 43.72–74. О политичким браковима страних владара и византијских принчеца, или кћери угледних високих чиновника Византије, видети, *J. Shepard, Marriages Towards the Millennium, Byzantium in the Year 1000*, ed. P. Magdalino, Leiden 2003, 1–34.

У наставку излагања појављују се трагови употребе и једне друге врсте докумената — наиме, Крикорикије је током боравка у Цариграду добио и кућу (кућа „Варвара“) — „сада кућу паракимомена Василија“,<sup>49</sup> а одређено је да прима годишњи приход од 20 фунти злата.<sup>50</sup> Оба ова документа требало би да потичу из канцеларије министарства финансија, односно неког административног одељења које се бавило питањима имовине. Наиме, говорећи о догађајима после смрти Апоганема, Порфирогенит саопштава да је његов брат Крикорикије тражио *ἰουῆμ ἰιςαμα* од цара да му додели кућу у Цариграду која је била намењена његовом брату. Цар је обдарио Крикорикија и овом кућом, али Порфирогенит зна да то није потврђено златном булом.<sup>51</sup> Неколико година касније, у време цара Романа Лакапина (920–944), Крикорикије је обавестио (*ἀνγγαγεῖν*) цара да више не може да сноси трошкове за ову кућу и да му цар додели имање у предграђу како би у случају сараценске провале могао да пошаље породицу на сигурно. Цар је учинио према молби, али поново, Порфирогенит напомиње да није издао златну булу која би то потврђивала.<sup>52</sup> Кућа „Варвара“, како се чини, представљала је озбиљан спор међу члановима владајуће породице Тарона, и Константин Порфирогенит бележи како је Апоганемов син, Торник, писао цару — наводећи опширан цитат из писма — жалећи се како је његов ујак, Крикорикије, вратио ту кућу цару, а заузврат добио имање у предграђу Цариграда, лишивши њега, тада малолетног, уживања очевог имања у Цариграду.<sup>53</sup> Када је Крикорикије коначно умро, Торник је обавестио цара да жели да дође у Цариград, а када је тамо дошао, уздигнут је у ранг патрикија. Дабоме, поново је потегнуто питање куће „Варвара“ и имања у предграђу, али будући да није постојала златна була којом би власништво било потврђено — цар је кућу задржао.<sup>54</sup>

Годишњи приход од 20 фунти злата који је Крикорикије добио у време цара Лава VI, изазвао је негодовање код тројице архоната — Гагика, Адранасира и Ашотика, који су писали цару (*ἔγραψαν πρὸς τὸν βασιλέα*) жалећи се на то што само архонт Тарона прима годишњи приход из Цариграда, а они, који такође верно служе цару, не добијају ништа. Константин Порфирогенит, и овом приликом, цитира део текста из писма.<sup>55</sup> Роман Лакапин је на овај захтев одговорио (*ἀντέγραψεῖν*), и Константин Порфирогенит, судећи по појединостима које зна о Романовом одговору, очигледно је његово писмо имао

<sup>49</sup> DAI I, 43.66–67. Паракимомен Василије Лакапин, евнух, ванбрачни син цара Романа Лакапина, уздигнут је управо од Константина Порфирогенита у ово звање већ 945. године (Theoph. Cont., 442.18–22) и уз кратак прекид у време Романа II Лакапина (959–963) одржао се на овом положају све до 985. године. Видети, *W. G. Brokkaar*, *Basil Lecapenus: Byzantium in the Tenth Century*, *Studia byzantina et neohellenica Neerlandica* 8 (1972) 199–234.

<sup>50</sup> DAI I, 43.68–69.

<sup>51</sup> DAI I, 43.80–88. Златна була (*χρυσοβούλλια*) је врста документа која потиче од времена цара Лава VI; cf. DAI II, 175.

<sup>52</sup> DAI I, 43.89–99.

<sup>53</sup> DAI I, 43.100–108.

<sup>54</sup> DAI I, 43.135–149.

<sup>55</sup> DAI I, 43.109–116.

пред очима, будући да преноси типично дипломатску форму одговора — није он (Роман) доделио годишњи приход, већ покојни цар, али опет, није у реду да владајући цар укида одлуке свога претходника.<sup>56</sup> С друге стране, Роман је писао и архонту Тарона да ће морати да му укине новчана давања, али је истовремено предложио да му повремено шаље поклоне — тунике и бронзане вазе у вредности до 10 фунти укупне вредности.<sup>57</sup> Очигледно је да је Константин Порфирогенит „пратио“ развој догађаја у Тарону на основу документа која су се односила на Тарон, будући да је на крају кратко саопштио да је Роман Лакапин заиста слао обећане дарове — „током три или четири године“.<sup>58</sup> Што се тиче Гагика, као најнезадовољнијег међу овим архонтима, Роман Лакапин је нешто доцније његовог сина Ашота, када је овај боравио у Цариграду, уздигао у ранг патрикија.<sup>59</sup> Ово је такође сведочанство о методолошком поступку Константина Порфирогенита, који развој одређених догађаја често „прати“ кроз документа да би пружио додатна објашњења о коначном расплету дате ситуације или о каријери неке важније личности. Истоветан поступак може се приметити и у поглављу 32: Петар, „који одбеже у Хрватску“ — „о чему ће доцније бити речи“; Стројимир који је имао сина Клонимира — „од њега се роди у Бугарској Часлав“; Паганија, „тада“ под влашћу архонта Србије; Лав Рабдух, стратег Драча — „који ће касније постати магистар и логотет дрoма“.<sup>60</sup> И ово су посредни докази који аутора поглавља 32, посебно у оном делу који је препознат као „Хроника српских владара“, доводе у непосредну везу са аутором других поглавља *DAI*, у којима се јавља исти или сличан поступак — Константином Порфирогенитом.

Међу документима која је Константин Порфирогенит користио за историју Тарона, налазе се чак и тестаменти. Наиме, када је најстарији син Крикоријев, Панкратије, дошао у Цариград после очеве смрти и уздигнут у ранг патрикија, затражио је такође и да њему буде обезбеђена невеста из царске породице — па је тако добио за жену сестру магистра Теофилакта.<sup>61</sup> Чим је брак склопљен, Панкратије је саставио тестамент, који Порфирогенит очигледно има пред очима, будући да наводи једну реченицу: „Уколико деца буду рођена од ове жене, она ће наследити моју земљу као део њиховог предач-

<sup>56</sup> *DAI* I, 43.118–122.

<sup>57</sup> *DAI* I, 43.122–126.

<sup>58</sup> *DAI* I, 43.126–127.

<sup>59</sup> *DAI* I, 43.131–134. На основу садржаја сачуваних писама цара Романа Лакапина источним архонтима, јасно је да Константин Порфирогенит користи управо таква писма за ово поглавље. Наиме, у једном писму цар заиста нуди палату и имање неименованом архонту, док у другом писму предлаже једном архонту да византијски чин додели њему, а одузме његовом ривалу; cf. *Epistolae Romani Lecapeni, Δελτίον τῆς Ἰστ. καὶ Ἐθνολογ. Ἐταιρίας* 2 (1887) 407–409.

<sup>60</sup> *DAI* I, 32.62, 64–65, 81–85; ВИН II, 52–53. Сви ови примери, не само из поглавља 32, већ из многих других поглавља *DAI*, показују да је аутор почињао да пише поједина поглавља тек пошто је добро проучио своје изворе и очигледно имао грубу скицу распореда материјала. Само тако је било могуће да повремено допуњава своје излагања догађајима који ће се тек одиграти (и евентуално бити заиста описани у каснијем излагању или неком другом поглављу) или да му је позната судбина појединих лица у дужем раздобљу.

<sup>61</sup> *DAI* I, 43.150–155.

ког наслеђа.“<sup>62</sup> То што је цитат из овог тестаментачног сачуван у *DAI* требало би захвалити томе што је у време Константина Порфирогенита Византија дошла у могућност да непосредно завлада овим подручјем, па је овај документ доказивао византијска права на Тарон.<sup>63</sup>

Већ сасвим површна анализа показује да је Порфирогенит искористио следећа документа за поглавље о Тарону: царева писма архонту Тарона или његовим сродницима, писма архоната Тарона и његових сродника цару (што је јасно не само због помена писама или да је цар или архонт упутио писмо, већ и на основу цитата из тих писама), постављења угледних личности на положаје или одлуке о титулама (протоспатара, магистра, стратега, патрикија), затим повеље Лава VI, којима се додељивала имовина странцима у престоници, тестаменте, те најзад извештаје министарства финансија и министарства спољних послова.

Поступак прикупљања ове разноврсне грађе оцртава се и у поглављу 44 о земљи Апахунији, које се састоји од 17 оти секција, мимо почетне истеон оти секције. У питању је првобитна редакција, најпре тек скица овог поглавља, у којој се извори Константина Порфирогенита такође учаввају, најпре финансијски извештаји о висини трибута који су ови архонти плаћали.<sup>64</sup> Мимо тих извештаја, очигледно је да су подаци за ово поглавље, управо као и за претходно, углавном прикупљени из дипломатских писама локалним архонтима, али и документима о уздизању у ранг — магистра или патрикија, на основу којих је Константин Порфирогенит сразмерно лако могао да утврди генеолошке везе у овој владарској кући.<sup>65</sup> Читаво поглавље 44 заправо представља неку врсту подсетника за аутора — дословце каталог суштине појединих догађаја о којима тек ваља направити појединостима богатију нарацију.

У поглављу 45, о Иберији, Константин Порфирогенит је применио истоветан метод као и у поглављу 43 о Тарону. Богата архивска грађа допуштала му је да прати војне и политичке догађаје у том немирном пограничном подручју од времена Лава VI. Оно што је посебно занимљиво јесте да уводни део поглавља о Иберији, линије 1 — 32, садржи најстарију историју Ибераца, која је, по свој прилици, исцрпена из неког јерменског или грузијског извора.<sup>66</sup> Затим, Порфирогенит прави прелаз од времена Ираклија до времена цара Лава VI, наводећи имена четворице архоната — очигледно недољно да би се „покрило“ раздобље од којих 400 година — хронолошки оквир који сам наводи.<sup>67</sup> Међутим, од времена Лава VI осећа се употреба архивског материјала, пре свега царске наредбе византијским војним заповед-

<sup>62</sup> *DAI* I, 43.156–158.

<sup>63</sup> Наиме, 949. године Византинци су освојили Теодосиопол; cf. *DAI* II, 177.

<sup>64</sup> *DAI* I, 44.31–34, 43–45, 57–60, 61–65, 81–84, 110–112.

<sup>65</sup> Грузијски извори углавном потврђују генеолошке везе међу овим владарима онако како их је представио Константин Порфирогенит; cf. *DAI* II, 171.

<sup>66</sup> *DAI* II, 171.

<sup>67</sup> *DAI* I, 45.38–39.

ницима — стратезима — као и извештаји стратега о успеху њихових похода.<sup>68</sup> Порфирогенит наставља историјски преглед догађаја у континуитету у време цара Романа Лакапина заснивајући своје писање, по свој прилици, на извештајима магистра Јована Куркуаса и патрикија Теофила, стратега Халдије.<sup>69</sup> Затим, после овог „војног“ прегледа најважнијих догађаја, следи „политички“ развој догађаја, исцрпен на основу писама — „господина цара Лава, господина Романа и нашег царског величанства“ — у којима је више пута тражено да Византинци успоставе гарнизон у граду Кецеону, како би одатле могли да заузму Теодосиопол, а после окончања кампање врате Кецеон куропалату Иберије и његовој браћи.<sup>70</sup> Затим следи подужи цитат из писма грађана Кецеона, у којем они предлажу да уместо гарнизона, цар пошаље турмарха или царског човека (*василикос*) који ће се сместити у граду и надzirати ситуацију.<sup>71</sup> И царев одговор такође је забележен у подужем цитату из писма.<sup>72</sup>

Како су компликовани политички односи у Иберији кулминирали управо током владавине Константина Порфирогенита, цар је оставио обиље трагова архивског материјала који је користио за ово поглавље. Тако наводи и да је куропалат Иберије баш њему послао копије златних була које му је доделио цар Роман и он сâм, Константин Порфирогенит.<sup>73</sup> Подробна анализа садржаја ових златних була, коју је Константин Порфирогенит изнео у овом поглављу, јасно показује да их је имао пред очима. Истовремено, за правне историчаре је од непроцењиве важности питање како су одредбе у овим повељама биле тумачене у Цариграду.<sup>74</sup> Даљи ток наратије у поглављу 45 поново открива читав низ војних извештаја византијских стратега који су ратовали у овој пограничној области<sup>75</sup> — најпре протоспатара Јована Арабонита и патрикија Теофила („који је сада стратег Теодосиопоља“), те најзад магистра Јована, који је опседао Теодосиопол, „седам месеци“.<sup>76</sup> Извештаји византијских војних заповедника када је ратна опасност минула, такође су слати у Цариград, јер је само на основу таквих извештаја Константин Порфирогенит могао да напише како је магистар Панкратије молио магистра Јована да му преда Теодосиопол и „написмено“ дао заклетве (*ποίσας ἑγγράφων ὄρκων*) да га никада неће предати Сараценима; а када је то овај учинио, Панкратије је град вратио Сареценима.<sup>77</sup> Ни најмање нема мести сумњи да су ове појединости у *DAI* доспеле

<sup>68</sup> *DAI* I, 45.43–54.

<sup>69</sup> *DAI* I, 45.55–61. Постојало је и биографско дело у осам књига, посвећено Јовану Куркуасу, извесног протоспатара и судије Манојла; cf. *Theoph. Cont.* 427.20 — 428.2 (владавина Романа Лакапина). Видети, такође, *P. J. Alexander, Secular Biography at Byzantium, Speculum* 15 (1940) 199, n. 1.

<sup>70</sup> *DAI* I, 45.67–69.

<sup>71</sup> *DAI* I, 45.75–83.

<sup>72</sup> *DAI* I, 45.8–90.

<sup>73</sup> *DAI* I, 45.99–104.

<sup>74</sup> *DAI* I, 45.104–118.

<sup>75</sup> *DAI* I, 145.131.

<sup>76</sup> *DAI* I, 45.132–137, 143–144.

<sup>77</sup> *DAI* I, 45.147 — 153.

управо из подрбног извештаја маистра Јована цару, који је, ваљда, морао да оправда неповољан развој догађаја у тој области.

Најзад, требало би скренути пажњу на поглавља 46 и 50, која су такође богата свезама истеон оти и оти (четири, односно 15), у којима се међу употребљеним изворима разазнају: инструкције царевим чиновницима које су им дате у Цариграду за поједине дипломатске или војне мисије, као и њихови узвратни извештаји о постигнутим резултатима или развоју догађаја,<sup>78</sup> детаљни извештаји стратега о војним походима,<sup>79</sup> финансијски извештаји о висини трибута потчињених племена,<sup>80</sup> одлуке из сфере стратешких војних питања — попут пребацивања трупа из једне у другу тему,<sup>81</sup> званична преписка цара са високим чиновницима,<sup>82</sup> одлуке о постављењу или рангу појединих званичника,<sup>83</sup> платна листа чиновника (случај Ктене).<sup>84</sup>

Овај подужи преглед извора којима се Константин Порфирогенит служио неопходан је како би се схватио царев методолошки поступак, који је — како се јасно види на основу примера из поглавља 43–46 и 50 — спроведен *доследно*. Како се лако може опазити цар је своје излагање заснивао пре свега на писаним изворима, најпре званичним документима, па би овај принцип требало очекивати и у другим поглављима истог дела. Када је реч о давној прошлости, Константин по правилу користи наративни извор, уколико такав постоји, али када је реч о догађајима из времена владавине његовог оца, таста и њега самог, онда се јасно уочава велика употреба архивске грађе. У случају поглавља 32, богатство података о српско-византијским и српско-бугарским односима после 890. године (али увек кроз призму погледа из Цариграда) подудара се управо са владавином ове тројице царева, а то је управо онај део српске историје којим доминира релативна хронологија. Другим речима, уколико је архивска грађа пружала основу Константину Порфирогениту да прецизно излаже, додуше у оквирима релативне хронологије, о политичким догађајима у Србији од око 890. до око 935. године, онда је неопходно утврдити која је то врста извора која је омогућавала писцу употребу релативне хронологије.

Једна од карактеристика дипломатских писама у Византији, која је особена све до средине 13. века, јесте начин њиховог датирања.<sup>85</sup> Наиме, уобичајено је било да у царевом писму на самом крају стоји месец и индикт, на пример: μηνὶ ἀπριλλί(ῳ) ἰνδ. β — нема имена цара, нити апсолутне године, као ни

<sup>78</sup> DAI I, 46.49–76, 81–82, 91–95, 101–106, 111–113, етц.

<sup>79</sup> DAI I, 50.25–32, 42 — 46.

<sup>80</sup> DAI I, 50.46–52.

<sup>81</sup> DAI I, 50.92–100, 101–110.

<sup>82</sup> DAI I, 50.136–148, 182–187, 206–214, 235–255.

<sup>83</sup> DAI I, 50.33–34, 118–120, 150–151, 153–154, 169–170, 205–206, 217, 253–254.

<sup>84</sup> DAI I, 50.255–256.

<sup>85</sup> Дипломатска писма у Византији немају тачно одређен назив. То могу бити: *σάκραι*, *γραφαί*, *γράμματα*, *ἀντιγραφαί*; в., нпр. *F. Dölger — J. Karayannopoulos*, *Byzantinische Urkunden-Lehre*, München 1968, 89–94; такође, *T. C. Lounggis*, *Byzantine Foreign Policy Documents*, *Byzantine Diplomacy: A Seminar*, ed. *S. Lampakis*, Athens 2007, 28, 68, 70.



прецизног датума.<sup>86</sup> Међутим, према књизи *О церемонијама*, још једној компилацији која је настала трудом Константина Порфирогенита, образац византијских дипломатских писама је сачуван,<sup>87</sup> па се тако у протоколу, после инвокације (*invocatio*), јавља и интитулација (*intitulatio*), а потом и инскрипција (*inscriptio*), на пример у формули писма римском папи: ἐν ὀνόματι τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος τοῦ ἐνὸς καὶ μόνου θεοῦ ἡμῶν. Ὁ δεῖνα καὶ ὁ δεῖνα πιστοὶ ἐν αὐτῶ τῷ θεῷ βασιλεῖς Ῥωμαίων πρὸς ὁ δεῖνα τὸν...<sup>88</sup>. Управо у једном таквом одељку у књизи *О церемонијама*, налазе се примери како се пишу „наредбе“ јужнословенским архонтима: ἐπιγραφὴ εἰς αὐτοῦς· κέλευσις ἐκ τῶν φιλοχρίστων δεσποτῶν πρὸς τὸν ὁ δεῖνα τὸν ἄρχοντα τῆσδε.<sup>89</sup> Будући да се име цара (или царева, уколико постоји савладар), обавезно јавља у протоколу писма, онда је било лако одредити и годину када је писмо послато, али само у случају да владавина тог цара није обухватала раздобље дуже од 15 година, будући да су индикти циклични на сваких 15 година, после чега се понављају. Међутим, када се посматра низ писама упућених једном истом цару или писма која је он примио од страних владара, онда промена индикта несумњиво омогућава ономе ко се овим писмима служио да, уколико је постојао континуитет у преписци између неког страног архонта и цара, лако утврди релативну хронологију — нпр. после две, после три, после седам година.<sup>90</sup> Свакако, уколико су писма размењивана ређе, онда се повећава и могућност хронолошке грешке. Тако на пример индикти који се понављају током владавине Романа Лакапина могу, теоретски, да догађај из 928. или 929. године, „помере“ у 943. или 944. годину, или из 921. у 936, из 926. у 941, итд.

Дипломатска преписка између цара и српског архонта могла је, дакле, да буде основа за релативну хронологију у поглављу 32, која се први пут јавља приликом описа политичких збивања у Србији када су годину дана после преузимања власти, Мутимирови синови — Првослав, Бран и Стефан — збачени са власти. Протерао их је Петар, који је дошао из Хрватске.<sup>91</sup> Уколико ове вести потичу из писама, на шта упућује релативна хронологија, онда би требало очекивати да ће и сам контекст догађаја указати на писма као извор Константина Порфирогенита. Мора се, дакле, претпоставити, да су Прибислав, Бран и Стефан, *обавестили* Цариград о томе да је на српском престолу

<sup>86</sup> F. Dölger, *Byzantinische Diplomatie*, Ettal 1956, 2, 207–208.

<sup>87</sup> Према De cerim. II, с. 48, 686.4, збирни назив за разне врсте дописа страним владарима су, једноставно, акта: Τὰ κτὰ τῶν εἰς τοὺς ἔθνικοὺς γενομένων ἐπιγραφῶν.

<sup>88</sup> De cerim. II, с. 48, 686.5–9.

<sup>89</sup> De cerim. II, с. 48, 691.11–13. О писмима (тј. „наредбама“) цариградских царева јужнословенским владарима, видети, *J. Ферлуга*, Листа адреса за стране владаре из књиге *О церемонијама*, ЗРВИ 12 (1970) 157 — 178.

<sup>90</sup> Владавина Василија I почела је 15. индикта и трајала до 4. индикта другог индиктног циклуса; владавина Лава VI отпочела је 4. индикта и трајала до 15. индикта другог индиктног циклуса; владавина Романа Лакапина је почела 8. индикта, а трајала је до 2. индикта трећег индиктног циклуса; владавина Константина Порфирогенита почела је 2. индикта и трајала је до 2. индикта другог индиктног циклуса.

<sup>91</sup> DAI I, 32.65–70.



дошло до промене — јер Порфирогенит зна да су после годину дана били збачени. Да би написао да су збачени после годину дана, он мора да има извор на основу којег то може да закључи — а то би највероватније било писмо архонта Петра, у којем је сам чин узурпације описан, и које је носило наредни индикт, један више од писма којим је било датирано писмо Мутимирових синова.<sup>92</sup> На тај начин и раније писање Константина Порфирогенита у поглављу 29, да је цар Василије I, пошто је покрестио оне који су још увек били некрштени (мисли се на Србе, Хрвате и остале Словене Далмације), потврдио за архонте оне које су саплеменици изабрали, добија на тежини.<sup>93</sup> И царев закључак, да су од тог времена (јужнословенски) архонти били из тих истих породица, изгледа да је написан с добрим разлогом — управо на основу увида у писма тих истих архоната, а не на основу тога што је у време Василија I донета „одлука“ да архонти буду наследни и из једне породице.<sup>94</sup> На истоветан начин, како је показано при анализи „јерменских“ поглавља, утврдио је Константин Порфирогенит прилично тачно генеолошко стабло јерменских владара, њихове сродничке везе и хијерархију.

Три године пошто је Петар преузео власт, дошао је Бран, али је био поражен и ослепљен.<sup>95</sup> Две године касније из Бугарске је са војском продро у Србију Клонимир, син Мутимировог брата Стројимира, успео да заузме Дестиник, али је на крају поражен и убијен.<sup>96</sup> Оба ова извештаја, судећи по релативној хронологији, могла су да потичу из писама које је Петар упутио у Цариград пошто је извојевао победу — прво над Браном, а потом над Клонимиром. До овог места, дакле, чини се да постоје трагови најмање четири писма која су српски архонти послали у Цариград:

1. писмо Првослава, Брана и Стефана о томе да су преузели власт у Србији после очеве смрти,
2. Петрово писмо којим јавља да је преузео власт у Србији,
3. Петрово писмо којим јавља о пропасти Бранове узурпације,
4. Петрово писмо којим јавља о пропасти Клонимирове узурпације.

Будући да је Константин Порфирогенит о догађајима у Србији између 890. и 917. године писао крајње сажето, тешко је доказати да ове вести потичу баш из писама српских архоната. Ипак, појединости су важне и оне указују на подробен извештај који је био основ за Порфирогенитов сажетак. На пример, у краткој реченици о пропалом покушају Бранове узурпације, налазе

<sup>92</sup> На основу писања Теофановог Настављача, познато је да је цар Роман II поводом ступања на престо 959. године, обавестио о тој промени, „пријатељским писмима“ и „источне и западне народе“, и да су му *сви одговорили* потврдивши савез и пријатељство; cf. Theoph. Cont., 470.20 — 471.2. Захваљујем се колеги Срђану Пириватрићу који ми је скренуо пажњу на овај податак.

<sup>93</sup> DAI I, 29.78.

<sup>94</sup> DAI I, 29.78–79.

<sup>95</sup> DAI I, 32.72–74.

<sup>96</sup> DAI I, 32.74–77.

се три чињенице: Бран је поражен, затим заробљен и најзад, ослепљен. У случају Клонимира такође се осећају трагови основног извора, који је био далеко опширнији: Клонимир је продро у Србију са војском из Бугарске, освојио је Дестиник, у којем је био потом опседнут, те је најзад поражен и убијен. Крај извештаја о ратовању Петра против Клонимира издвојен је као закључак у једну дужу реченицу којом се сумира време трајања његове владавине: Τοῦτον οὖν πολέμησας ὁ Πέτρος ἀλέκτεινεν...<sup>97</sup> Прилошка одредба οὖν („сада“) обично долази на почетку реченице којом се „затвара“ једна логичка и мисаона целина — означавајући, заправо, закључак о свему што је претходно изречено о једном предмету радњу.<sup>98</sup> У наставку ове исте, „закључне“ реченице, Константин Порфирогенит пружио је читав низ података ретроспективног карактера. Наиме, цар пише да је Петар, пошто је убио Клонимира, владао даљих 20 година, почевши од владавине цара Лава, блаженопочившег и светог цара, којем се покоравао и кога је служио. Надаље, познато му је да је Петар после тога (897) склопио мир и са Симеоном — иако се о том рату уопште не говори у основном тексту; да су се бугарски и српски владар окумили, као и да је после „времена владавине цара Лава“ дошло до састанка између Петра и стратега Драча, Лава Равдуха, у Паганији — „тада у власти архонта Србије“, који је после постао магистар и логотет дрома. Том приликом Лав Равдух је Петру предложио један српско-угарски савез против Бугара, о чему је Симеоном обавестио владар Захумља, Михаило Вишевић. Управо је зато Симеон послао војску, заробио Петра и одвео га у Бугарску.

Индикативно за ово излагање је то да цар зна како је владавина архонта Петра трајала 20 година од тренутка када је погубио Клонимира. Да би овако прецизно могао да одреди овај временски распон, Порфирогенит је морао да има тачно датирана два догађаја — годину Клонимирове узурпације, тј. Петрову победу над узурпатором и годину којом је његова владавина окончана. Како досадашња анализа Порфирогенитових извора показује, један од начина помоћу којег је он могао тако тачно да утврди овај временски распон, јесте управо појава индикта у изворима који су омеђавали ово раздобље. Како се у наставку излагања дознаје да је до Петровог пада (заробљавања и одвођења у Бугарску, где је у затвору умро) дошло у време „када је била битка између Ромеја и Бугара код Ахелоја“, <sup>99</sup> јасно је да је цар за горњу границу Петрове владавине имао пред очима пети индикт. Управо на овај начин и Теофанов Настављач датира битку на реци Ахелоју код Анхијала — 20. августа, петого индикта.<sup>100</sup> Упадљиво је и да код Теофановог Настављача постоји реченица

<sup>97</sup> DAI I, 32.77.

<sup>98</sup> E. J. Richard, *First and Second Thessalonians*, Sacra Pagina, ed. D. J. Harrington, Collegeville 1995, 181; D. A. Carson, *The Gospel According to John*, Grand Rapids 1991, 234, 330, 660; V. S. Poythress, *The Use of the Intersentence Conjunctions de, oun, kai, and Asyndeton in the Gospel of John*, *Novum Testamentum* 26/4 (1984) 312–340

<sup>99</sup> DAI I, 32.90–91.

<sup>100</sup> Theoph. Cont., 389.10–11: μηνὶ δὲ Αὐγούστῳ εἰκάδι ἰνδικτιῶνος ε΄.

слична оној у 32. поглављу, која је искоришћена за дефинисање краја Петрове владавине поменом битке код Анхијала:

Theoph. Cont.: Μηνὶ δὲ Αὐγουστῶ εἰκάδι ἰνδικτικῶνος ἔ, ὁ πόλεμος μεταξὺ Ῥωμαίων τε καὶ Βουλγάρων πρὸς τῷ Ἀγγελῶ συγκεκρότητα ποταμῶ.<sup>101</sup>

*DAI*: Ἐγένετο δὲ κατὰ τὸν καιρὸν ἐκεῖνον καὶ πόλεμος εἰς Ἀγγελῶν μεταξὺ τῶν Ῥωμαίων καὶ τῶν Βουλγάρων.<sup>102</sup>

Када се ове две реченице упореде, намеће се утисак да је исказ Теофановог Настављача послужио као основа Константину Порфирогениту у 32. поглављу *DAI*. Наиме, уколико је пред очима имао пети индикт, којим је датирана година Петровог пада у време битке код Анхијала, онда је претходни хронолошки податак од којег је започело раздобље 20-годишње Петрове владавине, *морао* да потиче из документа који је био датиран 15. индиктом. На тај начин Константин Порфирогенит је једноставном математичком операцијом, сабирајући један пун индиктни циклус од 15 година и пет индиката наредног циклуса, дошао до закључка да је Петар владао „даљих“ 20 година. Допунски исказ царев, да је Петрова владавина започела током владавине Лава VI, могао је да настане управо тако што је још прво Петрово писмо у Протоколу бележило име цара — Лава VI. Тиме се коначно решава и питање хронологије Мутимирове смрти, владавине Прибислава, Брана и Стефана, те најзад Павлове и Клоницирове узурпације. Писмо којим је Петар обавестио Цар-

<sup>101</sup> Theoph. Cont., 389.10–12.

<sup>102</sup> *DAI* I, 32.90 — 91. Поређењем ове две реченице извесно је да је исказ прибележен код Теофановог Настављача претходио ономе из *DAI*. Стога, књига VI Теофановог Настављача настала је пре поглавља 32 *DAI*, односно пре 949. године. На овај начин отворила би се поново и дискусија о датирању књига I — IV, V (*Vita Basilii*) и VI Теофановог настављача, које су у историографији датирани различито. Још је *A. Rambaud*, *L'empire grec au dixième siècle*, Paris 1870, 545–546, сматрао да је књига VI настала у време Нићифора Фоке (963–969) или касније. Уколико је овај закључак исправан, Теофанов Настављач, књига VI, у којој се налази исказ о бици код Анхијала, сродан ономе у *DAI*, не би могао да буде извор Константина Порфирогенита. Слично је размишљао и *F. Hirsch*, *Byzantinische Studien*, Leipzig 1876, 178–182, који је сматрао да је свих шест књига Теофановог Настављача коначну редакцију претрпело у време Нићифора Фоке. За основне проблеме композиције и времена настанка овог „трodelног“ списка видети *H. G. Nickles*, *The Continuatio Theophanis*, Transactions and Proceedings of the American Philological Association 68 (1937) 221–227, али без коначног закључка. Како је још *S. Runciman*, *The Emperor Romanus Lecapenus and His Reign*, Cambridge 1929, 231 — закључио, књига VI Теофановог Настављача настала је сигурно после 944. године. Осим тога, једини рукопис Теофановог Настављача *Codex Vaticanus Graecus 167*, нема формалну поделу на „књиге“ после књига I–IV. Стога, не треба по сваку цену тражити тачну годину када је књига VI написана — будући да је владавина сваког владара света до 948. године, а овим делом се користио, највероватније, Теодор Дафнопат, секретар цара Романа Лакапина, за кога се претпоставља да је могући аутор (редактор?) књиге VI Теофановог Настављача. О могућим изворима Симеона Логотета видети, *A. П. Каждан*, *Хроника Симеона Логотета*, ВВ 15 (1959) 125–143. Каждан је претпоставио да је за раздобље владавине Лава VI и Александра Логотет користио цариградске Анале; видети и *R. J. H. Jenkins*, *The Chronological Accuracy of the “Logothete” for the Years A.D. 867 — 913*, *DOP* 19 (1965) 89–112.

риград о исходу Клонимирове узурпације носило је 15. индикт — 1. септембар 896–31. август 897. године; писмо којим је Петар обавестио Цариград о исходу Павлове узурпације носило је 13. индикт — 1. септембар 894–31. август 895; писмо којим је Петар обавестио Цариград о протеривању Мутимирових синова морало је да носи 10. индикт — 1. септембар 891–31. август 892; док је писмо којим су Првослав, Бран и Стефан обавестили Цариград о преузимању власти и смрти њиховог оца морало да носи 9. индикт — 1. септембар 890–31. август 891. године. На овај начин успоставља се унеколико прецизнија хронологија владавине српских архоната. Друго је питање, далеко теже, на који начин и на основу чега је Константин Порфирогенит дошао до закључка да је Петров крај био баш у време битке код Анхијала. Његова формулација, да је до Петровог пада дошло: *κατὰ τὸν καιρὸν...*,<sup>103</sup> указује на посредни закључак до којег је писац дошао поређењем најмање два различита извора на основу којих је могао да закључи да ова два догађаја стоје у блиској хронолошкој вези.

И сам опис бугарског продора у Србију, затим преговори који су вођени са Петром и заклетве које су му Бугари дали, те коначно хватање на превару — указује на то да је Константин Порфирогенит имао извор на основу којег је могао да „заокружи“ причу о Петровом паду све до његове смрти. На овај закључак упућује и сам Константин Порфирогенит, који помиње да је Петар „умро у затвору“ (*ἀποθνήσκει ἐν φυλακῇ*).<sup>104</sup> Такође, Порфирогенит зна да су Бугари у тренутку продора у Србију повели са собом Павла, сина слепог Брана, као свог кандидата за српски трон. Порфирогенитово сазнање о свим овим догађајима очигледно није могло да потекне од самог Петра, а разумељивост вести које се делом односе на догађаје у Србији, а делом на оне у Бугарској, односно на деловање српског архонта с једне и деловање Бугара са друге стране — када се Петар искључи као информатор — морало је да потекне из неког извора који је о свим овим стварима преносио *post festum*. Требало би упозорити да управо појава Павла у излагању и његова потоња улога у византијско-бугарским односима највероватније има пресудан значај када се тражи порекло ових обавештења. Наиме, Павле је био присутан када је Петар ухваћен и одведен у затвор; он је знао имена бугарских заповедника који су водили војску — Сигрица Теодор и Мармај; он је могао да зна за клевету Михаила Вишевића и Симеонову бурну реакцију када је сазнао да Петар планира напад на Бугаре заједно са Мађарима — јер он је, тада, био на бугарском двору. Међутим, све ово Византинци нису сазнали те исте 917. године, већ касније, када се Павле одметнуо од Бугара и пришао Византинцима. О том, каснијем извештају сведочи и узгредни податак да је Петар умро у затвору.

Дипломатска преписка између српских архоната и царева у Цариграду, која је како се чини послужила као богат извор информација Константину Порфирогениту за највећи део поглавља 32, можда се најбоље осликава у за-

<sup>103</sup> DAI I, 32.126.

<sup>104</sup> DAI I, 32.99.

вршним реченицама поглавља 32. Ту се управо описује како је Часлав побегао из Бугарске „после седам година“ (од последњег бугарског похода на Србију, када је враћен у Бугарску), са још четворицом; како је нашао не више од 50 људи без жена и деце који су живели од лова.<sup>105</sup> Али се исто тако каже да је он упутио *йоруку* цару Ромеја тражећи подршку и обећавајући да ће му бити одан као и његови претходници.<sup>106</sup> Та порука није ништа друго до Часлављево писмо, јер је само Часлав био тај који је могао прецизно да наведе како је са још четворицом људи побегао из Бугарске. И само је у *његовом* интересу било да прилике у Србији ослика тако тамним бојама, како би измолио помоћ од цара. С друге стране, помен претходних архоната који су признавали власт ромејског цара сасвим је у складу са претпоставком коју смо изнели, да су већ Мутимирови синови, ступивши на власт, обавестили Цариград о овој промени и о својој верности, управо као што је то учинио Петар, а за њим, Павле и Захарија. Најзад, сам крај овог одељка (који претходи двома изолованим оти секцијама на самом свршетку поглавља 32), садржи траг било писма, било одлуке цара Романа, да се Чаславу пружи потребна помоћ. Инсистирање на томе да је цар учинио *бројна добротинства* Чаславу највероватније значи да је таквих писама и одлука било више, као и да је све то трајало извесно време.<sup>107</sup> Сходно овоме, Часлав сигурно није био у животу 944. године, када је Константин Порфирогенит постао цар Ромеја, јер га као свога савременика или његовог добротинитеља — не помиње.

У закључку би ваљало рећи да је поглавље 32 написао Константин Порфирогенит на основу два основна извора. Један, онај који је коришћен за најстарију српску историју до око 856. године, заснивао се на спису који смо назвали *De conversione Croatorum et Serborum*. Други, тачније група извора, чинила су пре свега дипломатска писма размењивана између Цариграда и српских архоната. На основу те грађе, а не усмене традиције или „хронике“ српских владара, састављено је поглавље 32 *De administrando imperio*. Истовремено, овај закључак наводи и на размишљања о неким другим аспектима организације српске раносредњовековне државе, а то је, пре свега, устројство двора, односно администрације, да не помињем још и најзанимљивије питање из сфере дипломатије, постојање дворске канцеларије — каквог год, рудиментарног облика, она била. Јер не треба заборавити да је у писму српског архонта Петра морало у Протоколу да стоји и његово име и име цариградског цара, јер је само на основу тога могао Константин Порфирогенит да закључи да је Петар од 897. године владао даљих 20 година, а да је његова владавина *йоче-*

<sup>105</sup> Хронолошки одељак који претходи Часлављевом бекству из Бугарске у Србију, а који је био седам година раније, мора да се односи на хронологију последњег догађаја који је Порфирогенит назначио, а то је управо податак о бугарском упаду у Хрватску, који се догодио непосредно после збацивања Захарије. Бугарски упад у Хрватску налази се у једнакој функцији као и податак о бици на Ахелоју помоћу које се датира Петров пад. И формулација је иста: *κατὰ τὸν καιρὸν*. Стога, седам година раније, не односи се на крај Павлове владавине, како је мислио *Острогорски*, Хроника, 27, већ на крај Захаријине владавине.

<sup>106</sup> DAI I, 32.133: *ἐμήνυσεν πρὸς τὸν βασιλέα Ῥωμαίων*.

<sup>107</sup> DAI I, 32.135; 32.142–144.

ла у време владавине цара Лава VI, као што је то исто писмо морало да има и датацију индиктом. Такође, очигледно је да су српски архонти, најкасније почев од Мутимира, познавали грчки језик, или да је у њиховој близини било људи који су грчком језику били вични и били писмени.

*Tibor Živković*

ON THE SO-CALLED “CHRONICLE OF THE SERBIAN RULERS”  
OF CONSTANTINE VII PORPHYROGENITUS’  
*DE ADMINISTRANDO IMPERIO*

The analysis of sources Constantine Porphyrogenitus used for his text *De Administrando Imperio* has shown, on the example of chapters 43–46, and 50, that the emperor used first-rate documents: orders to Byzantine district commanders and officials, and their reports from the field, instructions to diplomatic missions in foreign countries, diplomatic letters sent to the rulers of foreign nations and their replies, the payroll of imperial officials, last wills, chrysobulls, orders on promotions to the high ranks of patrician, proconsul, protospatrios and various reports of the “ministries” for foreign affairs and for finance. The abundance of archive material which the emperor used and the consistent methodology which he implemented throughout the writing, lead to the conclusion that he could not have deviated much from this methodology even in chapter 32, dedicated to the Serbs. And while the first part of the presentation about the Serbs was written on the basis of a source that covered the history of the Serbs from the time of their settlement in Dalmatia to around 856 AD, for the period from 890 to 933 AD, Constantine Porphyrogenitus used the same type of sources he used for chapters 43–46, and 50 — primarily diplomatic letters exchanged between the emperors in Constantinople and the Serbian archontes. The relative chronology that appears in chapter 32 was most probably established on the basis of an indiction which these letters were dated by — because diplomatic letters in Byzantium were dated solely by indictions until the 13<sup>th</sup> century, without absolute chronology. This excludes the possibility that, for this part of the presentation about the Serbs, Constantine Porphyrogenitus used the so-called Chronicle of Serbian Rulers, as it has been believed in historiography so far.

МИЛЕНА РЕПАЈИЋ

(Филозофски факултет Универзитета у Београду)

### БОЛЕСТИ ЦАРЕВА У ХРОНОГРАФИЈИ МИХАИЛА ПСЕЛА\*

Описи болести царева део су литерарне игре којом је Михаило Псел износио судове о њиховим владавинама, као и програм свог дела. Иронија и скривене алузije које радо користи читаоцима често остављају замагљену слику пишчевих судова и намера, које није могао или није желео отворено да искаже. У том смислу у овом раду су посматране и болести, у покушају да се расветли један мали део Пселове ироније и реторског умећа коришћеног у писању *Хронографије*.

*Кључне речи:* болест, цареви, дисквалификација, карактеризација личности, програм, метафоре, реторика

*Хронографија* Михаила Псела једно је од најзначајнијих дела византијске историографије, и право ремек-дело византијске књижевности. Осим тога, Пселово историјско дело један је од најзначајнијих извора за историју XI века, и пре свега је као такво било проучавано у византологији, све до пре неколико деценија. Из перспективе проучавања политичке историје, Пселу је замерано на хронолошкој непрецизности, непознавању географије (када је писао о догађајима ван престонице, што, треба поменути, није често био случај), изостављању многих важних догађаја које помињу други савремени извори, као и на дугим екскурсима у којима говори о себи.<sup>1</sup> Пре него што се изнесу осуде на рачун писца, треба се запитати шта је заправо тема *Хронографије*. Када се дубље проучи историјско дело које је Псел оставио иза себе, постаје јасно да дуги *екскурси* нису скретање са теме, као што се на први поглед може чинити, већ пажљиво уклопљен део једног целовитог наратива, па чак и, не би било прете-

---

\* Рад је настао као резултат истраживања у оквиру пројекта ев. бр. 177015, који подржава Министарство просвете и науке Републике Србије.

<sup>1</sup> *J. Hussey, Michael Psellus, the Byzantine Historian, Speculum 10/1 (1935) 87.* Већ је Џон Бјури, међутим, приметио значај овог дела, јер, како каже „дело савременика има дух који ниједна компилација не може имати.“ *J. B. Bury, Roman Emperors from Basil II to Isaac Komnenos, The English Historical Review 4/13 (1889) 42.*



рано рећи, његов централни део. Описивање догађајне историје XI века није било Пселов циљ, што и сам наглашава.<sup>2</sup> Овде се нећемо бавити анализом целокупне *Хронографије* и циљевима које је писац имао када је писао,<sup>3</sup> већ ћемо само нагласити неке ствари које су значајне да би се схватио смисао Пселових описа царских болести.

Оно што остаје очигледно при најповршнијем читању *Хронографије* је-сте утисак да је ово дело *дворска историја*. Цареви, њихови описи и поступци, као и догађаји на двору, заузимају далеко највише простора у Пселовој историји. Границе њихових владавина су готово једине прецизне хронолошке одреднице које у делу налазимо. Догађаји ван Цариграда су описани веома ретко и веома штуро, чак и они који су имали велики значај за византијску историју XI века. Проницљивом Пселу тешко да је било нејасно какав су значај ови догађаји могли да имају, а као дворанин на високим функцијама, свакако је морао знати да су се одиграли. Недостатак података оцењених као важних од стране савремених историчара, резултат је недостатка Пселовог интересовања за њих — цариградскоцентричност све више постаје одлика византијских историчара у XI веку,<sup>4</sup> а Псел је најизразитији представник ове појаве — као и излишности давања таквих информација у његовој концепцији дела. Узрочнике пропадања царства које је почело да се одиграва после смрти Василија II, а које је у време када је он писао *Хронографију* (почетком шездесетих година XI века први део, а средином седамдесетих други)<sup>5</sup> већ постало уочљиво, налазио је у личностима василевса, као главних носилаца власти у Византији, у њиховим *иприодама* и у њиховим поступцима. Управо због тога Пселови описи царева играју веома значајну улогу у разумевању циљева и програма његовог дела.

Пажљивијим читањем, међутим, као централни лик *Хронографије* искрсава нико други до сам Псел. У XI веку, почевши управо од Псела, у византијској историографији запажа се јаче присуство аутора у делу.<sup>6</sup> Уобичајено постаје писање савремене историје, и писци — пре свега Псел и Ана Комнина, али и Аталијат и Георгије Акрополит, а нарочито Јован Кантакузин — постају актери догађаја које описују. Осим тога, њихово присуство огледа се и у екскурсима у којима говоре о методу писања историје, што постаје *ἰστοριος* у историографији, и веома често, осим „научне“, има и улогу апологије самог писца. Наиме, увијање у форму историографског жанра, који је *per se* давао

<sup>2</sup> Michele Psello *Imperatori di Bisanzio* (Cronografia), edd. S. Impellizzeri, U. Criscuolo, S. Ronchey, D. Del Corno, Venezia 1984, VI, 73.

<sup>3</sup> За *ипрограм* Пселове *Хронографије* уп. А. Kaldellis, *The Argument of Psellos' Chronographia*, Leiden — Boston — Köln 1999, где аутор износи веома смеле, али занимљиве и добро аргументоване тврдње о суштински веома субверзивном филозофском и антихришћанском *ипрограму* који је Псел имао пишући ово дело.

<sup>4</sup> В. Спанковић, *Цариградски патријарси и цареви македонске династије*, Београд 2003, 149.

<sup>5</sup> В. Hussey, Michael Psellus, 83.

<sup>6</sup> R. Macrides, *The Historian in the History*, ΦΙΛΕΛΛΗΝ: Studies in Honour of Robert Browning, edd. C. Constantinides, N. M. Panagiotakes, E. Jeffreys, A. D. Angelou, Venice 1996, 205–224.

делу печат *објективности* и *истинитости*, као и наглашавање ових својстава жанра,<sup>7</sup> омогућавало је византијским историчарима, па и Пселу, да сопствене циљеве, прећуткивања и, понекад, неистине, сакрију у овој форми. Псел се на овај начин уклапа у *тренд* свог доба,<sup>8</sup> али његово убацивање у сопствено дело осликава се на много више нивоа од очигледних аутобиографских упадица, којих, треба напоменути, има више него код свих осталих аутора заједно.<sup>9</sup> Његова личност, судови и филозофски погледи прожимају читаву *Хронографију* и могу се пратити на неколико, мање или више скривених, нивоа. Пселов изванредни реторски дар и иронија, омогућили су му да у форми историје XI века напише сопствену историју и изнесе своје погледе, које није желео или није могао отворено да изнесе. У том светлу треба проучавати ово комплексно дело, и овде ћемо се потрудити да осветлимо један мали део Пселовог програма и његових скривених алузија — онај који нам се открива у описима болести царева.

Пселово велико историјско дело одликује се изванредним приказом карактера и готово психолошким процењивањем ликова, због чега су га чак поредили са Вилијемом Шекспиром и Фјодором Достојевским.<sup>10</sup> Иако његово осликавање личности није без корена у византијској историографији, начин и дубина са којом анализира карактере ликова превазилазе све претходнике и нису надмашени ни у потоњим временима.<sup>11</sup> Пселови описи ликова, нарочито царева, иако свакако јесу утемељени у стварности, због личног тона којим је обојена *Хронографија*, пре него о царевима, говоре нам о самом писцу, тачније о *слици* цара коју нам он представља. Пселова карактеризација личности, нарочито царева, веома је комплексна и слојевита књижевна *игра*, и да би се стекао потпун увид у њу, неопходно је проникнути кроз бројне слојеве којима су његови описи прожети и скривене алузије које радо користи. Опис сваког цара је довршена и кохерентна слика, иако на први поглед не мора деловати тако, што је замка у коју нас сам писац ставља. Њихова дела одговарају њиховој *природи* (*ἦθος*), укорененом бићу, које се пре или касније открива, колико год се некад они трудили да је прикрију.<sup>12</sup> Та природа се на различите

<sup>7</sup> Cronografia I, 266–272; II, 362.

<sup>8</sup> Посебно је питање да ли је Псел зачетник овог тренда на кога су се угледали познији историчари, или је то одлика духа XI века, али овде се на том питању нећемо задржавати, већ ћемо га оставити отвореним за даља проучавања.

<sup>9</sup> *Macrides, Historian*, 210–211.

<sup>10</sup> *J. Ljubarskij, Man in Byzantine Historiography from John Malalas to Michael Psellos, Dumbarton Oaks Papers* 46 (1992) 177.

<sup>11</sup> Јаков Љубарски сматра да је Пселова карактеризација ликова резултат генезе описа карактера у византијској историографији (*Ljubarskij, Man in Byzantine Historiography*, 177). Псел свакако јесте имао моделе у својим претходницима, али његови узорци леже пре свега у антици, и убацивање његове историје у след византијских хроника, иако на први поглед заводљиво, делује као теза коју треба преиспитати. По мишљењу Ентонија Калделиса (*Kaldellis, Argument*, 23), које делује прихватљивије, „паратактичко“ осликавање ликова, без јасне структуре и хијерархије особина, никако се не може применити на Псела.

<sup>12</sup> За одличну анализу термина *ἦθος*, и његов значај у Пселовој карактеризацији ликова уп. *Kaldellis, Argument*, 23–28.

начине, и на више нивоа манифестује у *Хронографији*, а један од начина *најављивања* особина ликова јесу описи њиховог физичког изгледа.

Псел није ни први ни последњи византијски писац који користи опис спољашности јунака свог дела да би наговестио њихове моралне квалитете, владалачке способности и поступке, али вештина са којом то ради је изванредна и по томе се ниједан историчар не може мерити са њим. Ово је нарочито важно у описима царева, када се узме у обзир да је у Византији било каква видљива физичка или психичка мана дисквалификовала претендента за обављање ове функције, јер је указивала на недостатак божанске милости која му је била неопходна да би заузео трон.<sup>13</sup> Код Псела описи физичког изгледа јунака, пре свега царева, имају дакле двоструку улогу: да најаве психичке особине које су са њима у вези и да потврде или негирају њихову достојност престола. Они такође одражавају његову ученост и његове филозофске погледе, јер идеали физичког изгледа које он у *Хронографији* поставља, немају много везе са угледањем на његове претходнике у византијској историографији, већ узоре преузима директно из антике.<sup>14</sup> Платонистички и неоплато-

<sup>13</sup> Овде ћемо за сада оставити по страни питање Пселове побожности коју је Калделис, уз веома добре аргументе, ставио под знак питања, као и његову веру у богоизабраност царева, макар и декларативну (*Kaldellis, Argument*, 98–100).

<sup>14</sup> О описима физичког изгледа византијских царева већ је писано, али ова тема никако није сасвим обрађена и заслужује посебну пажњу, не само код Псела. Навешћу само неке од радова: *C. Head, Physical Descriptions of the Emperors in Byzantine Historical Writing, Byzantion* 50 (1980) 226–240; *B. Baldwin, Physical Descriptions of Byzantine Emperors, Byzantion* 51 (1981) 8–21 (рад Болдвина је својеврсна допуна раду Констанс Хед). Ова два рада су корисна јер се у њима налазе набројани бројни портрети царева, али не доносе готово никакве закључке. Хед завршава своје излагање закључком да нам је, упркос недовољној очуваности византијских извора, како писаних, тако и ликовних портрета царева, у сачуваним историографским делима остало непроцењиво благо које нам омогућује да видимо како су изгледали византијски цареви! (*Head, Physical Descriptions*, 220). Болдвин донекле исправља ову тезу, истичући да нам византијски писци не представљају реалну слику царева, јер би у том случају многи од њих били идентични, и примећује да се у опису једног цара често примећују разлике између извора, чак и савремених (случај Прокопија и Агатије о Јустинијану, *Baldwin, Physical Descriptions*, 17), али из тога не изводи никакве закључке. Осим тога, методолошки се тешко може оправдати овакво поређење физичких описа царева у целокупној византијској историографији, а такав приступ би захтевао веома подробну монографску студију. (Болдвин у свој рад не укључује Псела, али нам не објашњава да ли то чини зато што се он разликује од других историчара, или због тога што се по питању Пселових описа царева слаже са мишљењем Констанс Хед. Друго објашњење ми делује оправданије, пошто је читав његов рад заправо критика њеног).

Описом физичког изгледа у *Хронографији* донекле се позабавила Сања Мешановић (*С. Мешановић, Говор тела у Пселовој „Хронографији“*, Трећа југословенска конференција византолога, Београд–Крушевац 2002, 299–306), која Пселово посматрање физичког изгледа сврстава у две категорије — у оквиру бављења лепотом као једним од важнијих људских квалитета, и у оквиру тзв. царске пропаганде. „Физички изглед је један од важних елемената царске пропаганде. У оквиру њених механизма, истицањем одређених физичких карактеристика заједно са духовним, владаошкој личности се придаје много већи значај и достојанство.“ (*Мешановић, Говор тела*, 302). Физички изглед се, међутим, код Псела, јако ретко може посматрати тако, јер његово наглашавање да *Хронографија* није енкомсион, него историја, није пука реторска игра, и тешко се његово историјско дело може посматрати као *царска пропаганда*, јер су позитивни описи царева у њој ретки, и Мешановић није без разлога касније у тексту узела пример баш Василија II, хероја *Хронографије*, и још неколицине позитивних ликова (Георгија Манџакиса, Јована Ватаца, Константина Лихуда), *исти*, нав. место.

нистички идеали *сфере* и *хармоније*<sup>15</sup> Пселова су најчешћа средства за истицање позитивних физичких (као и моралних) карактеристика ликова, док је, на супрот томе, наглашавање *дисхармоније*<sup>16</sup> најнегативнији параметар у описима негативних карактеристика.<sup>17</sup> Пселова ученост и његово угледање на антику и поштовање античких идеала утицало је и на саму чињеницу да су описи физичког изгледа у *Хронографији* тако развијени, јер он враћа важну улогу и поштовање *џелу* и идеалу телесне лепоте и снаге,<sup>18</sup> што можда на најбољи начин осликава велики јаз који стоји између њега и његових византијских претходника. Имајући све ово у виду, јасно је да у проучавању *Хронографије* и у одгонетању Пселове оцене појединих царева, проучавање физичких описа има посебно важно место. У овим оквирима ћемо посматрати и његове описе *болести царева*.

Пселови детаљни описи страшних и углавном фаталних болести царева остављају веома упечатљив утисак, а толико њихово наглашавање наводи читаоца да се запита шта стоји иза тога, нарочито када се узме у обзир Пселова поменута реторска вештина и његова иронија, којом вешто прикрива ствари које жели да каже, увијајући их у метафоре. Ове сцене свакако су имале улогу, као и бројни други описи, сцене и екскурси у *Хронографији*, да нагласе Пселову ученост, која се огледала и на пољу медицине, и коју је волео да хвали, на мање или више суптилан начин. Осим тога, међутим, како ћемо покушати да докажемо, имајући у виду да је Пселово дело имало веома јасан политички програм, и да обилује бројним прикривеним политичким алузијама, описи болести код Псела имају и другачију улогу, реторски веома пажљиво уклопљену у концепту дела — улогу у карактеризацији царева које је описивао.<sup>19</sup>

У *Хронографији* налазимо три идеализована царска портрета — портрет Василија II, који је послужио као модел идеалног цара у првом делу историје, и портрете двојице Дука, Константина X и Михаила VII, у другом делу. Треба нагласити велику разлику између два дела *Хронографије* — првог и оригиналног,

<sup>15</sup> На пример Василије II: *Cronografia*, I, 52; Михаило IV: I, 96–98; Константин Мономах на самом почетку владавине: II, 66–68; Михаило VII: II, 368.

<sup>16</sup> Михаило V: *Cronografia*, I, 148.

<sup>17</sup> За Пселове филозофске погледе уп. *В. Таџакис*, *Византијска философија: Хеленска патристичка и византијска философија*, Београд–Никшић 2002, 160–194; *Kaldellis*, *Argument* (нарочито 127–131; 154–166; 178–197, иако се у целом делу Калделис претежно бави Пселом као филозофом).

<sup>18</sup> Уп. *Kaldellis*, *Argument*, 154–166 (поглавље „Political Philosophy and the Rehabilitation of the Body“); *Меуановић*, *Говор тела*, 300.

<sup>19</sup> Теофан је у својој *Хронографији* користио болести као казну за безбожност у описима иконоборачких царева (*Theophanis Chronographia*, ed. I. Classen, Bonn 1839, 693 — опис болести Константина V. У случају његовог сина Лава IV, болест је заменила потпуно бизарна смрт, *ibid.*, 702). Теофан потпуно отворено повезује болести и смрти ових царева са њиховом безбожношћу, што код Псела неће бити случај, првенствено због тога што осуда његове ликове никада није погађала због недостатка побожности и није приказана као Божје дело. И сама концепција тих двају дела је другачија, али овај пример је значајан јер показује да овакав начин карактеризације није био стран византијским писцима и њиховом схватању ствари. Захваљујем Дејану Целебџићу што ми је указао на ову појаву код Теофана.

који се завршава владавином Исака Комнина, и који има јединствен програм и структуру, и другог, писаног за време владавине Михаила VII, који садржи описе владавине два *хероја* — Константина и Михаила — и једног *антихероја* — Романа Диогена, и који се значајно разликује од првог. Пселов приказ Василијеве владавине представља жал за *златином прошлошћу*, временом кога се не сећа и када је тек био рођен, а када се Царство, коме је, и поред многих дела која му не служе на част, био веома одан, налазило на врхунцу моћи, те је то *слика* идеалног снажног и одлучног владара, гледано из перспективе краја XI века. Склоп Василијевих врлина даје нам смернице за схватање Пселове идеје цара који је Царству у том тренутку потребан. Портрети двојице Дука, у другом делу *Хронографије*, сасвим су другачији по карактеру од Василијевог и више наликују жанру енкомiona него жанру историографије, али су за нашу тему важни јер су идеализовани. У портретима ове тројице *хероја Хронографије* не налазимо бруталне описе тешких и мучних болести, нити било какве друге карактеристике које би упућивале на њихову недостојност ромејског престола!<sup>20</sup>

У Василијевом случају, Псел даје само кратак помен његове смрти, наглашавајући дуговечност и дугу владавину овог василевса, и чак је супротстављајући *свим другим царевима* (ὅπερ πάντας τοὺς ἄλλους αὐτοκράτορας γεγενῆσθαι).<sup>21</sup> Овим је упадљиво супротставио Василијеву фигуру осталим царевима о којима ће у *Хронографији* писати као најдуговечнијем, имплицитирајући да је он заслужио положај који је заузимао током читаве своје владавине и да је био *најјасоубнији да одржи власи*, као и просперитет државе, о чему пише у књизи посвећеној владавини овог цара, и што последњи пасус има за циљ да потврди, на Пселу својствен начин.

Смрт Константина Дуке такође запрема јако мало места у *Хронографији*. За овог цара Псел каже да не зна *да је неки цар живео животи славије и умро задовољније*.<sup>22</sup> Ово упућује на то да је владао достојно поверења које му је ука-

<sup>20</sup> Јован Скилица (Ioannis Scylitzae Synopsis Historiarum, ed. I. Thurn, Berlin 1973, 868–869) помиње болест Василија II (αἰφνιδίῳ νόσῳ πηφθεῖς ἀπεβίω), а Михаило Аталијат (Michaelis Attaliatae Historia, ed. I. Bekkerus, Bonn 1853, 92) говори о болести Константина Дуке (Ἀπὸ δὲ μηνὸς ὀκτωβρίου νόσος ἐνεκίψασα τῷ βασιλεῖ). Пселово прећуткивање ових података, нарочито у случају Константина Дуке, који је месецима боловао од дуге и болне болести и чак упадљиво наглашавање њихове мирне и срећне смрти, како ћемо даље у тексту показати, веома је индикативно, нарочито када се узме у обзир пажња коју он болестима иначе посвећује у *Хронографији*. Тиме постаје јасно да пасуси посвећени болестима нису имали само карактер учених упадица, јер у том случају писац свакако не би пропустио да посведочи ова два случаја.

<sup>21</sup> Chronografia, I, 54. У пасусу којим закључује Василијеву владавину, Псел за његову смрт користи израз μεταλλάττει τὸν βίον (напустио је живот), као да избегава и да експлицитно помене његову смрт.

<sup>22</sup> Исто, II, 318. За разлику од повести о смрти Василија II, Псел овде користи термин ἐτεθνήκει, и помиње проблеме које је имао за време своје владавине, иако им наизглед не придаје значаја. Како нам се чини, ове мале разлике се могу протумачити као веома суптилан начин да се направи разлика између ове двојице *идеалних* царева и да се Константину Дуки упути скривена критика. Треба имати на уму да Псел, поново веома суптилно, износи једну замерку на рачун свог пријатеља и цара под којим је дошао до највиших државних функција — оптужује га да је запоставио војску, што је када се погледа сет врлина добрих царева код Псела, веома озбиљна замерка, иако вешто уклопљена када писац инсистира на прављењу разлике између

зано и, како изгледа, да је управо тиме заслужио такву смрт, не мучећи се болешћу. Пишући даље о смрти овог цара, Псел даје још један разлог његовог задовољства — *цареви синови, које је оставио иза себе, били су њо свему слични оцу, и истиовитни њему, како карактером, њако и физичким изгледом.*<sup>23</sup> Његови наследници, пре свега Михаило VII, коме Псел у свом делу посвећује панегирик, били су, дакле, сличношћу са оцем, како карактерном, **тако и физичком**, предоређени да наставе и добар владалачки пут овог владара. У опису владавине Михаила Дуке, како је писан за његовог живота, нема описа болести и смрти.

Описе болести не налазимо ни код изразито негативних ликова Хронографије уколико их је писац већ на неки други начин дисквалификовао за вршење царске функције. Роман Диоген, антихерој постављен насупрот двојници владара из породице Дука, био је дисквалификован ослепљивањем које је  *заслужио својом погубном политиком и заробљавањем од стране варвара,*<sup>24</sup> те стога у повести о његовој владавини не налазимо помена болести. Болести се не помињу ни у опису владавине Михаила Калафата, у чијем је физичком опису јасно и недвосмислено наглашена његова недостојност престола — Псел отворено каже да његов изглед није био у складу са функцијом коју је обављао.<sup>25</sup> Осим тога, и Михаило је био ослепљен и тиме дисквалификован,<sup>26</sup> и то након што је отерао царицу Зое „из постеле у којој је рођена, њу,  *ѿλεμηνίστη (εὐγενεστάτην), избацио је никоговић (δυσγενεστάτος)*“.<sup>27</sup> Ослепљење је, дакле, и у овом случају заслужена

историје и енкомиона! (Исто, II, 308). Пселова критика рода Дука у другом делу *Хронографије*, иако наизглед њима сасвим наклоњеном, посебно је ремек-дело његове ироније и заслужује да буде подробније проучено, овде смо само указали на неке од проблема.

<sup>23</sup> Исто, II, 318.

<sup>24</sup> Псел оправдава ослепљивање Диогена државничким разлозима, и посвећује оправдавању овог поступка доста простора, како би оправдао себе, али и цара Михаила Дуку, централног лика наратива у другом делу *Хронографије*. „На овом месту оклевам да пређем на приповедање о оном делу које није смело да се деси, а које је, да кажем оно што сам већ рекао, само мало другачије ( *ἵνα δὴ παρὰ βραχὺ τὰ ἀτολογήσας ἐρῶ*), морало да се деси по сваку цену: није требало због побожности и избегавања страшних дела, а морало је због стања ствари у том тренутку и могућности изненадне измене среће.“ (Исто, II, 360) Псел се гнушао физичких казни, што на више места наглашава, а што је веома изражено и у његовој *Крајњој историји*, где је 13 изрека које је приписао разним царевима посвећено управо овој тематици ( *D. Dželebdžić, Τα αποφθέγματα τῶν βασιλέων στὴν Ἱστορία σύντομο τοῦ Μιχαήλ Ψελλοῦ*, ЗРВИ XLIV (2007) 165–169. Суровост владара у овом смислу оправдава у поглављу о Василију II, али само у случају рата ( *Cronografia*, I, 48–49), тј. опасности за државу — у складу са тиме, Псел је оправдао и ослепљивање Романа Диогена. Романово ослепљивање изведено је на веома бруталан начин — по описима других савремених и познијих извора, ослепљен је вађењем очију гвозденим алатком, и то је, по Аталијатовом сведочењу, учинио неспретни целат Јеврејин ( *Michaelis Attalioe Historia*, 178), што је довело до инфекције и пар дана касније, смрти овог цара. ( *J. Laskaratos — S. Marketos, The Penalty of Blinding During Byzantine Times. Medical remarks, Documenta Ophthalmologica* 81 (1992) 141–142).

<sup>25</sup>  *Cronografia*, I, 148. „Као да је пигмеј желео да буде Херкул, и покушао да учини да изгледа као он.“

<sup>26</sup> Исто, I, 238–242. Опис збацивања Михаила Калафата са власти веома је драматична сцена у *Хронографији*, и Псел овде по први пут у великој мери убацује себе како активног учесника у догађајима које описује, па чак и као централну личност наратива.

<sup>27</sup> Исто, I, 208. Калделис сматра да Псел није био заговорник легитимности македонске династије и њених последњих наследница, Зое и Теодоре. ( *Kaldellis, Argument*, 98). Истина је да су и њих две завредиле доста критике у *Хронографији* и, иако Псел јесте сматрао да власт треба



казна (иако Псел овде показује много више резерве према суровости телесног кажњавања) против цара који је покушао да наруши *ред* у држави. Поново је државни интерес оправдање суровости. У случају Михаила VI нема описа болести или другачије дисквалификације посредством физичког изгледа, али надимком γέροντος<sup>28</sup> упућено је на то да није био способан да одржи Царство, што ће се описом његовог карактера и владавине и потврдити.

Константин VIII, последњи мушки изданак македонске династије, представљен је као антипод свом славном брату Василију. Кратак опис његовог незграпног изгледа, који никако није био у складу са (нео)платонистичким идеалом *хармоније*, који је Псел високо ценио, и који је изузетно наглашен у Василијевом опису, служи као увод за опис његових болести, изазваних прождрљивошћу и сексуалним страстима (γαστρὸς καὶ ἀφροδισίων). „Стога је оболео од артритиса (τὰ ἄρθρα ἄλγεμα), и још горе, стопала су га тако мучила да није могао да хода. Због тога га нико од почетка владавине није видео да покушава да се сигурно креће пешке, већ је у сигурности јахао на коњу.“<sup>29</sup> Овај опис је у оштрој супротности са описом аскетског живота његовог брата,<sup>30</sup> за разлику од кога Константин није схватао озбиљност положаја на коме се налазио, те стога није могао да обавља своју функцију како василевсу приличи. Болест која је уследила као последица његовог раскалашног живота, на још један начин показује Пселову осуду овог владара. Наглашавањем да га од ступања на престо нико није видео како хода, указао је на то да од самог почетка своје владавине Константин није одговорио задатку који је стајао пред њим.

Болест Романа Аргирија, још једног антихероја *Хронографије*, постављеног насупрот претежно позитивно оцењеном Михаилу IV, детаљније је описана и запрема неколико капута. „Необична и тешка болест је спопала цара: наине, цело његово тело се загнојило и постало покварено изнутра.“<sup>31</sup> Овде, како ми се чини, треба обратити пажњу на Пселову употребу сложеница термина ἦθος за описивање Романове болести, пошто је ово један од значајнијих термина у његовој карактеризацији јунака и, као што је већ речено, коришћен је да означи урођени *карактер* личности.<sup>32</sup> У овој реченици, Псел чак два пу-

да заузме најспособнији, мимо династичког принципа, он је веома високо ценио племенитост рода, и у том смислу треба посматрати његов став према династичком легитимитету.

<sup>28</sup> Cronografia, II, 178.

<sup>29</sup> Исто, I, 64. Уврежено мишљење у византијској медицини било је управо ово које је Псел изнео, да до артритиса доводе претерано конзумирање хране и секса и стрес, што је концепт који су утврдили Хипократ и Гален, на којима је византијска медицина и почивала (*J. Lascazaros, 'Arthritis' in Byzantium (AD 324–1453): unknown information from non-medical literary sources, Annals of the Rheumatic Diseases 54 (1995) 952*).

<sup>30</sup> О значењу и значају *аскейског* код Псела уп. *Kaldellis, Argument, 51–61. Царска аскеза* коју Псел хвали и препоручује није налик *монашкој* аскези коју писац није ценио. Она нема за циљ удовољавање богу и бригу о вечности, већ добробит царства! Стога је Константин VIII својим понашањем на престолу поступао управо у супротности са добробити царства, и стога је заслужио казну за такав поступак, коју Псел уводи путем болести.

<sup>31</sup> Cronografia, I, 106.

<sup>32</sup> *Kaldellis, Argument, 23–28.*

та користи сложенице овог термина: да би означио необичност Романове болести ( $\nu\acute{\omicron}\sigma\eta\mu\alpha\ \tau\acute{\omega}\nu\ \acute{\alpha}\eta\theta\omega\nu$ ) и да би описао пропадање његовог тела ( $\kappa\alpha\kappa\acute{\omicron}\eta\theta\epsilon\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\acute{\omega}\ \acute{\epsilon}\gamma\epsilon\gamma\acute{\omicron}\nu\epsilon\iota\ \kappa\alpha\iota\ \upsilon\pi\omicron\upsilon\lambda\omicron\nu$ ). Термин *κακότητος* има своју примену у медицини и у описивању болести, али првенствено значење означава лош, покварен *карактер*, тако да Пселова игра речима у опису Романове болести може да да двојачко значење тексту — оно које је на први поглед очигледно, прост опис стања његовог организма, и оно које лежи између редова, а које служи опису карактера цара о коме је реч. Ова реченица може се схватити и као метафора пропадања Царства, које Псел прати од владавине Константина VIII, а нарочито управо од Романа Аргири,<sup>33</sup> али о овоме ће бити више речи у даљем тексту. Псел овде оставља отвореним питање царевог тровања, које потврђује Јован Скилица у својој *Историји*,<sup>34</sup> али даје веома детаљан опис развоја болести и Романовог физичког и психичког стања,<sup>35</sup> на основу ког су историчари медицине утврдили да је реч о тровању арсеником.<sup>36</sup> Пселу као одличном познаваоцу медицине свакако није било непознато на шта указују симптоми које је тако детаљно описао — о томе су писали бројни византијски лекари.<sup>37</sup> Он отворено не износи осуду порфиригените принцезе и њеног младог љубавника за убиство једног од најомраженијих ликова *Хронографије*, али је читаоцима који су се разумели у медицину јасно ставио до знања да је цар био отрован.

Константин Мономах један је од најконтрадикторнијих ликова *Хронографије*. Читањем повести о владавини овог цара стиче се утисак да ни сам Псел није био сигуран како да га окарактерише. Дубљом анализом, међутим, може се утврдити да вешт писац и ретор какав је био Михаило Псел није био збуњен и несигуран, већ да је своју вештину искористио за оштру осуду свог добротвора, али и, не треба заборавити, цара који га је натерао да обуче монашку ризу. Уједно, тиме је покушао да са себе скине одговорност за лошу политику цара коме је служио и за чије је владавине заузимао високе функције на двору. Осим тога, позитивне стране Константиновог карактера Псел је описао уз велику дозу ироније, и ако се пажљивије проучи склоп врлина које Псел сматра потребним за једног владара, „врлине“ Константина Мономаха се никако не уклапају у ту слику.<sup>38</sup> У опису Константина Мономаха, Пселова употреба болести за карактеризацију владара постаје много очигледнија. Болест Константина Мономаха описана је у неколико наврата, сваки пут веома

<sup>33</sup> Треба имати на уму да је овај цар укинуо алиленгион (*Г. Осџорогски*, *Историја Византије*, Београд 1996, 306) и да је потрошио велика средства за изградњу цркве Богородице Перивлепте (о чему Псел веома саркастично извештава, в. *Сронографија*, I, 88–96.), а да је једна од основних дужности царева по Пселу била брига о државним финансијама.

<sup>34</sup> Ioannis Scylitzae Synopsis Historiarum, ed. I. Thurn, Berlin 1973, 390.

<sup>35</sup> *Сронографија*, I, 144–146.

<sup>36</sup> J. Lascaratos, The Poisoning of the Byzantine Emperor Romanos III Argyros (1028–1034 A. D.), *Toxicological History Society Mithridata V* (1995) 6.

<sup>37</sup> Исто, 7.

<sup>38</sup> За детаљнију анализу неких аспеката Пселовог Погледа на Константина Мономаха уп. *Kaldellis*, *Argument* (нарочито стране 132–144); *В. Сџанковић*, *Тројеофорос* код Михаила Псела. Један пример политичке употребе реторике, *ЗРВИ* 41 (2004) 134–137, 139.

јасно и намерно уклопљена у ток наратива и след догађаја.<sup>39</sup> Најдужи и најупечатљивији опис Константинове болести Псел нам даје одмах након описа његове лепоте по доласку на престо и у оштрој супротности са њом. Нарацију о царевом физичком изгледу најављује кратким пасусом у коме говори да ће причати о царевом телесној снази на почетку владавине, и о томе како је она опадала док сјај његове природе није затамњен.<sup>40</sup> Затим наставља описом царевог лепоте и *хармоничног* изгледа његовог тела, након чега прелази на опис болести: „Таква је дакле била лепота са којом се цар успео на трон, али није прошла ни година док природа у сређивању свог дела није поклекла пред таквим чудом и дивотом. <...> Основни састојци његовог тела, мислим на комбинацију основних телесних течности, су се помешали и покварили.“<sup>41</sup> Током читаве приповести о владавини овог цара писац наглашава да је он Царство доживео као луку у којој се усидрио после бројних недаћа које је доживео.<sup>42</sup> Ступање на престо он је, дакле, заслужио, нарочито када се узме у обзир да је одмах по успињању на трон узео Псела у своју службу,<sup>43</sup> али се својим односом према царској власти веома брзо показао недостојним. Као и у случају његовог имењака, Константина VIII, недостатак бриге за добробит државе и препуштање уживањима (о царевим сексуалним авантурама Псел говори на више места, са изванредним сарказмом) кажњени су *болешћу*, и то костобољом, која је, како су Византинци сматрали, и долазила као последица таквог живота. Константинова небрига о државним пословима доводила је и Царство у *болесно* стање, што Псел приказује метафором, алудирајући на Константинову болест: „Као што здрава и снажна животиња није одједном промењена са првим симптомима болести, тако ни Царство још није било на умору и још увек је снажно дисало. Тек се назирао немар, док се болест временом мало по мало погоршавала и дошла до врхунца, доводећи цело тело до потпуног поремећаја и колапса. До тога, међутим, још увек није дошло, и цар је, узимајући мало учешћа у кризи за државу, већ се окрећући разним уживањима и страстима, припремио тада здраво Царство за многе болести које ће уследити.“<sup>44</sup>

Приповест о Константиновој смрти такође завређује пажњу. Описана је одмах након Пселове дуге наратије о сопственом замонашењу. Псел је монашки позив презирао, и смрт цара који га је натерао да га се прихвати описао

<sup>39</sup> На пример, *Сронографија*, II, 44–46. Опис Константинове болести уклопљен је у наратију о устанку Лава Торника, када је цела држава била у опасности од побуњеника. „Случајно (*ἔτυχε*), управо у овом тренутку, његов гихт се погоршао“, тако да цар *није био сиреман* да одговори на недаће које су снашле Царство. Псел је намерно повезао ова два догађаја, користећи термин *ἔτυχε* иронично, и њиме само наглашавајући њихову повезаност.

<sup>40</sup> *Сронографија*, II, 66.

<sup>41</sup> Исто, II, 70. У византијској медицини било је уврежено Хипократово мишљење да је артритис изазивало скупљање телесних течности у костима и зглобовима, што Псел у даљем тексту детаљно описује (*Lascaratosis*, ‘Arthritis’, 951).

<sup>42</sup> Исто, I, 282.

<sup>43</sup> Исто, I, 260.

<sup>44</sup> Исто, I, 294.

је као *казну* за његов одлазак у манастир! „Пошто је сада био лишен наше подршке и пошто више није имао китару реторике да га очара, поново је потражио уточиште у уживањима“, што је довело до *болести* која је резултирала смрћу.<sup>45</sup> Псел овде веома отворено себе поставља као кључну личност за опстанак Царства, а посредно и као централну фигуру свог дела, иако у претходном пасусу говори да није желео да учествује у историји коју пише. Уједно показује да најстрожа казна у *Хронографији* следи за издају њега самог!

Ни цареви претежно окарактерисани као позитивни — Михаило Пафлагонац и Исак Комнин — нису лишени детаљних описа болести у *Хронографији*, али, за разлику од потпуно идеализованих владара, ни Пселове критике. Судаћи по Пселовом опису, свој долазак на власт они јесу заслужили, што се, битно за нашу тему, огледа и у њиховом физичком изгледу, али су током царствовања изгубили право на престо, што је у Пселовом наративу кажњено болестима.

Први помен болести Михаила Пафлагонца налази се већ у поглављу посвећеном Роману Аргиру, непосредно повезан са његовом афером са Зое Порфирогенитом и уводи у причу о Романовој мистериозној „болести“. Михаилова болест је била додатни разлог што се Роман није плашио његове узурпације престола.<sup>46</sup> Овај опис је уско испреплетан са описом царевог тровања, тако да је на веома посредни начин Псел и овде указао на кривце за овај злочин. Тешко да се може рећи да на овај начин он износи *осуду* будућег цара, једног од позитивнијих ликова у делу, за смрт омраженог владара, али свакако је указивао на његову кривицу. У приповести о његовој владавини, пак, описи болести која је мучила Михаила налазе се на више места, а најчешће у вези са царевом религиозношћу, у чему лежи главна Пселова замерка овом василевсу. Цар је у религији тражио излечење, о чему писац веома иронично говори: када је његова болест постала већ сасвим очигледна свима, помоћ је тражио у „молитвама и прочишћавању, а пре свега градећи храм посвећен Бесребрежцима“. Изузетно саркастичним тоном Псел „хвали“ његову жељу да буде окружен монасима, и његове везе са њима, у жељи да постигне опрост за своје грехе, као још један начин да постигне оздрављење.<sup>47</sup> Његову владавину, пак, закључује речима: „Ипак, снага природе није могла довека бити савлађивана, нити је болест могла довека да буде сузбијана и надвладана.“<sup>48</sup> — Дакле, окретање лажним филозофима, како Псел карактерише монахе и подизање храмова, није могло да победи *природу*. Немоћан да се одупре болести,

<sup>45</sup> Исто, II, 150–152.

<sup>46</sup> Cronografia, I, 104. У даљем тексту Псел даје опис симптома Михајлове болести, на основу чега је утврђено да је цар боловао од епилепсије. Од историчара који описују ову болест, Псел је једини види као медицински проблем, и не сматра да су цара запосели демони (*J. Lascaratos — P. V. Zis, The Epilepsy of Emperor Michael IV, Paphlagon (1034–1041 A. D.): Accounts of Byzantine Historians and Physicians, Epilepsia 41 (2000) 916.*)

<sup>47</sup> Cronografia, 152–160.

<sup>48</sup> Cronografia, I, 176. Једина ситуација у којој је Михаило успео да савлада своју болест јесте устанак Петра Одељана — дакле сасвим земаљски и државнички разлог, за шта Псел одаје почаст овом цару (исто, I, 164–166.)

цар се пред смрт подвргао замонашењу — позиву који му је у таквом физичком стању више приличио од царског, и на који је писац гледао с презиrom. Уздање у монахе на крају га је довело до тога да уместо на двору, заврши међу њима, у манастиру.

Слика Исака Комнина такође је амбивалентна у *Хронографији*. Његов физички опис веома наликује оном Василија II, идеалу цара-војника, и смештен је пре његовог доласка на власт, догађаја у коме је и сам Псел играо значајну улогу.<sup>49</sup> Његова повезаност са овим царем је значајна и управо је за време његове владавине Псел постао први човек Царства. Писац *Хронографије* хвали Исакову одлучност да промени лошу политику која је довела Царство до руба пропасти, али му замера на сувише *револуционарном* приступу. Псел каже да би Исак, да је лагано, корак по корак решавао проблеме, завредио вечиту славу и поштовање, „али он је, желећи све да промени, журио да одмах одсече лоше дрво које је много година расло у Римском царству.“<sup>50</sup> Опис Исакове болести Псел смешта након царевог повратка из победоносног похода против Печенега, после кога је, како каже, цар „променио свој природни карактер (τῷ ἐμφύτῳ ἦθει) и постао охол (σοβαρότερος ἐγεγόνει) (...) Са овом променом царевог карактера (τῷ βασιλεῖ τὸ ἦθος μετεσκεύαστο) завршио се други део његове владавине и почео трећи“, када се цар пасионирано посветио лову.<sup>51</sup> Управо приликом лова цар се прехладио, а та прехлада ће се погоршати и коштати га престола. Променом *каракџера*, који је Псел налазио вредним хвале (и коме је, треба нагласити, и сам доприносио), и препуштањем задовољствима уместо државним пословима, Исак је заслужио казну и губитак трона — казну, која је још једном, код Псела дискретно уведена помоћу болести. У *Хронографији* налазимо веома детаљан опис тока цареве болести,<sup>52</sup> али у овом случају, он има вишеструку намену. Писац овде експлицитно хвали своје познавање медицине, које је превазилазило вештине дворских лекара, пошто је он једини у почетку увидео озбиљност ситуације. Осим тога, опис Исакове болести требало је да оправда долазак Константина Дуке на власт и да замагли Пселову улогу у тим догађајима, која није била безна-

<sup>49</sup> Cronografia, II, 182. О односу Псела и Исака Комнина уп. Kaldellis, Argument, 167–178. Калделис износи занимљиву тезу која може бацити ново светло на читаву концепцију *Хронографије*. Он поставља питање да ли је владавина Василија II изабрана као почетак Пселовог историјског дела само зато што је ту стао Лав Ђакон, или је писац свесно изабрао баш овог цара да би заокружио своје дело тиме што је последњи цар описан у оригиналном, првом делу *Хронографије* управо **под његовим утицајем** угледао на пример првог и највећег описаног цара, уз измене до којих је довело управо Пселово деловање током читавог периода који описује, и што је централна тема његове историје. Описи Исака Комнина и Василија изузетно су слични, како физички тако и описи карактера, изузев што је Исаковом бруталном војничком карактеру придодата љубав према филозофији, којој га је управо Псел научио. На тај начин, он је своје дело заокружио, а централна тема која је довела до ове промене је његова обнова филозофије (исто, 173).

<sup>50</sup> Cronografia, II, 242. Псел у даљем тексту поново за Царство употребљава метафору болести.

<sup>51</sup> Исто, II, 270–272.

<sup>52</sup> Исто, II, 270–280.

чајна, и која се може наслутити и из *Хронографије*, јер сам писац каже да је царица управо њега кривила за царево *својевољно* замонашење.<sup>53</sup>

Пселова програмска употреба болести царева разјашњава се у пуној мери када се проучи дуги екскурс у коме говори о *болесџи Царсџва*. Метафора болести често је коришћена у *Хронографији*,<sup>54</sup> али један опис при крају првог дела, при средини нарације о владавини Исака Комнина, представља неку врсту сажетка историје од Василија II до Исака Комнина, дакле оног периода описаног у делу, у виду метафоре о болести Царства.<sup>55</sup> Василије II је по својој смрти оставио свом брату и наследнику Константину богато и снажно (дакле здраво) царство, али се он одао уживањима и луксузу и немилице трошио пуну благајну коју је Василије оставио, те је тако „био први који је тело државе (τὸ σῶμα τῆς πολιτείας) покварио и угојио“ дељењем новца и положаја неким својим поданицима. По његовој смрти власт је наследио његов зет Роман, који је желећи да стекне подршку за своју породицу након изумирања „порфирогените породице“ наставио да дели велика богатства и тиме „је додавао већ огромном телу и погоршавао болест, и напунио угрожени део великом количином масти.“ Михаило IV је „прекинуо многе узрочнике болести (πολὺ τῶν νοσολογῶν ἐπέσχευ), али ни он није имао довољно снаге да не обогати још мало ово тело, навикнуто на исхрану лошим течностима, поквареним мастима.“, иако Псел сматра да би овај цар, да је живео дуже, научио поданике да живе мудро. Прескочивши кратку и безначајну владавину Михаила Калафата, наставља са Константином Мономахом, који је „додавао нове удове и нове делове већ одавно исквареном телу, и унео још лошије течности у његове унутрашње органе, и тиме учинио његову природу непријатном, лишио га мирног и цивилизованог живота (πολιτικῆς ζωῆς).“ После њега је владала Теодора, која је имала више права на престо од њега (γυνησιώτερον) и која „се трудила да не претвори ову чудну животињу у потпуну звер, али јој је ипак неприметно додала неколико руку и ногу.“ Њен наследник Михаило старац, није био способан да управља кочијама царства, па се повукао из трке.<sup>56</sup> Након овако дугог додавања тој болести „велики број људи се претворио у звери и толико се угојио да је било неопходно применити лекове за прочишћење у великим дозама, а било је време и за друге мере, говорим о сечењу (операцији), паљењу и чишћењу. Сада је дошла прилика да се стање поправи и Исаак Комнин се са круном попео на римске кочије.“ Исаак је представљен као кочијаш кочија Царства и лекар (један од Асклепијевих ученика, τοῦ ἀσκληπιόδου) и ове две метафоре се преплићу у опису његовог покушаја да спаси Царство на умору. „Он је био љубитељ филозофског живота, и презирао је све што је било болесно и покварено.“ Ни-

<sup>53</sup> Исто, II, 282.

<sup>54</sup> Уп. A. R. Littlewood, *Imagery in the Chronographia of Michael Psellos*, Reading Michael Psellos, edd. C. Barber-D. Jenkins, Leiden–Boston 2006, 34–38. Литлвуд у овом раду анализира и друге метафоре које Псел користи у *Хронографији*.

<sup>55</sup> Cronografia, II, 244–250.

<sup>56</sup> Метафору управљања кочијама Царства Псел у неколико наврата користи паралелно са метафором болести у овом опису.



ко у *Хронографији* није живео филозофским животом више него сам Псел, и на овај начин он показује *сойсџвени* презир према болести и физичким недостацима, приписујући то цару кога је управо он водио ка том животу филозофа. У овој реченици налазимо потврду за посматрање описа болести као Пселове осуде ликова. Исак је, пак, како каже у даљем опису, „требало да сачека погодан тренутак пре него што је применио хируршке мере и спаљивање, а не да одмах оперише унутрашње органе хируршким алатима, без претходне провере (...) али он је желео да одмах види болесно тело излечено.“ Псел овде понавља замерку коју је у неколико наврата изнео на рачун Исака Комнина — да је желео пребрзо да мења ствари.

Наследници Василија II довели су, дакле, Царство до руба пропасти, до обољења које је тешко могло бити излечено, иако је Исак Комнин то покушао, али на погрешан начин. Осуде царева описаних у *Хронографији* овде су поновљене, коришћењем *болести*, чиме нам писац посредно указује на начин на који треба гледати на болести од којих су они сами боловали. Вредно је помена и да цареви чије болести нису описане — Михаило V и Михаило VI — нису укључени у ову метафору.

\* \* \*

Вешто их уклопивши у ток излагања, Псел је искористио болести за карактеризацију ликова *Хронографије*, али и за суптилно истицање свог изврсног познавања медицине и један од многих начина самохвале. Описи болести послужили су му као скривене алузије за дисквалификацију владара које је сматрао недостојним царске власти, указујући на то да својим поступцима нису заслужили да се налазе на положају који су заузимали, било од самог почетка своје владавине или након неких дела која су се косила са интересима државе, онаквим какве их је Пасел видео. Стога помене болести не налазимо код *хероја Хронографије*, али ни код владара који су дисквалификовани другачијим средствима — недостојним изгледом или физичким сакаћењем. Места на којима је ове описе убацивао никако нису бирали насумице и веома су пажљиво и реторски прецизно уклапана у слику царева и ток њихове владавине — некада од самог почетка, а некада после одређених важних догађаја или описа који су, последично, носили болест као казну. Осим тога, описи царских болести као начин дисквалификације царева, имали су и улогу *ајологије* самог Псела и његових поступака, који су у великој мери допринели стању у коме се Царство налазило у време када је писао *Хронографију*, а које тако оштро осуђује. Болести царева у *Хронографији* су, дакле, литерарна игра коју Псел користи да на скривен и суптилан начин искаже своје ставове. Никако не можемо рећи да је Псел лагао — болести које он помиње потврђене су и у другим савременим или познијим изворима — али коришћењем свог реторског умећа, прећуткивањем или убацивањем њихових описа на пажљиво изабрана места, он нам даје своју верзију историје доба у коме је живео, и које је свакако обележио.

Milena Repajić

EMPERORS' ILLNESSES IN THE *CHRONOGRAPHIA* OF MICHAEL PSELLOS

Michael Psellos' *Chronographia* is renowned as one of the masterpieces of Byzantine historiography and literature in general, but it is only in the last few decades that his *subjectivity* is not condemned by modern historians. Nowadays it is regarded as valuable for revealing the author's attitudes and objectives in writing the history, especially if one considers that from the eleventh century onwards historians tend to figure in their works, starting with Psellos himself. He is, with Anna Comnene, the most prominent author in this regard, and his autobiographical "insertions" are so numerous and scattered through the text at many levels, that it can be said that he himself is the central character of his historical work.

Psellos' descriptions of characters are exceptional, and no other Byzantine historian can compare with him in this regard. Since he considered that emperors were key figures in creating history and major political changes, the Byzantine eleventh-century rulers were, at least on the surface, central figures in his historical work as well. Therefore, this paper deals specifically with their descriptions as presented by Psellos via their physical appearance and specifically one aspect of it — their illnesses.

The descriptions of the emperors' illnesses in the *Chronographia* are the means of characterizing them in a more candid and subtle manner, namely showing whether or not they were worthy of the imperial position they occupied. Therefore, we do not find any in the portraits of idealized emperors — Basil II, Constantine and Michael Doukas — nor in those of the emperors who were disqualified in other ways — Romanos Diogenes, Michael V, and Michael VI. In the strongly negative portraits of Constantine VIII, Romanos Argyros and Constantine Monomachos, the descriptions of illnesses are very detailed and brutal, and their physical appearance is otherwise disregarded (or, as in the case of Monomachos, his malady is placed in stark contrast to his beauty at the very beginning of his reign), thus showing their unworthiness of the throne. Not even the emperors whom Psellos observed as mainly positive — Michael Paphlagon and Isaac Komnenos — are spared these descriptions, which are carefully and intentionally placed so that they are connected with their misdeeds and thus indicate the punishment for their behavior.

The true meaning of the emperors' illnesses in the *Chronographia* is further revealed with the metaphor of the illness of the Empire, which is placed near the end of the first part of the history. Psellos here presents the decline of Byzantium in the period he deals with in the *Chronographia* by using medical terminology

and indicating that the emperors after the death of Basil II led “the body of the state” (τὸ σῶμα τῆς πολιτείας) into a state of utter decline and sickness, although Isaac Comnenus tried to cure it, but he used the wrong measures that were too abrupt. In this way, Psellos gives us guidance on how to read his long passages on the maladies of the emperors.

ЛАРИСА ОРЛОВ

(Филозофски факултет Универзитета у Београду)

### АНА КОМНИНА — АУТОБИОГРАФСКЕ БЕЛЕШКЕ\*

У раду покушавамо да истакнемо неке особености аутобиографских белешака у *Алексијади*, с једне стране, анализом уметнутог екскурса о рођењу три царска детета, и привести о Алексијевој смрти, а с друге стране, проучавањем приказа одређених личности које су утицале на живот Ане Комнин, као узори на које се угледала и као они који су јој помагали у остварењу њене царске амбиције, или су је пак, у томе спутали. Трудили смо се да покажемо да су, не случајно, позитивне епитете и нескривену хвалу заслужили они ликови који су били пресудни за легитимизацију Аниних права на престо. Истакли смо да, насупрот њима, стоји бледа фигура Јована Комнина. Пратили смо кључне екскурсе који говоре о Аниној непрежаљеној владарској амбицији, и показали да се њени лични ставови можда највише виде у ауторовим наизглед не-аутобиографским освртима.

*Кључне речи:* Алексијада, аутобиографија, Ана Комнин, Јован Комнин, Комнини, Дуке

Аутобиографију као посебан жанр<sup>1</sup> у византијској књижевности на првом месту карактерише јасан дисконтинуитет у развоју. Након 4. и 5. века,<sup>2</sup> када је доживела свој врхунац, аутобиографија је нестала на дужи временски период. „Мрачно доба“ Византије, које је свој епитет заслужило недостатком из-

---

\* Рад је настао као резултат истраживања у оквиру пројекта ев. бр. 177015, који подржава Министарство просвете и науке Републике Србије.

<sup>1</sup> И даље се води полемика око тога да ли се аутобиографија може сматрати посебним књижевним жанром у византијској књижевности, или је исправније говорити о „аутобиографском“ у оквиру других књижевних врста. О историјату и развоју аутобиографије у византијској књижевности: *M. Hinterberger*, *Autobiographische Traditionen in Byzanz*, Wien 1999; *M. Angold*, *The Autobiographical Impulse in Byzantium*, *DOP* 52 (1998) (= *M. Angold*, *The Autobiographical Impulse*), 225–257; *A. P. Kazhdan*, *Art. Autobiography*. *The Oxford Dictionary of Byzantium I*, New York — Oxford 1991, 234; *H. Hunger*, *Die Hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, München 1978, 165–169.

<sup>2</sup> Мисли се на Либанија и Синесија, као и на песме Григорија Назијанског.

вора и опадањем литерарне продукције, обележено је и стагнацијом када је реч о развоју аутобиографских састава. Жанр аутобиографије се опрезно појавио тек у 11. веку под окриљем историографије или ванкњижевних састава — предговора манастирских типика и увода у тестаменте — што су до краја постојања Византије остале две типичне форме ауторског самопредстављања.<sup>3</sup>

Дисконтинуитет у развоју аутобиографије се може пратити и када је реч о односу писац–текст, где анонимност аутора постаје једно од главних обележја византијске књижевности за период од 6. до 10. века.<sup>4</sup> Како је Ј. Љубарски приметно, први аутор чија се биографија мање-више може реконструисати на основу његових личних обавештења јесте Лав Ђакон. Ипак, он је још увек био само сведок догађаја, али не и активни учесник.<sup>5</sup> Када је реч о 11. веку, сусрећемо се са делима која се могу дефинисати као условно мемоарска. У том погледу, незаобилазна је *Хронографија* Михаила Псела, али и други део *Исџорије* Михаила Аталијата, где аутор иступа као **један од ликова свог дела**.<sup>6</sup> Не може се погрешити ако се 11. век узме за прекретницу у односу писац–текст, када је писац коначно добио свој лик. Осим Псела и Аталијата, снажно присуство аутора у делу осећа се управо на примеру Ане Комнин

<sup>3</sup> M. Angold, *The Autobiographical Impulse*, 227.

<sup>4</sup> О односу писац–текст у византијској књижевности в. J. Ljubarskij, “Writers’ Intrusion” in *early Byzantine Literature, Rapports pleniens, XVIIIe Congrès International des études byzantines*, Москва 1991 (= J. Ljubarskij, „Writers’ Intrusion”), 433–456.

<sup>5</sup> J. Ljubarskij, „Writers’ Intrusion”, 441.

<sup>6</sup> Типична форма присуства аутора у делу, преузета из класичне књижевности долази у форми првог или трећег лица јединине, а служи најчешће да објасни читаоцима порекло података које је аутор сакупио, говорећи у прилог истини и објективности. Аутори историја се тако најчешће појављују у својим делима говорећи о изворима својих података, али и као они који суде и на сваки начин воде читаоца кроз радњу. Опширније cf. R. Macrides, *The Historian in The History*, in *ΦΙΛΕΛΛΗΝ: Studies in Honour of Robert Browning*, ed. C. Constantinides, N. M. Panagiotakes, E. Jeffreys, A. D. Angelou, Venice 1996 (= R. Macrides, *The Historian in The History*) 205–224. Таква карактеристика се проналази и у *Алексијади*, где Ана Комнин, не једном, већ доста пута, прекида наратију говорећи о изворима својих података, истичући да пише „историју“ а не „панегирик“. Анино присуство у *Алексијади* се проналази у свим категоријама присуства аутора у тексту, почевши од самопредстављања у форми „Ја“ (ἐγώ), где читаоца директно упућује на себе, постајући један од актера догађаја, преко директног коментарисања радње и емотивне процене догађаја и личности. О видовима присуства аутора у тексту в. J. Ljubarskij, “Writer’s Intrusion”, 435. Осим ових начина присуства аутора у тексту, приметили смо још једну стилску особеност *Алексијаде*, о којој до сада није било речи. Наиме, запазили смо коришћење присвојне заменице ἐμός, ἐμή „мој,-а“, када Ана Комнин говори о свом оцу, мајци, супругу, а чак и ујаку (на пр. Ὁ βασιλεὺς Ἀλέξιος καὶ ἐμὸς πατήρ; ἢ δὲ βασιλὶς Εἰρήνη καὶ μητὴρ ἐμῆ; τὸν ἐμὸν καίσαρα Νικηφόρον Βρυέννιον; ὁ θεῖος ἐμὸς Ἰσαάκιος) — квантитативно изражено — за Алексија користи ову заменицу чак 92 пута, за Ирину Дука 11 пута, за Нићифора Вријенија 15 пута, а притом би требало узети у обзир и учесталост Ирине и Нићифора у *Алексијади*, која не прелази значајно ове бројке. Таква стилска конструкција очигледно има за циљ повезивање главних учесника радње са аутором, при чему Ана Комнин успева на тај начин и себе, барем литерарно, да унесе у догађаје, непрестано истичући своју везу са ликовима радње и подсећајући читаоце не мало пута да је Алексције њен отац, Ирина њена мајка, Нићифор Вријеније њен цезар, итд, при чему сличне конструкције не користи када је реч о њеној браћи и сестрама. Значајно је да је „τοὺς ἐμοὺς“ искористила при помену Марије Аланске и Константина Дуке, опет их везујући за себе, као и два пута када је реч браћи и сестрама, и то искључиво помињући само „најомиљеније“, Марију и Андроника Комнина.

у односу на *Алексијаду*. Она је личност која доминира својим делом подједнако као личност Михаила Псела у *Хронографији*.<sup>7</sup>

Аутобиографске белешке у *Алексијади* умногоме превазилазе границе уског поимања ауторових личних осврта на себе самог. Открива се да сам одабир теме дела, наслов, композиција, одабир личности и начин њиховог приказивања управо носе снажан печат ауторке, која очигледно ништа није препустила случају. Не бисмо смели да испустимо из вида да је *Алексијада* била вид Анине пропагандне борбе против Јована Комнина и његовог наследника.<sup>8</sup> Ана Комнин није случајно дала наслов *Алексијада* делу у којем приповеда о подвизима свог давно преминулог оца у доба када је култ цара-ратника био у свом зениту у ликовима Јована II и Манојла I Комнина.<sup>9</sup> Снажно истицање „историјског“<sup>10</sup> насупрот „панегиричком“ приказу само упућује на још једну критику новим царевима, у чије доба је цветала реторика која је нашироко хвалила комнинске наследнике.<sup>11</sup> Идеја о писању *Алексијаде* је потекла у уском кругу Ирине Дука, царице мајке, која је чврсто бранила права своје ћерке мезимице, ауторке овог дела.<sup>12</sup> Од Алексијеве смрти, Ана је била уклоњена са двора као потенцијална опасност владајућем цару.<sup>13</sup> Зато нас не чуди што је управо Јован

<sup>7</sup> R. Macrides, *The Historian in The History*, 210–211; Д. Рајнш чак истиче да Ана Комнин, када је реч о карактеру личних упадица, превазилази Михаила Псела у једном аспекту — наиме, ниједан аутор до ње не чини од сопствених емоција субјекта радње, као што она то чини небројено пута. D. R. Reinsch, *Women's Literature in Byzantium — The Case of Anna Komnene, Anna Komnene and Her Times*, ed. Th. Gouma — Peterson, New York — London 2000 (= D. R. Reinsch, *The Case of Anna Komnene*), 83–105, 95.

<sup>8</sup> P. Magdalino, *Pen of the Aunt*, : *Echoes of the Mid-Twelfth Century in the Alexias*, Anna Komnene and Her Times, ed. Th. Gouma — Peterson, New York — London 2000 (= P. Magdalino, *Pen of the Aunt*), 15–43, 17; B. Сџанковић, *Комнини у Цариграду (1057–1185)*. Еволуција једне владарске породице. Београд 2006 (= B. Сџанковић, *Комнини у Цариграду*), 186–196.

<sup>9</sup> О култу цара-ратника у 12. веку cf. P. Magdalino, *The Empire of Manuel I Komnenos, 1143–1180*, Cambridge 1993 (= P. Magdalino, *The Empire of Manuel I Komnenos*), 413–489; P. Magdalino, *The Pen of the Aunt*, 23–25; B. Сџанковић, *Комнини у Цариграду*, 209–218; A. P. Kazhdan — A. W. Epstein, *Change in Byzantine Culture in the Eleventh and Twelfth Centuries*, University of California Press 1985 (= A. P. Kazhdan — A. W. Epstein, *Change in Byzantine Culture*), 110–116.

<sup>10</sup> Историја као жанр, претпоставља обавезну „објективност“, због чега не чуди што Ана често истиче да пише историју, а не панегирик, уверавајући читаоце да пише истину, свесно и мудро уоквирујући све своје личне ставове, а самим тим и своје легитимно право на престо, у „неоспорно истинит“ приказ догађаја. О политичкој позадини писања историје cf. V. Stankovic, *Lest We Forget : History writing in the Byzantium of the Komnenoi and the use of memories*, рад са скупа *Memory and oblivion in Byzantium*, Sofia 28–29 November 2009.

<sup>11</sup> О реторској традицији у епохи Комнина, cf. P. Magdalino, *The Empire of Manuel I Komnenos, 413–434*; B. Сџанковић, *Комнини у Цариграду*, 223–254; A. Kaldellis, *Hellenism in Byzantium. The Transformations of Greek Identity and the Reception of the Classical Tradition*, Cambridge 2007 (= A. Kaldellis, *Hellenism in Byzantium*), 233–256.

<sup>12</sup> Разлози писања *Алексијаде* — *Annae Comnenae Alexias*, edd. D. R. Reinsch — A. Kambylis, *Pars prior: Prolegomena et textus*, Berlin 2001 (CFHB) (= Alexias), Prologos, 3.2; Ирине на подршка Ани и Нићифору Вријенију насупрот Јовану Комнину описана је код Јована Зонаре — Ioannis Zonarae *Epitome Historiarum III*, ed. Th. Büttner-Wobst, Bonn 1897 (CSHB) (= Zon.), XVIII 28.19–20 — и Никите Хонијата — Nicetae Choniatae *Historia*, ed. I. A. van Dielen, Berolini et Novi Eboraci 1975 (CFHB) (= Chon.) I, 5–10.

<sup>13</sup> Реч је заправо о завери против Јована Комнина, на чијем је челу била Ана Комнин, подржавана од Ирине Дука. Завера је окончана неуспехом услед невољности Нићифора Вријенија



Комнин готово у потпуности уклоњен из *Алексијаде*, ратне и породичне саге, у којој је једино **вољено царско дете**<sup>14</sup> управо Ана Комнин.

\*

У уводу свог дела, Ана себе представља читаоцима двојако: као **царску кћер**, рођену и одгојену у пурпуру и као **интелектуалца**<sup>15</sup> — „*Ја, Ана, ћерка цара Алексија и царице Ирине, рођена и одгојена у њурјуру, нисам била неука у њисму,*<sup>16</sup> *већ сам своје знање Грчког довела до самог врхунаца, а њакође нисам била неискусна ни у реџорици; њомно сам изучавала Аристџоџелова дела и Платџонове дијалоге, а свој ум сам обогатила и квадривијумом.*“<sup>17</sup>

Комнинско доба обележено је снажним јачањем хеленског идеала који је постао готово „тренд“ ученог друштва 12. века. Учењаци су се посветили реторици, класичним студијама, поезији, сатири и романтичној идеализацији антике.<sup>18</sup> Процват који је хеленски идеал доживео у 12. веку имао је своју предисторију, свечано сливену у лику једне особе, Михаила Псела. Његов утицај на потоње писце и учењаке био је неприкосновен. Псел је био једини световни византијски писац који је константно цитиран и хваљен од стране учењака потоњих периода.<sup>19</sup> На том пољу не заостаје ни Ана Комнин, која је идеализовала Псела јер је „*достџигао врхунац свих знања... и ...џосџао џознаџ због своје мудростџи*“.<sup>20</sup> Михаило Псел јој је служио и као узор при стварању *Алексијаде* и креирању ликова,<sup>21</sup> али можда највише као интелектуални идеал.

да изнесе до краја планове о убиству новог цара. Опширније cf. *L. Garland, Byzantine Empresses. Women and Power in Byzantium, AD 527–1204, New York — London 1999 (= L. Garland, Byzantine Empresses), 197–198.*

<sup>14</sup> Мотив породичне љубави, који је постао један од најважнијих мотива комнинске идеологије, везиван је за идеалну слику цара, а обликован по узору на приватну, породичну представу идеалног сина, брата или оца. Истицање љубави према родитељима, односно према оцу, постало је убрзо најснажније средство позивања на право наслеђа трона, које је коришћено као потврда легитимитета. О специфичностима Комнинске филантропије в. *В. Сџанковић*, *Комнини у Цариграду*, 148–166. Стога не чуди што је Ана Комнина себе истицала као централну фигуру родитељске љубави, као ону која је волела свог оца подједнако као и мајку, већ и пре свог рођења.

<sup>15</sup> О образовању у Византији cf. *A. P. Kazhdan — A. W. Epstein, Change in Byzantine Culture, 120–167; A. Cameron, The Byzantines, Blackwell Publishing 2006, 133–155; A. Kaldellis, Hellenism in Byzantium, 120–172; H. Hunger, On the Imitation (ΜΙΜΗΣΙΣ) of Antiquity in Byzantine Literature, DOP 23 (1969–1970) 15–38.*

<sup>16</sup> „*οὐδ' ὑραξιάτων οὐκ ἄμορος*“, учена у писму, односно књижевности. Учење атичког је било нераздвајно од класичне књижевности.

<sup>17</sup> Alexias, I, 2.10.

<sup>18</sup> *A. Kaldellis, Hellenism in Byzantium, 232.*

<sup>19</sup> *A. Kaldellis, Hellenism in Byzantium, 226.*

<sup>20</sup> Alexias, V, 8.2.

<sup>21</sup> На сликовитим и снажним психолошким описима људи у *Алексијади* морамо превасходно захвалити Михаилу Пселу, који је такав начин описивања инаугурисао у књижевности. Ана Комнин несумњиво спада у оне византијске историчаре који су консултовали, копирали или имитирали *Хронографију*, свесно или несвесно, уз Нићифора Вријенија и Јована Зонару. О

Реторска традиција од Исократа до Псела била је испуњена саветима како да се критикује под велом похвале и како да се сатиризује под маском величања.<sup>22</sup> Софистичка игра језиком, која је често резултирала компликованим структурама, имала је преваходно за циљ да прикрије право значење речи, које је углавном било потпуно супротно ономе што је пружало површно читање. Самим тим, истанчано познавање античке филологије омогућавало је појединцима да кажу оно што није било могуће рећи отворено. Оваква тенденција се јасно примећује код Ане Комнин, што не чуди, ако узмемо у обзир период током којег је писала *Алексијаду*, а који се поклапа са њеним падом у немилост.<sup>23</sup> Стога, податке које је ауторка дала о свом образовању у самом уводу можда не би требало узимати олако, као пуко праћење већ утврђеног модела, или пак испразно хвалисање. Истицање истанчаног познавања језика, реторике и филозофије требало би сваког озбиљнијег истраживача да упуту на предострожност када је реч о разумевању текста и упућене поруке.<sup>24</sup>

Упадљиво и упорно истицање високог статуса прворођене царске кћери, које често прекида нарацију, усмеравајући нашу пажњу са главне теме на саму ауторку, показало се да није било нимало случајно. Као порфирогенита, тј. она која никада није упознала другу судбину осим царске,<sup>25</sup> Ана Комнин указује, у одређеним одељцима, да није била спремна да се тек тако олако одрекне остварења своје царске судбине, за коју је била предодређена већ самим рођењем. У краткој приповести о свом рођењу,<sup>26</sup> које је уметнуто након

---

утицају Михаила Псела на Ану Комнин, cf. *J. Ljubarskij, Why is the Alexias a Masterpiece of Byzantine Literature?*, Anna Komnene and Her Times, ed. Th. Gouma-Peterson, New York — London 2000, 169–187; *St. Linnér, “Psellus’ Chronographia and the Alexias. Some Textual Paralels”*, BZ 76/1 (1983); *A. Kaldellis, Hellenism in Byzantium*, 227–228.

<sup>22</sup> *A. Kaldellis, Hellenism in Byzantium*, 237.

<sup>23</sup> Ана Комнин није почела да ради на *Алексијади* пре 1136, године смрти Нићифора Вријенија, коме је првобитно било поверено писање дела о Алексијевој владавини. Сматра се да је Ана Комнин писала *Алексијаду* у периоду 1136/37 — после 1148, *P. Magdalino, The Pen of the Aunt*, 15.

<sup>24</sup> О новијем приступу изучавању византијске књижевности А. Калделис је изнео интересантне тезе, које подстичу на преиспитивање. Он је упозорио научнике да обиље цитата из класичне књижевности, алузије византијских писаца на њу, не би требало сматрати тек несврховитим нагомилавањем реченица без смисла и унутрашње везе. Опширније о овој теми cf. *A. Kaldellis, Byzantine Historiography. The Literary Dimension*. paper given at 21st International Congress of Byzantine Studies (2006).

<sup>25</sup> О значају рођења у порфири у византијској царској идеологији cf. *G. Dagron, Nés dans la pourpre*, TM 12 (1994) 105–142; *Ж. Дазрон, Цар и првосвештеник*, Београд 2001, 51–58.

<sup>26</sup> Подужи одељак о рођењу три царска детета (Alexias, VI, 8.1–5) — Ане, Марије и Јована Комнина — садржи и неке стилске особености које би било важно истаћи. Наиме, као што смо већ приметили, Ана често користи присвојну заменицу ἐμός при помену оца, мајке, супруга и сл., повезујући себе са протагонистима радње истичући своје посебно место у кругу породице. Исти је случај и у овом одељку где царица и мајка (ἡ βασίλισσα καὶ μήτηρ) моли Ану да почека до доласка оца (τὴν τοῦ πατρὸς ἀφίξιν), и где по рођену детета **родитељи** (οἱ γονεῖς) убрзо крунишу Ану царском дијадемом. Прича је у овом делу потпуно изгубила обележје објективног приповедања, и прешла у сферу аутобиографске приповести. Још значајнији је наставак приче, а реч је о рођењу Марије и Јована, где се приповедач нагло удаљава од теме себи лично важне и наставља приповест следећим тоном — а онда **цареви** (ἐπεὶ δὲ τοῖς βασιλεῦσι καὶ δεύτερον ἐτέχθη θῆλυ) добише друго женско дете. Тек касније у својој повести ће Ана напоменути

Алексијевог успешног похода, можда као круна његовог успеха, Ана Комнин пише о готово мистичној повезаности са својим оцем, када је неколико дана послушно чекала у утроби мајке на очев повратак. Интересантан је тренутак када Ана прекида нарацију уносећи у главну радњу лично најважнији догађај, крунишући Алексијев тријумфални повратак у Константинопољ управо својим рођењем. Она пише следеће: „А у зору, у субоџу, добили су женско дете, које је њо свему било налик оцу: њо дете била сам Ја.“<sup>27</sup> Недуго затим, следи одељак о рођењу сестре Марије и брата Јована — „Када је рођена друга ћерка, њо изгледу налик прецима,<sup>28</sup> њоказујући знаке врлине и мудросџи, које ће је истиџицати и касније, њожелели су да добију и сина... Њихова молба је услышена. Дете (Јован) било је црномањастџо, широког чела, сувоњавих образа, носа ниџи ирћастџог ниџи орловски закривљеног, већ нешџо између џа два, врло џамних очију које су обећавале бриџку инџиелгенџију, колико год неко може да џросуди<sup>29</sup> када је реч о лицу детеџа.“<sup>30</sup>

Занимљиво је да је Ана Комнин само себи приписала **искључиву сличност са оцем**,<sup>31</sup> на тај начин јасно истичући да је она његов истински наследник, јер су већ физичке особине овог тек рођеног детета то потврдиле. Ниједно од остале деце неће бити „налик оцу“ — Марија је била налик прецима, док Јован, по њеним речима, није делио сличност ни са једним. Ова опадајућа градаџија у опису деце тежи да укаже колико су се остали (за разлику од Ане) удаљавали од ликова својих родитеља, на првом месту Алексија. Ана је себи

да је Марија најдража од њених сестара, али не и у овом пасажу, где је литерарним средствима лично породично сећање ограничено само на њу.

<sup>27</sup> Alexias, VI, 8.1.

<sup>28</sup> „ἀναφέρων μὲν κατὰ τὴν ὄψιν ἐς τοὺς προγόνους“ — одлучили смо се за превод преци, а не родитељи (уп. преводе Anna Comnena (Komnene). The Alexiad. Edited and translated by Elizabeth A. Dawes. London: Routledge, Kegan, Paul, 1928; Anna Comnena (Komnene). The Alexiad. Edited and translated by E.R.A. Sewter. Harmondsworth: Penguin, 1969), с обзиром на то да Ана врло промишљено користи породичне термине.

<sup>29</sup> Очигледан је сарказам ауторке, која није нимало резервисана када говори о врлинама новорођене сестре, за разлику од брата, где се ограђује истичући да тада „није могло да се просуди“. Она каже да је Марија показивала „знаке врлине и мудросџи“, који ће је истицати и касније, док су Јованове тамне очи упућивале на бритку интелегенџију, али не наводи и да ли га је то одликовало у потоњем животу.

<sup>30</sup> Alexias, VI, 8.4.

<sup>31</sup> Историчарка уметности М. Хазаки изнела је занимљиво запажање посматрајући ликовне представе титора, да постоје извесне разлике у идеалној представи мушких и женских ликова, где мушки портрети, за разлику од женских, носе и извесне **личне особности, које су често пренете и на њихове мушке потомке, као средство дистинџије наследника**. Тако се визуелне карактеристике очеве и прворођених синова, показују као средство дистинџије наследника у односу на остале чланове породице. За један од примера узела је и мозаик Јована II Комнина, његове жене Ирине и наследника Алексија у Св. Софији, где се, упркос идеализованој представи, истичу **карактеристичне физичке особности оца и сина**. С друге стране, карактеристике представа женских ликова више одговарају идеалним представама физичке лепоте уклопљене у идеалне каноне, са мањим степеном индивидуалности. М. Hatzaki, Beauty and the Male Body in Byzantium. Perceptions and Representations in Art and Text, Palgrave Macmillan 2009, 25–27. Стога је управо интересантно да Ана Комнин очекивану сличност прворођеног сина са оцем преноси искључиво на себе.

одредила неприкосновено прво место. Осим тога, врло детаљан физички изглед првог мушког детета царског пара, остаје утолико упечатљивији, с обзиром на његов реалистичан приказ, више налик опису одраслог човека, а не тек рођеног детета. Тако нам Јованов лик у *Алексијади* остаје веома удаљен од канона лепоте који је био овековечен можда највише у лику младог Константина Дуке (!)<sup>32</sup> — „*Био је (Константијин) неприкосновен њо својој милој нарави и дејствијој љубавности, које је исказивао у сваком свом покрету и у свакој игри. Био је њавокос, млечнобеле боје, обливане деликатним руменилом, налик ружином љубљуку. Његове очи нису биле свећиле, али су сијале налик очима сокола. Свима који су га видели деловало је као да је њо била њре небеска, неголи земаљска лејоџа. Украјко, био је њачно налик Еросу, како би рекао свако ко је имао њрилике да га види*“.<sup>33</sup>

Тамна пут Алексијевог најстаријег сина стоји у оштрој супротности са тако хваљеном млечном белином пути сина Марије Аланске, што јасно алудира и на моралне особине, увек у уској вези са физичким особинама.<sup>34</sup> На овај начин, Ана је увела једну врсту **естетског критеријума**, који се базирао на антагонизму лепо–ружно, што је било еквивалентно односу између доброг и лошег.<sup>35</sup> Све врлине које су *a priori* морале красити једно дете налик Кон-

<sup>32</sup> Не заборавимо да је Константин Дука био вереник Ане Комнин, и њено јемство да ће наследити очев престо. Важно је напоменути да Ана Комнин представља Константина Дуку као јединог легитимног носиоца царског права рода Дука, свесно изостављајући Констанција Дуку, брата цара Михаила VII. Констанције Дука у *Материјалу Исидорије* Нићифора Вријенија игра кључну улогу у Алексијевом заузимању престола, насупрот важности која је у *Алексијади* припала царици Марији Аланској, као заштитници права седмогодишњег Константина Дуке. Изостављањем приче о Констанцију Дуки и његовој повезаности са Алексијем, Ана Комнин је право Дука на царску власт у потпуности повезивала са личношћу **свог вереника** Константина Дуке, прећуткујући, колико год је то могла — а заправо у свим важним политичким догађајима у којима се овај јавља у делу Нићифора Вријенија — и само постојање млађег брата Михаила VII. Констанцију Дуки Ана Комнин није признавала никакво право на царски престо. Детаљније в. *B. Stanković*, *Комнини у Цариграду*, 32–35; *V. Stankovic*, *Nykerphoros Bryennios, Anna Komnene and Konstantios Doukas, Byzantinische Zeitschrift* 100–1 (2007) 169–175.

<sup>33</sup> Alexias, III, 1.2.

<sup>34</sup> Физиогномија, као теорија о зависности моралног карактера од физичког изгледа људи, инаугурисана је званично од стране Аристотела, да би је потом преузели и разрадили најугледнији лекари антике, Хипократ и Гален. Преко Галена (129–210), који је сматран најважнијим медицинским ауторитетом Византије, ова теорија је и преживела у потоњем, византијском периоду. Опширније cf. *K. M. Ringrose*, *The Perfect Servant. Eunuch and the Social Construction of Gender in Byzantium*, Chicago 2003, 51–66.

<sup>35</sup> Када је реч о физичким описима ликова у *Алексијади*, требало би истаћи да та тема заслужује једну нову, исцрпну анализу. Навешћемо само пример да смо приметили да физички опис Алексија у неким детаљима подсећа на физички опис Василија II у *Хронографији* Михаила Псела. Можемо тражити унутрашњу везу између тих описа, јер знамо да се Ана Комнина итекако угледала на Михаила Псела. Тим примером смо одлучили да се поведемо у будућим истраживањима. У овој расправи смо покушали да оцртамо како је Ана не случајно, себи лично важне ликове осликала на врло похвалан начин. Али сигурни смо да се далеко више од тога крије у дубљој анализи физичких описа ликова *Алексијаде*. У расправама *C. Head*, *Physical Descriptions of the Emperors in Byzantine Historical Writing, Byzantion* 50 (1980) 226–241 и *B. Baldwin*, *Physical Description of Byzantine Emperors, Byzantion* 51 (1981) 8–22, аутори су се трудили да покажу у којој мери су нам очувани физички ликови царева у византијској књижевности и да ли им можемо веровати, тј. колико су се заправо ти описи удаљавали од реалних модела. Међу-

стантину, биле су готово недостижне за једно дете налик Јовану. Можда је највише његова тамна пут алудирала на његову „мрачну нарав“, која је „проузроковала толико недаћа“ Ани Комнин у потоњем животу, а које никада до краја не објашњава. Делује као да је, својом литерарном вештином, Ана Комнин исказала да је Јован заправо прекинуо пут рађања врлине, овековечен у ликовима двеју царских кћери.

Као закључак, али и не затварање приче о рођењу, која отвара далеко више питања него што пружа одговора, навешћемо још једно опажање када је реч о критици упућеној Јовану. У опису велелепних свечаности које су уследиле по њеном рођењу, Ана истиче да се **највише веселио род Дука**,<sup>36</sup> тачније, царичини сродници по крви.<sup>37</sup> С друге стране, описујући свечаности након рођења првог мушког детета, говори да су се сви радовали, али да је било и ласкаваца који су то лажно чинили.<sup>38</sup> Није тешко осетити дозу сарказма у овој приповести, и снажан антагонизам, вешто и наизглед прикривено смештен у само две реченице.

#### „Вољена кћи“

Анино посебно место у оквиру уског круга своје породице и индивидуалност односа са оцем она исказује на следећи начин „*ја сам била најистакнутија од свих њорфировенија и Алексијево најстарије дете.*“<sup>39</sup> Своју порфирородност је видно истицала, сматрајући је једним од најважнијих елемената свог права на престо, али се далеко више трудила да исказе своју дубоку **повезаност са оцем**, често представљајући себе као једино дете које је било у његовој близини.<sup>40</sup> Од све деце Алексија Комнина и Ирине Дука, Ана Комнин представља само себе као јединог пратиоца свог оца, као ону која је

тим, то да ли имамо искрен и веродостојан приказ физичког изгледа владара, тешко да можемо доказати. Далеко важнија је намера византијских писаца која се крила иза описа владара, јер је увек носила одређену поруку. Добри владари су готово увек осликавани позитивним епитетима, док су они мање омиљени често окарактерисани незавидним епитетима. Интересантно је да код неких владара ситуација није тако једноставна, као на пример код царице Ирине, што не чуди, јер су према њој мишљења и ставови људи били амбивалентни. Опширније: *J. Ljubarskij, Man in Byzantine Historiography* form John Malalas to Michael Psellos, DOP 46 (1992)

<sup>36</sup> О важности царског рода Дука за легитимизацију права на престо говорићемо опширније у одељку о царици Ирени.

<sup>37</sup> „οἱ τῆ βασιλίδι καθ' αἷμα προσήκοντες“, *Alexias*, VI, 8.3.

<sup>38</sup> „ἔστι μὲν γὰρ τὸ ὑπήκοον ὡς ἐπίπαν δύσνονον τοῖς κρατοῦσι, σχηματιζόμενον δὲ τὰ πολλὰ καὶ διὰ κολακείας ἐπισπώμενον τοὺς ὑπερέχοντας.“, *Alexias*, VI, 8.4.

<sup>39</sup> „... καὶ τῆς πορφύρας τὸ τιμιώτατον καὶ τῶν Ἀλεξίου πρώτιστον βλάστημα“, *Alexias*, XV, 9.1.

<sup>40</sup> Говорећи о изворима својих података каже : „*Живе и данас људи који су познавали мог оца и причали ми о овим догађајима... Сваки ђонаособ ми је причао о ономе чега се сећао и сви искази су се слагали. Али већи део времена сам ја била са својим оцем и мајком, и праћила их... Неке ђодајке... ђишем из свог сећања... али сам већину сакућила из ђрве руке, јер сам често била ђисујђна ђоком разговора цара и Георгија Палеолога о рајђним ђоходима...“*, *Alexias*, XIV, 7.2.

била у кругу војсковођа и слушала њихове приче, али, што је још важније, као она која је, уз мајку, показала највећу бригу за умирућег цара.

За све оне који су после Алексијеове смрти полагали право на царски престо, Алексије је био полазна тачка у покушају да легитимизују своје амбиције. Ана своје право легитимизује управо искреном љубављу и посвећеношћу своме оцу, емоцијама које су можда најупечатљивије осликане на очевом самртном одру.<sup>41</sup> Уз три дворска лекара, о Алексију су бринуле Ирина, Ана, Марија и Евдокија. Ирина је несане ноћи проводила крај мужа, Ана се саветовала са лекарима и доносила оцу **храну**, док му је Марија давала **воду**. Вероватно не случајно Ана је истакнуту улогу у очевим последњим данима доделила својој млађој сестри Марији,<sup>42</sup> за коју том приликом наводи да јој је била „*најдража од сестара*“.<sup>43</sup> Последње дане свог живота Алексије је провео окружен женским члановима своје породице, док о мушким члановима нема ни једне једине речи, сем критике упућене брату Јовану: „*У њом њренућку (видевши да се крај ближи) царев наследник је њајно најустиио одаје које су биле уређене за болесног Алексија и оишиао да заузме Велику њалаћу...*“ Посебно су двосмислене речи приписане Ирени одмах након тога: „*Нека све оде у њројаст, а ми можемо да зајочнемо своје нарицање...*“<sup>44</sup>

*Алексијада* је окончана изузетно личним тренутком, сликом умирућег цара окруженог својим вољеним ћеркама, јединим још искрено посвећеним члановима своје породице, како је Ана то представила. Премда је у потпуности изостављена прича о борби за престо која се одвијала на очевом самртном одру, живо описана у делу Никите Хонијата<sup>45</sup> и нимало похвално према Ирени Дука и Ани Комнин, ипак се породична напетост може осетити у *Алексијади*, као и неизвесност која је очекивала Комнински род. Ана као да потврђује потоњи исказ Никите Хонијата својом тужбалицом над судбином која ју је задесила када је отишао њен вољени отац, једини јемац њене среће и сигур-

<sup>41</sup> О Алексијевим последњим данима, Alexias, XV, 11.4–24.

<sup>42</sup> Требало би напоменути да осим Марије, Ана спомиње и брата Андроника, као најдражег од браће („*ὁ φίλτατός μοι τῶν ἀδελφῶν ὁ πορφυρογέννητος Ἀνδρόνικος*“, Alexias, XV, 5.4). Дакле, упадљиво је Анино селективно прећуткивање када је реч о браћи и сестрама. На истакнутом месту свакако стоје Марија и Андроник, што се једино може објаснити подршком коју су ови порфирогенити пружили Ани, насупротив Јовану. Исак није споменут ниједном у *Алексијади*, за шта једино оправдање може бити исказ Никите Хонијата, где он, у првом поглављу историје владавине Јована II Комнина, наводи да је Алексијеовог најстаријег сина подржавао брат Исак. Томе можемо придодати и Зонарин исказ (Zon. XVIII 24,25), да је „млађи брат“ подржавао Јована, док му је противник био Андроник. Иако га Зонара не именује, једино логично решење може бити Исак, јер је Манојло, последње мушко дете Алексија и Ирине умро још као дете. Значајно за Анино вероватно намерно изостављање Исака јесте то да је, у годинама након Алексијеове смрти, Исак повео отворену побуну против брата и владајућег цара Јована II Комнина, а Теодор Продром га је чак славио као василевса, који је био „племенитији од било ког владара још од античких времена, јер је био колико филозоф, толико и ратник“, P. Magdalino, The Pen of the Aunt, 20.

<sup>43</sup> Alexias, XV, 11.18.

<sup>44</sup> Alexias, XV, 11.4.

<sup>45</sup> Chon, I, 5–10.



ности. Једино је блискост оцу,<sup>46</sup> отелотворена у специфичном осећању љубави, била и једина могућност дистинкције Алексијевог порфирородног деце.<sup>47</sup> Целокупна идеологија Комнина након Алексијевог смрти постала је на неки начин утрка између три најистакнутија детета да се покажу вредним његовог наслеђа. Отварала им се могућност да се угледају на оца, да га подражавају, али и да га превазиђу. Тако је динамика симултаног изједначавања, али и такмичења са царом узором — која је утврђена и пре династије Комнина — постала један од упадљивих мотива дворске реторике 12. века. Анино оживљавање слике праузора и јединог неприкосновеног хероја-ратника у лику Алексија Комнина, истакло је снажан антагонизам са сликом која је стварана о Јовану у то време, утолико што је Јованова улога у очевим победничким кампањама — уколико је и постојала — у потпуности изостављена.<sup>48</sup> Није чудно што је улогу коју би логично требало да игра млади мушки престолонаследник, у *Алексијади* преузео Нићифор Вријеније, **супруг** Ане Комнин.

„У клану Вријенија“

Нићифор Вријеније је за Ану био једино сигурно јемство престола.<sup>49</sup> Управо квалитети којима је овећан у *Алексијади*, јасно истичу поруку аутора да је једини он био достојан царског скиптра. У прилог томе, недвосмислена је њена изјава у самом уводу *Алексијаде*, где се присећа свог преминулог му-

<sup>46</sup> Љубав према оцу, која представља Анину готово карактерну црту, упадљиво израња из страница *Алексијаде*. Као што смо већ напоменули, мотив породичне љубави заузео је значајно и једно од најважнијих места у царској идеологији Комнина. Љубав Алексијевог деце према оцу василевсу била је љубоморно чувана и истицана у похвалним беседама сваког детета понаособ. Јован Комнин је дао да се његова повезаност и блискост са оцем ослика на зиду палате, Исаак је поручио да буде насликан уз родитеље у сопственој задужбини, док је Ана Комнин своју љубав према оцу-василевсу преточила у величанствену епопеју, у којој управо она представља централну фигуру родитељске љубави. В. *Сџанковић*, Комнини у Цариграду, 150–166, 198–202; Р. *Magdalino*, *The Pen of the Aunt*, 18–21.

<sup>47</sup> В. *Сџанковић*, Комнини у Цариграду, 158–159.

<sup>48</sup> Можда би требало истаћи један пасус у којем постоји помен о учешћу једног од синова у Алексијевим војним кампањама. То је, наиме, Андроник, о којем је већ било речи, а односи се на кампању против Килицијанца Арслана, где је он предводио лево крило војске, док је Нићифор Вријеније (!) предводио десно крило, Alexias, XV, 5.3–4. Тај одељак би требало узети са резервом, пошто је Анина изјава да је Андроник том приликом погинуо, нетачна (Андроникова смрт се датује у 1130/31. годину — К. *Варзос*, *Ἡ γενεαλογία τῶν Κομνηνῶν*, τόμος Α Α, Солун 1984, 231). Далеко важније је, међутим, што су управо Андроник и Нићифор Вријеније приказани као Алексијеви ратни саборци, очигледно не случајно, због чега је Јованово одсуство још упечатљивије.

<sup>49</sup> Након смрти Константина Дуке (после лета 1094), Ана Комнин је заправо изгубила једино реално право на престо. Сматра се да је брак Нићифора Вријенија и Ане Комнин склопљен у периоду 1095–1097. (С. *Рајковић*, *Породица Вријенија у 11. и 12. веку*, Београд 2003, 100), јер се у *Алексијади* као њен супруг, Вријеније појављује у догађајима око напада војске Готфрида Бујонског на зидине Цариграда, када се Вријеније, показао као врло успешан у повереном му задатку. Када је реч о завери против Јована Комнина, идеја је била да Нићифор Вријеније преузме царски трон (као неминовност царског мушког идентитета), а заједно са њим и Ана Комнин, као његова супруга. В. *Сџанковић*, Комнини у Цариграду, 122.

жа: „Ох, каквог је саветника Римско царство изгубило! Жалимо за његовим разумевањем државних послова, и за свим оним што је научио из сопственог искуства! И за његовим познавањем литературе, као и „наших“ и „свољашњих наука“.<sup>50</sup> Присећам се, ипак, грациозности његовог тела и лепог његовог лица, које су присијале, не само једном владару, већ чак моћнијој, заправо божанској особи!“<sup>51</sup>

Убрзо је цезар постао једна од најважнијих личности издвојеног женског клана,<sup>52</sup> у оквиру Комнинског икоса, на челу са Ирином Дука и Аном Комнин.<sup>53</sup> Из *Алексијаде* сазнајемо не само да је био привржен царици, која је природно у њему видела сигурно јемство да ће њена ћерка остварити своје право примогените, већ и самом цару. Он је учествовао у походима са Алексијем, а осим тога, истицао се и изванредном дипломатском вештином, која је коначно умирила Бохемонда, Алексијевог архинепријатеља, и довела до склапања Деволског мира.<sup>54</sup> Насупрот Нићифору Вријенију као истинском учеснику у склапању мира и његовом заслужнику, стоји бледа фигура Јована Комнина као потписника мира. У једном од кључних тренутака Алексијевог владе, Јован је у потпуности изостављен из повести. На тај начин је стилски и идејно Нићифор Вријеније преузео улогу Алексијевог наследника, достојног да успешно изнесе бреме тог наслеђа. Слављењем његових врлина и сопственог неоспорног права на престо, Ана је тако остварила слику јединог разумног и очекиваног решења у погледу питања Алексијевог наслеђа. Тишина *Алексијаде* је јасно истакла да Јован Комнин тога није био достојан.

Једна од највише истицаних врлина Нићифора Вријенија била је његова **мудрост**, врлина којом је цезар био хваљен не само у *Алексијади* него и у реторским круговима.<sup>55</sup> Интересантно је да је по својој мудрости био хваљен и брат Ане Комнин, севастократор Исак. У свом енкомииуму, Теодор Продром га хвали што је, подједнако колико и рату, био посвећен и филозофији.<sup>56</sup> Не зачуђује нас то будући да је, насупрот слици севастократора Исака као „краља-филозофа“, као отелотворење тог идеала у *Алексијади* стајао управо Ни-

<sup>50</sup> „Својом науком“ Византинци су сматрали теологију, док су називом „спољашње науке“ обухватане античке вештине и учења, в. В. *Спанковић*, Манојло Комнин, византијски цар (1143–1180), Београд 2008, 37.

<sup>51</sup> Alexias, Prologos, 4.1–2.

<sup>52</sup> Женска повезаност унутар Комнинског икоса добила је свој пуни развој у време Ане Комнин на примеру блискости са мајком Ирином Дука, а стајала је насупрот *мушкој повезаности*, повезаности оца-цара и његових синова. Детаљније в. В. *Спанковић*, Комнини у Цариграду, 160.

<sup>53</sup> У тренутку када је Алексијева болест узела маха, василевс је цивилну власт пренео на Ирину Дука, а она је судство и законодавство пренела на свог зета, Нићифора Вријенија. То је заправо био и почетак коалиције која је била на челу завере против Јована 1118. године. Опширније cf. В. Hill, *Actions Speak Louder Than Words : Anna Komnene's Attempted Usurpation*, Anna Komnene and Her Times, ed. Th. Gouma — Peterson, New York — London 2000, 45–62.

<sup>54</sup> Alexias, XIII, 11.1.

<sup>55</sup> В. *Спанковић*, Комнини у Цариграду, 123.

<sup>56</sup> W. Hörandner, Theodoros Prodromos. Historische Gedichte, Wien 1974, XL–XLII; P. Magdalino, *The Pen of the Aunt*, 20.

нифор Вријеније.<sup>57</sup> Важност образовања за једног владара истакнута је у историји Никите Хонијата, где каже да је оно „развијало морални карактер и било од велике помоћи онима који су били **ипредодређени за владара**, као и *успешном одржавању царства нећакнућим*.“<sup>58</sup> Није случајно што су ове речи приписане Ирени Дука, управо на Алексијевом самртном одру, а односе се на самог цезара, када га препоручује василевсу за наследника.

Вријеније је, према речима Ане Комнин, био достојан царског престола не само захваљујући својим личним особинама, већ и предачком наслеђу. Он је потицао из славног рода Вријенија, а био је унук Нићифора Вријенија Узурпатора, према Анимим речима, изузетног ратника, најславнијег порекла, **човека достојног царства**.<sup>59</sup> Поредиши свог оца и Нићифора Вријенија Узурпатора, у тренутку када су се нашли на супротстављеним странама, Ана говори: „*ниједан није био ни тирунку испред другог њо својој храбрости нији су један другог надлазили њо искусиву. Они су засигурно били подједнако привлачни и храбри људи и кад год би се поредиле њихова храброст и искусиво, били би изједначени. Зато ми морамо видејти како је **срећа** њослужила једноме од њих*.“<sup>60</sup> Оваквим приказом догађаја, изгледа као да Ана Комнин правда узурпаторову апостасију, утолико снажније јер и за очеву побуну користи исту реч. Према њеним речима, једино је *срећа* одредила која је апостасија резултирала пуним легитимитетом.

### Три жене

У богатој палети готово романескних ликова *Алексијаде*, описом и важношћу улоге истичу се три жене. То су Ана Даласин, баба Ане Комнин, њен епонимни предак и родоначелница комнинског клана, Марија Аланска, мајка Константина Дуке, Аниног рано преминулог вереника и првог одабраног Алексијевог наследника, и Ирина Дука, мајка Ане Комнин, чуварка Аниног права на престо и налогодавац повести о Алексијевим подвизима. Није претеривање ако у Ани Даласин пронађемо **владарски узор** на који је Ана Комнин могла да се угледа. Повезујући своју породицу са најугледнијим и најмоћнијим родовима царства, она је успела да осигура политичку и војну подршку својим младим синовима у борби за заузимање престола и његово очување у оквиру новоствореног клана Комнина, додатно ојачаног и олегитимисаног спајањем са царским родом Дука. Предуслови Алексијеве владавине били су омогућени захваљујући мудрој брачној политици Ане Даласин,<sup>61</sup> очување целокупног женског дела породице захваљујући њеној храбрости и неумољиво-

<sup>57</sup> И не само као пандан Исаку, већ и Јовану, који је слављен искључиво као велики ратник.

<sup>58</sup> Chon., I, 5.

<sup>59</sup> Alexias, I, 4.1.

<sup>60</sup> Alexias, I, 5.1.

<sup>61</sup> О брачној политици Ане Даласин в. В. *Сјанковић*, Комнини у Цариграду, 17–27.

сти у тренуцима побуне,<sup>62</sup> да би, на крају, по речима саме Ане Комнин, **сигурност и стабилност Царства** биле осигуране управо захваљујући управљачкој способности ове жене, јер „она је била *толико њамейна у вођењу њослова и толико вешта у вођењу државе, да је била сјособна не само да влада Римским царсјвом, већ и било којом другом земљом над којом сунце сија*.“<sup>63</sup> Ана Даласин је, по речима њене унуке, заправо била највичнија науци владања, у којој је „*достийгла толику њерфекцију, да је у свом разумевању и сјособносји вођења државних њослова далеко надмашивала све људе свог доба*“. Самим тим је „*њредсјављала часји, не само за женски род, већ и за мушки њакође, њосјавиши њако украс целокујног људског рода*.“<sup>64</sup> Овај велики екскурс у виду нескривеног енкомијума, Ана Комнин је успешно искористила за величање жене као подједнако способне, ако не и способније од једног мушкарца, за вођење државе. Она не пропушта да на било који начин похвали изузетне способности ове моћне жене, са којом је била повезана у директном крвном сродству и на чије је наслеђе она полагала директно право, као женски изданак њене мудре брачне политике и њен први епонимни потомак.<sup>65</sup>

Колико је Ана Даласин била заслужна за унутрашњу консолидацију свог геноса, толико је Марија Аланска била заслужна за обезбеђење подршке на двору младом узурпатору.<sup>66</sup> Поставши адоптивна мајка Алексија Комнина, са широком мрежом својих клијената и великом подршком на двору, Марија Аланска је била неоспорни извор информација за све могуће претње усмерене Комнинима. Не случајно, Ана Комнин је **кључну улогу** у најуспешнијем преврату 11. века доделила управо Марији Аланској, као оној која је обавестила Алексија о завери скованој против њега и Исака и која је била окидач за почетак побуне и коначан долазак Алексија на цариградски престо. Осим објективног права да се Марија Аланска нађе на страницама *Алексијаде* као важан и кључни саучесник, она је одабрана и као несумњиво субјективно врло важан лик наше ауторке. Она је била **директно повезана са амбицијамма Ане Комнин**. Наиме, договор који је склопљен приликом Маријине адопције Алексија, подразумевао је признање Константина Дуке за легитимног наследника царског престола. Млади Константин је ускоро постао Алексијев савладар, и његови су се потписи неколико година налазили на државним документима. Тада је још увек Марија Аланска била у предности у односу на Ирину Дука, као она чијем је сину осигурано наслеђе престола. За Ану Комнин та је чињеница била још важнија, јер је само пар дана по рођењу она била

<sup>62</sup> Alexias, II, 5.1–9.

<sup>63</sup> Alexias, III, 7.1.

<sup>64</sup> Alexias, III, 8.1.

<sup>65</sup> О томе да је Ана Комнина своје име добила по баби са очеве стране директно говори Зонара (Зон. XVIII 22, 22). То није зачуђујуће, јер су деци у династији Комнина имена давана смислено и по одређеним правилима.

<sup>66</sup> О значају Марије Аланске за успон Комнина и њеној улози за владе Алексија Комнина cf. *L. Garland, Byzantine Empresses, 180–186; M. Mullett, The ‘Disgrace’ of the Ex-Basilissa Maria, Byzantinoslavica 45 (1984), 202–212.*

верена за Константина, да би убрзо потом њихова имена била заједнички укључена у царске акламације. Ана се тих дана присећа са дубоким жаљењем, отворено тугујући над несрећом која ју је након тога снашла.<sup>67</sup> Можемо закључити да је за њу то било рођење Јована Комнина, а потом и смрт Константина Дуке. Ана Комнин се чак не труди да прикрије своје дубоке симпатије према Марији Аланској наглашавајући да ју је до њене осме године подизала августа, која је гајила топлу наклоност према њој и делила са њом све тајне.<sup>68</sup> Ана Комнин је као позадину политичког деловања Марије Аланске истакла њену везаност за сина и бригу за добробит младог Константина Дуке, прикривши можда искључиво личну владарску амбицију Марије Аланске.

Истицањем повезаности са мајком, Ирином Дука, Ана је упадљиво истицала своју **повезаност са целокупним родом Дука**. Мотив спајања два рода је постао један од лајт мотива целокупне Комнинске идеологије у 12. веку.<sup>69</sup> У том смислу *Алексијада* носи још једну одлику политичког манифеста, који пажљиво прати идеју савладарства Комнина и Дука. Истицањем блискости са мајком, Ана је самој себи приписала право **ексклузивног носиоца царског легитимитета рода Дука**. Док је Марија Аланска играла кључну улогу у Алексијевом успону на престо, Ана Даласин у првим годинама његове владе, дотле је Ирину улога најупечатљивија у његовим последњим годинама. Ана је описује као цареву неговатељицу и чуварку царевог живота од завера које су му претиле.<sup>70</sup> Врло је занимљиво Анино истицање Ирине преданости у лечењу Алексијевих здравствених тегоба. Ту не промиче заједљива опаска о *једној особи* као узрочнику цареве болести, која га је коначно довела до болне смрти — „... али можда је постојала једна особа која је допринела овој болести и чак повећала (његове) патиње... Премда је царица намазивала медом овај пехар (из којег је пио горчину своје болести) и доприносила да његове патиње буду умањене, и премда је била његов неиреситани чувар, ипак овај човек мора бити додат нашем ојису и може бити узет као примери разлог цареве болести. Он није био само иренуитни, већ најјачи узрок... Јер га није нашао само једном и нестиао, већ је био увек присутан и његов ираишилац... Ако се само поразмисли о ирпроди тог човека, он није био узрок болести, већ заправо сама болест и њен најгори симптом.“<sup>71</sup>

Премда је читаоцима обећала да ће рећи ко је та мистериозна особа, Ана Комнин нас није удостојила тог знања. На крају је једино остало да по-

<sup>67</sup> Alexias, VI, 8.3.

<sup>68</sup> Alexias, III, 1.2.

<sup>69</sup> В. Сџанковић, Комнини у Цариграду (1057–1185), 202–209.

<sup>70</sup> Ову тврдњу Ане Комнин би требало узети са резервом, јер је још Шарл Дил навестио да је Алексије водио Ирину са собом, у намери да је спречи у сплеткарењу, за време његовог одсуства из престонице : Ш. Дил, Византијске слике, Београд 2005, 357. Занимљиво је да је Ирнин лик у *Алексијади* лик идеалне супруге и мајке, скромне, побожне и учене жене. Она је уоквирена у топос, али не случајно. Такав приказ Ирине, не даје нам простора да сумњамо у њену искрену посвећеност мужу и цару, због чега и свака врста политичке амбиције за коју је била оптуживана, делује неповезива са ликом какав нам је Ана Комнина оставила о својој мајци.

<sup>71</sup> Alexias, XIV, 4.4.

ставимо отворено питање. Можда се иза те особе крије управо Јован Комнин, што би у пренесеном значењу говорило о томе да је Ирина Дука Алексија лачила од те „зле болести“, њиховог сина (?). Чињеница да је Алексије у последњим годинама свог живота отворено подржавао Јована Комнина насупрот женском клану Ирине Дука и Ане Комнин, можда указује на то да се ове Анине инсинуације могу односити на Ирине покушаје да „преобрати“ Алексија на правилан избор наследника? Готово је немогуће доказати шта се крије иза поменутог екскурса, али сам опис Алексијеве смрти додатно оснажује наше размишљање о овом проблему.

\*

Током пажљивог читања *Алексијаде*, трудили смо се да пронађемо смернице које указују на личност аутора дела. Осим евидентних сазнања о Аниној изузетној учености, која је красила најистакнутије појединце 12. века, њеним интересовањима за филозофију, теологију, медицину, астрологију и политику, сазнали смо много више о њеној унутрашњој борби и никада прежаљеној амбицији. Можда је најснажније њено лично виђење управо исказано у приказима главних носиоца радње. Богатим епитетима и с нескривеним емоцијама Ана је описивала управо оне ликове који су давали значај њеној борби за престо. Оponente је готово у потпуности изоставила,<sup>72</sup> а тамо где је морала да их помене, није се устезала да употреби сарказам. Недвосмислено је исказала свој политички став истичући да живи у прошлом времену, наричући над сопственом судбином и жалећи смрт три цара — свог оца, своје мајке и свог мужа, цезара Нићифора Вријенија!<sup>73</sup>

Можемо закључити да је *Алексијада* на некин начин представљала свестан покушај легитимизације царских права Ане Комнин, која из њеног казивања, остају неоспорна. Вештим одабиром ликова и улогом које су жене имале у Алексијевом успону на власт али и његовој дугој владавини, Ана је тенденциозно оправдавала сваку осуду која јој је могла бити упућена. Може се рећи да су можда у највећем свом делу управо прикази ових одабраних лич-

<sup>72</sup> На првом месту мисли се на Јована Комнина, о којем Ана пише врло оскудно, као што смо приметили, и нимало похвално, а потом и на потпуно изостављање млађег брата Исака, што се, као што смо већ нагласили, може објаснити само Исаковом подршком Јовану. Требало би, међутим, истаћи да је Ана прећутала повлачење Ане Даласин са власти у манастир Христа Пантеоптиса (негде између 1095. и 1100.), *L. Garland, Byzantine Empresses, 192–193*. Анина тишина у односу на овај догађај остаје нејасна. Можда није желела да потврди Зонарин исказ о томе да је у ствари Ана Даласина од стране свог сина била приморана на повлачење. Ипак, Анина тенденција да оправда њој блиске људе позната је можда највише на примеру Марије Аланске, за коју наводи да је знала за заверу Нићифора Диогена против Алексија, али да је покушала да одврати заверенике, и да, у случају да је и била уплетена, то је могла урадити само због свог сина Константина, у жељи да му поврати царски статус. Није пропустила да истакне цареву благодот према Марији Аланској том приликом. У овом случају видимо да Ана Комнин није прећутала неславно учешће Марије Аланске у завери, већ је чак успела да ту приповест искористи за правдање бивше августе, и за истицање Алексијеве захвалности према њој.

<sup>73</sup> Alexias, XIV, 7.6.



ности Анине аутобиографске белешке. Били су то њени животни узори, људи уз које је одрасла и на које се угледала. Осим тога, сви најистакнутији чланови рода Дука и Комнина у *Алексијади* су, несумњиво и искључиво, повезани са Аном Комнин.

У свесном одабиру историје као жанра који је обезбеђивао објективност и тако сведочио о истинитости Анине легитимности у борби за престо, *Алексијада* тако остаје и сведочанство последњег покушаја клана Ирина–Ана да оправда своје право на борбу. Њихов глас је преживео ту „реку времена која за собом све односи“<sup>74</sup> и оставио сведочанство о једној неоствареној амбицији, која је можда највише проговорила управо тамо где је највише ћутала. *Алексијада* је још само један доказ да Ана Комнин до самог краја живота, удаљена од двора, осамљена у задужбини своје мајке, није прежалила губитак престола, који јој је по свим правима припадао, као порфирогенити, примогенити и вољеној царској кћери.

*Larisa Orlov*

#### ANNA COMNENE — AUTOBIOGRAPHICAL NOTES

The paper deals with the autobiographical impulse in the *Alexiad* of Anna Comnene. We tried to analyze certain passages in order to show in which way Anna's personal views influenced her description and presentation of certain personages. We will show how her elaborate portrayal is not a mere rhetorical exercise, but is intended by the author as both praise and a critique of the people who influenced her life, and encouraged or suppressed her ambitions.

Apart from a physical description, which she used for the evaluation of moral character, and personal judgment, the important thing is the role she ascribed to certain personages. The most beautifully depicted and praised characters were, quite intentionally, the key figures in her struggle to defend her imperial right, of which she was deprived after the birth of John Comnenus.

We also analyzed two extensive passages that openly show Anna's never surpassed imperial ambition and malice toward her younger brother John. Those are narratives about her birth, followed by the birth of Princess Maria and Prince John, and about Alexios' final days. In both stories, Ana Comnene depicts herself as the central figure of family love, emphasizing the emotional connection she established with her parents, especially Alexios, while still in her mother's womb.

<sup>74</sup> Alexias, Prologos, I, 1.

At her father's deathbed she represents herself as the child most committed to her dying father, without forgetting to give us a sarcastic hint about the emperor's successor who had left the palace, in order to seize the throne.

We have also discussed her silence about certain events, or personages, stressing in the first place, that she rarely mentions her brother John, and even when she does, she often juxtaposes him with the overwhelmingly praised Constantine Doukas, or Nicephoros Bryennios.

We found some stylistic features that show in how many different ways the author appeared in her own text. We have considered just the possessive pronoun "emos" which she used extensively mentioning her father, mother, husband, and her beloved siblings (i.e. Maria and Andronicus). By using this pronoun, she put herself into the story, where she appears almost always, constantly stressing her connection with the protagonists, and especially the hero, which she mentions as "emos pater" in all cases, 92 times.

In the end, we are still left with many more questions than answers. It is certain that Ana's presence in her own story has to be examined much more deeply, and that quite often, passages and notes that appear in the first place as non-autobiographical reveal a great deal about her and slightly change the perception of the final aims of her work. Therefore, we openly ask what the aim was of such an endeavor as the *Alexiad*? Was it aimed to be a heroization of Alexios and the construction of an ideal ruler in a new imperial ideology, or was it the self-praise of his first-born child, that even in the days of the third Comnenian ruler refused to admit the ultimate downfall of all her ambitions?



СИНИША МИШИЋ

(Филозофски факултет Универзитета у Београду)

## НИКАВА — ЗАГОНЕТНА ОБЛАСТ ЈОВАНА КИНАМА\*

Рад се бави походом византијског цара Манојла I Комнина на Рашку 1149. године. Циљ напада био је град Рас, долина Горњег Ибра и област Никава. На основу посредних извора и података утврђује се да овој области одговара територија данашњег Рожаја и Штавице. То је у XII веку стратегијски важан простор, преко којег између Раса и Полимља воде путеви за Дукљу, Скадар и Метохију.

*Кључне речи:* Јован Кинам, поход, Рашка — Рас, Никава, Рожаје, путеви, утврђења.

Једина позната вест о области Никава потиче из времена српско-византијских сукоба 1149. године. Поход цара Манојла I Комнина био је одговор на удруживање Алемана (Немаца), Срба и Угара. У ствари, ради се о савезу Нормана, Угарске и Велфа и рашког великог жупана Уроша II, који се побунио против византијске власти.<sup>1</sup> Како Кинам каже, после сазнања о склопљеном савезу, цар Манојло крену на Далмате, живо настојећи да њиховог архијупана, који је већ почео да се бори, још сада казни.<sup>2</sup> Из овог исказа се види да су Срби већ били напали византијске територије. Никита Хонијат каже да су напали пограничне области.<sup>3</sup> Није могуће утврдити о којим територијама је реч.

Цар Манојло је на овај поход кренуо у јесен 1149. године из Пелагоније, преко Косова, ка Расу.<sup>4</sup> Јован Кинам нам саопштава да је цар разорио тврђаву

---

\* Рад је настао као резултат истраживања у оквиру пројекта ев. бр. 177010, који подржава Министарство просвете и науке Републике Србије.

<sup>1</sup> В. Ј. Калић, Рашки велики жупан Урош II, Зборник радова Византолошког института 12 (1970) 21–38.

<sup>2</sup> Ioannis Cinnami epitome rerum ab Ioanne et Alexio Comnenis gestarum, ed. A. Meineke, Вонае 1836, 102; Византијски извори за историју народа Југославије 4, Београд 1971, 22–23 (коментар Ј. Калић).

<sup>3</sup> Исто, 23 и нап. 41.

<sup>4</sup> Исто, 24 и нап. 42, за различита мишљења о правцу кретања византијске војске ка Расу.

Рас и све успут опустошио. Становништво је начинио робљем и оставио га са војском севастоипертату Константину Анђелу. Сам цар продужи даље и стигавши у област Никаву, која је такође припадала архијупану, сва тамо подигнута утврђења потчини без муке.<sup>5</sup>

Одатле је, по причању Јована Кинама, цар дошао у Галич, који је одбио да се преда, уздајући се у своје мноштво и неприступачност предела. Византијска војска је опсела град и за три дана освојила га на јуриш. У тврђави су затекли много варвара који су били делом ратници, делом сточари. Цар је све становништво повео са собом у Рас, а одатле их је послао у Сердику (Софија) и друге ромејске крајеве да се настане.<sup>6</sup>

*Док је цар Манојло ојседао Галич, Срби су њочели да најадају Константина Анђела у Расу, ња је сада Манојло кренуо са намером да зароби великог жупана. Али овај бежећи преко њланинских њревоја избеже ојасносѝ. Тада се византијски цар уђуишио кроз земљу, ојустошии је, сѝали зграде намењене архијупану и оде назад у Цариград.*<sup>7</sup> Тако Јован Кинам завршава опис Манојловог похода из 1149. године, у којем је упркос отпору разорен Рас, али ни византијски цар није постигао потпуни успех. Због тога је наредне године (1150) организовао већи поход на Рашку, а Урош II је обезбедио угарску војну помоћ.<sup>8</sup>

Из Кинамовог описа је јасно да је Манојлов циљ био продор у средиште Рашке, разарање града и заробљавање великог жупана. У овим ратним операцијама важну улогу имају три тачке: град Рас, који је цар освојио и у њему оставио део војске, област Никава и тврђава Галич. Византијска војска изводи операције око ових тачака 1149. године. Шта се подразумева под градом Расом довољно је познато, па се на томе не треба задржавати. Довољно је напоменути да је у питању простор данашњег Новог Пазара. Галич се помиње у светостефанској хрисовуљи (1313–1316) у међама села Селчаница (данас Сочаница), на десној обали Ибра.<sup>9</sup> Народ га данас зове Тројанов град или Чивутин, а рушевине су и данас видљиве.<sup>10</sup> Манојло је Галич у долини Ибра освојио након разарања у области Никава, па се одатле поново вратио у Рас.

Пре покушаја убикације Никаве треба скренути пажњу на то да је Јован Кинам назива облашћу. Као што је Ј. Калић показала на примеру области Смилис, Кинам овај термин доследно употребљава да би означио једно подручје, мању област,<sup>11</sup> о чему се мора водити рачуна при покушају убикације Никаве. Иначе, ова област је изазивала интересовање историчара још од краја 19. века. Предлози да се Никава идентификује са жупом Пнућом,<sup>12</sup>

<sup>5</sup> Ioannis Cinnami, 102; ВИИНЈ 4, 24.

<sup>6</sup> Ioannis Cinnami, 102–103; ВИИНЈ 4, 25.

<sup>7</sup> Исто, 26; *К. Лиречек*, Историја Срба I, Београд 1952, 142.

<sup>8</sup> *Ј. Калић*, Рашки велики жупан Урош II, 36.

<sup>9</sup> Светостефанска хрисовуља, изд. *Љ. Ковачевић*, Споменик СКА 4 (1890) 9.

<sup>10</sup> Описао их је *А. Н. Пойовић*, Горњи Ибар средњег века, Годишњица НЧ 26 (1907) 145.

<sup>11</sup> *Ј. Калић*, Област Смилис у XII веку, ЗРВИ 14–15 (1973) 34.

<sup>12</sup> Светостефанска хрисовуља, 9.

са Ибарским Колашином,<sup>13</sup> или реком Нишавом,<sup>14</sup> нису били довољно аргументовани.

У својој студији о путевима и рудницима Србије и Босне К. Јиречек се узгред, у напомени осврнуо на проблем Никаве и предложио простор у изворишту Ибра, код града Рожаја и речице Макве.<sup>15</sup> Савремена историографија је ово питање оставила отвореним. Нама је убикација Никаве на ширем простору изворишта Ибра сасвим вероватна, ако се пажљиво размотре све чиђенице које нам данас стоје на располагању.

Простор Рожаја и његове шире околине представља важан комуникациони правац између Раса и Дукље (Зете), као и између Раса и Полимља, преко Будимље. Важност овог простора као саобраћајног чвора приметна је и у антици, а посебно у доба цара Јустинијана. Из тог времена потиче читав низ мањих утврђења на простору између Рожаја и Тутина. Сва до сада испитана утврђења су на доминантним висовима и потичу из VI века. Она су штитила локалне путеве и рударска насеља, као и стратегијски правац између Рашке и Горњег Полимља.<sup>16</sup> На подручју Рашке до сада је утврђено постојање 25 утврђења из IV–VI века, која прате трасу путева из долине Лима у долину Ибра.<sup>17</sup> Словени су до VIII века ова утврђења користили као прибежишта, а затим се у нека од њих и трајније настанили.<sup>18</sup> Ова територија је имала велику важност за рашке жупане у XII веку јер су преко ње ишле везе између Раса и Полимља, као и везе према Косову и Метохији.

У средишту посматране територије налази се Рожајска област у изворишту Ибра. Ту је стедиште путева из околних области: овуда води пут из Лимске у Ибарску долину, а преко Куле на Жљебу прелаз је из Горњег Ибра у Метохију. Преко Рожаја иде и најповољнији пут од Раса за Скадар, а овуда води и један пут на Пештер.<sup>19</sup> Поред Рожаја овој географској области припада и Штавица (Тутин са околином). Иначе, назив Рожаја се везује за цркву Ружицу у Сувом Пољу, покрај Ибра.<sup>20</sup> На простору Штавице и Ибарског Ко-

<sup>13</sup> С. Новаковић, Немањинке престонице Рас — Пауни — Неродимља, Глас СКА 88 (1911), 4–5.

<sup>14</sup> Р. Ј. Šafarik, Slovánske starožitnosti II, Praha 1863, 232.

<sup>15</sup> К. Јиречек, Трговачки путеви и рудници Србије и Босне у средњем веку, Зборник Константина Јиречека I, Београд 1959, 244 и нап. 106.

<sup>16</sup> Ј. Калић — Д. Мркобрад, Градина у Радалици, Новопазарски зборник 9 (1986) 39 — 46; В. Иванишевић, Рановизантијско утврђење на Хуму код Тутина, НЗ 12 (1988) 5 — 12; М. Милинковић, Рановизантијско утврђење на Ђурђевици у Ђерекарима, НЗ 7 (1983) 29 — 37; С. Мишић, Градови и тргови Горњег Полимља у средњем веку (проблем деурбанизације и урбанизације), Милешевски записи 7 (2007) 120, 121.

<sup>17</sup> В. преглед М. Пойовић — В. Бикић, Врсенице, касноантичко и српско раносредњовековно утврђење, Београд 2009, 10, 11, 126.

<sup>18</sup> В. Ј. Калић, Словени и византијско урбано наслеђе, Социјална структура српских градских насеља (XII — XVIII век), Смедерево — Београд 1992, 21–34.

<sup>19</sup> М. Лујовац, Варош Рожаје, Гласник СГД 52 — 2 (1972) 6.

<sup>20</sup> М. Лујовац, Рожаје и Штавица, Насеља и порекло становништва 37, Београд 1960, 325; С. Мишић, Црквине и црквешта — неми сведоци прошлости (прилог методологији историјских истраживања), Црквене студије 4 (2007) 297–302.



лашина простирала се средњовековна жупа Јелци. У овој жупи је Стефан Првовенчани дао Жичи села Добрињу и Гњилу, а краљ Милутин Бањској задаре у Драги.<sup>21</sup> Ова села и данас постоје у Штавици, а у Добрињи је и данас видљива црквина са средњовековном некрополом у сред села.<sup>22</sup> Упркос надморској висини простор је имао одлике жупе и у средњем веку је био организован као територијално-управна јединица — жупа. Поред директног помена у наведеним повељама, жупску организацију овог простора веома посведочује и очувана топонимија. У Штавици се централно село и данас зове Жупа, а кроз њега протиче Жупски поток, а једна притока Ибра у изворишном делу носи назив Жупаница.<sup>23</sup>

Већ смо истакли да се на подручју Рожаја стичу путеви из околних области и да ова територија представља стратегијски простор који контролише правце ка долини Лима, Скадру, Расу, Пештери, Метохији. У самом Рожају постоје два утврђења, старије се развило на тераси између Ибра и Ломничке реке.<sup>24</sup> Иначе је цела област препуна остатака старих утврђења, рударских окана и шљакишта, црквина и некропола из средњег века.<sup>25</sup> Сви ови елементи упућују на то да је област Рожаја и Штавице у средњем веку била добро настањена и утврђена, а да су преко ње пролазили јако важни путеви, посебно за рашку државу.

Ако се сада вратимо на Кинамов опис похода из 1149. године и онога што је рекао о Никави, можемо закључити да се под овим именом крије територија Рожајске области или средњовековна српска жупа Јелци. Већ је истакнуто да се ради о области за коју Кинам користи исти израз као и за област Смилис. Ове територије су сличне величине, обе представљају стратешке раскрснице путева које су добро утврђене још од Јустинијановог времена. Не сме се пренебрегнути ни чињеница у сличности имена Никава и речице Маква, која се налази баш у централном делу ове територије.

На крају треба размотрити операције византијске војске у светлу изнетих закључака. Циљ Манојлове војске је било само средиште рашке државе, дакле сам град Рас. Ратне операције су вођене око Раса, у Рожајској области и у долини Ибра око тврђаве Галич. Операције у Никави су имале за циљ да прекину комуникацију рашког великог жупана са Полимљем и са Дукљом. Полимље је једна од матичних рашких земаља и византијски цар је имао валанних војничких разлога да Рас одсече од Полимља, у настојању не само да порази већ и зароби рашког великог жупана Уроша II.

<sup>21</sup> Monumenta Serbica, ed. F. Miklosich, Vienna 1858, 11; Светостефанска хрисовуља, 4.

<sup>22</sup> М. Лушовић, Рожаје и Штавица, 394, 396.

<sup>23</sup> Исто, 330, 331.

<sup>24</sup> Исто, 357. Данас се ту налази основна школа.

<sup>25</sup> М. Лушовић, Рожаје и Штавица, 368, 370–371, 377, 382, 392–397. Стручна екипа Музеја у Пријепољу под руководством С. Мишића, истраживала је Рожаје и Штавицу августа 2005. и 2006.

*Siniša Mišić*

NIKAVA — THE MYSTERIOUS REGION MENTIONED BY JOHN KINNAMOS

In 1149, the Byzantine Emperor Manuel I Komnenos had left Pelagonia, heading the campaign against the Grand Prince Uroš II, who had been attacking the Byzantine territories. The aim of the campaign was the town of Ras, soon conquered by the Emperor; afterwards, he devastated the region of Nikava, from where he headed to the Ibar valley; there he besieged and captured the town of Galič. The region of Nikava was encompassing the territory between the today's region of Rožaje and Štavice. That is the territory through which led the roads between Ras and the region of Polimlje, between Shkoder and Ras, between Ras and Metohia, as well as the road to Pešter and the Ibar valley. Since the antique times, this region was well guarded; the remnants of more than 25 fortresses dated 4<sup>th</sup> to 6<sup>th</sup> century had been preserved. The region of Rožaje and Štavice is identical to Kinnamos's description, and its position is in concordance with the military logic of the campaign. Also, the name of the river Makva, situated near the source of the Ibar River, indicates etymologically to Nikava.



БОЈАНА ПАВЛОВИЋ

(Византолошки институт САНУ, Београд)

## СТРАХ ОД ТУРАКА У ПИСМИМА ДИМИТРИЈА КИДОНА (1352–1371)\*

Једна од главних тема у писмима Димитрија Кидона јесте страх од Турака Османлија који се ширио Балканом током XIV stoleћа. Стога је циљ овога рада да се прикаже Кидоново лично виђење опасности која је претила не само Царству већ и читавом хришћанском свету, као и његове реакције и деловање ради спасења Византије. Две битке, она код Дидимотике 1352, после које су Османлије постали озбиљни чиниоци балканске политике, чиме и почиње Кидоново интересовање за Турке, и битка на Марици 1371, у којој се испољила сва слабост хришћана на Балкану, а уједно и сила освајача, узете су као временске границе овог рада. У оквирима тих догађаја, настојала сам, поред осталог, да укажем и на вести које је Кидон том приликом оставио о Србима.

*Кључне речи:* Страх, Турци, Кидон, Дидимотика, Марица

Као један од проблема важних за проучавање и разумевање XIV stoleћа византијске историје намеће се тема страха од Турака.<sup>1</sup> У почетку само једно од многих *немирних* племена на источним границама царства Ромеја које је узнемиравало његове житеље, Османлије су врло брзо постали и незауштављиви освајачи његових територија. Као савезници Јована Кантакузина у грађанском рату против Јована V Палеолога, исламски ратници су успели да постигну значајне успехе, којима су показали да је њихово присуство на Балка-

---

\* Рад је настао као резултат истраживања у оквиру пројекта ев. бр. 177032, који подржава Министарство просвете и науке Републике Србије

<sup>1</sup> У нашој историографији је бављење проблемом страха ствар новијег датума и претежно се заснива на праћењу турске опасности и немира који се том приликом ширио Балканом. Поменула бих само најважније студије које су допринеле изучавању овог феномена. В. Ј. *Калић*, „Страх турски“ после Косова, Свети кнез Лазар, Споменица шестој стогодишњици Косовског боја 1389–1989, Београд 1989, 185–191; *Р. Радић*, Страх у позној Византији I–II (1180–1453), Београд 2000, 201–240 (даље: *Радић*, Страх II). В. такође *М. Шуица*, Приповести о српско-турским окршајима и „страх од Турака“ 1386. године, ИЧ 53 (2006) 93–122.

ну постала непријатност на коју се морало рачунати. Победа у бици код Дидимотике 1352. године над трупима Стефана Душана и освајање Галипоља 1354. године крунисали су њихову вешту политику дајући им солидну потпору за будућа напредовања.

О османском продору на Балкан сведочанства су оставили учени људи XIV и XV века.<sup>2</sup> Међу њима посебно место заузима Димитрије Кидон, један од значајнијих интелектуалаца „ренесансе Палеолога“, Солуњанин који је оставио занимљива сведочанства о страху својих савременика изазваним успоном Османлија. О томе како је Кидон гледао на непријатеље који су готово муњевитом брзином освајали део по део Царства у коме је живео, најбоље сведочи његова богата преписка.<sup>3</sup> Проблем надирања Турака Османлија једна је од централних тема писама ученог Солуњанина<sup>4</sup> — ламент над судбином сународника и љутња због њихове пасивности и донекле неразумевања озбиљности ситуације, а с тим у вези и његова пребацивања Византинцима због међусобних сукоба, уочавају се у писмима непосредно после битке код Дидимотике да би, са све већим турским надирањем и на крају опасношћу која је запретила Царству пред саму Маричку битку, као и одмах након ње, страх и ужас од Турака добио у преписци врло изражену црту.

Период који омеђује овај рад само је почетак Кидоновог бављења проблемом Турака и његовог ангажовања на пољу сарадње Византије и Запада у циљу организовања крсташког рата против *неверника* и спасавања Царства на умору. Битка код Дидимотике, у којој Кидон није видео један од одлучујућих догађаја историје Балкана, несумњиво је отворила врата новим освајачима, те смо стога решили да је изаберемо као полазну тачку нашег рада. Маричка битка свакако представља један од оних догађаја које су на површину избацили сву силу освајача, као и противречности, страхове и тензије оних који нису могли да се одбране.

\*

Битка код Дидимотике, која се одиграла 1352. године, у жеку још једног од сукоба Јована VI Кантакузина и Јована V Палеолога,<sup>5</sup> донела је највише користи тадашњем савезнику и зету старијег цара, Орхану, чији је син Сулејман тријумфовао над српским трупима предвођеним казнацем Бориловићем.<sup>6</sup> О овој бици, која је у први план као озбиљне чиниоце грађанског рата 50-их година XIV века истакла Османлије, сведочанства је оставио и Димитрије Ки-

<sup>2</sup> Опширније о овоме в. *Радућ*, Страх II, 210–240.

<sup>3</sup> Сачувано је 450 Кидонових писама.

<sup>4</sup> *F. Tinnefeld*, *Die Briefe des Demetrios Kydones, Themen und literarische Form*, Wiesbaden 2010, 197–206 (даље: *Tinnefeld*, Themen).

<sup>5</sup> О односу два цара в. *М. Живојиновић*, Јован V Палеолог и Јован VI Кантакузин од 1351. до 1354. године, ЗРВИ 21 (1982) 127–141.

<sup>6</sup> *Р. Радућ*, *Време Јована V Палеолога (1332–1391)*, Београд 1993, 221–222 (даље: *Радућ*, *Време Јована V*).

дон у два писма. У првом писму Солуњанин прославља Јована Кантакузина и његов тријумф над непријатељима. Кидон са подсмехом пита: „... Где је честољубље Миза после пораза? Где је одважност Трибала која је расла кроз наше градове и Царство?... Ко је Персијанце против њих на поље довео? Ко није допустио да се примакне виђена војска? Како се објашњава одсуство свести, кукавичлук и након тога бег оних који су се заклели да ратују против нас свом њиховом борбеношћу?“<sup>7</sup> Кидон даље наставља да пребацује противничкој страни на челу са младим Јованом V називајући је „наши незахвалници“ (ἡμέτεροι ἀχάριστοι).<sup>8</sup> Њих је снашла иста судбина као и поражене „варваре“, тј. Србе, и тиме се према његовим речима, у бици „... најбоље показала ствар правде.“<sup>9</sup> Иако је и „Кидонов цар“, Јован Кантакузин, посегао за савезом са варварима, пребацавањима цару-писцу овде нема места. Писмо је настало с намером да прослави једну од, како то Кидон каже, Кантакузинових највећих победа.<sup>10</sup> Ипак, важно је напоменути, иако је то сасвим логично ако се има на уму похвални карактер писма, да наш извор не означава Персијанце, тј. Турке Османлије, ни као могуће непријатеље Царства ни као савезнике Јована Кантакузина, већ их помиње само у наведеном контексту.

Друго писмо у којем се битка помиње упућено је Кидоновом пријатељу, те је и сам садржај другачији. Оно на реалнији начин представља Кидоново виђење ситуације настале избијањем рата између два цара. Кидон каже: „Споразуми се закључују само са непријатељима (σπονδαὶ δὲ πρὸς μόνους τοὺς πολεμίους), а често се ратује са саплемеником (καὶ πολεμεῖται συνεχῶς τὸ ὁμόφυλον) и свако неустрашив је спреман да се дигне на оружје против рођака.“<sup>11</sup> У овом писму су као непријатељи представљени Срби, с једне, и Турци Османлије с друге стране. Учени Солуњанин помиње велику битку „у којој је један облак Персијанаца прекрио Трибале“.<sup>12</sup> Чињеница да Димитрије Кидон у овом писму ни на који начин не помиње Бугаре, који нису ни учествовали у самој бици, указује на то кога је он сматрао непријатељима Царства — у првом реду Србе и Турке. Срби, које је Кидон у току трајања грађанског рата 40-их година XIV века већ у неколико наврата у својим писмима поменуо, описани су као непријатељи, као „варвари који пљачкају“,<sup>13</sup> те су

<sup>7</sup> Démétrius Cydonès, Correspondance, éd. R. Loenertz, I-II (Studi e Testi 186, 208) Città del Vaticano 1956, 1960, No 13, 41 (даље: Cydonès, Correspondance I); F. Tinnefeld, Demetrios Kydonès, Briefe I — 1, (Bibliothek der griechischen Literatur 12), Stuttgart 1981, No 32, 224 (даље: Tinnefeld, Briefe I — 1).

<sup>8</sup> Cydonès, Correspondance I, No 13, 41; Tinnefeld, Briefe I — 1, No 32, 224.

<sup>9</sup> ...καὶ μὴν ἐνταῦθα μάλιστα δεικνύται τὸ τῆς δίκης. Cydonès, Correspondance I, No 13, 41; Tinnefeld, Briefe I — 1, No 32, 224.

<sup>10</sup> Cydonès, Correspondance I, No 13, 40; Tinnefeld, Briefe I — 1, No 32, 223.

<sup>11</sup> Cydonès, Correspondance I, No 51, 85; Tinnefeld, Briefe I — 1, No 34, 228.

<sup>12</sup> ... καὶ τῇ μεγάλῃ μάχῃ, ὅτε Τριβαλλοὺς τὸ Περσῶν ἐκάλυψε νέφος... Cydonès, Correspondance I, No 51, 86; Tinnefeld, Briefe I — 1, No 34, 228.

<sup>13</sup>... Кидон, наиме, каже: „... οὐδ’ εἶσω τειχῶν κατακεκλεισμένος μέγα νομίζειν εἰ τοὺς βαρβάρους ὀρώης ἀπὸ τῶν πύργων ἀγροντας λείαν...“. Cydonès, Correspondance I, No 17, 46; Tinnefeld, Briefe I — 1, No 6, 112.



самим тим били велика претња Византији.<sup>14</sup> Турци Османлије, иако је тек требало да започну свој „продор на Балкан“,<sup>15</sup> од тог момента постају потенцијална опасност по његову државу. Иако, како је раније речено, Кидону битка код Дидимотике није изгледала као један од одсудних момената у даљем развоју догађаја, он је забележио како су тај „Аресов плес“ сви тако радо плесали.<sup>16</sup>

На податке о варварима — Турцима Османлијама — који су се тих година налазили у околини „Града“, харајући и вребајући, наилазимо и у Кидоновим писмима из 1358. и 1359. године. Тако он пише свом пријатељу Георгију Синадину Астри,<sup>17</sup> који се тих дана налазио на Лемносу: „... Да ли ти тражиш да ја плачем док се ти смејеш, и да ми чекамо када ће нас претворити у робове, док си ти толиком водом као браником од варвара окружен?“<sup>18</sup> На турско присуство у непосредној близини Цариграда 1358. указује још једно занимљиво писмо, упућено Константину Асену.<sup>19</sup> У њему се помиње размена поклона између Јована V Палеолога и османског емира Орхана, која је уследила после ослобађања Орхановог сина Халила из руку Лава Калотета<sup>20</sup> и закључивања мира са Османлијама.<sup>21</sup> Кидон препоручује свом пријатељу да: „... ужива у убеђењу да цар све по вољи може да усрећи и да може да помири Азију и Европу кроз међусобну размену поклона.“<sup>22</sup> Ироничан тон византијског интелектуалца упућује нас на закључак да је он држао за немогуће помирење две стране, два света која су, како изгледа, одувек била у некој врсти сукоба. Ипак, још веће противречности су стајале на путу заједничког деловања Византије и Запада.

На превазилажењу сукоба и премошћавању разлика између Источног царства Константина Великог и западног света, радило се, рекло би се, с невеликим ентузијазмом и још мањим поверењем у супротну страну. Свет у коме се стварност и озбиљност ситуације преплитала с неком врстом успаваности Царства, захтевао је чврсту и одлучну руку владара, мир у унутрашњој политици и веће поверење Византинаца у реалност и прагматичност царских

<sup>14</sup> Димитрије Кидон је у неколико својих писама оставио значајне податке о Србима управо из периода о коме је реч. Из ових података се види да је активност војске цара Стефана Душана била велика у области Македоније, посебно око Верије и Солуна. Види писма 7, 8, 13, 17, 43 и 51 у: Cydonès, *Correspondance I*. Кидонова перцепција Срба у његовој кореспонденцији обрађена је и у реферату прочитаном на XXII међународном конгресу Византолога. В. В. Pavlović, *The Perception of the Serbs in the Letters of Demetrios Cydonès*, *Proceedings of the 22nd International Congress of Byzantine Studies*, Volume III, *Abstracts of Free Communications*, Sofia 2011, 81.

<sup>15</sup> N. Jorga, *Latins et Grecs d'Orient et l'établissement des Turcs en Europe (1342–1362)*, BZ 15 (1906) 179–223.

<sup>16</sup> Cydonès, *Correspondance I*, No 51, 86; *Tinnefeld*, *Briefe I — 1*, No 34, 228.

<sup>17</sup> PLP 1 (1976) No. 1598.

<sup>18</sup> Cydonès, *Correspondance I*, No 46, 80; *Tinnefeld*, *Briefe I — 1*, No 44, 271.

<sup>19</sup> PLP 1 (1976) No. 1503.

<sup>20</sup> PLP 5 (1981) No. 10617.

<sup>21</sup> О овој познатој епизоди в. *Радић*, *Време Јована V*, 283–287.

<sup>22</sup> Cydonès, *Correspondance I*, No 3, 25; *Tinnefeld*, *Briefe I — 1*, No 43, 267.

<sup>23</sup> Горко искуство из 1274. године, када је Михајло VIII закључио унију са папском куријом не припремивши на то своје поданике, Византинци никада нису заборавили. Неповерење

потеза, када је у питању био однос са Западом.<sup>23</sup> С друге стране, западни свет (са својим Царством које је готово увек било на ратној нози са духовним поглаваром у Риму, краљевствима међусобно сукобљеним због претензија на царску круну, италијанским републикама, којима је у највећем интересу било да обезбеде монопол над трговином у Средоземљу, папством које је у том периоду било у кризи) није био у стању да одговори на византијске позиве у помоћ. Истина, конкретних преговора око уније је било,<sup>24</sup> али су се они, као што се показало, завршили обећањима обеју страна у која, изгледа, нико није полагао много вере.

Димитрије Кидон није био један од оних Византинаца који су жалећи над судбином која их је снашла ишчекивали да их сустигне заслужена казна за њихове грехе.<sup>25</sup> За разлику од интелектуалаца XV века, код којих су страх и стрепње од неизвесне будућности услед турског присуства у близини престонице добијали есхатолошке димензије, учењаци XIV века имали су реалнији приступ проблему. То се види и из сведочанства Нићифора Григоре који каже да је турско пустошење Тракије „...већ добро позната прича...“<sup>26</sup> Неки од њих су се, попут Кидона, лично ангажовали око покретања преговора са Западом у циљу добијања војне помоћи за борбу против Турака.<sup>27</sup>

Уз лично одушевљење западном теологијом и спремности да призна да је тај исти Запад отишао корак напред у односу на његову земљу, Солуњанин није оклевао да другој страни пребаци недовољну активност на пољу организова-

---

које су гајили према Латинима после IV крсташког рата од тада је појачано и неповерењем у потезе византијских царева када год су у питању били преговори са Западом око питања уније двеју цркава. На то је титулатурног латинског патријарха, Павла, подсетио и Јован Кантакузин 1367. године. В. *J. Meyendorff*, *Projets de Concile Oecuménique en 1367: Un dialogue inédit entre Jean Cantacuzène et le légat Paul*, DOP 14 (1960) 147–179.

<sup>24</sup> Подсетимо се само путовања папског легата Петра Томе на Исток и у Цариград, као и на преговоре које је са титулатурним латинским патријархом, Павлом, водио бивши цар, Јован Кантакузин, тада већ монах, Јоасаф. Види: *F. Boehlke*, *Pierre de Thomas. Scholar, Diplomat and Crusader*, Philadelphia 1966, 129–156 (даље: *Boehlke*, *Pierre de Thomas*); *Љ. Максимовић*, *Политичка улога Јована Кантакузина после абдикације (1354 — 1383)*, ЗРВИ 9 (1966) 121–193; *Eszer*, *Das abenteuerliche Leben des Johannes Laskaris Kalopheros*, Wiesbaden 1969, 110–111 (даље: *Eszer*, *Johannes Laskaris Kalopheros*); *Радућ*, *Време Јована V*, 323–330.

<sup>25</sup> Како је то приметио И. Шевченко: „...интелектуалци позне Византије били су најбољи у критиковању, упозоравању и предвиђању, а лошији у откривању узрока догађаја и нуђењу конструктивних предлога. Али, нису били слепи.“ *I Ševčenko*, *The Decline of Byzantium Seen Through the Eyes of its Intellectuals*, DOP 15 (1961) 186 (даље: *Ševčenko*, *The Decline*).

<sup>26</sup> *Радућ*, *Страх II*, 210, н. 39. О есхатолошким тумачењима, која су са Маричком и Косовском битком постајала све чешћа код балканских народа види: *I. Ševčenko*, *The Decline*, 167–186; *С. Турковић*, *Крај века — крај света*. Стрепње и ишчекивања код Срба у вези са 7000. годином, *Југословенски историјски часопис*, н. с. 1–2 (1996) 11–24; *Н. Радошевић*, *У ишчекивању краја — византијска реторика прве половине XV века*, ЗРВИ 43 (2006) 59–66, *Љ. Максимовић*, *Крај средњег века на Балкану као идеолошко сучељавање са катастрофом: пример Срба, Византијски свет и Срби*, Београд 2008, 151–158.

<sup>27</sup> *F. Kianka*, *Demetrius Cydones (c. 1324 — c. 1397): intellectual and diplomatic relations between Byzantium and the West in the fourteenth century*, New York 1981, 137–208; *Tinnefeld*, *Themen*, 206–214.

ња заједничке борбе против „неверника“. Писмо Симону Атуману, латинском архиепископу Тебе,<sup>28</sup> из 1364. године о томе јасно сведочи: „Прими дакле к знању да ако они (западњаци — прим. аутора) претње против безбожника не претворе у дела, већ ако и ова година протекне у саветима и припремама, Велики град ће бити освојен; када он буде заузет, биће и они присиљени негде у Италији или на Рајни да се боре против варвара. И то не само са овима (Турцима — прим. аутора) већ и са свима који живе на Меотису, Босфору и у читавој Азији... Стога је боље борити се с нама за Град против Турака, него борити се касније са свима њима и истрајавати у многим опасностима.“<sup>29</sup> Ове Кидонове речи, које несумњиво представљају готово очајнички позив у помоћ, сведоче о озбиљности ситуације и о свести Кидона да се што пре мора нешто предузети.<sup>30</sup>

На Западу се, међутим, радило на покретању крсташког рата против „неверника“.<sup>31</sup> Какво је било расположење у Византији, која је тих година очекивала дуго обећавану помоћ, најбоље сведочи Кидонова реченица да: „...Франци ограничавају своја добра дела само на говоре, писма и обећања. Стога Турци већ и уз смех питају, да ли ико може било шта да каже о крсташком рату.“<sup>32</sup>

Ни поход грофа Амадеа VI Савојског ни два путовања на Запад која је предузео Јован V нису дали озбиљније резултате.<sup>33</sup> Једно од та два путовања био је и царев одлазак у „вечни град“. Кидоново писмо Симону Атуману из 1367/8. године осликава сву тежину положаја у коме се Византија тада налазила и на један веома јасан начин готово унапред наговештава неуспех цареве мисије у Рим: „...ти си (Симон Атуmano — прим. аутора) наине дао цару на знање, да ће му бити потребан новац и то заиста доста новца, и да без њега он неће ништа, од онога што му је потребно, постићи.“<sup>34</sup> Он даље наставља: „Не гледај само на то колико они (западњаци — прим. аутора) треба да добију, већ

<sup>28</sup> PLP 1 (1976) No. 1648.

<sup>29</sup> Cydonès, Correspondance I, No. 93, 125–128; *Tinnefeld*, Briefe I — 2, No. 59, 353–356.

<sup>30</sup> Кидоново ужурбано трагање за помоћи било је изазвано реалним стањем ствари. Подсетићемо се да су тих година Турци забележили низ успеха који су били крунисани заузимањем Галипоља 1354, Дидимотике 1361, Филипопоља 1363, Кумуцине 1364/5. и Једрена после 1369. B. D. Nicol, *The Last Centuries of Byzantium 1261 — 1453*, London 1972, 249; *Падућ*, Време Јована V, 342–344.

<sup>31</sup> Главну улогу у тим догађајима имали су кипарски краљ, Петар I Лузињан, папа Урбан V (1362–1370), папски легат Петар Тома, као и Кидонов пријатељ, Јован Ласкарис Калофер (који је у преговорима имао веома важну и истакнуту улогу). Једини већи успех крсташког похода кипарског краља било је заузимање Александрије. B. S. Runciman, *A History of the Crusades. The Kingdom of Acre and the Later Crusades*, Vol. III, Cambridge 1955, 441–445 (даље: *Runciman*, *Crusades III*); F. Boehlke, *Pierre de Thomas, 267–295*; P. Edbury, *The Kingdom of Cyprus and the Crusades 1191–1374*, Cambridge 1991, 161–179; *Падућ*, Време Јована V, 299–303. Димитрије Кидон је у писму Симону Атуману из 1364. поменуо напоре кипарског краља у припремама за крсташки поход. B. Cydonès, *Correspondance I*, No. 93, 127; *Tinnefeld*, Briefe I — 2, No. 59, 355. О улози Јована Ласкариса Калофера в. A. Eszer, *Johannes Laskaris Kalopheros*, 21–32.

<sup>32</sup> Cydonès, *Correspondance I*, No. 93, 126–127; *Tinnefeld*, Briefe I — 2, No. 59, 355.

<sup>33</sup> *Runciman*, *Crusades III*, 454–455; *Падућ*, Време Јована V, 316–320. О путовањима цара Јована V в. *Падућ*, Време Јована V, 304–314, 344–358.

<sup>34</sup> Cydonès, *Correspondance I*, No. 103, 140; *Tinnefeld*, Briefe I — 2, No. 69, 405.

и колико ми можемо да приуштимо. Уколико они не гледају драговољно на ошишане овце, јер нама проклетци Турци од вуне ни најмање нису оставили, онда је потребно да они несрећним саплеменицима новчано допринесу.<sup>35</sup>

Страх од неизбежног постајао је све већи, а Османлије само што нису закуцале на главну капију византијског света. То јасно показује Кидоново писмо брату Прохору,<sup>36</sup> у којем он говори о свом путу у Италију,<sup>37</sup> преносећи жељу грађана Рима да га задрже у вечном граду: „Мени је то све мрско, када помислим на судбину отаџбине, на подсмех непријатеља и на чињеницу да ће у будућности градске зидине постати наш затвор и да ћемо одатле морати да гледамо како варвари купе плен; јер ми овде ништа нисмо постигли од онога за шта смо се залагали. Римљани нам пребацују наше залутале погледе на телолошка питања и наше новотарије на подручју цркве и у религиозној пракси и називају осиноност варвара казном због свега тога.“<sup>38</sup>

Димитрије Кидон, међутим, није сматрао да је турско надирање изазвано „гневом божијим“ због свих несугласица у Царству, као и расправа око исихазма, доктрине коју учени Солуџанин никако није подржавао.<sup>39</sup> Ипак, сходно свом врском реторству, Кидон је забележио и вешто наговестио да ће доћи време када ће величина и сјај Константиновог града почети да бледе: „...велики град је ионако само још име“,<sup>40</sup> те да треба наговарати људе да уложе све своје снаге у његову одбрану и да свима и свуда говоре у прилог томе јер је: „...он (’Град’ — прим. аутора) од давнина седиште царева, он чува народу њихово име, он је најлепши град под сунцем и биће украс ономе ко га заузме, ако би то они могли да постигну, а једна вечита штета за оне који не би били спремни да трпе опасности за један такав иметак.“<sup>41</sup>

Непосредно пред саму битку на Марици, у писмима Димитрија Кидона наилазимо на опис велике неизвесности и бриге која је те, 1371, године владала у околини византијске престонице, али и другог града царства. У писму великом доместику Димитрију Палеологу<sup>42</sup> у лето 1371. године, који се налазио на Лемносу, где је тих дана боравио и цар Јован V Палеолог, Кидон моли да се цар врати у престоницу и ослободи своје поданике страха (ὁ δέος).<sup>43</sup> У другом писму Кидон пише о свом повратку из Италије: „Шта нам још прео-

<sup>35</sup> Cydonès, Correspondance I, No 103, 140; *Tinnefeld*, Briefe I — 2, No 69, 405.

<sup>36</sup> PLP 6 (1983) No. 13883.

<sup>37</sup> Познато је да је и Димитрије Кидон отпутовао са царем Јованом V у Рим 1369. године.

<sup>38</sup> Cydonès, Correspondance I, No 39, 73; *Tinnefeld*, Briefe I — 2, No 71, 413.

<sup>39</sup> Какве је Кидон имао ставове у погледу исихазма, Паламе и његових присталица, какве је аргументе против њих износио најбоље сведочи писмо које је упутио свом пријатељу поводом смрти Прохора Кидона. Уп: *Tinnefeld*, Briefe I — 2, No 81, 446–469. Уопштено о проблему cf. *J. Meyendorff*, Society and culture in the Fourteenth century. Religious Problems, XIVe Congrès International des Études Byzantines, Bucarest 1971, 51–67.

<sup>40</sup> Cydonès, Correspondance I, No 28, 58; *Tinnefeld*, Briefe I — 2, No 74, 424.

<sup>41</sup> Cydonès, Correspondance I, No 28, 58; *Tinnefeld*, Briefe I — 2, No 74, 424.

<sup>42</sup> PLP 9 (1989) No. 21455.

<sup>43</sup> Cydonès, Correspondance I, No 28, 58; *Tinnefeld*, Briefe I — 2, No 74, 424.

стаје осим да се захвалимо спаситељу који нам је дао да замислимо добробит и живот слободан од Турака...“<sup>44</sup> Такав живот, у коме турска претња није била ствар свакодневице, могао је Кидон да искуси у току свог боравка у Италији, којом приликом се ипак није препустио уживањима и летаргији због задатка и постављеног циља, који, како се показало, није испунио.

Потресни описи тешког стања и страха од ишчекивања даљих догађаја провејавају кроз писмо ученог Солуњанина Јовану Кипарисиоту.<sup>45</sup> Он саветује пријатеља да не долази са Кипра у Цариград, у коме је стање веома алармантно: „Ко не би избегавао Град као какву провалију... у ком човек сваке ноћи не налази одмор после свакодневице, већ има кошмаре о робовској судбини...; јер нам моћ надирућих варвара (Турака — прим. аутора) и наш сопствени страх (καὶ τὸ τῶν ἡμετέρων δέος) даје свима повод за таква пророчанства.“<sup>46</sup> У другом писму пријатељу који намерава да дође из Солуна Кидон пише: „Истина, радовао сам се када сам чуо за ту твоју намеру — јер шта би ми било драже од твог присуства? Ипак, саветујем ти да останеш и да уживаш у мирном животу свог родног града. Јер овде су само таласи и стене и онима, који имају разум, не остаје ништа друго до да позову Диоскуре.“<sup>47</sup>

У ова два писма, за која се претпоставља да су претходила бици на Марици,<sup>48</sup> јасно се осликава страх од најезде Турака. Потресни описи, и поред свих поређења и хипербола које Кидон реторски користи у својим писмима, не умањују драматичност и тежину ситуације, већ сведоче о једном напетом моменту у историји како Византијског царства, тако и читавог Балкана.

Опасност која је више година стајала над главама Ромеја постала је сурова реалност после битке на Марици, 26. септембра 1371. године. Велики сукоб, који је однео животе деспота Јована Угљеше и његовог брата, краља Вукашина, збрисао је са историјске позорнице два до тада најмоћнија српска, ако не и хришћанска, господара на Балкану.<sup>49</sup> Много је страница историјских дела написано о самој бици и њеном исходу, а изгледа да је и учени Солуњанин направио алузију на тај догађај.

У интересантним поређењима, у којима бисмо могли препознати сведочанство о крвавом исходу битке, Кидон пореди свој положај са положајем

<sup>44</sup> Cydonès, Correspondance I, No 29, 58–59; *Tinnefeld*, Briefe I–2, No 75, 430.

<sup>45</sup> PLP 6 (1983) No. 13900.

<sup>46</sup> Cydonès, Correspondance I, No 35, 67; *Tinnefeld*, Briefe I–2, No 87, 484.

<sup>47</sup> Cydonès, Correspondance I, No 68, 101; *Tinnefeld*, Briefe I–2, No. 88, 488. Диоскури су, према грчкој митологији, два брата близанца, Кастор и Полидевкт. Због заштите коју су пружали људима постали су божанства. Cf. *The Oxford Classical Dictionary*, Oxford 1996<sup>3</sup>, 484 (даље: OCD).

<sup>48</sup> За друго писмо је то још вероватније, будући да се зна да је после Маричке битке Солун био нападнут од стране Турака, те Кидоновом пријатељу не би било могуће да помишља на одлазак из опседнутог града. О турском нападу на Солун cf. *G. T. Dennis*, *The reign of Manuel II Palaeologus in Thessalonica 1382–1387*, Rome 1960, 33–34.

<sup>49</sup> За историју ове области в. *Г. Остџрогорски*, *Серска област после Душанове смрти*, Београд 1965; *Р. Михаљчић*, *Крај Српског царства*, Београд 1989, 161–186.

свога пријатеља прекоревајући га због односа према његовим несрећама: „...Изврсни Турци су такву врсту ароганције, која је своје пријатеље остављала у беди, кажњавали и прекоревали. Да није по теби Еврос<sup>50</sup> морао да преживи исто што и Скамандер<sup>51</sup> и своју обалу са више мртвих да прекрије од њега (Скамандра — прим. аутора) у оно доба када је Ахил тамо Тројанце потерао?“<sup>52</sup>

Наведени цитат упућује на закључак да се у причи о двома рекама и телима која леже на обалама може видети алузија на битку код Марице. Турци који кажњавају арогантне пријатеље можда могу бити Турци који су, сломивши отпор браће Мрњавчевића, казнили Византинце због тога што су своје „пријатеље“ оставили у невољи. Европски Еврос дочекао је исту судбину као азијски Скамандер. Како пева песник Илијаде:

„...поље воде већ разлите бејаше пуно,  
много је оружја палих јунака пливало водом,  
пливали су и мрци.“<sup>53</sup>

Велики сукоб Истока и Запада описан у антологијском епу светске књижевности могао је послужити као ваљано поређење византијском ретору да опише једну од одсудних битака у историји Балкана. Ипак, питање је да ли се у тумачењу сме ићи толико далеко — алузије које су учени Византинци правили поредећи у њима савремене догађаје са сличним догађајима из антике остаће за истраживаче, у најбољем случају, само донекле схватљиве.

Димитрије Кидон, разуме се, није могао одмах сагледати све последице које је пораз браће Мрњавчевића на Марици са собом носио. Ипак, године и догађаји који су уследили после Маричке битке показали су да је Кидон био сасвим у праву када је Цариграђане упозоравао да ће сами зидови престонице постати њихов затвор.

\*

Природа Кидонових вести о страху од *неверника* бацају светлост на човека који је активно тражио начин да своју државу извуче из незавидне ситуације. Оне нам откривају читав спектар активности које је Солуњанин предузимао ради спасења Царства од надирућих „варвара“, осветљавају личне Кидонове ставове о спољној политици Византије, дозвољавају нам да продremo у саму дубину и суштину сукоба не два, већ три међусобно супротстављена света! Кидонове вести нам дају увид у тешку, динамичну и неизвесну свакодневицу Византинаца, оптерећених својом славном прошлoшћу и идеологи-

<sup>50</sup> Антички назив за реку Марицу.

<sup>51</sup> Река у близини античке Троје. Cf. OCD, 136.

<sup>52</sup> Cydonès, Correspondance I, No 63, 95–96; *Tinnefeld*, Briefe I–2, No 94a, 512.

<sup>53</sup> Хомер, Илијада, прир. и прев. М. Ђурић — М. Флашаар, Београд 1990, певање XXI,



јом васељенског Царства, чије је постајање из дана у дан бивало угрожено од стране „проклетих Турака“, следбеника „лажног“ пророка. Византијско царство које је одолевало разним непријатељима, које се опоравило и после слома из 1204. године, било је на измаку својих снага. То је била сурова реалност, с којом је било тешко живети и помирити се. Међутим, Димитрије Кидон није дозвољавао, барем не до битке на Марици, да се преда очајању и мислима да је све изгубљено и да спаса ниоткуда нема. За разлику од византијских писаца XV века код којих је страх од Турака добио есхатолошке размере, Кидон није говорио о срдитом Богу који је послао варваре да униште Царство огрезло у греху. Главну одговорност за тешку ситуацију, према његовом мишљењу, сносили су сами Византинци, који се нису довољно ангажовали на пољу сопственог избављења будући сувише окупирани властитим несугласицама. Због тога је и радио на стварању каквог таквог савеза за борбу против „неверника“, у нади да ће његови сународници схватити све оно што је њему било потпуно јасно кад је у питању „разговор“ са Западом. Ипак, како се показало, ни сам Запад није био кадар да одговори на позиве у помоћ и нешто конкретно предузме у циљу одбране хришћанског света. Стога је и нека врста разочарења мучила ученог Солуњанина по повратку у Цариград, 1371. године, са једног путовања за које је гајио велике наде и коме се много радовао. Он се и лично сматрао одговорним за неуспех царевог и свог одласка у Рим, што је пропратио речима: „...Ако останем (у Риму — прим. аутора), сневеселиће ме пребацивања мојих сународника, ако се пак вратим, болеће ме да њиховој несрећи још и своју личну (због разочарења неуспелом мисијом — прим. аутора) придодам.“<sup>54</sup> Димитрије Кидон је, после битке на Марици, могао само да закључи да је желео да се ослободи одговорности за све оно што се тих година дешавало, иако, уистину, није престао критички да проматра оно што је тек требало да наступи.

*Bojana Pavlović*

#### FEAR OF THE TURKS IN THE LETTERS OF DEMETRIOS CYDONES (1352–1371)

The letters of Demetrius Cydones, one of the greatest intellectuals of late Byzantium, represent a very valuable source for the history of the Empire. They have proven to be a real treasury of significant information which make our knowledge and understanding of the situation within the Byzantine Empire, as

<sup>54</sup> Cydonès, Correspondance I, No 39, 72–73; *Tinnefeld*, Briefe I–2, No. 71, 413.

well as the issues of its foreign affairs, more complete and elaborate. Having occupied a very high position at the court of both John VI Kantakouzenos and John V Palaeologos, Cydones was able to participate in the politics of the Empire at a time of the great crisis his country was undergoing. Cydones witnessed the rise and fall of Kantakouzenos, the turbulent years of John V Palaeologos' reign, and, most importantly, the failure of the Byzantine negotiations with the West of which he himself was a strong supporter.

As a witness of the turmoil Byzantium was facing in the 14<sup>th</sup> century, Cydones left very thorough accounts about the almost constant threats to the Empire caused by the Ottoman Turks. The fear and terror of an unknown future made the lives of Cydones and his countrymen hard and uncertain. Those, who, at the beginning of the 14<sup>th</sup> century were nothing but one of the many tribes on the eastern borders of the Empire of Constantine the Great, soon turned out to be very dangerous "allies" and fearsome conquerors of its territories.

The battle of Didymoteicho in 1352, of which we find the accounts in two of Cydones' letters, is certainly one of the most important battles in the civil war between John VI Kantakouzenos and John V Palaeologos. The muslim "allies" of the elder emperor prevailed over the Serbian allies of Palaeologos. As it is known, this battle paved the way for the further penetration of the Ottomans into the Balkans, and opened the gates to the conquerors of the Balkan Peninsula. It is at this point that Cydones' interest in the Turks and his almost constant appeals to the Byzantines and the Westerners to find a way for mutual actions against the "infidels" started.

In the letters Cydones' wrote to his friends (John Laskaris Kalopheros, Georgios Synadenos Astras, John Kyparissiotis, Simon Atoumanos), we find numerous warnings that the gates of the Great City might soon become a prison for its inhabitants. Therefore, according to Cydones, a serious defense had to be undertaken with the help of the Westerners in the form of a crusade. The negotiations turned out to have led to small crusades of the Cypriot king, Peter I Lousignan, and Amadeo VI, the count of Savoy, but they brought no true relief to the Empire. The danger was becoming ever more serious and fear was spreading very fast. The great disappointment of the "Roman journey" 1369–1371, led to an even greater disillusionment after the battle at the Maritza. The bloody outcome of this decisive battle was, as we presume, recorded in one of the letters of Cydones' correspondence.

The "Turkish threat" together with Cydones' appeals to both the Byzantines and the Westerners for cooperation in the fight against the "infidels" is one of the central themes of Cydones' correspondence. These letters reveal a man of action, an intellectual who, unlike most of his contemporaries who searched for eschatological explanations for the misfortunes that befell their country, tried to find realistic answers and a solution to the problem of the Turks. They provide us with an insight into the discrepancies between the three different worlds and uncover Cydones' personal views on the foreign policy of Byzantium.



МАРКО ШУИЦА

(Филозофски факултет Универзитета у Београду)

### СРБИ У ОПСАДИ ФИЛАДЕЛФИЈЕ 1390.\*

У раду се разматра могуће учешће кнеза Стефана Лазаревића и његовог војног контингента у ратним операцијама султана Бајазита I на територији Мале Азије 1390. и 1391. године. Двосмисленост наративне изворне грађе и тумачења савремене историографије остављају могућност пристизања српског посланства код Бајазита 1390, у време опсаде Филадельфије, последњег византијског упоришта у Малој Азији. Такође је могуће и учешће Стефана Лазаревића у османском походу против Синопе и Кастамонија из 1391, у којем је, извесно, било српских вазалних трупа. Подаци из 1391, ма како били уопштени, не искључују Стефаново присуство у ратном табору Бајазита I и приликом опсаде Филадельфије, где је могао поделити ратно искуство са Манојлом Палеологом.

*Кључне речи:* Филадельфија, Бајазит I, кнез Стефан Лазаревић, Манојло II Палеолог, Мала Азија, вазални односи

Непосредна покосовска политичка збивања превазилазе својим далекосежним последицама уске оквире једног историјског тренутка. Реконструкција феномена и процеса својствених последњим деценијама 14. века отежана је услед недовољности очуване историјске грађе, или њене недовољне фактографске прецизности. Реч је о епохи обележеној урушавањем хришћанских државних творевина на простору Балканског полуострва, прожетој великим материјалним, али и духовним разарањима. Упоредо са сужавањем државног суверенитета гасиле су се и деградирале устаљене државне институције, док је њихов опстанак зависио од могућности усклађивања с наметнутим реалним околностима. Токови промена одразили су се и на положај друштвених структура, укључујући владајуће племство српске династије у повоју и хијерархијски ниже позициониране локалне моћнике. Дотад уобичајена владарска обележја добијала су нове форме или значења. Политичка ситуација и ме-

---

\* Рад је настао као резултат истраживања у оквиру пројекта ев. бр. 177025, који подржава Министарство просвете и науке Републике Србије.

Ћусобни односи у српским областима које су до тог тренутка успевале да опстану као последња уточишта независности у односу на нарастајућу османску државу битно су се променили у годинама, па чак и месецима после Косовске битке 1389. Егзистенцијални ослонци обласних господара, друштвени, економски, као и идеолошки, били су измештани из познатих оквира и прилагођавани новонасталим политичким потребама.<sup>1</sup> Међу различитим процесима који су почели да формирају друштвено-политички амбијент тог краткотрајног, али бурног историјског периода, нарочит значај има онај који је био подједнако важан за друштво и државу. То је процес у коме су демографски, привредно и војно посрнуле, али још увек независне хришћанске државе, поступно добијале статус вазалних територија, а њихови владари место поданика у служби османског суверена. Поставши саставни део османског државног комплекса, њихова нова улога подразумевала је финансирање и војно ангажовање у даљим османским освајачким плановима.<sup>2</sup>

Наведене политичке и друштвене промене одавно су постале предмет интересовања историчара, што је створило неопходан оквир за разумевање главних феномена епохе, самим тим и темељ ваљане историјске реконструкције. Како су често истраживачки оквири обликовани мерилима и захтевима времена у коме су настајали, тако су из различитих разлога многи важни догађаји, под теретом „још важнијих“, доспевали у домен периферног историјског дискурса, а не ретко постајали инвентар историографског заборавља. Слична судбина задесила је догађаје којима је посвећен овај прилог, а који су дефинисани одређеним заједничким историјским именитељима. Услед трајања и развоја покренутих историјских процеса, ти именитељи су током 14. и у 15. веку све ређе били одраз српско-византијске, а све чешће српско-османске, или византијско-османске историје.

Учешћу српских вазалних трупа у походу султана Бајазита I на турске емирате у Анадолији, током 1390. и 1391. године, у српској историографији, до недавно, није била посвећена неопходна пажња.<sup>3</sup> Померајући историо-

<sup>1</sup> О променама државне структуре после 1371. и 1389. године уп. *Р. Михаљчић*, Крај Српског царства, Београд 1974; *Ј. Калић*, Срби у позном средњем веку, Београд 20012; *М. Благојевић*, Историја српске државности I, Нови Сад 2000; *М. Шуица*, Немирно доба српског средњег века 2000. За питање владарске идеологије у периоду после 1371. и после Косовске битке у историографији је писано у више наврата уп. Зборник о кнезу Лазару, Београд 1975; *Р. Михаљчић*, Лазар Хребељановић, Београд 19892; *Б. Бојовић*, Краљевство и светост, Београд 1999; *Ј. Калић*, Деспот Стефан и Византија, 31–39; *С. Марјановић-Душанић*, Династија и светост у доба породице Лазаревић, Зборник радова Византолошког института 43 (2006) 77–93; *М. Шуица*, Моравска Србија на крају 14. века — питање државно-правног континуитета у светлу ограниченог суверенитета, Зборник радова Моравска Србија, историја–култура–уметност, Крушевац 2007, 35–51, (даље: *Шуица*, Моравска Србија).

<sup>2</sup> *М. Сиремић*, Турски трибутари у XIV и XV веку, Историјски гласник 1–2 (1970) 9–58; *Х. Иналцик*, Османско царство, класично доба 1300–1600, Београд 1974, 21–25; *Ј. Калић*, Срби у позном средњем веку, 23–57, 65–77; *Р. Манџран*, Историја Османског царства, Београд 2002, Бајазит I (1389–1402) 49–62 (*Н. Вајтен*; даље: *Вајтен*, Бајазит I).

<sup>3</sup> Тек у недавно објављеној књизи *М. Николић*, Византијски писци о Србији (1402–1439), Београд 2010, 31, 60 (даље: *Николић*, Византијски писци), обраћена је заслужена пажња питању

графски дискурс са етноцентричног на општи план, једна само наизглед споредна ратна епизода, отвара питања важних друштвених и државних процеса покренутих на трагу последица великих битака из 1371. и 1389. године. Незауостављивом освајачком силом, османска држава као нови политички чинилац у последњим деценијама 14. века одлучујуће је утицала на судбину свих балканских држава. То се најбоље видело на примеру најсеверније српске територије — области породице Лазаревић. Својим нарочитим пограничним геостратешким положајем, дотадашњи вазални доминијум угарског краља Жигмунда прешао је у руке османске врховне власти. Успостављање директних вазалних веза имало је своју устаљену процедуру која није мимоишла ни наследнике кнеза Лазара. Ступање у вазални положај било је употпуњено већ древним обичајем слања чланова владарске породице на поклоњење врховном господару, као и слањем помоћних војних одреда за ратне потребе сизерена. Новоустављени вазални односи манифестовали су се како на локалном, регионалном плану, тако и на ратиштима удаљеним од матичних земаља. Учешће хришћанских вазала у раној анадолској кампањи султана Бајазита I Муње саставни је део такве, опште слике. Одсуство новог османског владара и главнине његове војске из непосредног окружења српских земаља, после Косовске битке, није оставило довољан простор за политичко консолидовање и војно прегруписање преосталих српских господара и њихове властеле. Они нису били у стању да предузму било какве оперативне потезе који би водили ка рестаурацији њихове моћи и ослобађању од османског притиска. Као и у претходним сличним ситуацијама, попут оне после погибије краља Вукашина 1371. године, српски обласни господари су се углавном пасивно суочили са далекосежним последицама Косовске битке, док су једину активност показали на плану унутрашњих превирања и у међусобним борбама за превласт.<sup>4</sup>

Истовремено, боравећи у Малој Азији током 1390. и 1391. године, султан Бајазит I је водио стратешку битку за успостављање превласти над осталим турским емиратима.<sup>5</sup> То га, међутим, није спречило да утврди своје позиције остварене у европским освајањима његовог оца, Мурата I. Акинџијски одреди спорадично су вршили додатни притисак на српске области, ширећи страх међу обичним становништвом и владарском елитом. На први поглед,

---

ангажовања српске вазалне војске у склопу ратних операција 1390. и 1391. године првенствено из угла изворне подлоге коју пружају византијски писци, мада аутор у круг извора уводи и податке из дела Константина Филозофа о чему ће бити речи у даљем тексту.

<sup>4</sup> Константин Филозоф и његов живот Стефана Лазаревића деспота српског, прир. В. Јагић, Гласник СУД 42 (1895) 262–263, 266 (= Горњи Милановац 2004); *Константинови Филозоф*, Живот деспота Стефана Лазаревића, Старе српске биографије XV и XVII века, приредио и превео Л. Мирковић, Београд 1936, 61, 64; М. Шуица, Завера властеле против кнеза Стефана Лазаревића 1398. године, ИГ 1–2 (1997) 7–25, (даље: М. Шуица, Завера властеле) и М. Шуица, Властела кнеза Стефана Лазаревића (1389–1402), Годишњак за друштвену историју 11/1 (2004) 7–31.

<sup>5</sup> С. Imber, *The Ottoman Empire 1300–1481*, Istanbul 1990, 37–39 (даље: Imber, *Ottoman Empire*); Вајен, Бајазит I, 50–51.

без великог одраза на конкретне политичке размирице и борбу за утицај међу најмоћнијим династијама у српским земљама, организација, циљеви и дometri анadolског похода Бајазита I представљају сликовит пример нове реалности на Балканском полуострву. Премоћ османске државе осликавала се, поред војне доминације, кроз природу и обележја сизеренско-вазалних односа успостављаних са изнемоглим хришћанским владарима. Државне територије српских обласних господара у великој мери су постале саставни део освајачке политике султана Бајазита I Муње, који се све више ослањао на војне и демографске капацитете својих хришћанских вазала, како у ратним походима против других хришћанских држава, тако и против муслиманских емирата у Малој Азији. Догађај, о коме је у овом раду реч, хронолошки припада периоду самог почетка кнежевања Стефана Лазаревића, односно времена успостављања породичне власти под окриљем кнегиње Милице и чланова државног сабора.<sup>6</sup> Гледано у ширем историјском оквиру, рани период Стефановог сазревања под теретом последица Косовске битке, и поред забележеног тегобног искуства младог српског владара,<sup>7</sup> као и селективне ризнице података садржане у делу Константина Филозофа, остао је недовољно јасан хронолошки, фактографски, а из историографског угла и проблемски. Везивање наративне конструкције дела *Житија десјоџа Стефана Лазаревића*, који се односи на прве покосовске године са подацима других извора, укључујући и оне из византијског круга, отвара истраживачки простор неопходан за реконструкцију евентуалног учешћа младог кнеза Стефана у анadolској кампањи Бајазита I, само годину дана после Косовске битке.

Године 1390. и 1391. биле су пуне неизвесности и ишчекивања исхода промена које су задесиле како српске области, тако и османску државу потресану кризом, насталом погибијом османског владара Мурата I у Косовској бици. Један од показатеља суштинске нестабилности на Балкану и слабости преосталих хришћанских држава може се уочити на основу дипломатских потеза пословично прагматичних Млечана. Они су били припремљени да њихови посланици који су се упутили у Цариград, априла 1390. уместо василевса Јована V Палеолога, или његовог унука и савладара, Јована VII, затекну у престоници царства чак и самог Бајазита I.<sup>8</sup> До тога није дошло, али је оваква дипломатска претпоставка у осетљивим политичким приликама откривала унутрашњу и сваку другу слабост Византије. Бајазит је резултате владавине његовог оца морао брижљиво да чува, водећи рачуна о државним питањима у два потпуно различита географска региона његове државе, одвојена Хеле-

<sup>6</sup> М. Благојевић, Савладарство у српским земљама после смрти цара Уроша, Немањићи и Лазаревићи, Београд 2004, 355–391.

<sup>7</sup> А. Веселиновић, Косовске алузије у повељама Стефана Лазаревића, Зборник Филозофског факултета у Београду, серија А 18 (1994) 180–197.

<sup>8</sup> F. Thiriet, Regestes de deliberations du Senat de Venise concernant la Romanie I, Paris 1958, no. 772, 186; К. Јуречек, Историја Срба I, Београд 1990, 329, нап. 15; Б. Ферјанчић, Византијски василевс и Турци од Косова до Ангоре, Глас САНУ 378, Одељење историјских наука, књ. 9 (1996) 111 (даље: Ферјанчић, Византијски василевс и Турци); Р. Радућ, Време Јована V Палеолога, Београд 1993, 453.



спонтом. Специфичност, односно, дихотомност карактера спољне османске политике према државама на Балканском полуострву огледала се у томе што је она у себи носила и елементе унутрашње политике. Вазалним потчињавањем хришћанске државе су увођене у широк круг османских поданика, те су иако формално политички егзистирајуће, оне, заправо, биле подвргнуте готово безусловном унутардржавном хијерархијском извршавању политичких одлука сизерена, односно, османског владара.

Успостављањем доминације над облашћу наследника кнеза Лазара, Бајазит I је могао да спроведе нове идеје у погледу проширивања утицаја његове државе путем војне силе. Он је усредредио своје европске политичке планове ка протезању утицаја на север до Саве и Дунава, захватајући рубне делове Угарске, на запад ка Босни, као и ка даљем подривању позиција Ромејског царства, при чему је са великом умешношћу утицао и на међудинастичке односе Палеолога. По истом моделу постављања персоналне, или династичке контратеже својим оданим поданицима, Бајазит I је држао под контролом и српске земље.<sup>9</sup> Ипак, на смени последњих деценија 14. века, најважнији Бајазитов циљ је, до подизања опсаде Цариграда 1394, било учвршћивање његовог положаја у Малој Азији. Односи са другим турским емиратима нимало нису олакшавали султанове политичке планове везане за покоривање балканских земаља. Стога је, боравећи у Бруси током 1390. године, Бајазит I размисљао о даљим освајањима у Анадолији, ослањајући се на хришћанске вазалне контингенте који су имали задатак да ратују против султанових истоверних непријатеља.<sup>10</sup> У том смислу су, симболика и идеолошка подлога *свештог рата*, које се тако олако приписују раним османским освајањима, у овој фази државне и територијалне експанзије биле далеко од своје основне суштине.<sup>11</sup>

Када се сагледава политичка ситуација у Србији после Косова, треба имати у виду да је држава Лазаревића била изложена великим искушењима оличеним у унутрашњем структуралном урушавању, покушајима угарске сизеренске реокупације,<sup>12</sup> као и спорадичним, али убојитим акинџијским провалама које су сејале „страх од Турака“.<sup>13</sup> Већ 1390. године дошло је до окрша-

<sup>9</sup> Ова политика је нарочито била видљива у поделама које је султан Бајазит I подстицао међу српским господарима који су признавали његову власт. О овом питању видети: Шуица, Завера властеле, 10–19; Шуица, Моравска Србија, 48–50.

<sup>10</sup> Уз већ наведене делове из синтеза, *Imber, Ottoman Empire*, и поглавља из Мантранове Историје османског царства, *Vaißen*, Бајазит I, које се баве ратовањем Бајазита I у Малој Азији, детаљан итинерар Бајазитове кампање, у контексту политике према Византији, презентовао је *S. Reinert, The Palaiologoi, Yildirim Bayezid and Constantinople: June 1389 — March 1391, TO EΛΛΗΝΙΚΟΝ, The Studies in Honor of Speros Vryonis, Jr. Vol I Hellenic Antiquity and Byzantium*, edd. *J. Langdon, S. Reinert, J. Stanojevich, Allen, S. Ioannides*, New York, 320–327.

<sup>11</sup> *C. Imber, What does Ghazi actually mean?, The Balance of Truth, Essays in Honour of Professor Geoffrey Lewis*, Istanbul 2000, 165–178.

<sup>12</sup> *П. Рокај*, Краљ Жигмунд и Угарска према Србији после Косовске битке, Глас САНУ 378, Одељење историјских наука, књ. 9 (1996) 145–149.

<sup>13</sup> *Ј. Калић*, „Страш турски“ после Косова, Свети кнез Лазар, Споменница о шестој стогодишњици Косовског боја 1389–1989, Београд 1989, 185–191; *Р. Падућ*, Страх у позној Византији 1180–1453 II, Београд 2000, 225–229.

ја Угара и Османлија, при чему је била угрожена и територија под влашћу Лазаревића.<sup>14</sup> У међувремену, моћ Бајазита I толико је нарасла да су те године, под његовом командом, за славу султана, у истом табору ратовали међусобни ривали деспот Манојло и његов нећак Јован VII Палеолог.<sup>15</sup> Велики наговештај коначног суноврата Византије, уочи Бајазитове опсаде престонице, представља, управо, опсада Филадельфије 1390. године. Ову војну акцију Бајазит I је искористио као својеврстан полигон на коме је проверавао дисциплину византијских вазала примораних да учествују у понижавајућем османском заузимању последњег ромејског града у Анадолији. У делу Ашик паше-заде из поодмаклог 15. века, освајању Филадельфије, односно, Алашехира, било је посвећено читаво једно поглавље.<sup>16</sup> Према овом османском писцу, потчињавање последњег византијског града у Малој Азији имало је великог психолошког значаја у даљој Бајазитовој освајачкој политици. Пад Филадельфије представљао је симбол моћи новог турског владара, као и успостављање модела по коме су Османлије полагале право на заузимање и византијске престонице, Цариграда. У Ашик пашином делу, румелијски беглербег Кара Тимур Таш инспирисао је Бајазита на покретање опсаде Цариграда (1394) следећим речима: „*О мој султане, ѿиџребно је да ѿаднеш ѿод ѿај Цариград. Тај цариградски неверник (Манојло II Палеолог), врло велики је инѿриганѿ. И кад смо заузели Ала Шехир, који је био између наших земаља, хајде и њега (Цариград) да отѿмемо.*“<sup>17</sup>

Историографија је заузела различита становишта по питању утврђивања хронологије опсаде и пада Филадельфије у турске руке. Два периода у току године су се издвојила као релевантна — пролеће и јесен 1390. Ова годишња доба, као могући хронолошки оквири заузимања Филадельфије, одређивана су према различитим подацима извора, као и итинерару деспота Манојла за ту годину, будући да у лето 1390, будући византијски цар сигурно није боравио у Малој Азији.<sup>18</sup> Према тумачењима Петера Шрајнера и Стивена Рајнерта, опсада и пад града одиграли су се највероватније у пролеће 1390. године, што је у супротности са ставовима које су заступали Георгије Острогорски, Питер Харанис, Џон Баркер, Никола Ватен, а које је прихватио и Иван Ђурић.<sup>19</sup> Не-

<sup>14</sup> В. Триковић, Турско-угарски сукоби до 1402, ИГ 1–2 (1959) 93–121.

<sup>15</sup> Laonici Chalcocondylae Historiarum Demonstrationes, I, ed. E. Darkó, Budapestini 1922, 58; J. Barker, Manuel II Paleologus (1391–1425), A study in Late Byzantine Statesmanship, Rutgers University Press 1969, 79 (даље: Barker, Manuel II); Ферјанчић, Византијски василевс и Турци, 112–113; С. Мешановић, Јован VII Палеолог, Београд 1996, 83.

<sup>16</sup> Vom Hirtenzelt zur hohen Pforte, Frühzeit und Aufstieg des Osmanenreiches nach der Chronik „Denkwürdigkeiten und Zeitläufte des Hauses ‘Osman’“ vom Derwisch Ahmed, genannt ‘Aşık –Paşa-Sohn, übersetzt, eingeleitet und erklärt von R. F. Kreutel, Graz 1959, 96–97 (даље: Aşık –Paşa).

<sup>17</sup> Г. Елезовић, Турски извори за историју Југословена, Два турска хроничара из 15. века, Браство 41 (1932) 58; Aşık –Paşa, 98.

<sup>18</sup> Barker, Manuel II, 76–77.

<sup>19</sup> P. Schreiner, Zur Geschichte Philadelphieas im 14. Jahrhundert (1293–1390), Orientalia Christiana periodica, Pont. Institutum Orientalium studiorum Roma, vol. XXXV, fasc. II (1969)

доумице око хронологије пружају сами извори, у којима се различито наводи редослед заузетих градова у Анадолији. Прецизније датовање опсаде и пада Филадельфије тиче се, у одређеној мери, и евентуалног учешћа српских трупа, о чему ће бити речи у даљем тексту.

Јозеф фон Хамер је пишући *Историју Османског царства* донео податак према коме је Бајазит предузимајући поход на град Алашехир (Филадельфију), једини преостали грчки посед у Малој Азији, ангажовао трупе својих „нових савезника Срба и Византинаца.“<sup>20</sup> Један скорији инострани историографски осврт на почетак владавине Бајазита I формулише учешће Срба у анадолимским операцијама 1390–91. године прецизније: „Бајазит је, дакле, морао да реагује чим је ступио на престо. Прешавши у Бурсу, окупио је војску. Помоћне хришћанске трупе играле су значајну улогу, јер су му у помоћ притекли Манојло II и Јован VII Палеолог, као и Стефан Лазаревић, на челу српских трупа... Бајазит је започео освајање у зиму 1389–1390. године. Поред Филадельфије (Алашехир), последњег византијског поседа у Анадолији, који је заузет крајем 1390. године, припојио је и друге области.“<sup>21</sup>

У новијој референтној научној продукцији један покушај реконструкције првих година Бајазитовог владања уноси забуну у нашу тему. У незаобилазном делу *Османско царство*, из пера Колин Имбер, каже се да је међу османским хроничарима остао забележен податак да је Бајазит заузео Алашехир, Филадельфију, град на источној граници Ајдина.<sup>22</sup> За разлику од претходно наведених дела, овде се по свакој логици ствари искључује могућност учешћа Стефана Лазаревића у походу на Филадельфију, јер је по мишљењу аутора, Стефан потпадао под османску власт, највероватније од 1392. Самим тим не би могло бити говора о његовом присуству у походу и опсади Филадельфије из 1390. године. При томе, аутор не даје било какву аргументацију за тако касно признавање турског суверенитета над делом Србије под влашћу Лазаревића.<sup>23</sup> Овако позна граница признавања Бајазита I за суверена од стране непосредних наследника кнеза Лазара, мора се одбацити, нарочито када се имају у виду други релевантни изворни подаци, као и целокупан историјски контекст.

375–431; *Reinert*, The Palaiologoi, Yildirim Bayezid and Constantinople, 320–327; *Г. Осипрогорски*, Историја Византије, Београд 1959, 508; *P. Charanis*, The Strife among the Palaeologi and the Ottoman Turks 1370–1402, *Byzantion* 16 (1942–1943) 305–306, је реконструисао хронологију пада Филадельфије према Манојловом повратку у Цариград и вестима византијских писаца; *J. Barker*, Manuel II, 79–80; *Вајен*, Бајазит I, 50; *И. Ђурић*, Сумрак Византије, Београд 1984, 65, нап. 27. К. Имбер се не опредељује за прецизнији датум освајања Филадельфије сугеришући да је хронологија Бајазитових освајања из 1390. године прилично непоуздана, *Imber*, Ottoman Empire, 38. У сличном тону, наводећи само годину, И. Белдичеану износи само податак о 1390-тој години као датуму пада под Бајазитову власт уп. *I. Beldiceanu-Steinherr*, Notes pour l'histoire d'Alaşehir (Philadelphie) au XIV<sup>e</sup> siècle, *Philadelphie et autres études*, Paris 1984, 21.

<sup>20</sup> *J. von Hammer*, *Historija turskog carstva*, Zagreb 1979, 78.

<sup>21</sup> *Вајен*, Бајазит I, 50.

<sup>22</sup> *Imber*, Ottoman Empire, 38.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 42.

Присуство Срба у раним анадолским кампањама султана Бајазита 1390/1391. године, потврђују византијски извори, како Дука, тако и сам Манојло Палеолог.<sup>24</sup> Поред њих, још један извор, овог пута из словенског културног круга упућује на учешће Стефана Лазаревића у некој од ратних операција вођених на терену Анадолије. Реч је о Житију деспота Стефана Лазаревића од Константина Филозофа. Говорећи о знатно каснијим догађајима који су се одиграли убрзо после битке код Космидиона у близини Цариграда 1410. године, у којој је учествовао и деспот Стефан Лазаревић, Константин Филозоф каже: „А најизванреднији цар Манојло знађаше га и раније, док је као млад заједно војевао, и њоречекао му је шћо ће бићи, и уживао је у њему, као у вазљубљеном сину.“<sup>25</sup> На које догађаје, део заједничког војничког искуства Стефана и Манојла, овде мисли Константин? Извесно је да су, за младих Стефанових дана, Манојло и Лазарев син провели заједничке тешке и тегобне тренутке приликом сабора у Серу на јесен/зиму 1393. године, али ту није могло бити речи о заједничком војевању, пре свега што су се у својим политичким одлукама и ставу према Бајазиту српски кнез и византијски цар том приликом разишли.<sup>26</sup> Њихово заједничко ратно искуство, уколико се извор тумачи дословно, могло би се односити на учешће у конкретним ратним операцијама, оним које су се одигравале на тлу Мале Азије.

У Дукином делу, прилике у Србији Лазаревића после Косова описане су сумарно, али са препознатљивим историјским утемељењем. У четвртог поглављу своје историје, византијски писац каже да је Бајазит, намећући уобичајене вазалне обавезе Стефану, Лазаревом сину, тражио да га он лично прати са српским трупама у походима, а потом, да је отишао још један корак даље и да је тражио да му преда руку своје сестре, како Дука погрешно наводи име, Марије, уместо Оливере.<sup>27</sup> У наставку текста извора, изричито се наводи да је после тога, сакупивши читаву коњицу од трачких и тесалских снага, Бајазит пошао у поход на источне провинције, Кутахију, Фригију, Германију. У склопу ових похода које прилично детаљно описује, Дука спомиње опсаду и

<sup>24</sup> Николић, Византијски писци, 31. О изворној подлози ових догађаја видети даље напомене у тексту.

<sup>25</sup> Константин Филозоф и његов живот Стефана Лазаревића деспота српског, *В. Јагић*, Гласник СУД 42 (1895), 294–296 (даље: *Јагић*, Константин Филозоф); Константин Филозоф, Живот деспота Стефана Лазаревића, Старе српске биографије XV и XVII века, прир. *Л. Мирковић*, Београд 1936, 94 (даље: Константин Филозоф, Живот); Живот Стефана Лазаревића деспота српског, Константин Филозоф, прир. *Г. Јовановић*, Београд 2007, 59. Одломак из извора је, као и даље у раду, цитиран према преводу Лазара Мирковића. У оба постојећа превода дела Константина Филозофа на савремени српски језик, овај одломак је преведен са потпуно истим значењем, које недвосмислено говори у прилог реминисценцији на некадашње заједничко ратовање српског и византијског владара.

<sup>26</sup> О састанку османских поданика у Серу писано је у историографији у више наврата. У скорје време, са посебним освртом на присуство вазала из српских области уп. *М. Шуца*, Вук Бранковић и састанак у Серу, ЗРВИ 45 (2008) 253–265.

<sup>27</sup> Ducas, *Istoria Turco-byzantina* (1341–1462) ed. *V. Grecu*, Bucuresti 1958, 39; Doukas, *Decline and Fall of Byzantium to the Ottoman Turks*, Translation of *Historia Turco-Byzantina*, Detroit 1975, 62–63.

заузимање Филаделфије. Држећи се овог наративног низа, испада да је у оквиру већ првих похода и у опсади Филаделфије морала да буде ангажована и војска српског кнеза, мада је хронолошки конструкт изведен посредно. Овај Дукин податак могао би се довести у везу са већ помињаним слањем српског посланства из куће Лазаревић, које је имало задатак да се потчини османском владару, положи вазалну заклетву и преда Оливеру Бајазиту I. Стефанов животописац, Константин Филозоф, сведочећи о наведеним збивањима, у доста нејасном хронолошком оквиру, приповеда да су у Србију пристигли гласници османског владара и да су се са кнегињом Милицом, уз сагласност и савете „*иѿиријарха, и целога сабора свеишћених лица и целога синклиѿиѿа*“ договорили о Оливерином слању Бајазиту и склапању вазалног односа.<sup>28</sup> Са тим циљем организовано је посланство које је предводио млади Стефан Лазаревић. Устаљено мишљење у историографији је да је поворка кренула на пут 1390, или 1391. године.<sup>29</sup>

Константин Филозоф приповеда да су „*од ѿог времена*“, при томе мисли на формално ступање у вазални однос, што је био резултат пристизања посланства предвођеног младим кнезом, и Стефан и његов брат Вук „*са благороднима својима и са осѿалима*“ морали сваке године Бајазиту да долазе на „*служење*“.<sup>30</sup> Дакле, збивања из 1391. могла су бити исход посланства из 1390. године. Узраст кнеза Стефана Лазаревића такође би могао да игра битну улогу у читавој реконструкцији, будући да је 1390. године могао имати 13, или непуних 14 година.<sup>31</sup> Уколико се одлазак и пристизање посланства Бајазиту везује за 1390. годину, онда би се могло очекивати да је оно стигло у Малу Азију, у област где се налазио османски владар. Ако се приклонимо претпоставци да се опсада одиграла у лето/јесен, онда је Стефан могао сусрести Бајазита, самим тим и Манојла, управо у области око Филаделфије. Због тога

<sup>28</sup> Јагић, Константин Филозоф, 263; Константин Филозоф, Живот, 61.

<sup>29</sup> Станоје Станојевић је, на основу унутрашње анализе животописа деспота Стефана Лазаревића од Константина Филозофа, покренуо питање нејасне хронологије ступања у вазални однос Лазаревића према Турцима, остављајући то питање отвореним. Он је, међутим, скренуо пажњу на упад Турака у српске земље и залеђе Дубровника у лето 1390. године који би се посредно могао довести у везу са притисцима на двор Лазаревића, њихово потчињавање новом османском владару, као и коначни одлазак на пут посланства предвођеног кнезом Стефаном на Бајазитов двор. Позивајући се на истраживања А. Хубера и на одлуку Великог већа Дубровачке републике од 3. јула 1390: „*Vlachis et Sclavis hominibus armorum eum eorum familiis et bestiamine, quod possint fugere es se recudere et salvare in Stagno et in Puneta timore Turchorum fugientibus.*“, Станојевић је заступао мишљење да је управо тада могао бити склопљен мир, „*wir wissen jedoch, dass auch im J. 1390 ein türkisches Heer gegen Serbien zog, und es ist möglich, dass der Friedensschluss schon in diesem Jahre zu Stande kam.*“ *S. Stanojević, Biographie Stefan Lazarević's von Konstantin dem Philosophen als Geschichtsquelle, AFSLPH 18 (1896) 418, и нап. 5.* Цитирана одлука Великог већа забележена у одлукама Већа умољених од 4. јула, недавно објављена у *Odлуке dubrovačkih vijeća 1390–1392, prir. N. Lonza, Z. Šundrica, Monumenta historica Ragusina, knj. 6, Zagreb–Dubrovnik 2005, 96.*

<sup>30</sup> Јагић, Константин Филозоф, 263; Константин Филозоф, Живот, 61.

<sup>31</sup> О датуму рођења Стефана Лазаревића, уп. *М. Димић, Из наше раније прошлости IV, Година рођења Стефана Лазаревића, Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор 30 (1964) 243–246.*

су прецизније датирање опсаде Филадельфије и организација путовања посланства Стефана и Оливере значајни за довођење тих догађаја у међусобну везу. Недоумице у погледу датовања и даље остају, с обзиром на хронолошке и контекстуалне непрецизности извора, који би требало да послуже као уопиште за реконструкцију.

Једна од могућности за стицање заједничког ратног искуства цара Манојла и Стефана Лазаревића односила би се збивања из 1391. године, што би могло, али не и нужно, да помери долазак посланства са Оливером из 1390. у 1391. годину. У често спомињаном писму Манојла Палеолога, упућеном његовом пријатељу Димитрију Кидону, послатом у рану зиму крајем 1391. године из Мале Азије, говори се о великом покољу муслиманског живља, становника области кроз које је пролазила војска којој је и сам припадао.<sup>32</sup> У тим бруталним егзекуцијама учествовали су ратници, како Манојло наводи, Трибала, Миза и Илира, односно, Срба, Бугара и Албанаца. То је био Бајазитов ратни поход против Синопе и Кастамонија у централној и северној Анадолији, покренут још у лето 1391. године.<sup>33</sup> Окрутност султанових хришћанских вазала је оставила утисак на Манојла, који је, пишући Кидону, рекао да су наведени вазали били нарочито брутални сматрајући да им се пружила прилика за освету над муслиманима од којих су трпели и да су уз, како каже, „*йовике о освейи Христѡа немилосрдно клали сваког ко би им се нашао на љушѡу.*“<sup>34</sup> Ко су били ови Срби, о којима говори Манојло Палеолог, не може се поуздано утврдити. У овом случају могло би бити речи о трупама из јужних српских области, дакле Вукашинових наследника, као и из области Драгаша, али и људима из пратње кнеза Стефана Лазаревића, који је у то време већ извесно био османски вазал. И у овом случају, претходно споменута нејасна хронологија везана за полазак посланства са Оливером, оставља простор за различите спекулације које проистичу из информативне уопштености цитираног извора, а које се тичу присуства младог Стефана Лазаревића у анадољским ратним окршајима 1390/1391. Треба нагласити да подаци из 1391. године, иако недовољно речити, не искључују могућност да се Стефан Лазаревић и претходне године могао наћи у ратном табору султана Бајазита I. Такву могућност отвара већ спомињани текст Константина Филозофа, у којем се наглашава да је Стефан Лазаревић морао, као вазал, сваке године да иде на поклоњење султану.<sup>35</sup>

Уколико се као мерило узме у обзир и друштвена пракса према којој су млади племићи стасавали за рат и политику са 14 година,<sup>36</sup> онда би владарска зрелост Стефана могла да се веже пре за 1391. годину и другу фазу Бајазитових освајања у Малој Азији него за догађаје око заузимања Филадельфије, када је српски кнез још био малодобан. Ипак, треба бити свестан да су, у те-

<sup>32</sup> The Letters of Manuel II Palaeologus, ed. G. T. Dennis, Dumbarton Oaks Washington 1977, 42 (даље: Letters of Manuel II); *Николић*, Византијски писци, 60, нап. 257.

<sup>33</sup> *Imber*, Ottoman Empire, 38–39; *Вајен*, Бајазит I 52.

<sup>34</sup> Letters of Manuel II, 42.

<sup>35</sup> *Јагић*, Константин Филозоф, 263; Константин Филозоф, Живот, 61.

<sup>36</sup> *А. Веселиновић*, Држава српских деспота, Београд 1995, 233, нап. 13.



шким и превртљивим временима, каква су наступила за наследнике кнеза Лазара после Косовске битке 1389. године, устаљени обичаји и традиција мењали правила и своје појавне облике прилагођавајући се тренутним околностима. У том смислу може се претпоставити да није било времена ни да се дочека прва Стефанова политичка пунолетност, како би управо он, лично, предводио посланство Бајазиту. Овако постављена реконструкција догађаја отворила би могућност за сусрет Манојла и Стефана Лазаревића приликом опсаде Филаделфије, или у току анадолских похода 1391. године. Историографска логика добија још више на тежини ако се узму у разматрање владарске претензије Вука Бранковића и сложени односи које је градио према Лазаревићима у периоду од 1389. до 1392. године.

Остављајући по страни осетљива и нерешена питања хронологије, како поласка на пут посланства Лазаревића, или пада Филаделфије, сâмо ангажовање Срба, Ромеја и других хришћана у анадолским ратним походима султана Бајазита I сведочанство је дубоко одмаклих процеса потчињавања Османлијама, који су у наредној фази историјских промена довели и до потпуног слома њихових држава.

*Marko Šuica*

#### THE SERBS IN THE SIEGE OF PHILADELPHIA IN 1390

Soon after the Kosovo battle (1389), new Ottoman sultan Bayezid I Yildirim moved in rush from the region of Balkan Peninsula to Anatolia in order to consolidate his authority and reign. In the next two years, he had led several war campaigns against the Turkish emirates which he had wanted to conquer and include in Ottoman state. At the same time Bayezid I didn't want to give up on the results of Europe conquest achieved by his father, trying to provide financial and military resources from already subordinated Balkan Christian states. The heirs of prince Lazar have accepted Bayezid's supremacy by the year 1390. The exact chronology of referral Serbian legation to Ottoman ruler, headed by prince Stefan Lazarević who sworn allegiance and handed over his sister Olivera, as vassalage forfeit, has not been confirmed yet. The crucial argument for taking in consideration the year 1390 as a date when Serbian legation could have come to sultan Bayezids' camp, could be traced in the Hagiography of Stefan Lazarević by Constantine the Philosopher. According to this source, the Byzantine emperor Manuel II and Serbian despot Stefan Lazarević at certain point have shared the same war experience in Bayezid's campaigns. If the meeting of vassals in Serres in 1393 is excluded, which could not be considered as the military event, the reconstruction of possible



joint participation in Ottoman campaigns leads us to two potential war episodes. The first is related to the siege of Philadelphia in 1390, the last Byzantine town in Anatolia. The second refers to the Ottoman conquest of Synope and Kastamonia from the year 1391. Stefan Lazarević's possible presence in the Ottoman war camp during the siege of Philadelphia, indirectly constructed from the text of Byzantine historian Duca, some historians have used as the unquestionable fact. On the other hand, one letter from 1391, written by Manuel Paleologus during the mentioned Bayezids' campaign leaves the hypothetical possibility that Serbian vassal troops, who had been fighting in Anatolia, were recruited from the Stefan Lazarević's territory. Although it is impossible to give complete and fully reliable testimony of Stefan Lazarević's formal participation in the conquest of Philadelphia, the confirmed presence of Serbian vassal troops in Anatolian campaigns show that political and social processes derived from the acceptance of Ottoman supremacy among the Balkan states were rampant. In the next historical phase of Ottoman conquests those changes brought to the complete breakdown of Christian states in the Balkans.

МИЛОШ ЦВЕТКОВИЋ

(Византолошки институт САНУ, Београд)

## ВАНБРАЧНА ДЕЦА ЦАРЕВА ДИНАСТИЈЕ ПАЛЕОЛОГА\*

У раду се разматрају питања у вези са ванбрачним потомством царева последње византијске династије. На почетку је дат осврт на правни статус незаконитог порода у држави Ромеја, уз приказ појединих норми којима су од времена цара Константина I регулисана права ове категорије становништва. Средишњи део рада чине појединачне просопографске слике ванбрачне деце владара из дома Палеолога. Поред шест кћери, познатих по именима, и једног сина, разматрају се и питања у вези са неименованим потомством које је забележено у изворима. Место и улога ванбрачних потомака царева у ромејском друштву и држави зависили су од њиховог значаја за византијски двор. У том смислу је значај ванбрачних принцеза династије Палеолога, чији су бракови били моћно оруђе царске дипломатије, умногоме превазишао улогу незаконитих принчева, о којима, уз један изузетак, у изворима готово и да нема података.

*Кључне речи:* Ванбрачна деца царева, Палеолог, Марија, Еуфросина, Ирина, Манојло, Забија

Формално-правни статус ванбрачне деце у византијском друштву био је утврђен одредбама које су проистекле из Јустинијанове кодификације римског права. Смисао одредби које се тичу положаја незаконитог потомства, уобличених, пре свега, новелом поменутог цара из 539. године, послужиће византијским правницима у наредним вековима, за даље дефинисање права ове категорије становништва.<sup>1</sup> Озакоњење хришћанства у виду државне религије, није могло остати без утицаја на римски правни систем. С тим у вези, неблагонаклон став цркве према ванбрачним заједницама — конкубинатима,

---

\* Рад је настао као резултат истраживања у оквиру пројекта ев. бр. 177032, који подржава Министарство просвете и науке Републике Србије.

<sup>1</sup> Незаконитим потомством (νόθοι) сматрана су деца рођена у ванбрачној заједници — конкубинату, као и пород слободне жене и роба, Concubinage, The Oxford Dictionary of Byzantium I–III, ed. A. Kazhdan, Oxford 1991 (= ODB), I, 493 (A. Kazhdan); Illegitimate children, ODB II, 985–986 (A. Kazhdan, J. Herrin).

као и према незаконитом породу, нашао је одраза у нормама којима је требало да буде регулисан правни статус деце невенчаних родитеља.<sup>2</sup> Законодавци су покуšавали да онемогуће постојање заједница мушкараца и жена које нису биле у складу са строгим хришћанским моралом. Насупрот томе, милосрђе, које је проповедала црква, утицало је на творце законских одредби да у виду правне форме дефинишу бригу о породу потеклом из таквих веза.<sup>3</sup> Било је могуће да отац призна своју незакониту децу и збрине их, остављајући им део свог иметка. Поглавља Јустинијанове новеле Περὶ τῶν νόθων дефинишу начин озакоњења ванбрачних потомака, њихова права на наслеђе родитеља и питање старатељства. Ипак, права деце, потекле ван установе брака, умногоме су заостајала за правима која су уживали законити потомци. У случајевима када су постојали наследници, било да су у питању потомци или рођаци преминулог, деца невенчаних родитеља могла су добити тек једну дванаестину очеве имовине.<sup>4</sup>

Потоње византијско законодавство суштински неће мењати начела којима су утврђивана права ове категорије становништва. Еклога цара Лава III садржи толерантнији став, пружајући изванредан степен заштите женама које су живе у незаконитим заједницама ἀγράφοις γάμοις.<sup>5</sup> Патријарх Нићифор разматра случај кад отац одбија да призна свог ванбрачног сина, при чему суд треба да одлучи о питању очинства на основу физичке сличности. У случају

<sup>2</sup> Први хришћански цар — Константин I, забранио је 326. године мушкарцима да живе у ванбрачним заједницама, *Corpus Iuris Civilis II, Codex Iustinianus*, ed. P. Krueger, Berolini 1895, V, XXVI, 1 (= *Codex Ius.*). Исти цар ускратио је ванбрачној деци право на наслеђе очеве имовине. Забранио је такође сенаторима и људима вишег друштвеног статуса да остављају имовину женама ниског порекла и деци коју су са њима добили. Уколико би се тако нешто десило, имовина је морала бити враћена законитим наследницима или конфискована у корист државе. Цареви Валентинијан I и Валенс изменили су строге одредбе које је утврдио Константин, дозволивши очевима да оставе једну дванаестину имовине ванбрачној деци, чак и када су постојали законити наследници. У случајевима када њих није било, могли су оставити једну четвртину иметка, *Theodosiani libri XVI cum Constitutionibus Sirmondianis I*, ed. T. Mommsen, Berolini 1905 (reprint Dublin — Zurich 1970–71), III, VI; cf. J. C. Tate, *Inheritance Rights of Nonmarital Children in Late Roman Law, Roman Legal Tradition* 4 (2008) 1–36.

<sup>3</sup> *Leges Novellae ad Theodosianum Pertinentes*, ed. P. M. Meyer, Berolini 1905, XXII, 1 (a. 442); *Codex Ius.*, V, XXVII, 8 (a. 531).

<sup>4</sup> *Corpus Iuris Civilis III, Novellae*, ed. R. Schoell, Berolini 1895, Nov. LXXXIX. Одрбе Јустинијанове новеле остављају могућност оцу да, у случају када постоје законити наследници, својој ванбрачној деци и њиховој мајци остави једну дванаестину или једну двадесетчетвртину своје имовине. Када законитих потомака није било, он је могао завештати целу своју имовину. Уколико покојник није оставио опоруку, цар дозвољава могућност да ванбрачна деца наследе једну шестину имовине, осим у случају постојања законитих потомака, када ванбрачни не наслеђују ништа, али могу тражити помоћ од својих законитих сестара и браће. Јустинијанова новела добрим делом садржи одредбе које су постојале у ранијем законодавству. Њоме је заокружен процес правног нормирања ове категорије становништва, започет два века раније, у доба цара Константина I, *H. J. Wolff, The Background of the Post-classical Legislation on Illegitimacy, Seminar (Jurist)* 3 (1945) 21–22.

<sup>5</sup> *Ecloga, das Gesetzbuch Leons III. und Konstantinos' V.*, ed. L. Burgmann, Frankfurt am Main 1983, E, 2, 6; up. L. Margetić, *Ekloga iz 726. godine i njezina važnost za našu pravnu povijest, Zbornik Pravnog fakulteta Sveučilišta u Rijeci* 1 (1980) 53–78, са преводом Еклоге на српскохрватски језик.

да одлука суда буде негативна, дете се проглашава да је без породице ἔκφυλος.<sup>6</sup> Нешто строжије одредбе, које су за циљ имале укидање ванбрачних веза, биле су присутне у законодавству Македонске династије, где творци правних начела покушавају навести мушкарце који са женама живе у конкубина-ту, да озваниче своје везе у духу закона.<sup>7</sup> Ипак, ове и сличне појаве преживеле су сва законска ограничења, па се јављају и у наредним столећима, о чему постоје сведочанства у списима Димитрија Хоматина.<sup>8</sup>

Када је реч о ванбрачном потомству ромејских царева, пре доласка на престо династије Палеолога, извори бележе поједине незаконите принчеве који су носили највиша дворска достојанства и обављали високе дужности у државној управи. Ипак, о тим случајевима се пре може говорити као о изузецима него о устаљеном начину поступања. Василије, ванбрачни син цара Романа I Лакапина, деценијама се налазио на врху листе византијских чиновника, носивши звање паракимомена, затим и проедра.<sup>9</sup> Ипак, Василије је свој успех дуговао чињеници да је био евнух. Као такав, он није угрожавао положај законите браће. Посебно је занимљив пример Алексија Комнина, ванбрачног сина цара Манојла I, који је по сведочењу Никите Хонијата носио, у том времену, једну од највиших византијских титула — севастократор.<sup>10</sup> Ипак, овај пример је био праћен специфичним околностима. Наиме, цар Манојло I дуго није успевао да добије законитог мушког наследника, што је истакло значај његовог ванбрачног сина Алексија. На сликовит начин о томе говори и чињеница да је Манојло ванбрачног сина назвао именом оснивача династије, које је према предвиђеном низу имена требало да добије његов наследник.<sup>11</sup> Ипак, по рођењу законитог сина, ванбрачни Алексије више није

<sup>6</sup> *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca* 100, ed. J.-P. Migne, Paris 1895, 468 B.

<sup>7</sup> *Jus graecoromanum II*, edd. J. Zepos, P. Zepos, Athens 1931 (reprint Aalen 1962), 127–128; cf. N. Oikonomides, Leo VI's Legislation of 907 Forbidding Fourth Marriages, An Interpolation in the "Procheiros Nomos" (IV, 25–27), *Dumbarton Oaks Papers* 30 (1976) 174–193; *Les Nouvelles de Léon VI le Sage*, edd. P. Noailles, A. Dain, Paris 1944, Nov. XCI.

<sup>8</sup> Детаљније о томе A. Laiou, Contribution à l'étude de l'institution familiale en Épire au XIII<sup>e</sup> siècle, *Fontes Minores VI* (1984) 284–300; за издање извора cf. Demetria Chomateni *Ponemata diaphora*, ed. G. Prinzing, Berlin — New York 2002.

<sup>9</sup> Basil the Nothos, ODB I, 270 (A. Kazhdan, A. Cutler).

<sup>10</sup> *Nicetae Choniatae Historia*, ed. I. A. van Dieten, Berolini — Novi Eboraci 1975, 425 (= Choniatae). Cf. K. Varzos, Ἡ γενεολογία τῶν Κομνηνῶν II, *Thessalonike* 1984, n° 156. Б. Ферјанчић, Севастократори у Византији, Зборник радова Византолошког института (= ЗРВИ) 11 (1968) 161 (= Ферјанчић, Севастократори), уз резерву износи мишљење да је Алексије титулу севастократора имао за време владе цара Андроника I, као супруг његове кћери. Касније је, према Хонијатовом сведочењу, од цара Исака II Анђела добио титулу кесара. Није искључена могућност да му је титула севастократора додељена по рођењу Манојловог законитог сина, који је био одређен за наследника престола, односно, да је ванбрачни Алексије добио севастократорску титулу по устаљеној пракси да браћа престолонаследника буду њоме почаствована. Чин додељивања високе титуле се одиграо можда и раније, у време када је за наследника престола био виђен угарски принц Бела Алексије.

<sup>11</sup> Никита Хонијат пише о Манојловом веровању у предсказање о трајању дома Комнина на византијском престолу, које је било везано за реч АИМА, састављеном од почетних слова имена владара династије Комнина, почев од Алексија (А), затим Јована (I) и Манојла (M), Choniatae, 169. Реч АИМА на грчком означава крв. У једном тренутку Манојло I је размишљао да

имао запажену улогу на ромејском двору. Његов је значај поново порастао у време кратке владавине цара Андроника I Комнина, који је своју ванбрачну кћи Ирину удао за Алексија.<sup>12</sup> Изнете чињенице говоре у прилог тврдњи да је под специфичним околностима, кад је наслеђе престола било угрожено због непостојања законитих мушких потомака, ванбрачни син могао да игра значајну улогу на двору.<sup>13</sup>

Приметно је да у ранијим епохама византијске историје ванбрачне принцезе нису оставиле значајнији траг у изворима, за разлику од доба Палеолога, када извори углавном бележе незаконите кћери ромејских царева. То се пре свега може објаснити чињеницом да политички бракови, који су представљали заједничку карактеристику за животе ванбрачних принцеза из дома Палеолога, у ранијој историји царства нису имали велики значај. Византијски двор дуго није био спреман да прихвати удаје својих кћери за стране владаре, који су сматрани недостојним родбинских веза са василевсом и његовом породицом.

\*

У наставку рада биће представљени просопографски подаци о ванбрачном потомству царева последње византијске династије. Реч је о шест по имену познатих ванбрачних принцеза, две анонимне и једном ванбрачном принцу — потомству петорице царева, Михаила VIII, Андроника II, Андроника III, Јована V и Манојла II Палеолога. Биће узета у разматрање и питања која се односе на ванбрачно потомство цара Манојла II, о чему постоје противречни ставови у науци.

### *Марија — ванбрачна кћи цара Михаила VIII Палеолога*

Марија је потекла из незаконите везе цара Михаила VIII Палеолога и извесне Дипловатацине.<sup>14</sup> Василевс је планирао да своју ванбрачну кћер уда

---

престо остави свом зету, угарском принцу, Бели, који је прешао у православље и понео име Алексије, *Б. Ферјанчић*, Деспоти у Византији и јужнословенским земљама, Београд 1960. Везивање имена Алексије, односно имена са почетним словом А, за наследника престола потврђује претпоставку да је Манојло у једном тренутку и свог ванбрачног сина видео као будућег василевса дајући му управо то име.

<sup>12</sup> Брак ванбрачне деце двојице ромејских царева представља јединствен случај у историји Византије.

<sup>13</sup> Наслеђивање престола од стране незаконитих потомака било је карактеристично за грчку државу у Епиру, насталу после латинског освајања Цариграда 1204. Оснивачем те државе сматра се Михаило Анђео, ванбрачни син севастократора Јована Анђела. Власт у Епиру деценијама су наслеђивали синови рођени ван институције брака, Михаилос истоимени ванбрачни син, затим и унук Јован, *D. Polemis*, *The Doukai*, *A Contribution to Byzantine Prosopography*, London 1968, nos 45, 48, 52 (= *Polemis*, *Doukai*).

<sup>14</sup> Белешке о Марији постоје у: *Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit*, ed. E. Trapp, Wien 1976–1995, no 21395 (= PLP); *A. Papadopoulos*, *Versuch einer Genealogie der Palaiologen 1259–1453*, München 1938 (reprint Amsterdam 1962), no 54 (= *Papadopoulos*, *Genealogie*). О Дипловатацини, cf. PLP, no 5515.

за Хулагуа,<sup>15</sup> татарског кана, који је после распада великог Монголског царства, засновао државу у предњој Азији — Илканат. Убрзо након византијског освајања Цариграда (1261), по царевој наредби, пут истока кренуло је посланство које је требало да утврди детаље у вези са будућим браком принцезе и монголског кана. Након успешних преговора, Марија је послата у нову домовину, са даровима и великом пратњом коју је предводио архимандрит манастира Пантократор — Принкип. Међутим, Хулагу је убрзо по њеном доласку умро, 8. фебруара 1265. године. До планираног брака није дошло, па је Марија била удата за његовог сина и наследника Абаку.<sup>16</sup> Овим браком, византијски цар је добио савезника у борби против Иконијског султаната, док је са друге стране, монголски кан довођењем хришћанске принцезе и успостављањем савезничких веза са Ромејима покушао да ојача утицај на хришћане у Азији и придобије их у борби против муслиманских Мамелука у Египту и Селџука у Малој Азији.<sup>17</sup> Због свог брака са Абаком, Марија је остала упамћена као *δέσποινα τῶν Μουγουλίων*.<sup>18</sup> Након мужевљеве смрти 1282. године, она се вратила у Цариград, где је обновила манастир Пресвете Богородице, познат и као *ἡ μονὴ τῶν Μουγουλίων*.<sup>19</sup>

Георгије Пахимер Марију помиње у одељку у којем пише о преговорима између цара Андроника II и кана Карбанта, још једног у низу владара Илканата. Царева полусестра била је део посланства које је кренуло у Никеју на преговоре о браку кана са византијском принцезом, чије име историчар не наводи.<sup>20</sup> *δέσποινα τῶν Μουγουλίων* за собом је оставила *κῆρ* Теодору Ара-

<sup>15</sup> Хулагу се сматра оснивачем Илканата, државе настале распадом Монголског царства, која је постала значајан политички чинилац у предњој Азији у другој половини XIII века, cf. PLP, no 30379; B. Spuler, *The Muslim World II, The Mongol Period*, Leiden 1960, 18–30 (= Spuler, *Muslim World*).

<sup>16</sup> Georges Pachymères, *Relations historiques I–II*, edd. A. Failler, V. Laurent, III–V, ed. A. Failler, Paris 1984–2000 (= Pachymères), I, 235, 301 n. 5 (A. Failler), II, 515, IV, 673. Догађаји о којима је реч могу се датирати у период између 15. августа 1261. и 8. фебруара 1265. године, F. Dölger — P. Wirth, *Regesten der Kaiserkunden des oströmischen Reiches III*, München 1977<sup>2</sup>, nos 1900, 1901, 1932 (= Dölger, *Regesten*<sup>2</sup> III). О Абаки, cf. PLP, no 1141; Spuler, *Muslim World*, 26–34. Под именом Принкип, Пахимер говори о монаху Теодосију од Вилардуена. Реч је о члану породице ахајских принчева, те отуда и надимак којим га византијски историчар описује, Pachymères I, 178 n. 2 (A. Failler); cf. PLP, no 7181. У пратњи се налазио и антиохијски патријарх Ефтимје, *ibid.*, II, 339 n. 4 (A. Failler), 546 n. 3 (A. Failler); E. A. Wals Budge, *The Chronography of Gregory Abu'l Faraj the son of Aaron, the Hebrew Physician, commonly known as Bar Hebraeus I*, London 1932, 445. О манастиру Пантократору, cf. R. Janin, *La géographie ecclésiastique de l'empire byzantine I, Le siège de Constantinople et œcuménique III, Les églises et les monastères*, Paris 1953, 529–538 (= Janin, *Les églises*).

<sup>17</sup> Г. Осиџорогски, *Историја Византије*, Београд 1959 (репринт 1998), 429–430 (= Осиџорогски, *Историја*); D. Nicol, *The last centuries of Byzantium 1261–1453*, Cambridge 1993<sup>2</sup>, 80.

<sup>18</sup> Pachymères IV, 683, 701; *Acta et Diplomata Graeca medii aevi I–VI*, edd. F. Miklosich, I. Muller, Vindobonae 1860–1890 (= MM), I, no 136.

<sup>19</sup> MM I, no 136; J. Darrouzès, *Les registes des actes du Patriarcat de Constantinople, Les Actes des patriarches V*, Paris 1977, no 2330 (= Darrouzès, *Regestes V*); cf. Janin, *Les églises*, 222–223.

<sup>20</sup> Pachymères IV, 683, 701. О Карбанту, cf. PLP, no 30667; Spuler, *Muslim World*, 38 sq. О овој принцези биће нешто више речи у наставку рада (анонимна ванбрачна кћи цара Андроника II).

хантлун, предавши је на бригу цару Андронику II, који ју је касније удао за паниперсеваста Исака Палеолога Асена.<sup>21</sup>

Један од мозаика у манастиру Хора у Цариграду, настао вероватно у другој деценији XIV века, садржи лик монахиње Μελάνη. Монахиња која се налази у доњем десном углу мозаика не може са сигурношћу бити идентификована, али се на основу натписа види да је у сродству са Андроником Палеологом. У делу натписа стоји: „[...Ἀ]νδ[ρον]ίκου τοῦ Παλαολόγου ἢ κυρὰ τῶν Μουγουλίων, Μελάνη ἡ μοναχή“.<sup>22</sup> Вероватно је у питању цар Андроник II.<sup>23</sup> Други део натписа, у којем се помиње госпа Монгола, упућује на закључак да је реч о Марији, Андрониковој полусестри. Уколико се овај натпис заиста односи на њу, може се претпоставити да се она замонашила у манастиру који је обновила. Није пак искључено да је монахиња која се помиње у натпису, можда, истоимена ванбрачна кћи цара Андроника II, о којој ће бити више речи у наставку рада.

### *Еуфросина — ванбрачна кћи цара Михаила VIII Палеолога*

Нићифор Григора у *Римској историји* Еуфросину, ванбрачну кћи Михаила VIII погрешно назива Ирина.<sup>24</sup> Она је била удата за Ногаја, вођу Златне хорде.<sup>25</sup> На основу Пахимеровог списка може се закључити да је брак склопљен вероватно око 1270. године, ради јачања савезништва василевса и монголског вође, и спречавања даљих акција бугарског цара Константина Тихог Асена против Византије.<sup>26</sup>

<sup>21</sup> О Теодори Арахантлун, cf. PLP, n° 1229. *Papadopoulos*, Genealogie, n° 55, бележи Теодорино потомство, кћер Ирину и сина Андроника, што није у складу са подацима Калситове исправе из 1351. године, у којој се наводи да је Теодора умрла без деце, MM I, n° 136; *J. Darrouzes*, *Regestes V*, n° 2330.

<sup>22</sup> *P. Underwood*, *Kariye Djami I*, New York 1966, 45 (= *Underwood*, *Kariye Djami I*); cf. *Jannin*, *Les églises*, 545–553. *I. Ševčenko*, *Theodore Metochites, the Chora, and Intellectual Trends of His Time*, ed. *P. A. Underwood*, *The Kariye Djami IV*, Princeton — New Jersey 1975, 23 n. 25, 37 n. 141, пише о царским принцезама које су имале значајну улогу у свету културе и науке, износећи могућност да је Μαρία Κομνηνή Παλαολογίνα, ἡ τῆς Ἐφῶς βασίλισς која је посветила Јеванђеље манастиру Хора, Андроницова полусестра Марија, cf. *P. Papageorgiu*, *Αἱ Σέρραι καὶ τὰ προάστεια τὰ περὶ τὰς Σέρρας καὶ ἡ μονὴ Ἰωάννου του Προδρόμου*, *Byzantinische Zeitschrift* (= *BZ*) 3 (1894) 325–329.

<sup>23</sup> *Underwood*, *Kariye Djami I*, 45–48.

<sup>24</sup> *Nicephori Gregorae Byzantina Historia I–II*, ed. *L. Schopeni*, III, ed. *I. Bekkero*, *Bonnae* 1829–1855, I, 149 (= *Gregorae*); *J. Van Dieten*, *Nikephoros Gregoras, Rhomäische Geschichte I–II*, *Stuttgart* 1973–1979, I, 140, 264 n. 260 (= *Dieten*, *Gregoras*). О Еуфросини, cf. PLP, n° 91916; *Papadopoulos*, *Genealogie*, n° 53.

<sup>25</sup> О Ногају и Златној хорди, cf. PLP, n° 20693; *B. Spuler*, *Die Goldene Horde. Die Mongolen in Russland, 1223–1502*, *Leipzig* 1943, 59–77; *Spuler*, *Muslim World*, 47 sq.

<sup>26</sup> *A. Failler*, *Chronologie et composition dans l’Histoire de Georges Pachymère*, *Revue des études byzantines* (= *REB*) 39 (1981) 210 sq (= *Failler*, *Chronologie*). О Константину Тихом, cf. PLP, n° 27550; *История на България III*, *Българска Академия на науките*, *София* 1982, 276 (= *Ис-*



Пахимерове вести сведоче о уделу Еуфросине у догађајима који су се одвијали на Ногајевом двору у време кад су тамо боравили претенденти на бугарски престо, Ивајло и Иван Асен. Двојица бивших бугарских владара, дошли су на двор монголског вође, са надом да ће добити подршку у борби за власт. Жељену помоћ нису добили, а Ивајло је страдао од стране Ногајевих људи, док је Иван Асен спасен и враћен у Цариград. Еуфросина је имала видљиву улогу у његовом спасавању, која се може објаснити родбинским везама те византијске принцезе и Асена, рођака владајуће ромејске династије. Овај догађај се одиграо вероватно у току 1280. године.<sup>27</sup>

Улога Еуфросине била је приметна и у склапању брака Теодора Светослава, будућег бугарског цара, који је више од једне деценије боравио као талац на Ногајевом двору, и Еуфросине, ћерке Магуса и унуке богатог трговца Панделеона, блиског Ногају. Како Пахимер пише, Еуфросина је била кума истоименој жени будућег бугарског цара.<sup>28</sup>

#### *Марија — ванбрачна кћи цара Андроника II Палеолога*

Андроник II наставио је да спроводи очеву политику у погледу сарадње са Монголима Златне хорде. С циљем јачања савезништва био је уговорен брак његове ванбрачне кћери Марије и монголског кана Токтаја.<sup>29</sup> Марија је послата на двор татарског владара, вероватно 1297. године.<sup>30</sup> У то време су монголску државу потресали немири због рата који је вођен између легитимног владара Токтаја и његовог дотадашњег заштитника Ногаја, дугогодишњег носиоца власти у Златној хорди. С тим у вези, Токтај је одлучио да Марију врати у Цариград и посвети се борби против свог супарника. После његове победе и Ногајеве смрти 1299. године, Марија је поново доспела на Токтајев двор.<sup>31</sup> Могуће је да се раније поменути натпис из престоничког манастира Хора, и фреска са ликом монахиње, односе на Андроникову кћи Марију, која би због брака са Токтајем, такође могла понети епитет  $\eta\ \kappa\upsilon\rho\acute{\alpha}\ \tau\omega\nu\ \text{Μουγουλίων}$ .<sup>32</sup>

тория на България III); *И. Божилков*, *Фамилијата на Асеновци (1186–1460)*, София 1985, нр 24. *Papadopoulos*, *Genealogie*, нр 53, наводи 1266. као годину склапања брака Еуфросине и Ногаја.

<sup>27</sup> *Pachymères II*, 589–591; *Failler*, *Chronologie* 241; *История на България III*, 277–290.

<sup>28</sup> *Pachymères III*, 291; *A. Failler*, *Euphrosine l'epouse du Tsar Théodore Svetoslave*, *BZ* 78 (1985) 92. Теодор Светослав је био син бугарског цара Георгија Тертера. Неколико година је провео као талац на Ногајевом двору, да би након тога побегао и преузео власт у Бугарској, *История на България III*, 296–309.

<sup>29</sup> О Марији, cf. *PLP*, нр 92632. *Papadopoulos*, *Genealogie*, нр 66, је сматрао да је брак био склопљен 1292. године. О Токтају, cf. *PLP*, нр 29149.

<sup>30</sup> *F. Dölger*, *Regesten der Kaiserkunden des oströmischen Reiches IV*, München — Berlin 1960, нр 2201 (= *Dölger*, *Regesten IV*).

<sup>31</sup> *Pachymères III*, 295.

<sup>32</sup> *Underwood*, *Kariye Djami I*, 45 sq.

*Ирина — ванбрачна кћи цара Андроника II Палеолога*

Ирина је била удата за Јована II Анђела Дуку, тесалијског владара.<sup>33</sup> Описујући походе Каталанаца, Нићифор Григора је дао приказ стања у Тесалији почетком XIV столећа, наводећи да се на челу државе налазио Јован Дука, кога осликава као неспособног и болешљивог младића. Према сведочанству ученог историчара, брак младог Дуке и незаконите кћери цара Андроника II потрајао је свега три године, због Јованове преране смрти. У њему није било порода.<sup>34</sup> До склапања брака дошло је највероватније 1315. године, три године пре смрти тесалијског господара.<sup>35</sup> Међутим, у контексту Григориног приказа о походу Каталанаца, из 1309–1310. године, може се претпоставити да је брак склопљен и нешто раније, можда већ 1309. године.<sup>36</sup> Са друге стране, Манојло Фил је оставио податак да је Јованова жена Ἰσθητὶν ἀντίτυμβον Ἰλλυθοῦσα τὸν χθὲς ἐννεάμηνον γάμον.<sup>37</sup> Он је тумачен и тако да уместо 9 месеци треба читати 9 година, што би могло да потврди претпоставку о 1309. као години склапања брака.<sup>38</sup> Успостављањем родбинских веза потврђен је континуитет византијске политике према Тесалији, која је спровођена деценијама уназад. Тим чином требало је да се преко духовног сродства и очинства цара Андроника II истакне суверенитет Византије над овом грчком државицом.

*Анонимна ванбрачна кћи цара Андроника II Палеолога<sup>39</sup>*

Георгије Пахимер помиње преговоре о браку кана Газана, владара Илканата, и ванбрачне кћери Андроника II Палеолога, али не даје њено име, нити шта говори о њеној судбини.<sup>40</sup> Посланство, које је требало да утврди детаље у вези са будућим браком, било је упућено Газану 1304. године.<sup>41</sup> Нешто касније, цар Андроник II покушао је да, у циљу придобијања помоћи на истоку, уговори брак између Карбанта, Газановог наследника, и византијске принцезе, чији нам идентитет такође није познат.<sup>42</sup> Раније помињана Марија, ван-

<sup>33</sup> О Ирени, cf. PLP, n° 91848; *Papadopoulos*, *Genealogie*, n° 67. О Јовану II Анђелу, cf. *Polemis*, *Doukai*, n° 55; Б. Ферјанчић, Тесалија у XIII и XIV веку, Београд 1974, 133–139; Ферјанчић, Севастократори, 183.

<sup>34</sup> *Gregorae I*, 249, 278–279.

<sup>35</sup> *Polemis*, *Doukai*, n° 55; *Dieten*, *Gregoras I*, 289 n. 409.

<sup>36</sup> *Dieten*, *Gregoras I*, 293 n. 434.

<sup>37</sup> *Manuelis Philae Carmina inedita*, ed. E. Martini, Neapel 1900, 126.

<sup>38</sup> *Dieten*, *Gregoras I*, 293 n. 434.

<sup>39</sup> PLP, n° 21436; *Papadopoulos*, *Genealogie*, n° 58, у редовима који се односе на ванбрачно потомство цара Андроника II Палеолога, наводе Марију и Ирину, изостављајући помен ове ванбрачне кћери.

<sup>40</sup> *Pachymèrès IV*, 441.

<sup>41</sup> *Dölger*, *Regesten IV*, n° 2265.

<sup>42</sup> *Pachymèrès IV*, 441. О Газану, cf. PLP, n° 10114; *Spuler*, *Muslim World*, 35–38.

брачна кћи Михајла VIII Палеолога, предводила је посланство, које је ишло пут Никеје с циљем преговора о браку царева кћери и Карбанта.<sup>43</sup>

Имајући пред собом Маријин пример, чињеницу да је својевремено пошла на далек пут да би се удала за Хулагуа, али је услед његове изненадне смрти била удата за Абаку, може се претпоставити да се и овде ради о сличном случају. Односно, да је животни пут принцезе, којој је посвећено ово поглавље, био сличан Маријином, те да је због смрти једног, постала супруга другог татарског владара.

Албер Фаје сматра да се можда ради о Ирени, већ помињаној ванбрачној кћери Андроника II, која се касније удала за Јована II Анђела Дуку.<sup>44</sup> Ипак, за такво мишљење не постоји потврда у изворима. Брус Липард наводи да је у питању била царева усвојеница, поткрепљујући своју тврдњу објашњењем појма *φυσική θυγάτηρ*, којим Пахимер описује однос принцезе према византијском цару. Наиме, он сматра да се тим појмом наглашава веза која не мора подразумевати само крвно сродство већ и адопцију кћери. Липарду се учинила мало вероватним могућност да савремени извори не бележе име царева биолошке кћери, односно, да се овде пре може говорити о усвојеници.<sup>45</sup>

#### *Ирина — ванбрачна кћи цара Андроника III Палеолога*

Ирину, ванбрачну кћи цара Андроника III, Нићифор Григора на једном месту погрешно назива Евдокија.<sup>46</sup> Била је удата за Василија Великог Комнина, трапезунтског владара. На основу прецизних података Панаретове хронике, до венчања је дошло 17. септембра 1335. године. Међутим, свега неколико година касније, Василије је напустио своју жену, оженивши се по други пут 8. јула 1339. године, својом милосницом, која је била имењакиња византијске принцезе.<sup>47</sup> Овакав след догађаја није могао да остане без последица на односе двеју грчких држава. Цариградски патријарх Јован XIV Калекас послао је писмо митрополиту Трапезунта и читавом клиру, тражећи да се супротставе том браку. Обратио се Калекас и самом Василију.<sup>48</sup> Нова царица Ирина изопштена је из цркве од стране васељенског патријарха, а како је цар Василије

<sup>43</sup> Pachymérès IV, 683, 701.

<sup>44</sup> Pachymérès IV, 440 n. 22.

<sup>45</sup> B. Lippard, *The Mongols and Byzantium 1243–1341*, Ph. D. Diss. Indiana Univ., 1984, 218 (= Lippard, *Mongols*), прави грешку мешајући Газана са Карбантом, односно, пише да је реч о жени Ђјеити-а, како је у ствари било име Карбанта. Међутим, део Пахимеровог списка који цитира, односи се на Газана.

<sup>46</sup> Gregorae I, 536. О Ирени, cf. PLP, n° 12061; *Papadopoulos*, *Genealogie*, n° 80.

<sup>47</sup> *Μιχαὴλ τοῦ Παναρέτου Περὶ τῶν Μεγάλων Κομνηνῶν*, ed. O. Lampsides, Athens 1958, 64–65 (= Panaretos); Gregorae I, 536, 549–551; cf. *Dieten*, Gregoras II, 376 n. 474, 390 n. 501. О политичким приликама у Трапезунту, уп. С. П. Карпов, *История Трапезундской Империи*, Санкт-Петербург 2007, 177–174, 196–199 (= *Карпов*, *История*).

<sup>48</sup> MM I, n° 94, *Darrouzès*, *Regestes V*, n°s 2193 sq.

изненада умро 6. априла 1340. године, Ирина Палеолог се вратила на трон, док је супарницу са децом послала у Цариград.<sup>49</sup>

Чињеница да се на престолу наша жена, без чвршћег политичког ослонаца у земљи, изазвала је нестабилност у држави на јужним обалама Црног мора. Недостатак подршке у Трапезунту навео је нову-стару царицу да се окрене Цариграду, где је столовао њен отац. У нади да ће добити помоћ, Ирина је пут Византије слала два посланства. Прво није затекло василевса у Цариграду, већ се са њим сусрело у Акарнанији, где је цар предводио војску, док је друго, у којем је био и трапезунтски митрополит, стигло када Андроник III више није био у животу. Јован Кантакузин, који је после смрти василевса преузео бригу о ромејској држави, није показивао интересовање за прилике у Трапезунту. Оставши без подршке, Ирина је збачена са престола 17. јула 1341. године. Убрзо након тога враћена је у Цариград, 10. августа исте године.<sup>50</sup>

#### *Анонимна ванбрачна кћи цара Андроника III Палеолога*

У изворима постоје подаци који говоре у прилог тврдњи да је цар Андроник III имао ванбрачну кћер, удату за кана Узбега, владара Златне хорде.<sup>51</sup> Наиме, Григорије Акиндин у писму које је с пролећа 1341. упутио монаху Давиду Дисипату у Парорији, сведочи да је царева ванбрачна кћи била жена монголског кана. Акиндин је говорио о опасности која је претила Византији од Монгола и навео да то нису само гласине већ да постоји писмо које је послала царева кћер, Узбегова жена. Она у писму наводи да је монголска војска кренула ка Византији, са укупно 60000 војника.<sup>52</sup>

Поред Акиндина, постоји још једно сведочанство о овој принцези. У питању је путопис Ибн Батуте, у којем он, описујући свој боравак у Цариграду 1334. године, наводи да је у византијску престоницу стигао заједно са женом монголског кана, иначе, василевсовом кћи.<sup>53</sup> Иако текст арапског путописца карактеришу одређене несагласности, не треба доводити у питање сведочанство о овој принцези.<sup>54</sup> Углавном је прихваћено мишљење да Акиндин и Ибн Батута пишу о истој особи, ванбрачној кћери цара Андроника III.<sup>55</sup> Тиме

<sup>49</sup> Panaretos, 65; Gregorae I, 549–550, II, 679.

<sup>50</sup> Gregorae I, 551, II, 679; Panaretos, 66–67; уп. *P. Радућ*, Време Јована V Палеолога (1332–1391), Београд 1993, 99–100, 119 (= *Радућ*, Време Јована V).

<sup>51</sup> У белешци о цару Андронику III постоји податак о његовој ванбрачној кћери, удатој за кана Узбега, PLP, нo 21437. О Узбегу, cf. PLP, нo 21158.

<sup>52</sup> Letters of Gregory Akindynos, ed. A. Constantinides Hero, Washington 1983, нo 12.

<sup>53</sup> The travels of Ibn Batutta A. D. 1325–1354. Translate by H. Gibb, Vol. II, Cambridge 1962, 498 sq.

<sup>54</sup> *Радућ*, Време Јована V, 82 нап. 42

<sup>55</sup> R. Loenertz, Dix-huit lettres de Grégoire Acindyne analysées et datées, *Orientalia Christiana Periodica* 23 (1957) 122–123; V. Laurent, L'assaut avorté de la Horde d'Or contre l'empire byzantine (printemps — été) 1341, *REB* 18 (1960) 147, 151–152.

би био настављен обичај слања ванбрачних византијских принцеза на дворове господара Златне хорде. Брус Липард, исто као у случају раније помињане неименоване ванбрачне кћери Андроника II, износи могућност да се и овде ради о царевој усвојеници, адоптираној кћери.<sup>56</sup>

### Манојло — ванбрачни син цара Јована V Палеолога

Манојло, син цара Јована V, потекао у незаконитој вези василевса, остао је упамћен као поморац, заповедник царске флоте у победи византијског бродовља против Мусе, код Платија 1411. године.<sup>57</sup> Лаоник Халкокондил га описује као доброг војника, вештог у ратовању, наводећи да је због својих успеха и угледа који је уживао, изазвао завист и љубомору полубрата, цара Манојла II. Према његовом сведочанству, Ἐμμανουήλος, како га историчар назива, био је утамничен од стране цара и у затвору, заједно са децом, провео 17 година.<sup>58</sup> Џон Баркер одбацује ту вест као нетачну, тврдећи да такав поступак не би био у складу са карактером цара Манојла II.<sup>59</sup> Са друге стране, Антонио Кариле истиче да се Манојло налазио у заточеништву вероватно од 1412. до 1429. године.<sup>60</sup> Док вест о његовом дугогодишњем тамновању нема потврду у другим изворима, Манојлову каријеру поморца не треба доводити у питање, јер му Псеудо-Сфранцес приписује чин δρουγγάριος,<sup>61</sup> док је у *Хроници ἱεραρχικῆς σουλῆιана* ословљен као καπετάνιο τὸν κὺρ Μανουήλ, υἱὸν τοῦ βασιλέως Ἰωάννη, τὸν πλαστάρδον.<sup>62</sup> Џон Баркер претпоставља да је царев полубрат носио и титулу ὁ μέγας δοῦκας, на основу вести из једне од кратких хроника која говори о смрти великог дукса Манојла након описа куге из 1409–1410. године.<sup>63</sup> Хронолошки несклад који постоји између године одигравања битке код Платија и Манојлове смрти, доводи у питање тврдњу да се ради о царевом полубрату. Петер Шрајнер сматра да је Манојло био ожењен извесном Еуфросином Палеологином, позивајући се на белешку са једног рукописа.<sup>64</sup>

<sup>56</sup> Lippard, *Mongols*, 217–220.

<sup>57</sup> О Манојлу, cf. PLP, n° 91855. Papadopoulos, *Genealogie*, n° 89 је сматрао да се битка код Платија одиграла 1405. године.

<sup>58</sup> Laonici Chalcocandylae Historiarum Demonstrastiones, ed. E. Darkó, Budapestini 1922, 165–166 (= Chalcocandylae).

<sup>59</sup> J. W. Barker, *Manuel II Paleologus (1391–1425): A Study in Late Byzantine Statesmanship*, New Jersey, 1969, 285 n. 153 (= Barker, Manuel II).

<sup>60</sup> A. Carile, *Manuele Nothos Paleologo*, *Nota Prosopografica*, *Thesaurismata* 12 (1975) 146 (= Carile, Manuele).

<sup>61</sup> Georgios Sphrantzes, *Meomorii 1401–1477*, *În anexă Pseudo-Phrantzes: Macarie Melissecnos*, *Cronica 1258–1481*, ed. V. Grecu, Bucuresti 1966, 226 (= Sphrantzes).

<sup>62</sup> *Χρονικὸν περὶ τῶν Τούρκων σουλτάνων (κατὰ τὸν Βαρβερινὸν ἐλληνικὸν κώδικα 111)*, ed. G. Zoras, Athenai 1956, 47 (= Chronicon).

<sup>63</sup> Barker, *Manuel II*, 285. n. 153; cf. *Die byzantinischen Kleinchroniken*, 1. Teil, Text, ed. P. Shreiner, Wien 1975, 246.

<sup>64</sup> P. Shreiner, *Chronologische Untersuchungen zur Familie Kaiser Manuels II*, *BZ* 63 (1970) 297–299.

Натпис са плашта *Podēa*, који се чува у Museo di Palazzo Ducale di Urbino, доноси податак о Манојловој мајци. У делу натписа стоји: „... Οὕτως ἔγυωρε Μανουῆλ σὸς οἰκέτης, Εὐδοκίας παῖς εὐκλεοῦς τρις ὀλβίου, Φυτοσπόρον μὲν καίσαρα κекτημένης, Γεννήτραιν δὲ πορφυράνθητον κλάδον ...“.<sup>65</sup> На први поглед, овај податак могуће је повезати са вешћу Халкокондила о Евдокији, кћери трапезунтског цара Алексија III Комнина, удовици турског владара Тацедина, која је по пишевој причи требало да постане жена Манојла Палеолога, будућег цара, али је својом лепотом очарала његовог оца Јована V, који ју је узео себи за жену. Ипак, Рејмон-Жозеф Ленерц је утврдио да се у корену Халкокондилове приче налази погрешна интерпретација података из Сфранцесових мемоара о деди цара Константина XI Драгаша, који је био ожењен трапезунтском принцезом Евдокијом, раније удатом за неког турског владара. Ленерцово тумачење се заснива на тврдњи да је реч не о цару Јовану V, већ о Константину Дејановићу, деди цара Константина XI по мајци.<sup>66</sup> Из тих разлога, тешко је прихватити могућност да је поменута Евдокија била мајка Манојла, ванбрачног сина цара Јована V.

### *Забија — ванбрачна кћи цара Манојла II Палеолога*

Реч је о незаконитој принцези, кћери Манојла II, удатој за Ђеновљанина Илариона Дорију.<sup>67</sup> Помен ове царево кћери постоји у путопису кастиљанског посланика Руја Гонзалеса Клавиха, који је 1403. године посетио Цариград и о свом боравку оставио сведочанство. Цар Манојло II се побринуо да госту омогући обилазак престонице и доделио му је водича, Илариона Дорију, кога Клавихо описује као царевог зета, односно мужа царево кћи, потекле у незаконитој вези.<sup>68</sup> Дорија је одиграо значајну улогу у византијској дипломатији, као посредник у односима са западним светом, којем је и сам припадао.<sup>69</sup> Један документ из априла 1392. сведочи о Доријином преласку у православу веру, вероватно у вези са његовом женидбом.<sup>70</sup> Џон Баркер претпоставља да се Забија удала око 1390, те да је рођена 70-их година XIV века.<sup>71</sup> До-налд Никол, бавећи се проучавањем породице Дермокаитеса износи могућ-

<sup>65</sup> Carile, Manuele, 142.

<sup>66</sup> Chalcocandylae, 75–76; cf. R.-J. Loenertz, Une erreur singulière de Laonic Chalcocandyle: le prétendu second mariage de Jean V Paléologue, REB 15 (1957) 179–180; И. Ђурић, Евдокија Комнина и њен муж Константин Драгаш, ЗРВИ 22 (1983), 259–272; Карпов, История, 201–203.

<sup>67</sup> Historia politica et patriarchica Constantinopoleos, ed. I. Bekkerus, Bonnae 1849, 5 (= Historia politica); Echthesis Cronica and Chronicon Athenarum, ed. Sp. Lambros, London 1902 (reprint Amsterdam 1969), 2–3 (= Echthesis Cronica). О Забији, cf. PLP, n° 21374; Papadopoulos, Genealogie, n° 104.

<sup>68</sup> Руи Гонсалес де Клавихо, Дневник путешествия в Самарканд ко двору Тимура (1403–1406), пр. И. С. Мироковой, Москва 1990, 33, 41 (= Клавихо).

<sup>69</sup> Barker, Manuel II, 158–159, 331–32 n. 61.

<sup>70</sup> MM II, n° 430; J. Darrouzès, Les registes des actes du patriarcat de Constantinople, Les actes des patriarches VI, Paris 1979, n° 2904.

<sup>71</sup> Barker, Manuel II, 474–475.



ност да је љубавница Манојла II, која му је подарила кћи Забију, била припадница поменутог рода.<sup>72</sup> Мавгоржата Донбровска претпоставља да је Манојло Забијину мајку упознао у Венецији, где је боравио 1370. године.<sup>73</sup> Штавише, чињеница да је Забија била удата за Дорију, наводи на помисао да је и она сама имала везе са западним светом, вероватно преко своје мајке.

Када је реч о Забијином потомству, Карл Хопф пише да је имала три кћери. У генеалогiji морејских деспота куће Палеолога, он Забију погрешно наводи као кћи Јована V и сестру Манојла II, притом је називајући Изабела. Бележи даље њене три кћери, Изабелу, удату за османског принца Мустафу, Манфредину, удату за Јована Хрисолороса и неименовану кћи, удату за Георгија Саула. Он, такође, даје и податак о Манфредининој кћери Теодори, уда тој за Франческа Филелфа.<sup>74</sup> Аверкиос Пападопулос, преузимајући ове податке, трећу кћер назива Phille, очито грешком преведећи појам Fille (кћи) са француског, којим је Хопф ословио трећу кћер, непознатог имена.<sup>75</sup> Халкокондил говори о браку Доријине ћерке, чије име не наводи и Сулејмана, турског принца. Постоје изворна сведочанства о браку њихове кћери и Мустафе, сина Мехмеда I.<sup>76</sup> Георгије Сфранцес пише о Георгију Изаулу, зету Илариона Дорије.<sup>77</sup>

#### *Анонимно ванбрачно поштомство цара Манојла II Палеолога?*

Џон Баркер је тврдио да се поменом Забије не исцрпљује списак Манојлових незаконитих потомака. У хрисовуљи из 1405. године, коју је издао цар Манојло II, митрополија Монемијасије се обавезује да два пута недељно служи литургије за покој душе његове деце, која су тамо сахрањена.<sup>78</sup> Баркер сматра да је реч о ванбрачној деци цара Манојла II, рођеној пре брака са Јеленом Драгаш.<sup>79</sup> Георгије Сфранцес пак, поред шесторице Манојлових синова, забележених и у другим изворима, помиње још двојицу, Константина и Михаила, као и две кћери, чија имена не наводи.<sup>80</sup> Занимљиво је да су двојица Манојлових синова носила исто име — Константин. Иван Ђурић је сматрао

<sup>72</sup> D. M. Nicol, *The Byzantine family of Dermokaites circa 940–1453*, *Byzantinoslavica* 25 (1974) 10–11.

<sup>73</sup> *Małgorzata Dąbrowska*, Ought one to marry? Manuel II Palaiologos' point of view, *Byzantine and Modern Greek Studies* 33/2 (2007) 149 n. 12. (= *Dąbrowska*, Manuel II). Ванбрачна деца царева дома Палеолога представљају једно од поља њеног интересовања.

<sup>74</sup> *Chroniques gréco-romanes*, ed. C. Hopf, Berlin 1873 (reprint Athenai 1961) 536.

<sup>75</sup> *Papadopoulos*, *Genealogie*, n° 104.

<sup>76</sup> *Chalcocondylae*, 161; *Ecthesis Cronica*, 2–3; *Historia politica*, 4–5. Поузданост таквих тврдњи тешко је утврдити, поготову што неки од савремених извора говоре о браку кћери деспота Додора I и Сулејмана, *Chronicon*, 43; *Sphrantzes*, 226.

<sup>77</sup> *Sphrantzes*, 256.

<sup>78</sup> *F. Dölger*, *Regesten der Kaiserkunden des oströmischen Reiches V*, München — Berlin 1965, n° 3307; *MM V*, VII, n° 5.

<sup>79</sup> *Barker*, Manuel II, 475.

<sup>80</sup> *Sphrantzes*, 4, 260.



мало вероватним могућност да су принчеви истовремено носили то име. Био је мишљења да је млађи Константин, потоњи цар Константин XI Драгаш, рођен после смрти свог истоименог старијег брата.<sup>81</sup> Ипак, тешко је поверовати да би цар новорођеном детету дао име преминулог сина. Ако погледамо неколико царских нараштаја уназад, приметно је да су се владари из династије Палеолога придржавали обичаја да најстарији син и наследник престола добије име по деди са очеве стране (Михаило VIII — Андроник II — Михаило IX — Андроник III, Андроник III — Јован V — Андроник IV — Јован VII). Такав низ био је прекинут доласком на престо цара Јована V, сина Андроника III. Јан Луис ван Дитен је претпоставио да разлог томе треба тражити у чињеници да је прворођени син Андроника III, који је живео свега осам месеци, носио дедино име.<sup>82</sup> Цар Андроник III није желео да наредном сину да име по свом оцу, иако је тиме прекинуо низ имена, па се тешко може поверовати да се на тако нешто одлучио Манојло II, онда када никакав низ у именима не би био нарушен.

У изворима нема података да је двоје законите деце ромејских владара могло носити исто име, али постоје изворна сведочанства која говоре да је тако нешто било могуће у случајевима кад је једно дете потекло у ванбрачној вези. У овом раду постоје подаци о неколико таквих случаја, чиме се поткрепљује став да је Константин старији вероватно потекао у законски недозвољеној вези василевса.<sup>83</sup> Поред тога, за разлику од млађег, који је носио и име Драгаш по деди, Константин старији није забележен са сличним епитетом, што опет наводи на закључак да је реч о детету које није рођено у браку Манојла II и Јелене Драгаш. Како у изворима нема података о Манојловом претходном браку, а тешко је поверовати да би византијски хроничари превидели тако нешто, притом, уз сазнање о бар једној василевсовој незаконитој вези, из које је потекла Забија, може се претпоставити да је Константин старији рођен управо у ванбрачној заједници. Међутим, недостатак изворних података нам не допушта да идемо даље од тврдње да се једино за Забију може са сигурношћу рећи да је у питању Манојлова ванбрачна кћи, али не и за преостало четири деце о којима пише Сфранцес.<sup>84</sup>

\*

Вести о ванбрачном потомству царева последње византијске династије најчешће су узредног карактера, и углавном се односе на бракове царских кћери. Извори бележе шест по имену познатих ванбрачних принцеза, две анонимне и једног ванбрачног принца. Политички бракови, који су представља-

<sup>81</sup> *И. Бурић*, Сумрак Византије, Београд 1984, 60–61 (= *Бурић*, Сумрак).

<sup>82</sup> *Dieten*, Gregoras II, 158–159 n. 117; *Радућ*, Време Јована V, 84.

<sup>83</sup> Поред Ирине, којој је посвећено једно поглавље у овом раду, цар Андроник III имао је и закониту кћи истог имена. Ванбрачни син цара Јована V, Манојло, имао је истоименог полу-брата који се деценијама налазио на трону ромејске државе. Реч је о цару Манојлу II Палеологу.

<sup>84</sup> *Бурић*, Сумрак, 59–65.

ли једно од главних средстава царске дипломатије у време осеке византијске војне моћи (XIII–XV век), заједнички су именитељ за животне путеве ванбрачних принцеца.<sup>85</sup> Забија, ванбрачна кћи цара Манојла II, једина није била удата за владара, али се ни у њеном случају не може превидети политичка позадина брака. У том погледу не постоји значајнија разлика између законитих и кћери потеклих ван институције брака.

Ипак, приметно је да се кроз три генерације византијских царева, почев од Михаила VIII, затим Андроника II и на крају Андроника III, одржава обичај слања ванбрачних принцеца на дворове Златне хорде и Илканата. Са друге стране, готово да нема података да су легитимне принцезе у том периоду биле удаване за нехришћанске владаре. Изузетак представља Теодора, кћи Јована Кантакузина, која је била удата за турског султана Орхана, али је овај брак био праћен специфичним околностима. Наиме, Кантакузина је на такав потез приморала потреба да свој положај у грађанском рату у Византији оснажи савезништвом са Турцима. Такође, легитимност његовог крунисања оспоравали су васељенски патријарх Јован XIV Калекас и цар Јован V Палеолог, па би се могло поставити питање да ли је његова кћи у том тренутку уопште била сматрана царском принцезом.

Како је прибележио Острогорски, у раније време Ромеји ни највеће хришћанске владаре нису сматрали достојним брака с византијским принцезама, а касније се дешавало да неке од њих заврше у харемима источњачких владара.<sup>86</sup> Бракови византијских принцеца са монголским владарима и њихов боравак у харемима оријенталних завојевача, нарушавали су углед пурпура византијске царске породице. Можда је удајама ванбрачних, а не законитих принцеца, требало умањити осећај понижености византијског двора.

Неке од ванбрачних принцеца постале су утицајне супруге у новим срединама. Речено се огледа на примеру Еуфросине, која је имала значајну улогу у појединим догађајима на Ногајевом двору, као и у случају Ирине, удате за Василија Великог Комнина, која је после мужевљеве смрти за кратко време самостално владала Трапезунтом. Марија, *δέσποινα τῶν Μουγουλίων*, остала је упамћена као ктиториса угледног престоничког манастира. Припадност ванбрачних принцеца дому Палеолога никада није довођена у питање. Јован Кантакузин је писао да су Монголи сродством са владајућом ромејском породицом желели да истакну свој углед, сматрајући себе наследницима Александра Великог и царева Персије.<sup>87</sup>

Манојло је једини ванбрачни син о којем говоре извори, што само по себи представља интересантну чињеницу, јер је тешко поверовати да осим њега није било других мушких ванбрачних потомака. Разлог видљивог одсуства података у изворима треба тражити у чињеници да је друштвени значај му-

<sup>85</sup> Ioannis Cantacuzeni, *Eximperatoris historiarum*, ed. L. Schopeni, Bonnae 1828, 188 (= Cantacuzeni).

<sup>86</sup> *Острогорски*, Историја, 484.

<sup>87</sup> Cantacuzeni, 188.

шке ванбрачне деце био мањи од оног који су имале легитимне кћери царева — корисно оруђе у рукама ромејске дипломатије. Династија Палеолога је имала сасвим довољно законитих принчева, па се питање наслеђа престола није постављало, односно, није било потребе да ванбрачни потомци заузму место које би требало да припадне законитим синовима. У време кад је царство било подељено на неколико, готово независних делова, којима су у виду полуприватних апанажа управљали синови или браћа владара, појава нових, ванбрачних принчева, представљала би још већи терет држави. У томе вероватно леже разлози за њихову друштвену маргинализацију. Манојло, као заповедник морнарице, није уживао исти статус као његова полубраћа, тада управници појединих делова царства.

Оскудност изворних података о милосницама ромејских владара, које су им подариле ванбрачни пород, сведочи да је њихова улога на двору била занемарљива. Наиме, у изворима постоји само помен Дипловатацине, мајке Марије, ванбрачне кћери Михаила VIII, о којој се осим имена ништа више не може рећи. Иначе, карактеристика да извори бележе углавном женску ванбрачну децу царева династије Палеолога, пренела се и на потомство ванбрачних принцеца. Тако се у изворима срећу само подаци о кћерима појединих принцеца, такође у контексту политичких бракова.

На крају, пажњу ћемо усмерити на имена ванбрачне деце, која се у истим облицима (Еуфросина, Марија, Ирина, Манојло) често сусрећу и код осталих припадника царске породице. Изузетак представља Забија — Изабела (?), чије је име вероватно у вези са италијанским пореклом њене мајке.<sup>88</sup> Оно што је много значајније јесте да су ванбрачна деца могла носити иста имена која су давана њиховим сестрама и браћи, законитој деци. Познато је да је цар Андроник III имао две кћери по имену Ирина, једну закониту и једну ванбрачну. У том смислу индикативан је и пример Манојла, ванбрачног сина цара Јована V, будући да је носио исто име као и његов полубрат потоњи цар Манојло II Палеолог. Нешто раније поменут је случај са двојицом синова цара Манојла I Комнина, ванбрачним и законитим, који су имали исто име — Алексије. Уколико је претпоставка о Константину, ванбрачном сину Манојла II тачна, онда се може рећи да су двојица синова овог цара, ванбрачни и законити, такође носили исто име. Мало је вероватно да би владар двојици својих синова дао исто име. Тиме, давање истих имена законитој и ванбрачној деци иде у прилог тврдњи да је између њих постојала јасна граница, да нису имали идентичан статус, а да је успон неког од ванбрачних зависио утолико од његовог значаја за ромејски двор.

---

<sup>88</sup> *Dąbrowska*, Manuel II, 149 n. 12, износи претпоставку о италијанском пореклу Забијине мајке.

*Miloš Cvetković*

## THE ILLEGITIMATE CHILDREN OF PALAIOLOGOS DYNASTY EMPERORS

The formal status of illegitimate children in Byzantine society was established by the provisions which were derived from Justinian's codification of Roman law. The essence of these principles would serve Byzantine lawyers to regulate the rights of these groups in the ensuing centuries. Legislators tried to ban the existence of a male and female community that was not in accordance with strict Christian morals. On the other hand, the charity preached by the Church obliged them to legally determine that children from such relationships had to be cared for. Still, the children from extramarital affairs had significantly fewer rights than the legal descendants. In cases when heirs existed, whether they were the children or cousins of the deceased, the illegitimate children could inherit only one twelfth of their father's property.

When it came to the offspring of the Byzantine emperors before the Palaiologos dynasty acceded to the throne, it was recorded that some of the illegitimate princes had the highest court titles and performed the most important duties in the country's government, like the eunuch Basil, the illegitimate son of the emperor Romanos I Lekapenos, or Alexios, the illegitimate son of the emperor Manuel I Komnenos. Still, these cases are to be regarded more as exceptions than as the common rule. It is noticeable that in the earlier epochs of Byzantine history, the illegitimate princesses did not leave any significant trace in the sources, in contrast to the Palaiologan era when most of the illegitimate daughters were recorded. This could be explained by the fact that political marriages, a mutual characteristic of the illegitimate princesses lives, were very important in the times of the Palaiologan dynasty, which was not the case in the earlier history of the Empire. For a long time, the Byzantine court was not ready to accept their daughters being married to foreign rulers, who were regarded as unworthy of family relations with the emperor and his family.

In the sources, news on the illegitimate offspring of the last Byzantine emperors is only incidentally mentioned and mainly regarding the marriages of the emperors' daughters. Sources note six illegitimate princesses known by name, two anonymous and one illegitimate prince. They were the offspring of five emperors of the Palaiologos dynasty: Maria and Euphrosyne, the daughters of Emperor Michael VIII, Maria, Irene and one anonymous daughter of Emperor Andronikos II, Irene and another anonymous princess who were daughters of Andronikos III and then Zampia (Isabella), who was the daughter of Manuel II and finally Manuel, the son of Emperor John V. Political marriages, being one of the main means of

imperial diplomacy during the period of Byzantine military inferiority, were a destiny that the illegitimate princesses shared. Zampia was the only one who was not married to a ruler, but even in her case, the political background of the marriage is obvious. In this regard, there is no significant difference between the legal daughters and those born out of wedlock.

Still, there evidently existed a custom of sending illegitimate princesses to the courts of the Golden Horde and Ilkhanate, maintained over three generations, whereas, in the case of legitimate princesses there were no examples of any of them marrying a non-Christian ruler, except Theodora, the daughter of John Kantakouzenos and even this was due to special circumstances. John Kantakouzenos' weak position during the civil war in Byzantium and the necessity of making a stronger alliance with the Turks forced him to make such an extraordinary decision. The legitimacy of his coronation was also disputed by the Ecumenical Patriarch John XIV Kalekas and the emperor John V Palaiologos, so therefore, it is questionable if his daughter was considered a princess at the time. George Ostrogorsky noted that there had been a time when Romans looked down on even the greatest Christian leaders as unworthy of marriage to Byzantine princesses and that soon there came a time when some of them would end up in eastern rulers' harems. It is possible that sending illegitimate princesses to the eastern rulers' courts was supposed to obscure the fact that the Byzantine court was forced to establish family ties with a barbarian family.

On the other hand, some of the princesses became influential figures in their new homes, like in the case of the princess Euphrosyne who played a very important role in certain occurrences at Nogai's court. This was particularly true of Irina, married to Basil Megas Komnenos, who came to the throne of Trapezunt after her husband's death. Maria, Despina of the Mongols, is recorded in history as the patron of a prominent capital's monastery. No one disputed that the illegitimate children belonged to the Palaiologos dynasty. John Kantakouzenos wrote that the Mongols, considering themselves the descendants of Alexander the Great and the emperors of Persia, wanted to emphasize their respectability through kinship with the ruling Byzantine family.

Manuel is the only illegitimate son mentioned in the sources, which is an interesting fact, since it would be hard to believe that there were no other illegitimate sons. It is most probable that, in those times when the emperors had more than enough legitimate sons, so the matter of the heir to the throne was not in question and when the Empire consisted of a number of semi-private appanages, more princes would have meant a greater burden to the Empire. As a result they were not given an active role in ruling the country. Manuel himself was a commander of the royal fleet and therefore was not given the same rank as his half-brothers, who governed parts of the Empire through their appanages.

Lovers of the Byzantine emperors who gave birth to their illegitimate children are very rarely mentioned in the sources testifying that their role at the court was very insignificant. Diplovatazina, the mother of Maria, illegitimate daughter

of Michael VIII, is only mentioned by name in the sources and there is no further data on her behalf. Another interesting fact is that, when it came to the offspring of illegitimate children, the sources again record only daughters and only in reference to their marriages, which supports the claim that the importance of illegitimate male children was less than the importance of princesses, who were instruments in the hands of imperial diplomacy.

Regarding the names given to the illegitimate children, in most cases they match the names of other members of the royal family, with the exception of Zampia — Isabella, whose name comes from her Italian origin since her mother was most probably Italian. One exceptionally compelling detail is that Manuel bore the name of his half-brother who succeeded to the throne. This was a rare occasion, but there was another case like this and it again concerned an illegitimate daughter: Emperor Andronikos III, besides the previously mentioned illegitimate Irina, had another daughter with the same name. The sons of the emperor Manuel I Komnenos, the legitimate and illegitimate one, bore the same name — Alexios. If the assumption of Konstantinos being the illegitimate son of Manuel II is true, that means that the two sons of this emperor, the one legitimate and the other one born out of wedlock, also had the same name. It is highly unlikely that a ruler would give the same name to two of his sons. Therefore, giving the same name to legitimate and illegitimate children supports the claim that a clear distinction was made between them, that they did not have the same status and that the success of an illegitimate one depended solely on his or her importance to the Byzantine court.





СРЂАН ШАРКИЋ

(Правни факултет Универзитета у Новом Саду)

## ОРИГИНАРНИ НАЧИНИ СТИЦАЊА СВОЈИНЕ У СРЕДЊОВЕКОВНОМ СРПСКОМ ПРАВУ\*

У раду се анализирају оригинарни начини стицања својине, односно стицање својине на стварима које немају сопственика, у средњовековној Србији. Како средњовековно српско право није познавало научну обраду права, испитивање правних споменика нам дозвољава да уочимо следеће оригинарне начине стицања својине: ратни плен, случај нађене ствари, заузимање или окупацију, прираштај и одржај. Све те случајеве аутор је објаснио на примерима из извора.

*Кључне речи:* Оригинарни начини стицања својине, ратни плен, нађена ствар, окупација, прираштај, одржај.

Ослањајући се на средњовековне коментаторе римског права, савремена правна наука све начине стицања својине дели у две групе: деривативне и оригинарне. Деривативни начини стицања својине су сви они начини при којима неко стиче својину вољом ранијег сопственика, преносом својине од старог сопственика новом (на пример уговор о купопродаји). Оригинарни су они начини којима се стиче својина на стварима које немају сопственика или ако га имају независно или противно његовој вољи. Римски правници нису правили овакву поделу, што се види из једног одломка из Гајевих *Институција*: *Из оног што смо рекли произилази да су неки начини за пренос својине засновани на природном праву, каква је проста предаја (traditio)<sup>1</sup>, а неки на ius civile-у, каква је манципација,<sup>2</sup> in iure cessio<sup>3</sup> и одржај, јер су ти начини свој-*

---

\* Рад је настао као резултат истраживања у оквиру пројекта ев. бр. 149042, који подржава Министарство просвете и науке Републике Србије.

<sup>1</sup> *Traditio* је проста, неформална предаја ствари од стране преносиоца (*tradens*) прибавиоцу (*accipiens*).

<sup>2</sup> Манципација (*mancipatio*) као свечани начин преноса својине установљен је старим *ius civile*, којима се преносила својина на *res mancipi* (средства за производњу у старом Риму, а касније на целом Апенинском полуострву). Назив потиче од *manus* = рука и *capere* = захватити, стећи, прибавити. Пренос својине се обављао у присуству службеног мерача са вагом (*libri-*

*cīveni римским грађанима (Ergo ex his quae diximus apparet quaedam naturali iure alienari, qualia sunt ea quae traditione alienantur; quaedam civili, nam mancipationis et in iure cessionis et usucapionis ius proprium est civium Romanorum).*<sup>4</sup> Дакле, према Гају, својина се може стећи или *iure naturali* (по природном праву) или *iure civili* (по праву римских грађана). У Јустинијановим *Дигестима* среће се подела на начине *iure civili* (по праву римских грађана) и *iure gentium* (по праву народа), мада ваља напоменути да римски правници појмове *ius gentium* и *ius naturale* понекад поистовећују.<sup>5</sup>

Пошто средњовековно српско право није познавало научну обраду права, у изворима не налазимо ни римско-византијску ни савремену класификацију начина стицања својине. Али, испитивање српских правних споменика нам дозвољава да закључимо да су се као оригинарни начини стицања својине сретали ратни плен, налажење ствари, заузимање или окупација, прираштај и одржај.<sup>6</sup>

## I

О ратном плену, као оригинарном начину стицања својине сведочи члан 132 Душановог законика који гласи: *Што кѣо куйи оѣ љена из љуђе земље, шѣо буде љењено, љо цареве земљи, да јесѣ вољан куйиѣи оѣ љога-зи љена колико и у љуђој земљи. Ако ли га кѣо љоѣвори, говоре „Оно-зи је моје“, да га оѣрави љороѣа, љо закону, јере је куйил у љуждој земљи, а не му ни љаѣи, ни љроводчија, ни весѣник; љѣако да си га има како своје.*<sup>7</sup> Како видимо, Зако-

*pens*), најмање пет сведока, преносиоца и прибавиоца. Прибавилац је узимао бронзану шипку и изговарао формулу: *Тврђим да је ова сѣвар моја љо квириѣском љраву и нека ми буде љрибављена овом бронзом и бронзаном вагом.* Затим би бронзаном шипком ударио у вагу и давао је преносиоцу. Манципација је апстрактна форма, што значи да се не наводи правни основ нити је основ услов ваљаности преноса. Опис поступка даје *Gaius, Institutiones I, 119, ed. E. Nardi, Istituzioni di diritto romano, Milano 1973.*

<sup>3</sup> *In iure cessio* (уступање на суду) јесте апстрактни начин *ius civile*-а, где се путем тобожњег спора преноси право са једног титулара на другог. Према Гајевом опису (*Institutiones, II, 24*), поступак се обавља тако што странке долазе пред претора, а у провинцији пред гувернера. Прибавилац ставља руку на ствар и тврди да је она његова по квиријском праву. Затим претор пита преносиоца („противника у спору“) да ли ће извршити контравиндикацију. Пошто он одбије или ћути, претор досуђује ствар прибавиоцу.

<sup>4</sup> *Gaius, Institutiones II, 65.* Српски превод *О. Сѣанојевић, Гај, Институције, Београд 2009, 117.* И наредни одломци из *Гајевих Институција* наведени су према преводу О. Станојевића.

<sup>5</sup> *Corpus Iuris Civilis, volumen primum Digesta (даље D.), recognovit Theodorus Mommsen, Berolini 1895 (reprint Clark, New Jersey 2010), XLI, 1,1, De acquirendo rerum dominio. Gaius libro secundo rerum cottidianarum sive aureorum. Quarundam rerum dominium nanciscimur iure gentium, quod ratione naturali inter omnes homines peraeque servatur, quarundam iure civili, id est est iure proprio civitatis nostrae. Cf. Basilica. L, 1, edd. H. J. Scheltema, N. Van der Wal, D. Holwerda, Groningen 1953–1988.*

<sup>6</sup> *Т. Тарановски, Историја српског права у немањѣићкој држави III, Историја грађанског права, Београд 1934, 85 = Класици југословенског права XII, Београд 1996, 622.*

<sup>7</sup> *С. Новаковић, Законик Стефана Душана цара српског, Београд 1898, 100, 225 (даље: Новаковић, Законик); Н. Радојчић, Законик цара Стефана Душана 1349 и 1354, Београд 1960, 68, 125 (даље: Радојчић, Законик).*

ник не описује сам поступак стицања својине, већ каже да се ратни плен могао отуђити (продати) и да је то сматрано као пуноважни правни посао. Јер, продаја ратног плена не би била могућа, ако се на тај начин не би могла стећи својина. Ипак, остаје нејасно на који начин је једно физичко лице могло пуноважно да стекне ратни плен. Према претпоставци Тарановског<sup>8</sup> сигурно је било извесних законских или обичајноправних прописа, али нам они нису сачувани.

## II

О нађеној ствари сведочи члан 116 Душановог законика, насловљен *О обретилици*. Он гласи: *Кію шію најде у царево земљи, да не узме шере да не рече: „Враишићу ако кію йозна.“ Ако ли йохвайи или узме, да йлайти шію йаити или гусар. А шію најде у шућој земљи на војсци, да веде и несе йред цара и војеводу.*<sup>9</sup> Дакле, налазач не сме да присвоји нађену ствар, уколико она припада неком другом лицу.<sup>10</sup> Уколико то учини следи му казна (као лопову или разбојнику) за противправно задржавање туђе ствари. Нађена ствар у туђој земљи (иностраниству) за време рата, морала је бити пријављена државним властима. Према Тарановском,<sup>11</sup> члан 116 Душановог законика укида стари словенски обичај који је прописивао да је власник изгубљене ствари морао да јавно огласи на трговишту да је изгубио ствар. Само у том случају он је могао слободно узети своју ствар, уколико би је препознао у државини неког другог физичког лица. Налазач ствари је у том случају морао да плати глобу и да врати ствар власнику<sup>12</sup> без отпочињања посебног доказног поступка званог *свод*.<sup>13</sup> Пропис Душановог законика је, највероватније, желео да прекине са

<sup>8</sup> Тарановски, нав. дело, 85, 622. Не верујем да је у Србији било познато римско схватање да је оно што је *оштећено од непријатеља у највећој мери њихова* [римска] својина (*quod maxime sua esse credebant quae ex hostibus cepissent*). Gaius, Inst. IV, 16.

<sup>9</sup> Новаковић, Законик, 89, 216; Радојчић, Законик, 65, 121.

<sup>10</sup> Својина се могла стећи само на такозваним „ничижим стварима“ (*res nullius*). То правило дефинисао је римски правник Гај речима: *Quod enim nullius est, id ratione naturali occupanti conceditur* (Оно што је ничије, по природи ствари припада оном ко га узме). D. XLI, 1,3.

<sup>11</sup> Тарановски, нав. дело, 85–86, 623.

<sup>12</sup> Поређења ради навешћемо чланове 34 и 35 *Руске љравде*. Члан 34: **Аче кто конь погубить, или оружье, или порт, а заповесть на торгу, а после познаеть в своем городе, свое ему лицем взяти, а за обиду платити ему 3 гривны.** Члан 35: **Аже кто познаеть свое, что будеть погубил или украдено у него что, или конь, или порт, или скотина, то не рци: се мое, но поиди на свод, где естъ взял; сведитесь, кто будеть виноват, на того татба снитеть, тогда он свое возьметь, а что погигло будеть с нимь, то же ему начнеть платити; аще будеть коневны тать, выдати князю на поток; паки ли будеть клетныи тать, то 3 гривны платити ему.** Хрестоматия по истории государства и права России, пр. А. Я. Малыгин, Москва 2001, 8.

<sup>13</sup> Свод је врста посебног поступка у коме су се комбиновали својинска тужба (*actio vindicatoria*) и тужба због крађе (*actio furti*). Састојао се у следећем: ако би власнику ствар нестала, а затим би ту исту ствар препознао код неког другог лица, онда би власник ствари тражио од тог другог да му каже откуд му ствар. Тај би други био дужан да то учини и власник би са њим и са ствари одлазио код указане треће особе, која би опет морала одговорити, одакле је ствар

старом праксом, по којој је налазач ствари некажњиво задржавао нађену ствар код себе, чекајући да је њен власник препозна. Тарановски сматра да се Законик управо због тога позива на стару формулу *враићу ако кѣо ѿозна*, којом се налазач вероватно обраћао својим суседима, када је нађену ствар присвајао и носио својој кући. Исти аутор уочава да поменути пропис не даје објашњење „шта налазач има да са нађеном стварију позитивно учини.“ Према његовом мишљењу<sup>14</sup> та празнина може се лепо попунити чланом 134 Будванског статута, који исто као и Душанов законик говори о нађеној ствари (*De cosa trovata*).<sup>15</sup> Поменути члан гласи: *Ordinemo, che se alcuna persona trovasse cosa strana, la debba far preconizar per il senicio et vataco avanti li giudici, et per la piazza cridar, tal cosi si attrovà. Chi facesse il contrario, et fosseli presa la cosa, le sia rappresentata per furto, et paghi la pena*<sup>16</sup> (*Напећујемо, да ако неко лице нађе шћућу сћвар, има обавезу да ѿреко судских органа ѿо ѿријави судијама, и да буде објављено на шћргу да је сћвар нађена. Ко ѿосћућу сћприоћно и сћвар буде код њега нађена, смайћраће се украденом, а он ће ѿлаћићићи глобу*). Старо правило, закључује Тарановски, било је замењено новим, а као извор могао је послужити развијенији правни систем приморских градова, као што је била Будва.<sup>17</sup>

### III

Окупација (*occipatio*) или заузимање је оригинарни начин прибављања својине, по коме ствари које нису ничије (*res nullius*) припадају ономе ко их

прибавила. И тако даље, власник би ишао са сводом све док не би наишао на особу која не би знала да каже одакле је ствар прибавила. Тада би власник — тужилац своју ствар узео, а онај последњи, који не би био у стању да сумњу са себе *сведе*, сматрао би се лоповом, те би као крадљивац и одговарао. Детаљније видети одредницу Свод, Лексикон српског средњег века, Београд 1999, 658–659 (*С. Шаркић*).

<sup>14</sup> Тарановски, нав. дело, 86, 623.

<sup>15</sup> Члан 116 Душановог законика има наслов *О обрещели* (О налажењу).

<sup>16</sup> Statuta Buduae, cap. CXXXIV, ed. S. Ljubić, Statuta et leges civitatis Buduae, civitatis Scardoniae, et civitatis insulae Lesinae, Monumenta historico-iuridica Slavorum meridionalium, pars I, tom III, Zagreb 1882–1883.

<sup>17</sup> Тарановски, нав. дело, 86, 624. Мишљење Тарановског прихвата и А. Соловјев, Законик цара Стефана Душана 1349. и 1354. године, Београд 1980, 271–272. Међутим, како исправно примећује *Ž. Vujković*, Правно уређење средњовековне будванске комуне, Nikšić 1988, 113, нар. 326, намеће се и питање окуда овакво решење у самом Будванском статуту? *L. Margetić*, Средњовековно хрватско право (стварна права), Zagreb, Rijeka Čakovec 1983, 38 sq, упозорава да се одредбе о налажењу покретних ствари срећу у статутима великог броја истарских градова (Умаг, Двиград, Бује, Бузет, Опртал, Бал, Миљ итд.), предвиђајући обавезно јавно ношење поменуте ствари. Одредба о јавном ношењу била је прописана да би налазач на недвосмислени начин својим понашањем свима ставио до знања да он налажењем ствари нема намеру да извуче некакву корист и да он, према томе, није лопов. Притом аутор врши поређење са римским правом (D. XLVII, 2,43,4; *Sabinus*, Libri iuris civilis secundo ap. *Aul. Gell.* 11, 18, 21), а о правилу које су предвиђали неки од ових статута да се нађена ствар мора однети локалној власти, Ј. Маргетић сматра да се ради о даљој фази еволуције ове правне установе „коју моћемо пратићи од барбарских законика — тако нпр. *Lex Visigothorum* одређује да се о нађеној ствари треба обавјестити *svēcenika ili comesa ili suca ili starije ili javni skup seljaka (in conventu publico vicinorum)*.

узме.<sup>18</sup> У средњовековној Србији најчешћи облик окупације био је случај када неко искрчи шуму, а након тога земља припада њему. Крчевина се називала *лаз*, и помиње се често у изворима,<sup>19</sup> а за акцију крчења шуме користили су се глаголи *ѿребити*, *расѿребити* и понекад *расѿежити*. Али, у хрисовуљи Стефана Дечанског Призренској епископији од 1326. читамо: **И колико је оуз’мож’но людемъ црковнымъ да си чинѣ лазѣ. И все што је тко чинилъ лазѣ на нихъ земли да си је има свѣтага цркви јако и ино нивѣ црковно.**<sup>20</sup> То значи да лаз на црквеној земљи није припадао ономе ко га је искрчио, већ цркви. Поред тога, манастирски меропси су морали да траже одобрење свог господара за прибављање земље путем лаза, о чему нам сведочи податак из повеле цара Душана од 1353. године, којом поклања серском митрополиту Јакову цркву Светог Николе на Пшини под Кољем: **И ник’то безъ хотѣнѣ митрополитова да не треби лаза на земли на црковнои ни винограда садѣи; и комоу не хокѣ митрополитъ, тоугѣмоу човекоу, оу оном’зи сѣле, никто да га силомъ не посади.**<sup>21</sup>

Извесне привилегије приликом окупације земљишта путем крчевине имали су немачки рудари — Саси, о чему нам сведочи члан 123 Душановог законика: *О ѿрговех. Шѣо су куде ѿсекли Саси горе до сијега-зи сабора, ѿу-зи земљу да си имају. Ако су кому властѣлину без ѿравде узели земљу, да се суде са њим властѣле законом свѣтаго краља. А оѿ сада најреда Сасин да не сече; а шѣо сече, онога-зи да не ѿежи, ни људи да не сађа, ѿакмо да сѣо-ји ѿусѣа, да расѣе гора. Никѣо да не забрани Сасину горе колико јесѣ ѿребе ѿргу; ѿолико зи да сече.*<sup>22</sup> Као што се види, цар потврђује Сасима својину над земљом стечену крчењем шума до доношења Законика. Али, ако је та окупација повредила права властеле, Саси и властела ће се судити, према правилима о пороти из времена краља Милутина. Законик дозвољава Сасима да убудуће секу шуме само ради потреба „трга“ (рударског места), али им забрањује да искрчену земљу окупирају и насељавају својим људима.

<sup>18</sup> О томе римски правник Гај каже (D. XLI, 1,1): *Omnia igitur animalia, quae terra mari caelo capiuntur, id est ferae bestiae et volucres pisces, capientium fiunt* (Све живоѣише које се ухваѣе на земљи, у мору или у ваздуху, ѿо јесѣ див’љач, ѿѣице и рибе, ѿсѣају својина онога ко их ухваѣи). Cf. D. XLI, 1,3.

<sup>19</sup> Тако на пример у хрисовуљи краља Уроша манастиру Светог Петра на Лиму (1254–1264) читамо: *након лаза ѿо среде Срњијака, и ... у границу међу лазама на Велијеј ѿлочи* (Љ. Сѣојановић, Стари српски хрисовуљи, Споменик III, 9, 25; уп. С. Новаковић, Село (са допунама С. Ђирковића), Београд 1965, 123). У двама хрисовуљама цара Душана Карејској хелији у Светој гори (1348), стоји: *дарова царство ми оу Хвост’не село Косорикѣ и сѣ всеми засел’ци и сѣ перноромъ косорит’скимъ и сѣ отесомъ и сѣ мѣтами, сѣ виноградѣ, сѣ млини, сѣ в’рти, сѣ ливадами, сѣ пашиштѣ и сѣ лази, и сѣ планиномъ и сѣ в’семи правинами.* С. Новаковић, Законски споменици српских држава средњега века, Београд 1912 (даље: Зак. спом.), 470, III, 472–473, I.

<sup>20</sup> Зак. спом., 639, VIII.

<sup>21</sup> Зак. спом., 703–704, IX.

<sup>22</sup> Новаковић, Законик, 94, 220; Радојчић, Законик, 66, 123.

## IV

Ако једна ствар постане саставни део друге ствари, она престаје да буде предмет самосталног права својине. Припадају ли обе спојене ствари истом сопственику, прираштај не доводи до промене власника. Али, ако су припадале разним сопственицима, онда ствар која је прирасла мења власника, а прираштај се појављује као оригинарни начин стицања својине — *accessio*.<sup>23</sup> Постоје три групе прираштаја: прираштај непокретне ствари непокретној, покретне непокретној и прираштај две покретне ствари.<sup>24</sup>

Прираштај непокретне ствари непокретној догађа се када једна непокретност буде припојена другој. То је, на пример, случај ако вода наталожи земљу уз нечије имање, ако се појави острво у реци или река промени ток. О томе римски правник Гај каже следеће: *А и оно ишћо нам је додао речни нанос ѿо ишћом ѿраву [као и ратни плен] ѿосћјаје наше. Смаћра се да је додаћо наносом ишћо река додаје нашем земљишћу ѿако ѿосћјеено, да нисмо у сћању да одредимо колико се одређеног ѿренућка додаје, или, како се у обичном говору каже, нанос ѿако ѿосћјеено додаје да очи вара. Ако је река ошћкинула део ѿвог имања и нанела уз моје, ѿај део осћјаје ѿвој. Када усред реке насћане ада, она ѿосћјаје заједничка својина оних који са обе сћиране имају ѿриобална имања, а ако није на средини, ѿријада онима који имају имања на ближој обали.*<sup>25</sup>

О прираштају покретне ствари непокретној Гај каже: *Поред ѿога, ѿо ѿриродном ѿраву ѿосћјаје наше ишћо је други саградио на нашем земљишћу, макар да је градио за себе, јер градња дели ѿравну судбину земљишћа. Ушћо-лико је ѿре ѿо случај са биљкама које је неко засадио на нашем земљишћу, ѿод условом да су ѿусћиле корен у земљу. То се дешава и са жишћом које је неко засејао на нашој њиви.*<sup>26</sup>

Прираштај две покретне ствари постоји када неко некој својој ствари дода туђу ствар или обрнуто. Својину на новој ствари стиче власник оне ства-

<sup>23</sup> D. Stojčević, *Rimsko privatno право*, Београд 1966, 126.

<sup>24</sup> О. Сћанојевић, *Римско право*, Београд 2002, 205.

<sup>25</sup> Gaius, Inst. II, 70–72: *Sed et id, quod per adluvionem nobis adicitur, eodem iure nostrum fit; per adluvionem autem id videtur adici, quod ita paulatim flumen agro nostro adicit, ut aestimare non possimus, quantum quoquo momento temporis adiciatur; hoc est quod vulgo dicitur per adluvionem id adici videri, quod ita paulatim adicitur, ut oculos nostros fallat. Itaque si flumen partem aliquam ex tuo praedio resciderit et ad meum praedium pertulerit, haec pars tua manet. At si in medio flumine insula nata sit, haec eorum omnium communis est, qui ab utraque parte fluminis prope ripam praedia possident; si vero non sit in medio flumine, ad eos pertinet, qui ab ea parte quae proxima est iuxta ripam praedia habent. Cf. Pauli, Sententiae, ed. P. Krüger, Leipzig 1878, III, 6, 22: *Accessio ab alluvione ad fructuarium [fundum], quia fructus fundi non est, non pertinet* (Povećanje zemljišta nastalo naplavljivanjem, ne pripada uživaocu, jer to nije plod [samog] zemljišta). Hrvatski prevod A Romac, Paulo, Sentencije, Zagreb 1989, 137.*

<sup>26</sup> Gaius, Inst. II, 73–75: *Praeterea id quod in solo nostro ab aliquo aedificatum est, quamvis ille suo nomine aedificaverit, iure naturali nostrum fit, quia superficies solo cedit. Multoque magis id accidit et in planta, quam quis in solo nostro posuerit, si modo radicibus terram complexa fuerit. Item contingit et in frumento, quod in solo nostro ab aliquo satum fuerit.*



ри која се сматра важнијом, што Гај илуструје следећим примером: *По истом начелу је устанољено да ће бити моје оно што је неко написао на мојој хартији или папирусу, ја макар и златним словима писао, јер слова следе правну судбину хартије и папируса.*<sup>27</sup>

У средњовековном српском праву прираштај се среће само у случајевима земљишних плодова, а то значи следеће: ако неко на сопствениковој земљи буде сејао или садио нешто, без договора са сопствеником земљишта, сви плодови припашће власнику земље. То се јасно види из повеље краља Милутина манастиру Светог Георгија Горге (Ђорђа) код Скопља (1300), где у једној одредби стоји: **Ако ли безъ игоумнова благословленіа нивоу пооре или врѣтъ оучини на цркъвной земли, да плати оу цариноу .vi. перперъ, а врѣтъ и жито да оузме цркъва.**<sup>28</sup> У уговору цара Душана са Дубровником, од 20. септембра 1349. године, читамо: **И што боудоу [Дубровчани] преоузели земљу царства ми презъ мегю, која іестъ была мегіа оу родителпа и прародителпа царства ми, светаго крала, ако боудоу и винограде по іеси насадили презъ мегю, вьсе ма ми поврате.**<sup>29</sup> Као што се види, сопственик земље стиче својину не само на плодовима, који су прираштај главној ствари, већ и на целом земљишту. Наведена правила налазе своју потврду и у члану 25 такозваног „Јустинијановог закона“, који гласи: **Аще кто посеіеть чюждоу нивоу безъ оупроса. да іест лих и семена и ораніа (Ако ко посеје шуђу њиву без њивања, да остіане и без семена и без орања).**<sup>30</sup> Утицај византијског права на наведена правна правила је очигледан.

## V

Одржај представља оригинарни начин стицања својине, протеком времена. И на тај начин долазила је црква до својине на земљи, о чему нам такође сведочи повеља манастиру Светог Ђорђа: **Что се обретасть вьноутрь меге више писанне, или чіаа годѣ боудѣ баштина, или коупленица,**<sup>31</sup> или виноградъ, или млинь, или нива, или сенокосъ, или периволь, или врѣтъ, или водоваге, кто несть отъприль при игоумне Ісаце и оузель при архимудрите Никодиме, по ошьсти Никодимове никто да не оуиштеть цркъви Светаго Георгиа.<sup>32</sup> То значи да је црква присвајала свачије имање ако би протекао одређени рок у коме сопственик није тражио од цркве свој

<sup>27</sup> *Gaius, Inst. II, 77: Eadem ratione probatum est, quod in chartulis sive membranis meis aliquis scripserit, licet aureis litteris, meum esse, quia litterae chartulis, sive membranis cedunt.* Cf. D. XXXIV, 2,29,1; XLIV, 3,15,3; XLIV, 7,44.

<sup>28</sup> Зак. спом. 618, LIII.

<sup>29</sup> Зак. спом. 171, XVIII. Иста одредба понавља се дословце и у уговору цара Уроша са Дубровником од 25. априла 1357, исто, 181, XVIII.

<sup>30</sup> *Б. Марковић*, Јустинијанов закон, средњовековна византијско-српска правна компилација, Извори српског права XV, Београд 2007, 59, 69.

<sup>31</sup> Купљеница је својина стечена купопродајним уговором.

<sup>32</sup> Зак. спом. 612, XXVI.



посед, који није користио: право таквих сопственика је застаревало, а црква је одржајем стицала својину. У наведеном примеру поступак за повраћај имовине морао се покренути док је Исак био игуман, а окончати у време када је архимандрит био Никодим. Након Никодимовог одласка, право на повраћај поседа је застаревало. Насупрот томе, својинска права цркве нису застаревала, што сазнајемо такође из текста Скопске хрисовуље: **...и где се обрета човекъ црквны, и нива, и виноградь, и конь, и кои любо добитькъ, или живь или мрътъв, да се враkia, да моу неie старине.**<sup>33</sup>

*Srđan Šarkić*

ORIGINATORY ACQUISITIONS OF PROPERTY  
IN SERBIAN MEDIAEVAL LAW

Acquisition is the act of becoming the owner of a certain property. It could be original and derivative.

Original acquisition is that by which a man secures a property in a thing which is not at the time he acquires it, and in its then existing condition, the property of any other individual. In Serbian medieval law it may result from capturing things from the enemy (booty), finding a thing, occupancy, accession and long use (lapse of time, *usucapio*).

---

<sup>33</sup> Зак. спом. 618–619, LX.

СТАНОЈЕ БОЈАНИН

(Византолошки институт САНУ, Београд)

## БРАЧНЕ ОДРЕДБЕ ЖИЧКЕ ПОВЕЉЕ ИЗМЕЂУ ЦРКВЕНОГ И НАРОДНОГ КОНЦЕПТА БРАКА\*

У науци одавно познате брачне одредбе из друге Жичке повеље сагледа-не су у контексту истраживања основних концепата брачне заједнице који су постојали у Србији крајем XII и почетком XIII века. Као два основна, издвајају се црквени и народни, односно лаички модел брака. Одредбе Жичке повеље сведоче о њиховом узајамном преплитању у свакодневном животу верника, не-зависно од друштвеног слоја којем припадају. Овим истраживањем обухваћена је разноврсна проблематика на коју, изричито или посредно, упућује садржај повеље, као што су нераскидивост брачне заједнице, развод, неопходност црквеног обреда (венчање), систем сродничких веза и дозвољених бракова, као и питање родних (gender) односа.

*Кључне речи:* лаички и црквени брак, развод, родни односи, породица, сродство

Путујући кроз Поморавље 1555. године, Охир ван Бусбеке је у свом путопису оставио једну веома занимљиву белешку о начину склапања брака тамошњег становништва: „Чули смо такође да је у том крају обичај да када родитељи закључе брак између младића и девојке, младожења силом отме младицу, пошто се сматра неприличним да се девојка добровољно препусти првом миловању свога супруга.“<sup>1</sup> Брак између младенаца закључивали су родитељи, да би се, затим, извела фиктивна отмица девојке од стране младожење, односно њено одвођење из куће родитеља у нови дом. У свом коментару Бусбеке не помиње венчање, односно изгледа да њему нико није говорио о венчању као неопходном и незаобилазном обреду приликом склапања брака.

---

\* Рад је настао као резултат истраживања у оквиру пројекта ев. бр. 177032, који подржава Министарство просвете и науке Републике Србије.

<sup>1</sup> J. Novaković-Lopušina, Srbi i jugoistočna Evropa u Nizozemskim izvorima do 1918, Beograd 1999, 221.

Пред нама се, захваљујући заинтересованом путописцу, издвајају основни елементи народног и световног концепта брака: договор између заинтересованих породица који је представљен у виду пристанака родитеља, после чега следи извесни обред брачног здруживања представљен у одвођењу младе у кућу младожење. За наше истраживање важан је први део Бусбекеове примедбе, у којој се откривају дубоко уврежена схватања да женидба и удаја припадају области обичајног права и да су искључиво „ствар” договора две породице. Уосталом, слична схватања била су широко распрострањена у Европи средњег и почетком новог века.<sup>2</sup>

Постојање описаног модела брака, који би се могао назвати народним, примећује се у Србији и неких три стотина година раније. О њему не сведочи заинтересовани путописац или учени појединац склон етнографским описима, већ је реч о званичном документу српских световних власти. У другој Жичкој повељи (око средине 1220-их година) краља Стефана Првовенчаног (1196–1228) и његовог сина Радослава, „кога и благословимо да буде краљ читаве ове државе“, унесене су одредбе којима се желео наметнути хришћански и црквени модел брачне везе.<sup>3</sup> Повеља је исписана на јужном зиду широког пролаза испод звоника, испред западног улаза у цркву, тако да је њен садржај представљен јавно свим краљевим поданицима и верницима новоосноване аутокефалне српске цркве.<sup>4</sup> Иако је намера законодавца била да укаже

<sup>2</sup> J. A. Brundage, *Law, Sex, and Christian Society in Medieval Europe*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1987, 165, 187–188, 275–276, 437–439, 498–499, 552–553, 564; J. Bossy, *Christianity in the West 1400–1700*, Oxford University Press 1987, 19–20; Ц. Линч, *Историја средњовековне цркве*, Београд 1999, 372–377; J. Goody, *The development of the family and marriage in Europe*, Cambridge University Press 1983, 146–147, 151–153.

<sup>3</sup> Приликом нашег рада користили смо најновије издање Жичких повеља (тада су биле познате само две) са преводом на савремени језик, Стефан Првовенчани, *Сабрана дела*, прир. Љ. Јухас–Георгиевска, издање Т. Јовановић, Београд 1999, 110–129. Пошто жичке повеље (у облику у којем су се сачувале) нису датиране, њихов сигурни настанак може се сместити у последњу деценију владавине краља Стефана Првовенчаног. За *Историјско–дипломатичке студије о Жичким повељама в. Д. Синдик*, Једна или две жичке повеље?, *историјски часопис* 14–15 (1963–1965) 309–315; *Исти*, *Значај Жичких хрисовуља за историју српског народа*, *Повеља*, н.с., 25/2, Краљево 1995, 64–68. Недавно је откривена и трећа Жичка повеља, Г. Суботић, *Трећа жичка повеља*, *Зограф* 31 (2006–2007) 51–58.

<sup>4</sup> Брачне одредбе друге Жичке повеље детаљно је анализирао Т. Тарановски, *Историја српског права у немањинској држави: III Историја грађанског права, IV Историја кривичног права*, Београд 1935, 43–45, 48–49 (даље: *Историја српског права III–IV*). Последњих година оне су постале предмет извесне научне пажње, углавном у оквиру ширих тематских целина, која се обично сводила на препричавање њиховог садржаја, док се у закључцима ослањала на Теодора Тарановског: С. Шаркић, *Средњовековно српско право*, Нови Сад 1995, 89–91; Д. Динић–Кнежевић, *Жене у огледалу Душановог законика*, *Законик цара Стефана Душана*. Зборник радова са научног скупа одржаног 3. октобра 2000, поводом 650 година од проглашења, САНУ, Београд 2005, 58–59. Извесни погледи на брачне одредбе у контексту друштва и времена у којем су настале, представљени су у оквирима горе поменутих дипломатичке анализе жичких повеља, Д. Синдик, *Значај Жичких хрисовуља*, 66–67. Садржај појединих жичких одредби узет је у разматрање и у контексту једног ширег прегледа друштвеног положаја жене у средњовековним српским и јужнословенским земљама, А. Фосићков, *Жена — између врлине и греха*, прир. С. Марјановић–Душанић, Д. Пойковић, *Приватни живот у српским земљама средњег века*, Београд 2004, 323–366. Недавно, овај средњовековни докуменат привукао је пажњу и етнолога и антрополога,

на основне концепте црквеног брака, брачне одредбе из владарске повеље истовремено представљају важан извор и за истраживање народног модела. У том погледу, наша истраживања углавном су усмерена на оне делове повеље у којима се не казује „како треба“, већ „шта не треба“ чинити. Исто тако, на појединим местима наведеног документа избијају дубоко уврежени локални обичаји. То не би требало сматрати нарочито необичним, будући да је народни концепт брака представљао заједничка схватања својствена свим друштвеним групама лаичког становништва, не само неугој и сиромашној већини коју смо склонили назвати „народ“, а која је у Жичкој повељи означена као „убоги људи“. Стога, поменути модел брака се у односу на црквени може означити као лаички, али и као традиционални, заснован на генерацијама преношеној и устаљеној обичајној пракси.<sup>5</sup>

„Сїрашина зайовесї“ Жичке повеље: Нераскидивосї брачне везе

Основни концепт брака који је требало установити у новооснованој краљевини изнет је на самом почетку оног дела повеље у којем се разматра брачна проблематика: „И потом божаствени овај закон (божѣствѣни сѣ законъ) научивши према црквеном уставу и предању (по црковномоу оуставоу и прѣдани) и Господња забрана (господско запрѣщеник) би, да се не раздваја (не разлоучаты се) муж од жене и жена од мужа“.<sup>6</sup> Позивање на „Господњу забрану“ јесте позивање на Јеванђеље и Свето писмо Новог завета, на којем се заснивао хришћански концепт нераскидиве брачне везе.<sup>7</sup> Поменути „црквени устав и предање“ односе се на црквено законодавство представљено у Номоканону, који је трудом Св. Саве преведен са грчког ради пастирске праксе и потребе новопостављене српске аутокефалне цркве, чије је средиште био манастир Жи-

*Н. Павковић*, Живот у породици и питање својине, прир. С. Марјановић-Душанић, Д. Пойовић, Приватни живот у српским земљама средњег века, Београд 2004, 300–322.

<sup>5</sup> О непостојању једног преовлађујућег модела брака, односно о постојању црквеног и лаичког у средњем веку, *G. Duby*, Medieval Marriage: Two Models from Twelfth Century France, trans. E. Forster, The Johns Hopkins Symposia in Comparative History, The Johns Hopkins University Press 1978, 3; *Idem*, The King, The Lady, and The Priest: The Making of Modern Marriage in Medieval France, trans. B. Bray, Pantheon, New York 1983, 19. За словенски свет cf. *E. Levin*, Sex and Society in the World of the Orthodox Slavs, 900–1700, Cornell University Press, New York 1989, 83–88, 124. О терминима народни, лаички, клирикални, „учени“, „не-учени“, традиционални, и њихова употреба у истраживањима динамичних друштвених односа између народне и елитне културе, cf. *P. Burke*, Popular Culture, editor in chief *P. N. Stearns*, Encyclopedia of European Social History from 1350 to 2000, Vol. 5, Charles Scribner's Sons 2001, 3–13.

<sup>6</sup> Стефан Првовенчани, Сабрана дела, 118, 119.

<sup>7</sup> Одредбе Жичке повеље имају у виду поруке из Јеванђеља о обавезном чувању брачне заједнице (Мт 5, 32; Мт 19, 1–9; Мк 10, 11; Лк 16, 18). Те поруке имају централно место у хришћанском концепту брака, cf. *J. Meyendorff*, Marriage: An Orthodox Perspective, St Vladimir's Seminary Press, New York 1984, 12–16 (first edition 1971); *Б. Цисарж*, Црквено право II (Брачно право и црквеносудски поступак Српске православне цркве), Београд 1973, 29–34; *J. A. Brundage*, Law, Sex, and Christian Society, 57–58, 95. На основу поменутог позивања на „Господњу забрану“ у Жичкој повељи *Н. Павковић*, Живот у породици, 301–302 изјављује да је брак стављен „под божанско окриље“.

ча.<sup>8</sup> Садржај брачних одредби Жичког документа превазилазио је оквире самог жичког властелинства. Намера државних власти била је да регулише основна питања из брачног живота својих поданика и да постојеће обичаје и праксу саобрази новозаветном и црквеном учењу.<sup>9</sup> Можемо се сложити са Теодором Тарановским, који је својевремено приметио да је законодавац по питању брака иступао као „новатор“<sup>10</sup> у једној традиционалној средини, али као што ћемо видети, не по свим питањима.

Засноване на божанском ауторитету и вишевековној традицији Цркве, брачне одредбе Жичке повеље назване су „страшна заповест“ (*сию страшноују заповѣдь*).<sup>11</sup> Оне су биле подједнако намењене свим краљевим поданицима који су ступали у брак, без обзира на њихов друштвени статус и класну припадност, која је у документу представљена називима „властела“, „војници“ и „убоги људи“.<sup>12</sup> За непоштовање ове „заповести“ прописана је глоба (*ослоуѣха*) у виду имовинске казне у складу са друштвеним положајем преступника: а) „буде ли то ко од властеле, да се од њега одузме за краља шест коња“; б) „ако ли је ко од других војника, да му се узму два коња“; в) „ако ли то ко од убогих људи учини, да му се одузму два вола“.<sup>13</sup> Исти принцип кажњавања заснован на сталешким разликама, прописан је и за жене прекршиоце: „Женама такође заповедам: ако ли је она која преступи закон од властеле, то властелинском казном да се казни; ако ли је од нижих, то према роду да се казни“.<sup>14</sup> Властела и војници плаћали су глобу краљу, док је од глобе зависног становништва једна половина ишла у корист световних (*господѣствоујуци*), а друга црквених власти (епископу).<sup>15</sup>

У жичком документу јасно је присутна сталешка подела друштва приликом одређивања висине глобе. Ипак, законодавац не прави социјалне и кла-

<sup>8</sup> Т. Тарановски, Историја српског права III–IV, 130–131.

<sup>9</sup> Уколико се ради о браку, сродству и сличним питањима, световне власти нису деловале одвојено од црквених. Тим пре, уколико је један од двојице браће као краљ имао световну, а други духовну власт архиепископа. Наведене чињенице навеле су поједине истраживаче на претпоставку да брачне одредбе Жичке повеље нису настале без знатног утицаја самог архиепископа св. Саве, *Д. Динић-Кнежеввић*, Жене, 58.

<sup>10</sup> Т. Тарановски, Историја српског права III–IV, 44.

<sup>11</sup> Стефан Првовенчани, Сабрана дела, 118, 119.

<sup>12</sup> Исто. Брачне одредбе Жичке повеље представљају пример непостојања јединственог кривичног права што је последица сталешких разлика којима је било обележено средњовековно друштво, Т. Тарановски, Историја српског права у немањихкој држави: II Историја кривичног права, Београд 1931, 23 (даље: Историја српског права II); С. Шаркић, Кривичноправне одредбе у средњовековном српском праву, Шеста казивања о Светој Гори, Београд 2010, 91. О класној стратификацији српског друштва почетком XIII века, Т. Тарановски, Историја српског права у немањихкој држави: I Историја државног права, Београд 1931, 11, 17–18 (даље: Историја српског права I); Историја народа Југославије I (до почетка XVI века), Београд 1953, 335.

<sup>13</sup> Стефан Првовенчани, Сабрана дела, 118, 119.

<sup>14</sup> Исто.

<sup>15</sup> Исто, 118–119, 120–121. Глоба је у целини припадала црквеним властима уколико се радило о жупама које су биле под директном влашћу архиепископа. За тумачење одредби које се односе на плаћање глобе, Т. Тарановски, Историја српског права I, 18; уп. *Д. Синдик*, Значај Жичких хрисовуља, 67.

сне разлике када се ради о обавези поштовања брачне заједнице. Такав принцип препознаје се у одређивању имовинских казни неједнаке величине, које су у складу са претпостављеном економском моћи и угледом припадника различитих друштвених слојева. Властелин је кажњаван са шест, а војник са два коња, док је глоба за припадника зависног становништва била пар волова. Поменута друштвена неједнакост којом су обележене брачне одредбе жичког документа имала је, као што ћемо видети, значајније последице на родне (gender) разлике него на сталешку или класну припадност појединца.

Напуштање законите жене било да је за мотив имало или не нови брак, кажњавало се, а отерана супруга морала се по сили закона вратити натраг у заједнички дом. Наведено схватање недвосмислено је формулисано у следећој одредби: „И сваки муж који је пустио жену (*поустиль жену*), пошто буде кажњен, да је врати у свој дом (*да ю възврати въ домъ свои*)“.<sup>16</sup> Уколико би супруг истрајавао у својој одлуци, световне казне нису биле довољне: „Ако ли ово не послуша, такав и од божаствене цркве да буде завезан и да не буде у милости Господњој“.<sup>17</sup> Изгледа да у многим случајевима претња имовинским казнама није била делотворна. Законодавац је био приморан да запрети и црквеном епитимијом („од... цркве да буде завезан“), као крајњом казном. Духовна казна, слично као и имовинска, требало је да буде у функцији одвраћања. Она за појединца није значила само губитак Божје милости, већ је имала знатне конкретне последице по његов друштвени положај и углед у локалној заједници.<sup>18</sup> Одлучност законодавца да очува постојеће бракове недвосмислено је представљена у одредбама жичког документа. Његова посвећеност препознаје се како на идејном плану, позивањем на речи Господње и на канонско право чије су поруке назване „страшна заповест“, тако и на практич-

<sup>16</sup> Стефан Првовенчани, Сабрана дела, 118–119. Д. Синдик, Значај Жичких хрисовуља, 66, 68, нап. 8, сматра да речи „дом свој“ нису довољно јасне у контексту саме одредбе, и да их треба тумачити као „њен дом“, односно „родитељски дом“. Ипак, наведене речи нису погрешно написане и употребљене су сасвим у складу са основном намером законодавца да наметне црквени концепт нераскидиве брачне везе. Т. Тарановски, Историја српског права III–IV, 44 с правом није сматрао потребним да укаже на могуће нејасноће поводом наведене одредбе, док је Н. Павковић, Живот у породици, 310 у овој одредби видео само „дух важећег патријархалног морала и обичајног права“.

<sup>17</sup> *Яще ли сего не иметь послушати то такови и отъ божьственик цркъве да боудеть завезанъ и отъ господина еи да не боудеть оу милости*, Стефан Првовенчани, Сабрана дела, 118, 119. Уп. Д. Динић-Кнежевић, Жене, 58. Т. Тарановски, Историја српског права III–IV, 44 погрешно је протумачио други део одредбе не препознавши у њој претњу духовном казном, већ „неодређену световну казну“ у којој препознаје „њен сувише благ израз (да не буде у милости)...“.

<sup>18</sup> Средњовековна српска црква била је свесна значаја претње одлучењем и казном епитимије која је постала део свакодневне пастирске праксе, С. Бојанин, Парохијска заједница у огледалу српских пенитенцијалних зборника, ур. С. Ђирковић, К. Чавошки, Средњовековно право у Срба у огледалу историјских извора, Зборник радова са научног скупа одржаног 19–21. марта 2009, Одбор за изворе српског права САНУ, Београд 2009, 275–276. Уопштено о црквеној казни епитимије и одлучења, уп. Н. Милаш, Православно црквено право по општим црквено-правним изворима и посебним законским наредбама које важе у појединим аутокефалним црквама, Београд 19263, 523–532.

ној равни у виду прописаних глоби и претње духовном казном као последњом мером.

Брачне одредбе Жичке повеље умногоме се заснивају на правним решењима из Светосавског номоканона. У Тринаестој грани Номоканона, која се односи на различита питања везана за мирјане (световна лица), једно се тиче развода брака: „Глава 4. О онима који се разводе од жена“.<sup>19</sup> Одлуке канонског права о нераскидивости брачне везе засноване су на ауторитету Јеванђеља, чији су стихови парафразирани у четрдесет и осмом апостолском правилу, које гласи: „Мирјанин који пусти (поустивъ) своју жену и узме другу, или се ожени распуштеницом — одлучен да буде“.<sup>20</sup> Иста заповест поновљена је касније, у осамдесет и седмом правилу Трулског сабора (VII век): „Жена пуштена (поуцнена бывши) од мужа, која пође за другог, прељубница је; а онај ко пусти своју жену и узме другу, прељубу твори, по речима Господњим“.<sup>21</sup> Порука канонског права против раскида брка пренета је и у мање пенитенцијалне текстове који су се често преписивали по требницима.<sup>22</sup> У епитимијном зборнику који се позива на ауторитет Св. Василија Великог и свете црквене оце налази се и следећа забрана: *Ище простъць свою женоу изгнавъ и иноу поиметь, втъ иноу поуцненоу, да втлоучень боудеть*.<sup>23</sup>

### *Да ли је и када развод могућ?*

Противљење раскиду старих бракова ради закључивања нових формулисано је у Жичкој повељи и у неколико следећих одредби. Једна се тиче плаћања нове глобе: „И ако другу жену узме, да плати глобу сличну првој“,<sup>24</sup> тј. оној која је прописана приликом развода брака. Друга се односи на лице које би удало женску особу за онога који је своју прву супругу отпустио: „Или ко да жену таквом који не жели да живи са својом, онда и тај да подлеже истој казни као и онај који је жену отерао“.<sup>25</sup> Одговорност чувања брачне заједнице законодавац није наметао само једној страни. Њу подједнако деле сви заинтересовани учесници.<sup>26</sup>

Међутим, као једини прихватљив повод за развод брака јесте прељуба, која се решавала на суду: „да нико не одступи од овог божаственог закона, осим ако је реч о прељуби (развѣ словесе прелюводѣниго)“, што је у складу са поруком из Јеванђеља (Мт 5, 32), књиге на коју се законодавац позива. Такав

<sup>19</sup> Глав(а) .ѧ. о распоуцѧающих се. съ женами, Законоправило светога Саве I, прир. М. М. Пејровић и Љ. Шћављанин-Ђорђевић, Историјски институт, Београд 2005, 100.

<sup>20</sup> Исто, 138.

<sup>21</sup> Исто, 466.

<sup>22</sup> Најстарији сачувани рукописи потичу из XIV века, С. Бојанин, Парохијска заједница, 261–283.

<sup>23</sup> V. Jagić, Sitna gradja za crkveno pravo, Starine JAZU 5 (1874) 140.

<sup>24</sup> Стефан Првовенчани, Сабрана дела, 118, 119.

<sup>25</sup> Исто.

<sup>26</sup> Уп. Т. Тарановски, Историја српског права III–IV, 44.



развод није било једноставно добити, јер је требало све „потанко и разложно да се испита (и тои истинно да испитаеть се съ расоужденикмиъ)“.<sup>27</sup> У повељи се, осим прељубе, не наводе други законом дозвољени поводи за развод пуноважног и законитог брака, који су детаљно размотрени у Светосавском номоканону, књизи на коју се у Жичкој повељи уопштено позива.<sup>28</sup>

Развод или растава брака у документу назива се „распуст“, термин који је био у широкој употреби и касније, означавајући како развод тако и глобу која се при разводу плаћала.<sup>29</sup> Прописана глоба приликом ступања мушкарца у други брак била је иста као и приликом развода првог. Уколико се радило о зависном становништву, половина глобе ишла је у корист Цркве, а половина световним властима (господѣствоујуци). Њено увођење указује на намеру владара и црквених власти да ступање у брак и развод држе под својом контролом. Слична пракса била је присутна и касније на манастирским поседима.<sup>30</sup>

### *Родна неравноправност у брачним одредбама Жичке повеље*

И поред тога што је намера законодавца била да уведе основне концепте црквеног брака, у Жичкој повељи примећује се прилично снажан утицај локалне обичајне праксе. Напуштање супруга није се обавезно сматрало личном одлуком жене. До раскида брака долазило је вољом њених родитеља или других лица, који су са своје стране, видели смо, имали одлучујућу улогу при склапању брака. Предвиђене казне, такође, одговарају друштвеном положају преступника: „Ако ли неку родитељи или ко други одведе, то такви да се казне према свом чину“.<sup>31</sup> На тај начин, законодавац се одупире намерама мушкарца са једне, и породице са друге стране да самостално и без присуства Цркве уређују брачне односе.

<sup>27</sup> Стефан Првовенчани, *Сабрана дела*, 120, 121.

<sup>28</sup> Проблематика развода брака обрађена је детаљно у световном законодавству које је уврштено у Номоканон: Гл. 47. (из Јустинијанових новела 22. и 117.), *Законоправило* светог Саве I, 720–723, или Гл. 55. у којој се налази тзв. Градски закон (Прохирона) и његова једанаеста грана, која носи наслов *О раздрѣшении брака и о винахъ њего*, („О разводу брака и његовим узроцима“), *Законоправило* или *номоканон* светог Саве, Иловички препис 1262. година. Фототипија, прир. М. М. *Пейровић*, Горњи Милановац 1991, л. 2816–2846 (даље: *Светосавски номоканон* — *Иловички препис*); Н. *Дучић*, *Крмчија Морачка*: Опис рукописа — Фотијеви предговори — Градски закон, *Гласник СУД*, II одељ., књ. 8, Београд 1877, 58–62. О проблематици развода у позној Византији cf. P. *Viscuso*, *Late Byzantine Canonical Views on the Dissolution of Marriage*, *The Greek Orthodox Theological Review*, vol. 44, nos. 1–4 (1999) 273–20. Аутор закључује да су у номоканонским споменицима са тумачењем присутна „два различита приступа браку“, један заснован на старијем, „светоотачком законодавству“ и други на римској правној традицији према којој је развод допуштен, *ibid*, 284.

<sup>29</sup> Т. *Тарановски*, *Историја српског права III–IV*, 44, 45; уп. *Лексикон српског средњег века*, ур. С. *Ђирковић*, Р. *Михаљчић*, Београд 1999, s.v. *Брак* (Н. Ф. *Павковић*) 61–62 (даље: *ЛССВ*).

<sup>30</sup> Т. *Тарановски*, *Историја српског права III–IV*, 45, 114, 135.

<sup>31</sup> *Ице ли котора редители штемлет се или инѣмъ коимъ симъ то такови да наказоует се противу саноу свокому*, Стефан Првовенчани, *Сабрана дела*, 118, 119.

Међутим, уколико би жена одлучила да самовољно (*w sebъ сама*), без договора и подршке породице или неког другог мушкарца напусти супруга, сама је сносила последице свога чина. Глобу је морала да плати од сопствене имовине (у документу назван „добитак“), а уколико имовину није поседовала, стављана је под власт свога мужа. „Телесном казном да се казни (*то своимъ тѣломъ да наказоує се*), како буде по вољи њеног мужа“, каже се у једној од одредби.<sup>32</sup> О врсти и величини телесне казне, као и даљем опстанку постојећег брака одлучивао је напуштени супруг. После кажњавања, он је жену могао примити натраг у свој дом, али и отерати, па чак и „продати“: „Казнивши је, да је води. Ако не усхтедне да је води, то по кажњавању да је прода, коме он хоће“.<sup>33</sup>

Одредба јасно открива неравноправне родне односе једног патријархалног и традиционалног друштва. Важно је приметити да се овом одредбом не инсистира на чувању брачне заједнице и не покушава у потпуности применити „страшна заповест“. Вероватно је реч о пракси која је од раније постојала и која је вољом законодавца унесена у званични докуменат. Основни погледи таквог вредносног система исказани су и у начину на који је одредба формулисана: „ако ли сама од себе полуди, оставивши свога мужа...“.<sup>34</sup> Опште присутан термин „лудост“ (овде представљен изразом *вѣсновати се*) којим се у средњовековном праву могло означити незаконито понашање појединца — схватање засновано на књизи *Премудрости Соломоновој*, према којој је свако непоштовање закона одлика неразумности и лудости (*лѣдостъ и вѣзѣмик*)<sup>35</sup> — у Жичкој повељи је примењен само у случају женског преступа. Ради се, заправо, о вербалној увреди и јавној осуди преступнице. Таква осуда подржана је „телесном казном“ и другим облицима насилног понашања мужа који су овом одредбом дозвољени („да је прода“), што се могло значајно одразити на друштвени статус и углед жене. Другачије речено, жена која би се одважила да самостално напусти брак, без обзира на узроке који су до тога довели, била је од породице напуштена и друштвено осрамоћена.<sup>36</sup> Једнострано и „субјективно“ вредновање жениног напуштања брачне заједнице на начин на ко-

<sup>32</sup> Исто.

<sup>33</sup> *Наказавъ ю да ю водить аще ли не боудеть кмоу оугодна водити то наказавъ ю да ю продасть како кмоу годк*, исто, 118, 119. Поводом наведених одредби *Т. Тарановски*, Историја српског права III–IV, 49 са правом закључује да „се мужу признаје дисциплинска власт над женом са правом кажњавања бар у толико важном случају, кад буде мужа самовољно напустила“. За овде примењен облик кажњавања који има вид „продаје“ преступника, паралеле се могу наћи у једној одредби (из сасвим другачијег правног споменика) која се односи на лице које се бави магијом — оно је било тучено, шишано и „продавано у царину“, *V. Jagić*, *Sitna gradja*, 150, тј. државну благајну.

<sup>34</sup> *Аще ли w sebъ сама иметь вѣсновати се wставляючи своего мѣужа...*, Стефан Првовенчани, Сабрана дела, 118, 119.

<sup>35</sup> *А. Соловјев*, Законодавство Стефана Душана цара Срба и Грка, Класици југословенског права, Београд 1998, 450–451 (према издању из 1928); *Т. Тарановски*, Историја српског права II, 21, позива се на Соловјева и као пример наводи одредбу из Жичке повеље.

<sup>36</sup> Разматрана у контексту жене која не би поседовала своју имовину, ова одредба за *Т. Тарановски*, Историја српског права III–IV, 49 представља „потпуно негирање њене личности“.

ји је то исказано у Жичкој повељи, у савременој науци углавном није разматрано. Анализа садржаја одредбе сводила се, обично, на њено препричавање или тумачење појединих термина, без видног дистанцирања од њене идеолошке поруке. Такав приступ био је увек на граници дословног тумачења саме одредбе, у које се могло неопрезно склизнути — као да се заиста радило о „обести“ и „самовољи“ или „анормалном“ и „нечувеном“ понашању жене, које је за резултат имало напуштање супружника.<sup>37</sup>

Неравноправни друштвени положај женске особе препознаје се у још неким одредбама повеље које се не морају сматрати као производ локалне, традиционалне праксе. „А забране женама да буду на овај начин: да оставивши (оставивши) свога мужа немају право другог узети“.<sup>38</sup> Ова одредба настала је највероватније под утицајем ауторитета Новог завета и у њој се као ехо чују речи Прве посланице Коринћанима Св. апостола Павла.<sup>39</sup> Уколико би, дакле, жена успела да остави свога супруга, што је вероватно била привилегија оних богатијих или оних које су имале подршку породице, није се смела поново удавати. Слична одредба која би се односила на мушкарце не постоји у жичком документу. Напротив, видели смо да је била прописана глоба за мушкарца који би се други пут оженио.

До извесне мере можемо се сложити са Теодором Тарановским, који је обичај „пуштања“ (воудеть поустить) жене од стране мужа тумачио као „једноставно раскидање брака ауторитативном вољом мужа“, што „није противречило правној свести народној“.<sup>40</sup> Ипак, оваква тврдња је једнострана, јер занемарује очекивања и интересе породице из које потиче супруга. Стога, наведене одредбе Жичке повеље треба сагледати у ширем друштвеном контексту. Развод брака, слично као и његово склапање стајао је у тесној вези са одлуком оних који су представљали интересе породица из којих су супружници долазили. То је посебно испољено у односу на женску особу, која је од оца уступана, односно давана (жену дасть) будућем супружнику или је, опет, од њега „отимана“ (отемлет се), односно против његове воље одвођена назад, условно речно, у родитељски дом. Забрана напуштања супруге, односно забрана њеног насилног враћања у породицу из које је испрошена, била је у складу не само са идејом о нераскидивој брачној вези (црквени модел брака из Жичке повеље), већ и са потребом да се чува друштвени углед супружника и њихових браком повезаних породица од једностраног чина мужа или поро-

<sup>37</sup> Дословно тумачење одредбе код *Н. Павковић*, Живот у породици, 309, 310.

<sup>38</sup> Стефан Првовенчани, Сабрана дела, 118–119, 120–121.

<sup>39</sup> „Ако ли се пак и раздвоји, нека остане неудата, или нека се помири с мужем...“ (1. Кор. 7, 11). Наведени стих припада оном делу Посланице које носи назив „О браку и о безбрачности“ у којем су изложени основни концепти хришћанског брака. У њему се налазе и стихови који су послужили да се оправдава постојање другог брака (1. Кор. 7, 9), cf. *J. Meyendorff*, Marriage, 15.

<sup>40</sup> *Т. Тарановски*, Историја српског права III–IV, 44. Сличне ставове Тарановски понавља на више места, као што је, на пример, и следећи: „... да је у њима старо уобичајено пуштање жена остајало можда без стварног кажњавања“, исто, 45. Уп. ЛССВ, s.v. Брак (*Н. Ф. Павковић*) 62.

дице из које је жена долазила (традиционални концепт).<sup>41</sup> Насупрот томе, посебно је вреднован самостални и самовољни излазак жене из брачне заједнице, који је требало претворити у њен лични пораз и личну срамоту, остављајући мужу на вољу очување брачне везе.

### *Сродство и забрањени бракови*

Осим забране развода, у Жичкој повељи се упозорава и на постојање забрањених бракова. Изричито се противи браку са свастиком (*сватвицоу*), и како је реч о недозвољеном, односно „противзаконитом“ браку, требало га је раставити.<sup>42</sup> Истицање само једне врсте сметњи при склапању брака Теодор Тарановски тумачи да то не значи да законодавац није познавао систем забрањених бракова, већ да су други преступи били мање учестали. Условно раширен брак са свастиком Тарановски види као посебност народног концепта сродничких веза: „Сигурно није народни обичај сматрао брак са свастиком као забрањен, него га је чак фаворизовао“.<sup>43</sup> Ипак, наводно „народно фаворизовање“ поменутог брака не може се препознати у одредби. Сагледано у контексту брачних одредби у целини, не може се, такође, ни поуздано закључити да је таква врста брака у локалној средини била друштвено прихватљивија или учесталија од развода или ступања у нову брачну заједницу.<sup>44</sup> Међутим, у наведеној одредби се препознаје сталешка неједнакост, која је представљена у висини прописане глобе. Она је за све сталеже била уједначена, „два вола“, што је значило умањену глобу за властелу и војнике у односу на ону коју су морали платити приликом развода (в. горе), док је за зависно становни-

<sup>41</sup> Да су одредбе из Жичке повеље заиста стајале у чврстој вези са постојећом праксом и обичајима времена у којем су настале, сведочи брак краља Стефана Првовенчаног и византијске принцезе Евдокије, ћерке цара Алексија III. После међусобних оптужби за неверство и наводног открића прељубе принцезе Евдокије, Стефан, тада велики жупан, отерао је своју супругу „полуголу“ и у прилично бедном стању. Једнострано потез српског владара у чијој је основи понижење супруге, значио је не само крај брачне везе, већ и добрих односа са Евдокијиним породицом. Пошто је реч о владарским браковима, изговор за неверство и развод, имало је за последицу промену државне политике Србије, уп. *Историја српског народа I*, Београд 1981, 268.

<sup>42</sup> *Ище кто сватвицоу прѣ[зъ] законъ оузме... таковы да се распоуцають оу распоустѣхъ*, Стефан Првовенчани, *Сабрана дела*, 120, 121. Основне брачне сметње, међу којима и брак са афиналним сродницима, представљене су у Светосавском номоканону разноврсним текстовима као што су правила святих апостола и оцаца, а посебно у трулском 54. правилу, *Законоправило светога Саве I*, 451. За концепт сродничких односа формулисаних у овом правилу, в. *С. Троицки*, *О смислу 54 правила Трулског Сабора. Крвно брачно и ванбрачно сродство, тазбина и пријатељство, Хришћански живот*, год. V, бр. 5–6, мај–јун (1926) 202–221; *J. Meyendorff*, *Marriage*, 48–49; о забрани брака са афиналним сродницима у средњовековном црквеном законодавству, cf. *J. Goody*, *The development*, 36, 60–63, 86; *J. A. Brundage*, *Law, Sex, and Christian Society*, 355–356.

<sup>43</sup> *Т. Тарановски*, *Историја српског права III–IV*, 43. Слично мишљење износи *С. Шаркић*, *Средњовековно српско право*, 90 и *Д. Динић-Кнежевић*, *Жене*, 59.

<sup>44</sup> О сорорату „као појави дугог трајања“, *Н. Павковић*, *Живот у породици*, 306; уп. *З. Ивановић*, *О забрани брака са афиналним сродницима, Етнички и етнокултурни контакти у панонско-карпатском простору*, Београд 1997, 117–134.

штво она остала иста.<sup>45</sup> Иако је законодавац прописао обавезан раскид брака са свастиком, извесна опрезност која је показана према вишим друштвеним слојевима приликом одређивање казни може бити поучна, како за испитивање проблематике забрањених бракова, која у Жичкој повељи није детаљно разматрана, тако и за утврђивање могућих различитих концепата о сродничким односима који су били засновани на сталешким разликама.

Одредба о браку са свастиком отвара, посредно, и низ других питања, пре свега она која се тичу преовлађујућег концепта сродничких односа у српским земљама крајем XII и почетком XIII века. Са једне стране, оправдано је упитати се да ли се у забрани брака са свастиком може препознати осуда која у целини обухвата афинално сродство — сродство путем брака (*рекше ѿт брака*), односно „сватство“<sup>46</sup> — које је дефинисано извесним степеном сродничких односа. Са друге стране, упадљиво је да у Жичкој повељи не постоје одредбе које се тичу забрањених бракова између крвних сродника. Да ли то значи да су се такве забране поштовале? Несумњиво је да су се у извесном виду поштовале, али отворено остаје питање да ли се, при том, радило о примени црквеног, у науци добро познатог, система забрањених бракова? Изгледа да је овом приликом законодавац сматрао целисходним да се не упушта у детаљније дефинисање сродничких веза које је, можда, могло бити и „другачије“ у односу на „црквени устав“, прећутно прихватајући она решења на основу којих су били засновани већ постојећи бракови.

У Србији око 1200. године, као и другде у Европи, највероватније су постојали различити концепти сродства и дозвољених бракова. Једни су произашли из обичајног права, други су дефинисани у ученим круговима Цркве. Ови последњи, представљени су у више различитих текстова који су брижљиво одабрани и унети у Светосавски номоканон.<sup>47</sup> На последњим листовима књиге унета је, ради практичног сналажења, и табела која приказује основни модел сродничких односа и дозвољених бракова.<sup>48</sup> Систем забрањених бра-

<sup>45</sup> „...а буде ли то властелин или војник, да га онај који влада казни одузимањем два вола (да оузиметь в слоухуу господствоуки). Ако је од убогих, то да епископ узима половину...“, Стефан Првовенчани, Сабрана дела, 120, 121. Уп. Т. Тараповски, Историја српског права I, 18; Д. Синдик, Значај Жичких хрисовуља, 67.

<sup>46</sup> *Сѣт присвоєнниа лицѣ бывающаго прилоучениемъ брака. рекше ѿт сватства*, Светосавски номоканон — Иловички препис, л. 339а или ...*рекше ѿт брака*, исто, л. 333б. За питање сродничке терминологије у савременој антропологији и етнологији, в. Z. Ivanović, Antropološka kritika teze o „braku kupovinom žena“ kao prilog promišljanju interdisciplinarnosti, Etnoantropološki problemi, n. s. god. 2, sv. 2 (2007) 162–163, нар. 16.

<sup>47</sup> Светосавски номоканон садржи избор различитих текстова у којима се разматра проблематика забрањених бракова, било да је реч о крвном, афиналном или духовном сродству. То су канонска правила Василија Великог, Неокесаријског сабора, посебно важно 53. и 54. правила Трулског сабора, затим Градски закон (Прохирон) или 56. глава Номоканона у којој су сакупљени различити текстови и одлуке сабора из времена патријарха Сисинија (996–998) и патријарха Алексија Студита (1025–1043) или састав Димитрија Синкела, митрополита кизичког (прва половина XI века), као и схематски приказ забрањених бракова крвног и афиналног сродства са одговарајућим коментаром. О текстовима сврстаним у 56. поглавље, в. С. Троицки, Како треба издати Светосавску Крмчију (Номоканон са тумачењима), Споменик САН 102 (1952) 89–90.

<sup>48</sup> Светосавски номоканон — Иловички препис, л. 399а.

кова из црквеног права није морао бити сагласан постојећем, традиционалном концепту сродства у средњовековној Србији, чије је порекло у сасвим другачијој традицији. Цек Гуди је својевремено приметио да су у средњовековној Европи постојале различите методе у рачунању крвног сродства — једна, заснована на степену (*gradus*, βαθμός), пореклом из римског права, и друга, заснована на колону, односно генерацији, и да се забрањени бракови нису поклапали.<sup>49</sup> У Светосавском номоканону на више места је представљан црквени концепт заснован на степену,<sup>50</sup> према којем су се сроднички односи завршавали закључно са седмим степеном.<sup>51</sup> Међутим, у истој књизи постоји и податак који сведочи о сродничким односима дефинисаним и према колону. У једној глоси употребљена је реч „колону“ да би се објаснио појам „степен“: **СТЪПЕНИ. РЕКЪШЕ КОЛЪНА.**<sup>52</sup> Глоса показује да је у друштвеној средини којој је превод Номоканона био намењен и у којој је представљао извесну новину, појам „колону“ био познатији и ближи од „степен“ у дефинисању сродничких односа.<sup>53</sup>

Питање забрањених бракова, уз истицање седмог степена („*ad septimum consanguinitatis gradum*“), било је актуелно и у римокатоличкој цркви у Србији Немањића на самом крају XII века. Ова тема покренута је у оквирима Барске архиепископије, на сабору у Бару 1199. године, у време Вукана, брата тада великог жупана Стефана, пошто је било бракова који су се, наводно, склапали у четвртном и петом, па и нижем степену сродства („*cum consanguineis in quarto et quinto gradu vel infra*“).<sup>54</sup>

Као илустрација постојања различитих концепата сродства у средњовековним српским земљама може да послужи и примедба једног каснијег изво-

<sup>49</sup> *J. Goody, The development*, 134–146. У српској антропологији ову проблематику уочи-ла је Зорица Ивановић, „Седма степени и девет колена: О црквеном и народном концепту сродства код Срба и њиховој трансформацији“, проширена верзија предавања „О црквеном и народном концепту сродства код Срба и њиховој трансформацији“, одржаног на трибини Историјског Института (рад у припреми).

<sup>50</sup> **Једино рож(дъ)ство кднѣ степенъ створи, Светосавски номоканон — Иловички препис, л. 3376 или и просто кљкоже рождении. и толико степенни, исто, л. 276а; Н. Дучић, Крмчија Морачка: Опис рукописа — Фотијеви предговори — Градски закон, Гласник СУД, II одељ., књ. 8, Београд 1877, 48.**

<sup>51</sup> *Н. Милаш, Православно црквено право, 640–647; J. Meyendorff, Marriage*, 49; *J. A. Brundage, Law, Sex, and Christian Society*, 141, 238, 254, 355–356.

<sup>52</sup> *Н. Дучић, Крмчија Морачка, 48; Светосавски номоканон — Иловички препис, л. 276а.*

<sup>53</sup> На основу наведене глосе не може се тврдити да рачунање сродства према степену и према колону представљају исти модел. Пример може пре да послужи као сведочанство да су постојали различити начини рачунања сродства и да су се ти називи у пракси могли преклапати. То је показао Цек Гуди на примеру латинске Европе и црквеног дефинисања сродничких односа током XI и XII века, односно пре Четвртог Латеранског сабора 1215. године. У једном периоду био је прихваћен германски начин рачунања, што је значило да концепт о „седам степени“ сродства није довођен у питање, већ се „степен“ различито дефинисао: насупрот римском начину рачунања (једно рођење један степен) стоји „германски“ начин према колону или генерацији. Тако је седми степен према „германском“ систему рачунања одговарао римском 13. или 14. степену, *J. Goody, The development*, 136–137.

<sup>54</sup> *A. Theiner, Vetera Monumenta Slavorum Meridionalium I (1198–1549), Romae 1863, № XIII. Уп. Историја Црне Горе II–1, Титоград (Подгорица) 1970, 17.*



ра *Анонимног дубровачког хроничара*, према којем се код „Морлака“ и „Босанаца“ сродство чувало до 15 генерација („...15 generationi, come a modo de Murlachi, o ver Bosnesi...“).<sup>55</sup> Знатно каснија етнографска истраживања XIX и XX века показују упорно опстојавање различитих модела сродства и забрањених бракова у народној култури.<sup>56</sup> Они су често могли да надмаше концепт сродства канонског права, према којем су се сроднички односи завршавали закључно са седмим степеном.

Када говоримо о забрањеним браковима и различитим начинима рачунања сродства, треба имати у виду да су и у црквеном праву око 1200. године могле постојати извесне недоумице приликом дефинисања сродства. У 56. поглављу Светосавског номоканона преносе се извесна колебања везана за седми степен крвног и шести степен афиналног сродства која су постојала у X и XI веку.<sup>57</sup> Ипак, немамо података на основу којих бисмо са сигурношћу могли да говоримо о преовладавајућем концепту сродства и дозвољених бракова у лаичком друштву средњовековне Србије почетком XIII века. У складу са до сада реченим, можемо закључити да није постојала јединствена пракса приликом одређивања круга сродника и забрањених бракова.

### *Брак и црквени обред венчања*

Напори световних и црквених власти почетком XIII века да отежају раскид брака имају своју паралелу у покушају да женидбу/удају уведу под своје окриље. Такве намере представљене су и у забрани брака са свастиком. Међутим, о наметању црквеног обреда као обавезног елемента црквеног концепта, Жичка повеља ништа не казује. Законодавац не помиње венчање као препреку за раскид брачне везе, нити су црквени обред и благослов разлог за забрану развода. То може да изгледа необично уколико се има у виду да је у 46. глави Светосавског номоканона уврштен српскословенски превод новеле византијског цара Алексија I Комнина из 1095. године,<sup>58</sup> којом је установљена обавеза црквеног благослова брачне везе за све поданике Царства.<sup>59</sup> Такође,

<sup>55</sup> Annales Ragusini Anonymi item Nicolai de Ragnina, Monumenta spectantia historiam Slavorum Meridionalium vol. XIV, Zagrabiae 1883, 9; *Б. Петровић*, Дубровачке архивске вести о друштвеном положају жена код средњовековних Влаха, ИЧ 32 (1985) 14.

<sup>56</sup> *D. Bandić*, Tabu u tradicionalnoj kulturi Srba, Beograd 1980, 337–340.

<sup>57</sup> Светосавски номоканон — Иловички препис, л. 3276–3406; *А. Павловъ*, 50-я глава Кормчей книги, какъ исторический и практический источникъ русскаго брачнаго права, Москва 1887, 108–118.

<sup>58</sup> Законоправило светога Саве I, 673–678; в. *С. Троицки*, Како треба издати Светосавску Крмчију, 85.

<sup>59</sup> Црквени обред венчања уведен је као обавезан за оне који ступају у брак 89. новелом цара Лава VI Мудрог (886–912), Les Nouvelles de Léon VI le Sage, edd. *P. Noailles — A. Dain*, Paris 1944, 294–297. Пошто се новела цара Лава односила само на „слободне“, у новели цара Алексија I црквени обред се проширује и на „робове“. Уп. *Н. Милаш*, Православно црквено право, 615, који реч „робови“ интерпретира као „нижи сталеж“. 25–28; уп. *Б. Цисарџ*, Црквено право II, 33.



треба имати у виду да се по свом настанку и намени жички докуменат — у којем брачне одредбе представљају само један знатно мањи део — не може издвојити из лаичког окружења у којем очигледно није била увржена традиција црквеног обреда венчања, нити се такав обред сматрао неопходним приликом склапања пуноважног брака. О увођењу венчања у локалну заједницу, односно међу лаике и парохјско свештенство, детаљније говори једна друга врста извора.

О значају црквеног обреда венчања у краљевству првих Немањића уз поменути царску новелу уврштenu у Светосавски номоканон, сведочи и традиција коју нам неколико деценија после смрти Св. Саве (умро 1236. године) преноси његов ученик и сарадник, писац Доментијан. Увођење црквеног обреда венчања доводи се у непосредну везу с напорима првог српског архиепископа да код верника ојача утицај новоуспостављених институција српске аутокефалне цркве. У *Житију св. Саве*, Доментијан казује да у свету мирјана црквени обред венчања није представљао услов за успостављање брачне заједнице: „Јер беху се женили (женили) многи људи по закону (по закону), али не беху венчани (нѣ невѣнчани вѣхѹ); као овце које немају пастира беху они пометени“.<sup>60</sup> Св. Сава је као архиепископ српске цркве, прича даље Доментијан, одаслао у све крајеве Краљевства протопопове да венчавају људе по хришћанском обреду, наредивши својим изасланицима „да сабирају у цркву све, старце и средовечне и младе мужеве и жене, и сву децу која су од њих рођена, без законскога благослова (вез[ъ] вл(аго)с(ло)веніа закон'наго), сакупивши их под окриље њихових родитеља, а да их тако венчавају (вѣнчавашѹ ихъ), једнога по једног, све, да буду сви благословени у име Господње.“<sup>61</sup>

Насупрот венчању и црквеном благослову стоји „закон“, изричит је Доментијан, откривајући нам постојање једног другог, световног и лаичког концепта брака, који је у савременим изворима могао бити поближе одређен као „брачни закон“. Овај термин употребљен је у *Житију св. Симеона Немање*, произашлом из пера краља Стефана Првовенчаног, аутора Жичких повеља. Говорећи о поводима који су довели до прогона јеретика у држави његовог оца Стефана Немање, Првовенчани помиње случај одбегле супруге коју је отац својевремено удао у породицу прикривених јеретика сасвим у складу са тадашњим обичајима, односно према „брачном закону“. Један од основних елемената тога „закона“ јесте просидба девојке од оца и њено одвођење у нову породицу: „испрошена бејах по брачном закону од оца мога“.<sup>62</sup> У оба слу-

<sup>60</sup> Доментијан, Житије светог Саве, прир. Љ. Јухас-Георгиевска, изд. Т. Јовановић, Београд 2001, 243–244. Израз „по закону“ односи се на обичајно право, примедба је издавача житија, исто, 476–477. Иста примедба стоји и у једном од ранијих издања Доментијана у преводу Лазара Мирковића, Доментијан, Живот Светог Саве и живот Светог Симеона, прев. Л. Мирковић, прир. Р. Маринковић, Београд 1988, 353. О употреби термина закон у значењу обичаја у језику средњовековних глагољичких и ћирилских правних споменика, в. S. Šarkić, *Zakon u glagoljskim i ćirilskim pravnim spomenicima (od XII do XV veka)*, Novi Sad 1994, 71–95.

<sup>61</sup> Доментијан, Житије светог Саве, 244–245 (прев. Љ. Јухас-Георгиевска).

<sup>62</sup> *Испрошена вѣхъ по закону брачному ѡт[ъ] ѡ(тѣ)ца моєго*, Стефан Првовенчани, Сабрана дела, 34–35.

чаја, поменути термини указују на извесне обичаје који су постојали у друштву лаика, а опет, нису имали, како Доментијан каже, „законски благослов“, односно благослов Цркве.

У Доментијановом опису свесрдног залагања Св. Саве да уведе црквени обред венчања у парохије средњовековне Србије, као ехо одзвањају речи из поменуте новеле византијског цара: „... треба и на застарелим браковима који се чак и до сада држе првог, неодговарајућег обичаја, обавити свештене молитве (и браци по пръвѣмоу непод(о)бномоу доже и до н(ы)на дръжещемоу се въычага заматорѣвшѣ се. под(о)бакъ и на тѣхъ св(є)щєнымъ мол(и)твамъ быти), да њих ради, иако касније уследише, уживају поштовање горе речених упутстава, обавезних да се и на таквим браковима држе“.<sup>63</sup> Цар невенчане бракове не проглашава неважећим, нити су се они као такви раскидали, већ су прихваћени и освештани одговарајућим црквеним обредом.

Увођењем црквеног обреда венчања у Србију, о којем нам говори писац житија Св. Саве, прећутно је био признат ранији облик склапања брака, што је у складу са новелом цара Алексија I. На сличан начин, такав „застарели“ или „први“ брак из цареве новеле, признат је и у Жичкој повељи, званичном документу српских власти. Наиме, погледи о нераскидивој брачној заједници, прописани у повељи, стајали су идејно у тесној вези са обавезним црквеним благословом из Светосавског номоканона, књиге на чији се ауторитет докуменат позива.

*Уместо закључка: народни и лаички концепти брака  
према Жичкој повељи*

Брачне одредбе Жичке повеље настале су са циљем да се верницима наметне новозаветни концепт брака, представљен у виду нераскидиве брачне заједнице. Међутим, документ обилује терминологијом која јасно и недвосмислено открива постојеће и дубоко уврежене погледе световног или народног модела брака. Уместо венчања или благослова, у документу су присутни термини као што су „узети“, „оставити“, „отети“, „пустити“, „распустити“, „распуст“, „вратити“ и слично, што јасно указује на преовлађујући карактер постојеће брачне заједнице. То наводи на закључак да није постојала развијена институција венчања у култури лаика, о чему нам сасвим другачијим поводом сведочи и Доментијан. Такав брак не би требало сматрати „паганским“, како га увредљиво, за разлику од Доментијана, назива један каснији писац, Теодосије, када описује исте догађаје у свом *Житију св. Саве*.<sup>64</sup> С друге стране, народни модел брака у изворима означен као „закон“ или „брачни закон“, познавао је извесне обавезе и правила, и као такав представљао је посебан си-

<sup>63</sup> Законоправило светога Саве I, 678.

<sup>64</sup> Тако поганинкы кровѣ благословенїа, Живот Светога Саве написао Доментијан (= Теодосије), изд. *Б. Даничић*, Београд 1860, 151; Теодосије, Живот Светог Саве, Старе српске биографије, прев. *М. Башић*, Београд 1924, 199.

стем који је био уклопљен у разноврсне друштвене односе неговане у лаичкој средини и народној култури око 1200. године. Такође, он је подразумевао постојање извесног система забрањених бракова (у повељи индиректно представљено у виду брака са свастиком), који је стајао у тесној вези са њему својственом представом сродничких односа. На појединим местима у преводу Светосавског номоканона можемо препознати различите системе рачунања сродства, који су представљени према „степену“ и према „колелу“. На жалост, Жичка повеља не пружа довољно података на основу којих можемо детаљније говорити о народном и лаичком моделу брака и обичајима који су пратили његово склапање. Оно што сигурно знамо захваљујући краљу–писцу Стефану Првовенчаном и његовом *Житију св. Симеона Немање*, јесте то да је приликом склапања важећег лаичког брака девојка морала бити испрошена од оца, и тек је по његовом одобрењу одвођена у породицу свога супруга. Утицај породице видимо и приликом раскидања брачне везе, када је жена била од мужа „отимана“.

Народни, односно лаички концепт брака који је склопљен према „закону“ или „брачном закону“ могао се знатно једноставније раставити, за разлику од новог, црквеног концепта који се уводи Жичком повељом. Према традиционалном концепту, о којем нам посредно сведоче жичке одредбе, брачна веза није била заснова на поукама из Новог завета или на канонском праву, и сагледавана је знатно „слободније“: супружник се могао напустити без детаљнијих испитивања која су задирали у приватни живот верника, као што су то захтевале црквене власти (в. горе), други брак сам по себи није морао бити мање вредан, нити су са моралног становишта биле мање вредне мушке и женске особе које су у такав брак ступале.

На основу жичког документа може се закључити да је световни и народни концепт брака снажно присутан у свим друштвеним слојевима. Он се није заснивао на обавезном чувању брака нити се противио склапању нових. Такви погледи нашли су се под ударом црквених и државних власти веома брзо по оснивању српске аутокефалне архиепископије. Да би се спречио развод, прописане су имовинске казне подједнако за припаднике свих друштвених слојева: глоба се морала платити и приликом ступање у други брак, док се развод могао добити једино на суду, и то после дуже процедуре изношења доказа за прељубу. Међутим, законодавац Жичке повеље у појединим приликама напушта концепт нераскидивости брачне заједнице и прихвата постојеће, условно речено, традиционалне погледе средине. Најупечатљивији пример јесте одредба о жени која је својевољно напустила мужа без подршке чланова своје породице. Уколико није била у могућности да плати прописану глобу, законодавац је кажњавање препустио њеном мужу, коме је било дозвољено не само да је казни „телесном казном“ већ и „да је прода коме он хоће“. Тако је, у појединим приликама, мушкарцу било допуштено да самостално одлучује, како о судбини своје супруге, тако и о постојању брачне заједнице.

Брачне одредбе Жичке повеље јасно сведоче о преплитању поменутих концепата, што је посебно уочљиво када је реч о друштвеној улози жене и де-

финисању њеног положаја у брачној заједници. Из садржаја поменутих одредби може се препознати жилавост народног концепта који се показао постојаним у дужем временском периоду, о чему сведочи знатан број разноврсних извора из каснијих времена. Такав модел брака не треба сматрати јединственим и непроменљивим у односу на просторне и временске оквире, како унутар средњовековних српских земаља, тако и Југоисточне Европе и шире. У сваком случају, у лаичком друштву брак је превасходно виђен у функцији неограниченог ширења мреже рођачких веза, које су се сматрале као најсигурнији залог међусобног пријатељства и јачање друштвеног утицаја заинтересованих породица, без обзира на то да ли је реч о сељанима или краљевима. Својевремено је John Bossy успешно и сажето истакао друштвени значај лаичког брака крајем средњег века: „...marriage alliance was the pre-eminent method of bringing peace and reconciliation to the feuds of families and parties, the wars of princes, and the law-suits of peasants”.<sup>65</sup> У односу на црквени концепт, то је захтевало један другачији однос према браку и „забрањеним браковима“.

### *Stanoje Bojanin*

#### THE MARRIAGE PROVISIONS IN THE CHARTER OF THE ŽIČA MONASTERY BETWEEN THE CHURCH AND THE POPULAR CONCEPT OF MARRIAGE

The marriage provisions of the second charter of the Žiča monastery issued by King Stefan the First-Crowned and his son Radoslav (around the middle of the 1220s) are considered as a source for the research of the existing models of marriage in the society of medieval Serbia. Two of them could be recognized as primary models (according to George Duby) — the church and official model of marriage, prescribed in the royal charter and the popular or lay one, deeply rooted in the traditional medieval society. The intention of the legislator was to conform the existing lay marriage traditions to the basic concepts of church marriage introducing the idea of a lifelong indissoluble marriage according to the New Testament (Matt. 5: 32 and 19: 9). For this reason, fines were prescribed as well as the threat of excommunication for the person who would persist in his/her decision to divorce or leave his/her spouse.

Nevertheless, local customs can be recognized in many places in the royal charter, mainly in relation to age and gender differences. The marriage was an agreement of two families, the bride was given to her groom by her father, but the

<sup>65</sup> J. Bossy, *Christianity in the West*, 20.

father could also break up the marriage and take his daughter back to his home. Instead of data about the church rite of a wedding (“venčanje”), the charter of the Žiča monastery contains terms, such as “take”, “leave”, “let go” and suchlike which describe the popular and lay concept of marriage. The influences of local traditions on the legislator are also recognizable in a provision which declares that the wife, who has left her husband without the support of her parents or family, ought to be punished with corporal punishment by her husband if she is not able to pay a fine. In this case, the husband is also allowed to dissolve the marriage and “sell” his wife to “anybody he wants”.

The issue of forbidden marriages is documented only in the prohibition of marriage with the sister-in-law. This issue is closely connected with the matter of kinship which is considered in this essay in the context of the existing different methods for the calculation of kinship (Jack Goody): one according to degree (“stepen”) and another to generation (“koleno”, knee). Those systems are clearly noticeable in the sources of the time, if not in the charter then in the glosses of the contemporary Old Slavonic translation of the Nomokanon done through the efforts of St. Sava of Serbia.

Anyway, the popular and lay model of marriage designated in other contemporary sources as “the law” (in Domentian’s writings) or “marriage law” (in the writings of King Stefan the First-Crowned) represented a system which was incorporated in diverse social relations of the lay and popular culture. The provisions of the charter of the Žiča monastery give evidence of the intertwinement and cohabitation of the said models of marriage in the social life of individuals and communities in Serbia at the beginning of the XIII century.

ДРАГАНА ПАВЛОВИЋ

(Филозофски факултет Универзитета у Београду)

## О ЈЕДНОМ ОСОБЕНОМ МОДЕЛУ РАСПОРЕЂИВАЊА СЦЕНА ЦИКЛУСА ВЕЛИКИХ ПРАЗНИКА: СТУДЕНИЦА — ГРАДАЦ\*

У раду се разматра распоред и узајамни однос сцена циклуса Великих празника представљених на зидовима и сводовима Богородичине цркве у Студеници и Благовештенске цркве у Градцу. Приказивање композиције *Рођења Христовог* и *Усијења Богородице* као пандана, на јужном и северном зиду наоса и истицање *Распећа* на западном зиду у српском средњовековном сликарству први пут се среће у студеничком католикону. На истом месту, наведене сцене празничног циклуса у српској средини представљење су, нешто касније, само у градачкој цркви. Такав програмски модел распоређивања сцена празничног циклуса примењен у поменутиим српским храмовима, био је распрострањен у сликарству многих византијских цркава различите посвете и намене и то пре него што су ове две немањихке задужбине живописане.

*Кључне речи:* Студеница, Градац, Рођење Христово, Успење Богородице, Распеће, циклус Великих празника

Циклус Великих празника формиран је постепено, од времена уобличавања сликаног програма византијског храма, као неизоставан део његове декорације. Чине га обично дванаест епизода које приказују најважније догађаје из историје спасења и које су обично биле представљане хронолошки.<sup>1</sup> У програмима појединих средњовековних цркава, понекад су извесне епизоде

---

\* Рад је настао као резултат истраживања у оквиру пројекта ев. бр. 177036, који подржава Министарство просвете и науке Републике Србије.

<sup>1</sup> О циклусу Великих празника v. *G. Millet*, *Recherches sur l'iconographie de l'évangile aux XIV<sup>e</sup>, XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles d'après les monuments de Mistra, de la Macédoine et du Mont-Athos*, Paris 1960, 15–30; *L. Hadermann-Misguich*, *Kurbino*, Bruxelles 1975, 94–186; *Г. Бабућ*, Краљева црква у Студеници, Београд 1987, 135–167; *E. Kitzinger*, *Reflections on the Feast Cycle in Byzantine art*, *Cahiers Archéologiques* 36 (1988) 51–73; *J.-M. Spieser*, *Liturgie et programmes iconographiques*, *Travaux et Mémoires* 11 (1991) 575–590; *Ch. Walter*, *A new look at the Byzantine Sanctuary Barrier*, *Revue des Études Byzantines* 51 (1993) 203–224; *М. Марковић*, Циклус Великих празника, ур. *В. Ј. Ђурић*, Зидно сликарство манастира Дечана. Грађа и студије, Београд 1995, 107–119.

изостављане или је пак поменути циклус бивао прошириван сценама из других циклуса, најчешће из циклуса Страдања и Христових јављања после Васкрсења. Осим тога, веома често се дешавало да су сликари, подстакнути захтевима ктитора и творца сликаног програма, неке од сцена празничног циклуса повезивали или доводили у одређен однос, нарушавајући тако уобичајену програмску схему њиховог приказивања. Такав је случај у Богородичиној цркви у Студеници, гробној цркви великог жупана Стефана Немање и Благовештенској цркви у Градцу, задужбини српске краљице Јелене. Док су у студеничком католикону сцене празничног циклуса прилично добро сачуване, мада углавном на млађем слоју фресака, који несумњиво понавља садржај, иконографска решења и распоред првобитног, у градачкој цркви је до данас очувано свега шест новозаветних композиција. На основу распореда очуваних празничних сцена, ранији истраживачи су закључили да је у сликаном програму Јеленине задужбине поновљена диспозиција сцена из Студенице, уз извесна одступања.<sup>2</sup> Тако се данас на основу аналогије са одговарајућим композицијама из католикона студеничког манастира и расположивих зидних површина градачког храма, са великим степеном поузданости може реконструисати првобитни распоред сцена циклуса Великих празника у Благовештенској цркви.

У оба наведена споменика, сцене „Додекаортона“ приказане су на сводовима и зидовима наоса, с изузетком композиције *Вазнесења* која је у Студеници,<sup>3</sup> а првобитно вероватно и у Градцу, била насликана на своду изнад олтара. Сцене *Благовести* и *Сређења* су у Немањиној задужбини насликане на источној страни поткуполног простора.<sup>4</sup> На основу распореда сачуваних композиција у поткуполном простору Градца, с доста вероватноће се може претпоставити да су те две сцене празничног циклуса биле првобитно приказане једна испод друге на истом месту као и у старијој грађевини, дакле на источној страни наоса, изнад пролаза у главни део олтарског простора.<sup>5</sup> Представа *Преображења* и у старијој и у млађој српској цркви приказана је у западном травеју, с тим што је у студеничком католикону добила место на своду,<sup>6</sup> док је градачка композиција, о чијем некадашњем изгледу данас сведочи једино фрагмент сцене забележен на цртежу Софије Мије, била приказана-

<sup>2</sup> С. Радојчић, *Старо српско сликарство*, Београд 1966, 70; В. Ј. Ђурић, *Византијске фреске у Југославији*, Београд 1975, 41; О. М. Кандић, *Манастир Градац*, Београд 1982, 29; Д. Појовић, *Српски владарски гроб у средњем веку*, Београд 1992, 84; И. М. Ђорђевић, *Програм Богородичине цркве у Студеници и српско средњовековно зидно сликарство*, прир. Д. Војводић, М. Марковић, *Студије српске средњовековне уметности*, Београд 2008, 220.

<sup>3</sup> М. Кашић, М. Чанак-Медић, Ј. Максимовић, Б. Тодић, М. Шакоша, *Манастир Студеница*, Београд 1986, 138 (даље: *Манастир Студеница*); Р. Николић, *Конзерваторски запис о живопису светог Саве у Богородичиној цркви манастира Студенице, II део*, Саопштења 19 (1987) сх. 1, бр. 10, сх. 2, бр. 10.

<sup>4</sup> *Манастир Студеница*, 139, 145–146 (Б. Тодић); Николић, *Конзерваторски запис, II*, сх. 1, бр. 13–14, сх. 2, бр. 13–14.

<sup>5</sup> Д. Војводић, *Зидно сликарство цркве Светог Ахилија у Ариљу*, Београд 2005, 72.

<sup>6</sup> Николић, *Конзерваторски запис, II*, сх. 2, бр. 70; Појовић, *Српски владарски гроб*, 35.



на на источној страни поменутог травеја.<sup>7</sup> У обе немањихке задужбине сцена *Улазак у Јерусалим* представљена је у горњој зони западног зида западног травеја.<sup>8</sup> Непосредно уз ту представу, на западном зиду студеничке цркве налази се композиција *Васкрсења Лазаревог*.<sup>9</sup> Највеће Христово чудо илустровано је и у западном травеју градачког храма, али на северном зиду.<sup>10</sup> Сцена *Силаска Светог духа на апостоле* приказана је на западној страни поткуполног простора како у старијем храму, мада данас на слоју фресака из XVI века,<sup>11</sup> тако и у млађој српској цркви, где је представа знатно страдала, али се може идентификовати на основу препознатљивих детаља, типичних за ту композицију.<sup>12</sup> Представа *Кршћења*, данас фрагментарно очувана, приказана је у Студеници изнад композиције *Мироносице на Христовом гробу*, односно у горњој зони и почетку свода западног травеја.<sup>13</sup> Када је реч о првобитном положају сцене *Кршћења* у Градцу, може се само претпоставити да је та композиција, као и у гробној цркви Стефана Немање, била представљена у горњем делу јужног зида и свода западног травеја. Коначно, за нашу тему најзначајније представе, сцене *Рођења Христовог* (црт. 1, сл. 2) и *Усјења Богородице* (црт. 2, сл. 3), приказане су и у студеничкој и у градачкој цркви једна наспрам друге, на јужном и северном зиду поткуполног простора, док је *Распеће* (сл. 1, црт. 3) у обе цркве истакнуто не само величином композиције већ и местом на којем је та сцена постављена на западном зиду западног травеја.<sup>14</sup>

<sup>7</sup> G. Millet, La peinture du Moyen Âge en Yougoslavie. Serbie, Macédoine et Monténégro, album présenté par A. Frolov, Fasc. II, Paris 1957, pl. 100, 5. В. и Б. Бошковић, С. Ненадовић, Градац, Београд 1951, 8; *Кандић*, Манастир Градац, 33.

<sup>8</sup> За Студеницу в. Манастир Студеница, 140, 144 (*Б. Тодић*); *Николић*, Конзерваторски запис, II, сх. 2, бр. 72; *Појовић*, Српски владарски гроб, 35. За Градац cf. Millet, La peinture, II, pl. 55, 4, pl. 56, 1–2; *Бошковић*, *Ненадовић*, Градац, 8; *Кандић*, Манастир Градац, 29; *Б. Живковић*, Конзерваторски радови на фрескама манастира Градца, Саопштења 8 (1969) сл. 7; *Појовић*, Српски владарски гроб, 85.

<sup>9</sup> Манастир Студеница (*Б. Тодић*), 140, 144; *Николић*, Конзерваторски запис, II, сх. 1, бр. 72; *Појовић*, Српски владарски гроб, 35.

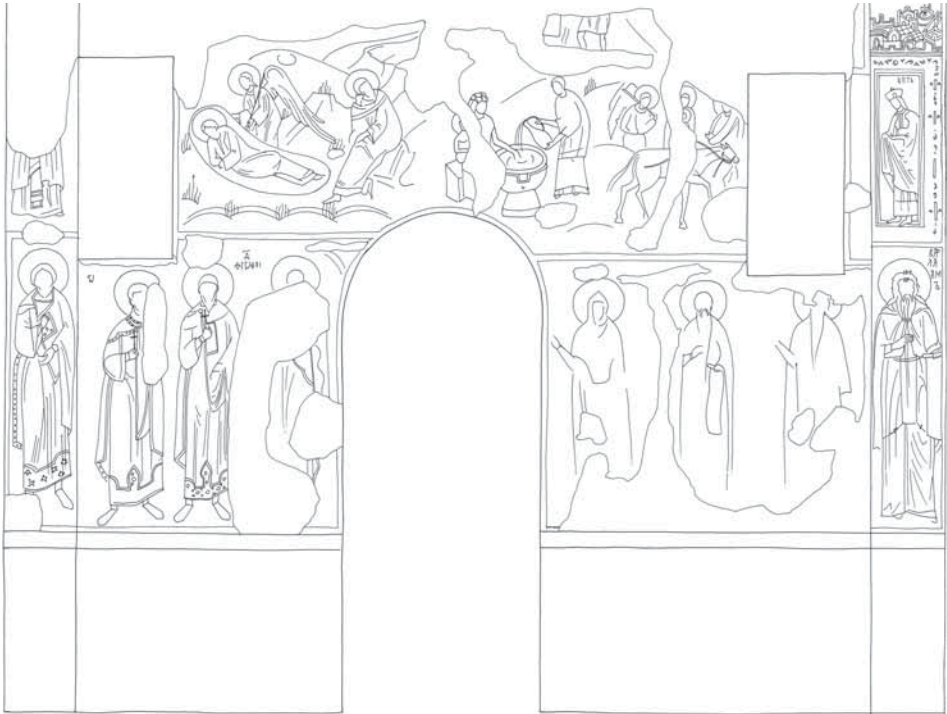
<sup>10</sup> Millet, La peinture, II, pl. 55, 3; *Бошковић*, *Ненадовић*, Градац, 8; *Појовић*, Српски владарски гроб, 85.

<sup>11</sup> Манастир Студеница, 139 (*Б. Тодић*); *Николић*, Конзерваторски запис, II, сх. 1, бр. 51, сх. 2, бр. 51.

<sup>12</sup> *Бошковић*, *Ненадовић*, Градац, 8, т. XII, 1, XXXII, 3; Millet, La peinture, II, pl. 57, 3; *Кандић*, Манастир Градац, 33. Фрагмент фреске скинут је са зида и пренет у Народни музеј у Београду, в. *Живковић*, Конзерваторски радови, 127.

<sup>13</sup> Манастир Студеница, 140, 144 (*Б. Тодић*); *Николић*, Конзерваторски запис, II, сх. 1, бр. 66; *Појовић*, Српски владарски гроб, 35.

<sup>14</sup> За поменуте сцене у студеничком католикону cf. G. Babić, Les plus anciennes fresques de Studenica (1208/1209), Actes du XV Congrès international d'études Byzantines, Vol. II A, Athènes 1981, 34–40; Манастир Студеница (*Б. Тодић*), 140, 144, 146, 151–152; *Николић*, Конзерваторски запис, II, сх. 1, бр. 29–31, 71, сх. 2, бр. 31, 71; *Појовић*, Српски владарски гроб, 35, 38–41, а у градачкој цркви cf. Millet, La peinture, II, pl. 49, 3, pl. 53–54, pl. 56, 3, pl. 57, 1–2, pl. 58, 1–4; *Бошковић*, *Ненадовић*, Градац, 7–8, т. XXIX, т. XXX, 1, 2, т. XXXI, 1, 2, сл. 5; *Живковић*, Конзерваторски радови, сл. 7–9; *Ђурић*, Византијске фреске, 42; *Кандић*, Манастир Градац, 29–30, 33.

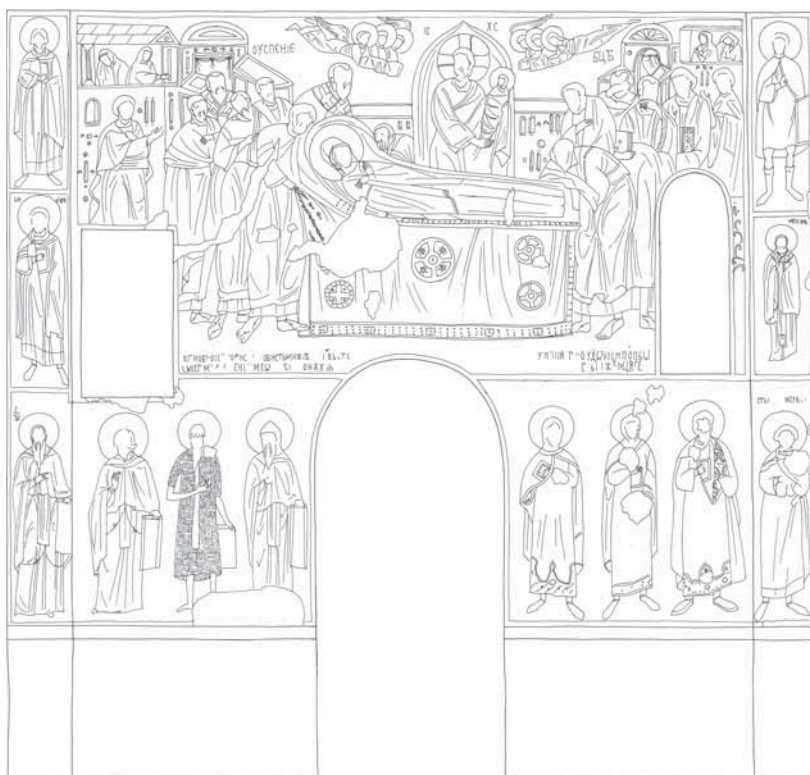


Црт. 1. Богородичина црква у Студеници, јужни зид поткуполног простора, Рођење Христово (цртеж М. Нагорни, документациони центар Народног музеја у Београду)

Може се закључити да сцене циклуса Великих празника у наосу Студенице и Градца нису представљене хронолошким редом. Пре него што размотримо међусобни однос композиција *Христовог рођења*, *Усјења Богородице* и *Расјећа* у поменутим српским храмовима, требало би нешто више рећи и о осталим сценама „Додекаортна“.

Како је већ напоменуто, на своду централног дела светилишта студеничког храма налази се композиција *Вазнесења*. Будући да су у тамбуру куполе градачке цркве представљене фигуре пророка, у калоти је готово сигурно било приказано попрсје Христа Пантократора,<sup>15</sup> док је сцена *Вазнесења Христовог* била насликана, највероватније, на олтарском своду, где данас нема фреско-декорације. Када се имају у виду бројни византијски и српски при-

<sup>15</sup> На страницама тамбура градачке куполе могу се разазнати само четири фигуре пророка. С обзиром на то да је реч о осмостраном унутрашњем тамбуру, између прозора градачке куполе првобитно је било приказано шеснаест фигура стојећих пророка. Сасвим уобичајено и у складу са вишевековном традицијом у источнохришћанском свету, грађевине у којима су у тамбуру представљени пророци, у калоти имају представу Пантократора. Претпоставку о првобитном постојању представе Сведржитеља у највишем делу градачког храма заступали су аутори прве монографије о Градцу из 1951. године; в. *Бошковић, Ненадовић*, Градац, 7.



Црт. 2. Богородичина црква у Студеници, северни зид поткуполног простора, Успење Богородице (цртеж М. Нагорни, документациони центар Народног музеја у Београду)

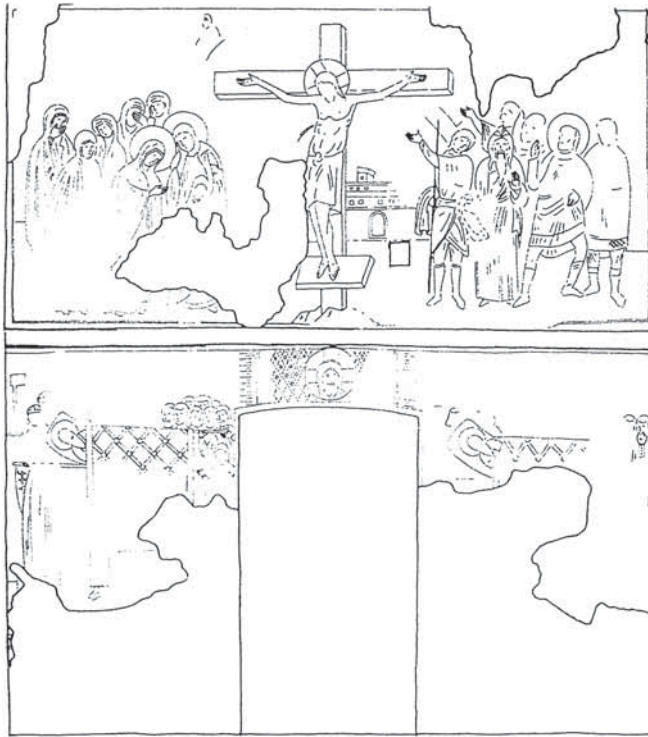
мери, приказивање *Вазнесења* на том месту у програму студеничке и градачке цркве представља уобичајено решење.<sup>16</sup>

Идејно и просторно повезивање композиција *Благовести* и *Сређења* у студеничком, а првобитно и у градачком храму, представља решење у византијској уметности познато још од времена Комнина. Тако су у Марторани и капели Палатини у Палерму, сцене *Благовести* и *Сређења* биле доведене у програмску везу. У оба ова споменика, представа *Благовести* приказана је као пандан композицији *Сређења*, која је насликана на западном поткуполном луку.<sup>17</sup> У каснијем периоду, судећи по сачуваним примерима, сцене *Благовести* и *Сређења*, приказиване су као пандани, једна наспрам друге (Милешева),<sup>18</sup> а чешће једна испод друге. Примера ради, *Сређење* је насликано ис-

<sup>16</sup> Millet, *Recherches sur l'iconographie*, 24; S. Dufrenne, *Les programmes iconographiques des églises byzantines de Mistra*, Paris 1970, 28.

<sup>17</sup> O. Demus, *The mosaics of Norman Sicily*, London 1949, 38, 80; H. Maguire, *Art and Eloquence in Byzantium*, Princeton 1981, 89–90; E. Kitzinger, *The Mosaics of St. Mary's of the Admiral in Palermo*, Washington 1990, 181–184; Војводић, *Зидно сликарство цркве Светог Ахилија*, 72.

<sup>18</sup> Б. Живковић, Милешева. Цртежи фресака, Београд 1992, 12–13, 22–23.



Црт. 3. Градац, западни зид западног травеја, Распеће Христово (цртеж Б. Живковић)

под *Благвесџи* у цркви Спасо-Јефросинијевог манастира у Полоцку, као и у Краљевој цркви у Студеници.<sup>19</sup> Слична просторна диспозиција две поменуте композиције среће се и у Ариљу, с тим што је у задужбини краља Драгутина представа *Сређења* насликана изнад сцене *Благвесџи*, наткриљујући улаз у олтар.<sup>20</sup>

Приказивање композиције *Силаска Светог Духа на айостіоле*, догађаја који се одиграо у сионској *горници*, на западној страни поткуполног простора студеничке и градачке цркве такође представља уобичајено решење у храмовима византијског света. Будући да су након силаска Светог Духа апостоли стекли способност проповедања Христовог учења на различитим језицима, односно свим народима,<sup>21</sup> композиција *Силаска Светог Духа*, као догађаја

<sup>19</sup> За поменуте споменике уп. *Бабић*, Краљева црква, 237; *В. Д. Сарбабянов*, Храм-реликварий преподобной Евфросинии полоцкой. К реконструкции первоначального замысла Спасской церкви Евфросиньева монастыря, ур. *А. В. Захарова*, Образ Византий. Сборник статей в честь О. С. Поповой, Москва 2008, 448.

<sup>20</sup> О положају *Сређења* у Ариљу детаљно в. *Војводић*, Зидно сликарство цркве Светог Ахилија, 71–72.

<sup>21</sup> *Л. Мирковић*, Хеортологија или историјски развитак и богослужење празника православне источне цркве, Београд 1961, 227–238.

који симболично означава оснивање Христове цркве на земљи, често је сликана у самом олтарском простору<sup>22</sup> или наспрам олтара.<sup>23</sup> Примера ради, на западном зиду наоса, односно поткуполног простора, *Духови* су приказани у Богородици Мавриотиси у Костуру, охридској Богородици Перивлепти и Ђурђејевим ступовима код Раса.<sup>24</sup>

С обзиром на то да је западни травеј студеничке и градачке цркве простор у којем се налазе гробови ктитора, приказивање *Васкрсења Лазаревог* у том делу наведених српских храмова представља уобичајено решење. Будући да та празнична сцена представља симбол не само Христовог, већ и свеопштег васкрса,<sup>25</sup> највеће Христово чудо сликано је у просторима намењеним сахрањивању. Примера ради, *Васкрсење Лазарево* истакнуто је у сликаном програму највише зоне поткуполног простора цркве Светих апостола у Пећи, маузолеју архиепископа Арсенија,<sup>26</sup> и западног травеја у Сопоћанима, гробној цркви краља Уроша I.<sup>27</sup>

Представљањем композиција *Рођења Христовог* и *Усијења Богородице* једне наспрам друге, на јужном и северном зиду поткуполног простора, како у студеничкој тако и у градачкој цркви, те сликањем *Расијења* на западном зиду западног травеја у оба храма, примењено је, како се обично сматра, нетипично решење приликом распоређивања поменутих сцена празничног циклуса. Другим речима, постављањем *Христовог рођења* и *Усијења Богородице* као панда на и истицањем *Расијења* на западном зиду, у живопис студеничке и градачке цркве уведен је специфичан програмски модел распоређивања сцена празничног циклуса. Исти модел, како ћемо видети, примењен је у сликарству наоса многих византијских храмова различите посвете и намене, и то како у споменицима скромних димензија и једноставнијег архитектонског плана тако и у оним монументалним, са комплекснијом архитектонском структуром.

С тим у вези поставља се питање због чега је у појединим византијским црквама композиција *Расијења* представљена на западном зиду, дакле, на месту на којем је уобичајено приказивана завршна сцена „Додекаортна“ — *Ус-*

<sup>22</sup> О приказивању сцене *Силазак Светог Духа* у олтарском простору, као самосталне композиције или крај представе Вазнесења в. *Војводић*, Зидно сликарство цркве Светог Ахилија, 69–71 (детално са примерима и литературом).

<sup>23</sup> *Б. Тодић*, Најстарије зидно сликарство у Св. Апостолима у Пећи, Зборник Матице српске за ликовне уметности 18 (1982) 27–38; *М. Марковић*, Прво путовање Светог Саве у Палестину и његов значај за српску средњовековну уметност, Београд 2009, 174–175.

<sup>24</sup> *Millet*, La peinture, III, Pl. 11, 1; *S. Pelekanidis — M. Chatzidakis*, Kastoria, Athens 1985, 68; *I. M. Đorđević*, On the Scene of the Descent of the Holy Spirit on the Apostles at Đurđevi Stupovi at Ras, Зборник радова Византолошког института 38 (1999–2000) 243; *исџи*, Представа Силаска Светог духа на апостоле у српском зидном сликарству средњег века, прир. *Д. Војводић*, *М. Марковић*, Студије српске средњовековне уметности, Београд 2008, 169–179.

<sup>25</sup> *Појновић*, Српски владарски гроб, 38.

<sup>26</sup> *Тодић*, Најстарије зидно сликарство, 32; *В. Ј. Ђурић*, *С. Ђурковић*, *В. Корач*, Пећка патријаршија, Београд 1990, 44–48, сл. 32 (у даљем тексту Пећка патријаршија); *Марковић*, Прво путовање Светог Саве, 132–135, 173–174.

<sup>27</sup> *Б. Живковић*, Сопоћани. Цртежи фресака, Београд 1984, 20; *Појновић*, Српски владарски гроб, 71.



ијење *Богородице*. Хенри Мегвајер је дошао до закључка да је у неким храмовима, на пример у Киличлар Кушлук Килисе у Геремеу, диспозиција сцене *Усјења* промењена зато што површина западног зида у њима није била погодна за сликање представе Богородичине смрти.<sup>28</sup> Слично је и у цркви Светог Димитрија у Пећи, где је ограничен простор западног зида такође условио промену места приказивања последње сцене празничног циклуса.<sup>29</sup> Међутим, када су Студеница и Градац у питању, то није случај.

Пошто је у многим средњовековним храмовима композиција *Распећа* често сликана у просторима намењеним сахрањивању, могло би се претпоставити да је и у студеничкој и градачкој цркви овом сценом била посебно назначена њихова гробна намена. Иако се слика Христове смрти на крсту у оба споменика налази у делу храма где су смештени гробови ктитора, она у поменицима ипак нема директну фунерарну функцију, као што је има на пример, над гробним местом светог Неофита пустиножитеља у манастиру Светог Неофита код Пафоса или над гробницом краља Уроша I у Сопоћанима.<sup>30</sup> Приказивање композиције *Распећа* на западном зиду наоса, наспрам светилишта, по свему судећи, последица је тумачења олтара као гроба Господњег, које срећемо још у списима црквених отаца.<sup>31</sup> Примера ради, према цариградском патријарху Герману „... апсида је симбол Витлејемске пећине где се Христос родио и пећине ископане у камену где га сахранише...“<sup>32</sup> а свети Симеон, архиепископ солунски, часну трпезу, најважнији део олтара, тумачи не само као престо Божији, већ и као Христов гроб.<sup>33</sup> Тако постаје разумљиво представљање Христовог страдања на крсту наспрам најсветијег простора храма, односно успостављање симболичко-значајске везе између Христове смрти и олтара, где се изнова понавља Христова бескрвна жртва кроз литургијски обред, као и приказивање Богородице у конхи апсиде, кроз чију се представу исказује тајна оваплоћења Христовог, првог и основног услова спасења људског рода.<sup>34</sup> Сходно томе, већ у храмовима осликаним након периода иконоборства, у уздужној, главној оси цркве, сликане су као пан-

<sup>28</sup> Maguire, *Art and Eloquence*, 65–67.

<sup>29</sup> Уп. Пећка патријаршија, 189, сл. 122.

<sup>30</sup> C. Mango, E.J.W. Hawkins, *The Hermitage of St. Neophytos and its wall paintings*, *Dumbarton Oaks Papers* 20 (1966) fig. 32; *Живковић*, Сопоћани, 20; *Појовић*, Српски владарски гроб, 74–75.

<sup>31</sup> О таквом тумачењу в. *Vabić*, *Les plus anciennes*, 39–40; *истиа*, О композицији Успења у Богородичиној цркви у Студеници, *Старинар* н. с. 13 — 14 (1965) 262–263.

<sup>32</sup> *Св. Герман Константинопольский*, *Сказание о Церкви и рассмотрение таинств*, Москва 1995, 43.

<sup>33</sup> *Сочинения Блаженного Симеона архиепископа фессалоникийского*, Санктпетербургъ 1856, 135.

<sup>34</sup> О обичају постављања сцена које су у непосредној вези са светилиштем директно наспрам најсветијег дела храма сведочи пример из Милешева. У тој цркви представа Евхаристије насликана је на западној страни поткуполног простора, дакле наспрам олтарског простора у којем се врши ова света тајна. За Милешева в. *Б. Тодић*, Милешева и Жича — тематске и иконографске паралеле, ур. *В. Ј. Вурић*, Милешева у историји српског народа, Београд 1987, 82, 84; *Живковић*, Милешева, 20.

дани сцене везане за рођење и смрт Христову.<sup>35</sup> Да је приказивање *Распећа* на западном зиду наоса била честа пракса у византијском сликарству, сведоче бројни примери, попут Неа Мони на Хиосу, Светог Стефана у Костуру, Оморфи Еклисије на Егини, Зоодохос Пиги у Месенији (Самарина), Светог Петра у Каливији Кувари на Атици, Светог Димитрија у Макрихори на Евбеји, као и Евангелистрије у Јеракију и Богородице Хрисафитисе у Хрисафи (сл. 4), итд.<sup>36</sup> Такође, смештање композиције *Распећа* на западни зид присутно је у сликарству низа цркава на Манију (Свети Анаргири и Свети Никита у Кипули, Свети Никола у Брики, Свети Петар у Гарденици),<sup>37</sup> Криту (Света Марина у селу Мурнес, Свети Јован у Геракари, Свети Никола у Мази, Богородица Кера у месту Крицас, итд.),<sup>38</sup> као и на острву Китери (Свети Андреј и Свети Ђорђе у селу Перлегианика, Свети Ђорђе у месту Дурианика и Свети Димитрије у селу Пурко).<sup>39</sup>

Осим поменутих примера, у чијим сликаним програмима нема последње сцене празничног циклуса, постоје и храмови у којима је *Распеће* приказано на западном зиду, а представа *Успења* премештена на северну или јужну страну наоса.<sup>40</sup> При том, судећи по сачуваним споменицима, *Успење* је најчешће сликано на северном зиду наоса (Свети Теодори у Кафиони на Манију,<sup>41</sup> Свети Никола Родијас код Арте,<sup>42</sup> Свети Мамант у Лувари на Ки-

<sup>35</sup> Babić, Les plus anciennes, 39–40; *uscīa*, О композицији Успења, 262–263.

<sup>36</sup> За наведене споменике cf. H. Grigoriadou-Cabagnols, Le décor peint de l'église de Samari en Messénie, CA 20 (1970) 179; N. Coumbaraki-Pansélinou, Saint-Pierre de Kalyvia-Kouvara et la chapelle de la Vierge de Mérenta. Deux monuments du XIII siècle en Attique, Θεσσαλονίκη 1976, 79–83, pl. 32–33; N. K. Μουτσοπουλος — Γ. Δημητροκαλλης, Γεράκι. Οι εκκλησίες του οικισμού, Θεσσαλονίκη 1981, 92, 132; K. M. Skawran, The development of middle Byzantine fresco painting in Greece, Pretoria 1982, 33, 166, 168; D. Mouriki, The Mosaics of Nea Moni on Chios, I, Athens 1985, 38; Pelekanidis — Chatzidakis, Kastoria, 9; M. Εμμανουήλ, Οι τοιχογραφίες του Αγίου Δημητρίου στο Μακρυχώρι και της Κοιμήσεως της Θεοτόκου στον Οξύλιθο της Εύβοιας, Αθήνα 1991, 67–69, Σχ. 4, πίν. 16; J. P. Albani, Die Byzantinischen wandmalereien der Panagia Chrysaphitissa — kirche in Chrysapha/Lakonien, Athen 2000, 34, 37–40, Taf. 31.

<sup>37</sup> N. B. Δρανδάκης, Βυζαντινές τοιχογραφίες της Μέσα Μάνης, Αθήνα 1995, 117, 266, 317, 343.

<sup>38</sup> M. Borboudakis, K. Gallas, K. Wessel, Byzantinisches Kreta, München 1983, 252, 283, 288, 432–433; I. Spatharakis, Dated byzantine wall paintings of Crete, Leiden 2001, 71; K. K. Μυλοποταμίτση, Ο ναός της Παναγίας Κεράς Κριτσάς, Ηρακλείου 2005, 93 (са старијом литературом).

<sup>39</sup> Skawran, The development, 162; M. Chatzidakis — I. Bitha, Corpus of the Byzantine wall-paintings of Greece. The island of Kythera, Athens 2003, 76, 79, 84, 86, 136, 138, 164–165, 174.

<sup>40</sup> Постоје споменици, мада малобројни, у којима су композиције *Успења* и *Распећа* смештене једна испод друге (као на пример у костурској цркви Панагије Мавриотисе и новгородском храму Успења Богородице на Вологовом пољу) или једна поред друге (Панагија Дамиотиса на Накосу). За наведене примере cf. Skawran, The development, 35, 181, fig. 392; Pelekanidis — Chatzidakis, Kastoria, 66, 68; Г. И. Вздорнов, Вологово, Москва 1989, 44–45, 52 (цртеж).

<sup>41</sup> N. B. Drandakis, Les peintures murales des saints-Théodores à Kaphiona, CA 32 (1984) 167; *idem*, Βυζαντινές τοιχογραφίες, 79.

<sup>42</sup> У овој цркви, по свему судећи, композиција *Распећа* првобитно се налазила на западном зиду наоса, док је представа *Успења Богородице*, како је поменуто, приказана на северном зиду наоса, cf. Skawran, The development, 182; Л. Фундић, Зидно сликарство цркве Светог Николе Родијаса код Арте. Прилог проучавању његовог програма, иконографије и стила, Зограф 34 (2010) 88–89, 91, 94–95.



пру,<sup>43</sup> Свети Јован Златоусти у Јеракију,<sup>44</sup> Свети Димитрије у Крокеону,<sup>45</sup> Света Троица у Кранидију,<sup>46</sup> Оморфи Еклисија у Атини — сл. 5,<sup>47</sup> Свети арханђел Михаило у Педули на Кипру,<sup>48</sup> Свети Никола у истоименом селу у близини Монемвасије,<sup>49</sup> Богородичина црква у месту Фрилигианика на острву Китери<sup>50</sup>), а само понекад на јужном (североисточни параклис цркве Свете Софије у Мистри<sup>51</sup>). С друге стране, живопис појединих средњовековних храмова сведочи о обичају премештања композиције *Усћења* са традиционалног места и њеног приказивања у непосредној близини, односно наспрам представе *Рођења Христовог*.

Наспрамно постављање сцена *Рођења* и *Усћења*, Хенри Мегвајер је објаснио антитезом, важним елементом византијске реторике.<sup>52</sup> Ослањајући се на студију овог америчког научника, приказивање поменутих сцена као пандана у новије време разматрала је и Олга Етингоф.<sup>53</sup> Према мишљењу поменутих истраживача, наспрамно постављене сцене *Рођења* и *Усћења* повезане су не само визуелно, већ и иконографски,<sup>54</sup> али није истакнуто да је дубока

<sup>43</sup> A. Stylianou — J. A. Stylianou, *The painted churches of Cyprus*, London 1985, 253–254, fig. 141; E. Hein, A. Jakovljević, B. Kleidt, *Cyprus. Byzantine churches and monasteries. Mosaics and frescoes*, Ratingen 1997, 85, 87, fig. 68.

<sup>44</sup> Μουτσοπουλος — Δημητροκαλλης, Γεράκι, 11, 36.

<sup>45</sup> N. B. Δρανδάκης, Από τις τοιχογραφίες του Αγίου Δημητρίου Κροκεών (1286), ΔΧΑΕ 12 (1984) 212–213.

<sup>46</sup> S. Kalopissi-Verti, *Die Kirche der Hagia Triada bei Kranidi in der Argolis (1244). Ikonographische und stilistische Analyse der Malereien*, München 1975, 31–34, 40.

<sup>47</sup> Сцена *Расцења* данас није сачувана, али се та композиција, највероватније, првобитно налазила на западном зиду, док је *Усћење Богородице* представљено на северном зиду cf. A. Βασιλάκη — Καρακατζάνη, Οι τοιχογραφίες της Όμορφης Εκκλησίας στην Αθήνα, Αθήνα 1971, 14, 50–54, πίν. 14, 36.

<sup>48</sup> Stylianou, *The painted churches*, 336, fig. 200; Hein, *Jakovljević, Kleidt*, Cyprus, 99.

<sup>49</sup> N. B. Δρανδάκης, Οι τοιχογραφίες του Αγίου Νικολάου στον Άγιου Νικόλαο Μονεμβασίας, ΔΧΑΕ 9 (1977–1979) 40–41.

<sup>50</sup> Chatzidakis — Bitha, *The island of Kythera*, 122, 127.

<sup>51</sup> Dufrenne, *Les programmes iconographiques*, 46, pl. 32; M. Chatzidakis, *Mystras. The medieval city and the castle*, Athens 2005, 71. У цркви Арханђела Михаила код Радожде, где су композиције Великих празника необично распоређене због специфичне конфигурације пећине, *Усћење* је представљено на јужном зиду; уп. Г. Субојић, Охридска сликарска школа XV века, Београд 1980, 22. И у цркви Панагија тис Гонијас на Санторинију *Усћење* је смештено на јужни зид, мада композиција *Расцења* у овој цркви није представљена; cf. A. K. Орλάνδος, Η Πισκοπής της Σαντορήνης, ΑΒΜΕ 7 (1951) 204–205, εἰχ. 25; Skawran, *The development*, 35, 161, fig. 137.

<sup>52</sup> Maguire, *Art and Eloquence*, 59–68.

<sup>53</sup> O. E. Этингоф, Сопоставление сцен „Рождество Христово“ и „Успение Богоматери“ в росписях церквей Богородицы в Студенице и Благовещения в Градаце. Новый взгляд, Древнерусское искусство. Русь. Византия. Балканы. XIII век, С. Петербург 1997, 59–73; *ιστῖα*, Литургическая символика парного пасположения сцен Рождество Христово и Успение Богоматери (по росписям церквей Студеницы и Градаца), ур. З. Ю. Метлицкая, Образ Богоматери. Очерки византийской иконографии XI–XIII веков, Москва 2000, 205–223.

<sup>54</sup> Примера ради, док се у композицији *Усћења* слика одар са телом Богородице и Христос који у рукама држи њену душу у виду детета увијеног у пелене, приликом приказивања сцене *Рођења Христовог* представља се витлејемска пећина, у којој Богородица у седећем или лежећем положају држи малог Христа у пеленама, итд.

догматска повезаност заправо главни разлог поређења и довођења у непосредну везу *Рођења Христовог* и *Усијења Богородице*.

За светог Модеста, патријарха јерусалимског, аутора најстарије беседе на празник Успења, разлог *привилегије* Маријиног ускрснућа и њеног узношења у телу на небо је божанско материнство,<sup>55</sup> а за светог Германа, патријарха цариградског „Богородичина смрт јесте потврда стварности инкарнације сина Божијег у њој“<sup>56</sup>. Сличног је схватања и свети Андреја, архиепископ критски. Размишљајући о земаљском крају мајке Божије, он каже: „Богородицу носе серафими због чуда свог божанског материнства и она се приближава сасвим близу првом бићу, Богу, творцу свих ствари“.<sup>57</sup> И у самом богослужењу на празник Успења догађаји око Богородичине смрти тумаче се тиме што је родила Спаситеља. Тако се на јутрењу, у трећој и шестој песми другог канона на Успење каже: „Родивши сам Живот, животу пренела си се божанственом“<sup>58</sup> и „Животу будући храм, живот вечни задобила си“.<sup>59</sup> С обзиром на то да се доласком Христа на свет, преко Богородице, рађа „избављење, просвећење, живот и спасење“,<sup>60</sup> Мајка Божија стиче изузетан статус. Вредне су помена и три беседе на празник Успења светог Јована Дамаскина, палестинског монаха из Велике лавре Саве Освећеног. Тумачећи Христово зачеће и рођење, као и улогу Богородице у тим догађајима, знаменити химнограф каже: „... она је у себе примила живот беспочетни и бескрајни ... одећу непропадљивости“,<sup>61</sup> па је стога „... славна и блажена, узвишенија од свих нараштаја и целокупне творевине...“<sup>62</sup> а „... будући да је постала Мати Бога Живога, ка њему достојно бива пренета...“<sup>63</sup> и „... као што је он ка њој сишао, тако је она ка њему узнесена...“<sup>64</sup> па управо на Небу „... Богородица добија почетак другог постојања од онога који јој је дао почетак првог постојања“.<sup>65</sup>

Када се има у виду ова симболичка и догматска повезаност *Рођења* и *Усијења*, присутна у бројним текстовима црквених отаца, постаје разумљивија тежња сликара, односно наручиоца сликаног програма да управо ове две сцене, врло често, буду доведене у непосредну везу и истакнуте у оквиру празничног

<sup>55</sup> M. Jugie, La mort et l'Assomption de la Sainte Vierge. Étude historico-doctrinale, Studi e testi 114, Città del Vaticano 1944, 221–223.

<sup>56</sup> Ibid., 233.

<sup>57</sup> Ibid., 237.

<sup>58</sup> тропар треће песме другог канона, М. Скабаллановичъ, Христјанскіе праздники, књ. 6, Кіевъ 1916, 41; R. P. E. Mercenier, La prière des églises de rite byzantine, II/1, Monastère de Chevettogne 1953, 428.

<sup>59</sup> тропар шесте песме другог канона, Скабаллановичъ, Христјанскіе праздники, 49; Mercenier, La prière, 432.

<sup>60</sup> J. Појовић, Догматика Православне цркве, II, Београд 1935, 325.

<sup>61</sup> S. Jean Damascène, Homélie sur la Nativité et la Dormition, Sources chrétiennes 80, Paris 1961, 131.

<sup>62</sup> Ibid., 141.

<sup>63</sup> Ibid., 131.

<sup>64</sup> Ibid., 159.

<sup>65</sup> Ibid., 189.

циклуса.<sup>66</sup> Судаћи по сачуваним примерима, измештање завршне сцене „Додекаортона“ са традиционалног места над западним улазом и њено повезивање са догађајем Христовог рођења, често је у сликаним програмима средњовековних цркава. Тако су композиције *Рођења* и *Усћења* приказиване једна до друге (Атена у Грузији, Марторана у Палерму, кападокијске Кирк Дам Алти килисе у Белисрама и Сакли килисе, итд.),<sup>67</sup> једна испод друге (на пример црква Успења Богородице у Оксилиту на Евбеји)<sup>68</sup> и, чешће, једна наспрам друге (као у новгородској цркви Рођења Богородице Антонијевог манастира и Благовештењској цркви у Аркажима, затим у Кириловском храму у Кијеву, цркви Бориса и Глеба у Кидекшу, храму Богородице Кере на острву Китери, итд.).<sup>69</sup>

Важно је напоменути да осим поменутих примера са *Расцењем* на западном зиду и примера са наспрамно приказаним *Рођењем* и *Усцењем*, који су иначе, судаћи по сачуваним споменицима, могли да егзистирају и самостално, постоје и храмови који обједињују оба модела творећи, тако, трећи модел. Такво решење, са композицијама *Рођења* и *Усћења* на јужном и северном зиду и истовремено *Расцењем* на западном зиду, примењено је у Студеници и Градцу, али и у цркви Богородице у Мутули на Кипру (сл. 6),<sup>70</sup> као и у храму Светих Арханђела (Светог Власија) у Арахнеу у Арголиди.<sup>71</sup> Број грађевина са таквим моделом распоређивања поменутих сцена некада је вероватно био

<sup>66</sup> У тексту о зидном сликарству Богородичине цркве, у оквиру монографије о манастиру Студеници из 1986. године, Бранислав Тодић је указао на честа поређења и повезивања *Рођења Христовог* и *Усћења Богородице* у делима византијских писаца и песника (Манастир Студеница, 146). Касније, приликом разматрања живописа Благовештенске цркве у Аркажима а ослањајући се на текст професора Тодића, Татјана Царевскаја такође помиње повезаност ових догађаја у делима црквених беседника; уп. Т. Ю. Царевская, Некоторые особенности иконографической программы росписей церкви Благовещения на Мячине (в Аркажах) близ Новгорода, Древнерусское искусство. Исследования и атрибуции, С. Петербург 1997, 91; *исѡа*, Фрески цркве Благовещения на Мячине („в Аркажах“), Новгород 1999, 84.

<sup>67</sup> Cf. M. Restle, Die Byzantinische wandmalerei in Kleinasien, II–III, erster und zweiter tafelfband, Recklinghausen 1967, pl. 26–27, 510; T. Вурсаладзе, Росписи атенского Сиона, Тбилиси 1984, 14, 18 (цртеж), таб. 62, 83–88, 89–92; Kitzinger, The Mosaics of St. Mary's of the Admiral in Palermo, 170–172.

<sup>68</sup> *Εμμανουήλ*, Οι τοιχογραφίες, 114–116, 126–129, Σχ. 8, πίν. 40, 57–60; Γ. Φουστέρης, Εικονογραφικά προγράμματα σε βυζαντινούς σταυρελίστεγους ναούς, Θεσσαλονίκη 2005 (непубликована докторска дисертација) Σχ. 19.

<sup>69</sup> В. Н. Лазарев, Древнерусские мозаики и фрески, Москва 1973, 41; Царевская, Некоторые особенности иконографической программы, 91; *исѡа*, Фрески цркве Благовещения на Мячине, 83–84; В. Д. Сарабьянов, „Успение Богоматери“ и „Рождество Христово“ в системе декорации собора Антониева монастыря и их иконографический протограф, Искусство христианского мира, 5, Москва 2001, 29–37; Chatzidakis — Bitha, The island of Kythera, 268, 271; В. Д. Сарабьянов, Э. С. Смирнова, История древнерусской живописи, Москва 2007, 95–96, 138, 161–164, 169.

<sup>70</sup> За кипарску цркву cf. D. Mouriki, The wall paintings of the church of the Panagia at Moutoullas, Cyprus, уп. I. Hutter, Byzanz und der Westen, Wien 1984, 183–185, 186–189, fig. 13, 15–16; Stylianou, The painted churches, 325–326, 328; Hein, Jakovljević, Kleidt, Cyprus, 101, fig. 93.

<sup>71</sup> Захваљујем колеги Јоргосу Фустерису на подацима о месту композиција *Рођења Христовог*, *Усћења Богородице* и *Расцења* у програму овог храма. За основне информације о споменику cf. H.-M. Küpper, Der Bautypus der Griechischen Dachtranseptkirche, II, Amsterdam 1990, 58–61.

много већи, међутим, оштећења сликаног слоја у многим храмовима не дозвољавају да се њихови програми сагледају у потпуности.<sup>72</sup>

Имајући у виду наведене споменике, може се закључити да приказивање Христовог распећа на западном зиду и сликање сцена рођења Спаситеља и Богородичине смрти као пандана, представљају решења која су примењивана у многим храмовима, и то пре настанка живописа у Студеници, односно пре него што је свети Сава конципирао сликани програм у овој Немањиној задужбини. Сходно томе, намеће се питање конкретног узора, на које за сада није могуће дати поуздан одговор. Коначно, место сцене *Усјења* из Студенице поновљено је и у градачкој цркви, што указује на чињеницу да разматрани модел распоређивања празничног циклуса није био условљен посветом цркве. Наиме, приказ сцене Богородичине смрти на северној страни поткуполног простора студеничког католикона поједини истраживачи објашњавали су управо посветом овог храма празнику *Усјења*.<sup>73</sup> С обзиром на то да је исти модел примењен у градачкој цркви, посвећеној празнику *Благовесџи*, место композиције *Усјења* на северном зиду студеничке цркве не би требало повезивати са храмовном славом. Осим тога, у прилог овој тези говори и чињеница да је сцена *Усјења* представљана на истом месту у многим средњовековним споменицима различите посвете.<sup>74</sup> Коначно, требало би имати у виду и чињеницу да је због сличности градачког храма са студеничким католиконом у основи и пропорцијама грађевине,<sup>75</sup> примена истог модела распоређивања сцена „Додекаортона“ била лако остварљива.

<sup>72</sup> По свој прилици, и у цркви Успења Богородице у Амаринтосу на Евбеји био је примењен исти модел распоређивања поменуте три сцене. Наиме, у тој цркви *Распеће* је насликано на западном зиду, док се за композиције *Рођења* и *Усјења*, које нису сачуване, претпоставља да су биле приказане на јужном и северном зиду овог храма; в. *Φουστέρης*, *Εικόνογραφικά προγράμματα*, 82–84, *Σχ.* 22–23. Када је реч о цркви у Бојани, првобитни распоред сцена у овом храму у новије време доноси *Б. Пенкова*, *В. Цвејков*, *Старији слојеви зидног сликарства у Бојани*, *Саопштења* 40 (2008) 49–57.

<sup>73</sup> За такво тумачење в. *Ђурић*, *Византијске фреске*, 32; И М. Ђорђевић, *Милешева* и Студеница, *прир. Д. Војводић*, *М. Марковић*, *Студије српске средњовековне уметности*, Београд 2008, 235; *Б. Тодић*, *Ново тумачење програма и распореда фресака у Милешеву*, ур. *Д. Медаковић*, *Ц. Грозданов*, *На траговима Војислава Ј. Ђурића*, Београд 2011, 61.

<sup>74</sup> В. део текста са наведеним грађевинама у којима је сцена *Усјења* приказана на северном зиду наоса.

<sup>75</sup> О архитектури градачке цркве детаљно в. *О. Кандић*, *Градац. Историја и архитектура манастира*, Београд 2005, 65–110.

*Dragana Pavlović*

A PROPOS D'UN MODÈLE SPÉCIFIQUE DE DISPOSITION DES SCÈNES DES GRANDES FÊTES: STUDENICA — GRADAC

La disposition des scènes des Grandes Fêtes à l'église de la Vierge de Studenica, ainsi que celle de ces mêmes scènes à l'église de l'Annonciation à Gradac, de construction plus récente, ne suivent pas l'ordre chronologique traditionnel. Le positionnement de la scène de la *Nativité du Christ* face à celle de la *Dormition de la Vierge*, respectivement situées aux murs sud et nord du naos, ainsi que la situation de la *Crucifixion* au mur ouest dans les églises de Studenica et de Gradac, suit un modèle de représentation tout à fait spécial. Ce même modèle est visible également dans la peinture du naos d'autres temples médiévaux byzantins de diverses consécration.

La représentation de la *Crucifixion* au mur ouest du naos, face au sanctuaire, résulte d'une interprétation de l'autel comme Tombe du Seigneur, que l'on rencontre dans les textes des Pères de l'Église. Nombreux sont les témoignages de cette représentation de la *Crucifixion* sur le mur ouest du naos, à l'instar de Néa Moni en Chios, Saint Étienne à Kastoria, l'Évangélistria à Géraki, Omorphi Ekklisia en Égine, Saint Pierre de Kalyvia Kouvara en Attique, Vierge Chryssaphitissa près de Chrysapha, Saint Démétrius à Makrichori en Eubée, Saints Anargyres et Saint Nikitas à Kipoula en Magne, Vierge Kéra à Kritsa en Crète etc. Outre les cas mentionnés plus haut dans lesquels la dernière scène du cycle des Grandes Fêtes ne figure pas, la scène de la *Crucifixion* est également représentée dans certains monuments au mur ouest et la scène de la *Dormition* est alors déplacée, le plus souvent, sur le mur nord du naos (Saint Théodores près de Kaphiona en Magne, Saint Nicolas de Rhodes près d'Arta, Omorphi Ekklisia d'Athènes, Sainte Trinité à Kranidi, Saint Jean Chrysostome à Géraki, Saint Démétrios à Krokéai, Saint Nicolas dans le village Saint Nicolas près de Monemvasie) et parfois sur le mur sud (nord-est chapelle de Sainte Sophie à Mistra).

D'autre part, les peintures murales dans certains églises témoignent de la coutume médiévale à placer la scène de la *Dormition* tout près ou en vis à vis de la composition de la *Nativité du Christ*.

La raison pour établir ce lien visuel entre la scène de la *Nativité du Christ* et de la *Dormition de la Vierge* réside dans la profonde connexion dogmatique des deux mystères sacrés, eux-mêmes deux thèmes de prédilection des prêcheurs ecclésiastiques. En conséquence, les deux scènes seront souvent mises en relation et accentuées au sein du cycle des Grandes Fêtes par les commanditaires. Selon les monuments préservés, les compositions de la *Nativité du Christ* et de la *Dormition* seront représentées soit côte à côte (comme à Atena en Géorgie), soit l'

une au dessus de l' autre (comme à l'église de la Dormition à Oxilithos en Eubée), soit plus souvent, en vis à vis (comme c'est le cas à l'église de la Nativité de la Vierge du monastère d'Antoine à Novgorod et l' Annonciation d' Arkaž, au temple de Saint-Cyrille à Kiev, Vierge Kéra dans l' île de Cythère etc). Indépendamment des cas pour lesquelles la *Crucifixion* est située au mur ouest, et ceux pour lesquels les scènes de la *Nativité du Christ* et de la *Dormition* figurent face à face, existe un troisième modèle, plus complet, réunissant les deux modèles sous un même programme iconographique. Ce dernier modèle, avec les compositions de la *Nativité du Christ* et de la *Dormition* respectivement situées aux murs sud et nord, avec la scène de la *Crucifixion* à l'ouest est visible à Studenica et à Gradac, ainsi qu'à l'église Panaghia à Mutula en Chypre et dans l' église des Taxiarches (Saint Vlasios) à Arahneo en Argolide dans le Péloponnèse. Le nombre des monuments avec cette disposition des scènes était dans le passé probablement plus important, mais la destruction des couches peintes ne permet pas une analyse plus complète.

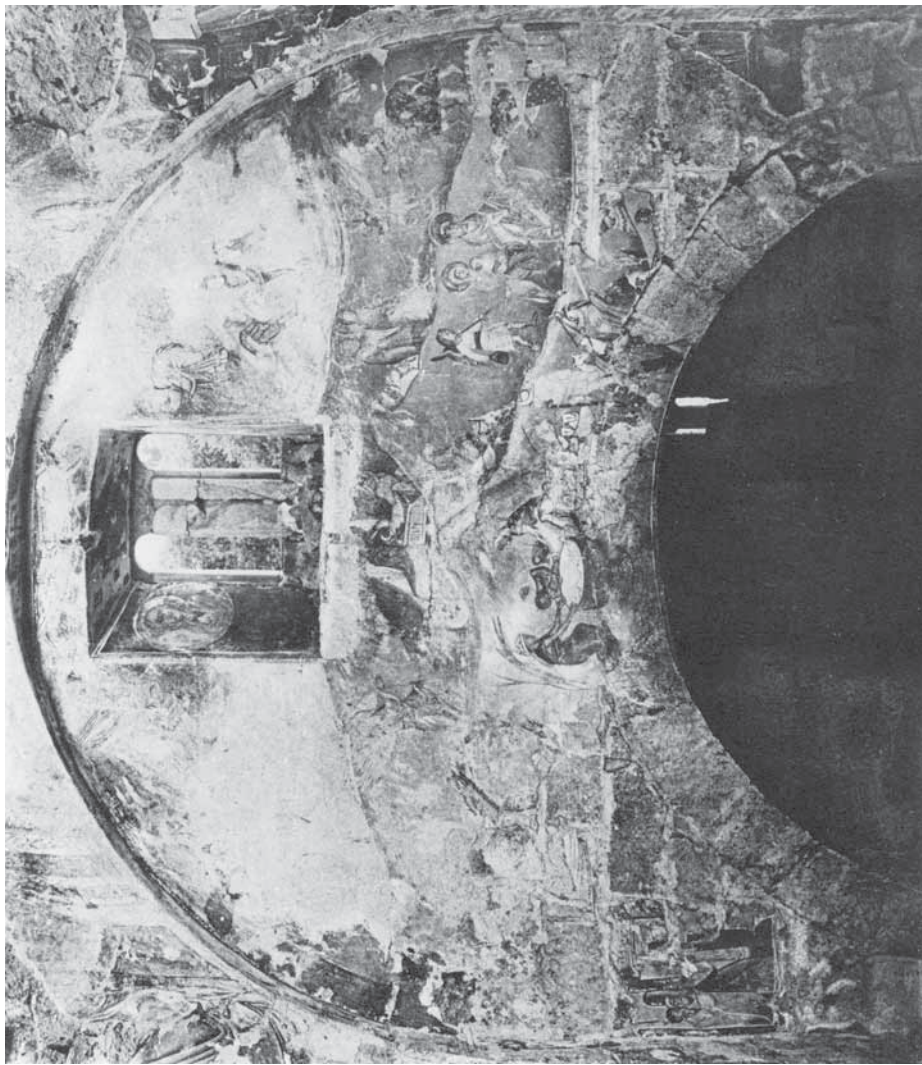
Pour conclure, la représentation de la *Crucifixion* au mur ouest et l'emplacement des scènes de la naissance du Sauveur et de la mort de la Vierge face à face, sont des solutions iconographiques couramment appliquées dans de nombreux temples byzantins, et cela bien avant que Saint Sava ait conçu le programme des fresques de Studenica. Par conséquent, la question de l'origine de protoexemple reste toujours sans réponse, du fait du manque de sources et de données plus fiables. En définitive, la place de la *Dormition de la Vierge* de Studenica, reprise dans l'église de Gradac consacrée à la fête de l' Annonciation, établit clairement que le modèle de disposition iconographique n'était nullement conditionné par la consécration.







Сл. 1. Богородичина црква у Студеници, западни зид западног травеја, Распеће Христово



Сл. 2. Градац, јужни зид поткуполног простора, Рођење Христово





Сл. 3. Градац, северни зид поткуполног простора, Успеле Богородице



Сл. 4. Богородица Хрисафитиса у Хрисафи (Лаконија), западни зид наоса, Распеће Христово





Сл. 5. Оморфи Еклесија у Атини, северни зид наоса, Успење Богородице  
(према А. Βασιλάκη — Καρακατζάνη)



Сл. 6. Богородичина црква у Мутули (Кипар), јужни зид наоса, Рођење Христово (према Д. Моугікі)

ВЕСНА МИЛАНОВИЋ  
(Београд)

## СВЕТАЧКИ ЛИК У КОНТЕКСТУ: ЈЕДАН НЕРАСВЕТЉЕНИ ПРИМЕР ИЗ ЕКСОНАРТЕКСА ЦРКВЕ У МАНАСТИРУ ТРЕСКАВАЦ\*

Основу прилога чине налази повезани с идентификацијом фрагментарно сачуваног, раније непрепознатог лика светог монаха Јефросина Повара. Резултат су разматрања необичног, сасвим специфичног иконографског атрибута светог (гранчица с рајским јабукама) и издвајања значењског слоја који том атрибуту даје димензију нарочитог топоса, једнако као и увиђања специфичности самог места које је светачком лику дато међу представама у јужном делу простора трескавачког ексонартекса (Крштење Христово, репрезентативни приказ владара с мотивом божанске инвеституре, истакнуте сцене менолошког циклуса и лик Емануила). Налази потврђују нарочит сегмент у садржају сликаног програма из времена краља Душана — тематски заокружен и обједињен јединственом симболиком, и не без одређених аналогија у споменицима епохе. У исто време правдају поистовећење поменутог дела просторне целине с првобитним местом постојеће, накнадно дислоциране трескавачке камене агиазме.

*Кључне речи:* манастир Трескавац, ексонартекс, свети Јефросин Повар, иконографски програм, агиазма

Сликани садржаји који су у фокусу наше пажње део су фреско украса оне просторне целине трескавачког сакралног комплекса у којој се сачувао и најстарији од више постојећих слојева живописа у том манастиру, везаних за низ различитих, хронолошки јасно одељених ктиторских подухвата и обнова у раздобљу између XIV и XIX века.<sup>1</sup> За разлику од затечених фресака у наосу

---

\* Рад је настао као резултат истраживања у оквиру пројекта ев. бр. 177003, који подржава Министарство просвете и науке Републике Србије.

<sup>1</sup> О различитим фазама историје манастира Трескаваца, с евиденцијом сликарских радова остварених између XIV и XIX века, в. Б. Бабућ, Манастирот Трескавец со црквата Св. Успение Богородичино, Споменици за средновековната и поновата историја на Македонија IV, Скопје 1981, 37–52. Прегледну презентацију различитих сликарских целина у црквеном комплексу, не



и унутрашњој припрати католикона — које су плод обнова и потичу из млађих историјских епоха — целина о којој је реч требало би да представља и аутентични првобитни слој живописа намењеног одговарајућем простору чије бочне крајеве наткриљују куполе,<sup>2</sup> уобличеном као додатак старијем унутрашњем језгру манастирске цркве.<sup>3</sup> Недавно је, штавише, изложено мишљење да ни сам облик који је ексонартекс имао у време извођења фресака није био плод једног, јединственог ктиторског градитељског подухвата, односно да није представљао хронолошки хомогену структуру.<sup>4</sup> Мисли се на средњовековне етапе у формирању простора — на радове који су претходили његовом живописању — јер у стручној литератури нису остале незапажене измене средњовековног изгледа простора у XIX веку. Масивне преградне зидне површине уметнуте у XIX веку дале су му постојећу наглашену тропартитну форму, значајно га сузиле и, у исто време, нажалост, заклониле део аутентичних средњовековних фресака, на пољима источног и западног зида око улаза.<sup>5</sup>

У досадашњим проучавањима манастира изнето је више довољно уверљивих разлога да се подухват живописања, ако не и сама изградња, поменутог простора стави у време краља Душана, у период након што се 1334. године манастирско средиште с већ потврђеним значајем светог и култног места и образом монашке *свѣте горе*<sup>6</sup> нашло у саставу територијално проширене државе „краља и самодршца свих српских и поморских земаља“, а пре 1343. го-

по хронологији њиховог настанка, већ према одељеним просторним целинама у којима се налазе, даје и *Е. Касайова*, Архитектурата на црквата Успение на Богородица — Трескавец, Скопје 2009, 33–52.

<sup>2</sup> „Скривена“ спратна просторија у јужној условила је решење са слепом калотом у јужном делу ексонартекса.

<sup>3</sup> Изнето гледиште о старини и изворности постојећег живописа на зидовима ексонартекса има подршку у претходној стручној литератури. Истраживачи су углавном повезивали време изградње и време живописања тог простора, с тим што су се неки опредељивали за период владавине краља Милутина, други за Душанову епоху. О томе в. код *Касайова*, нав. дело, 137, с примерима. Запажање се односи практично на све прилоге о сликарству Трескавца, па и на оне наведене у нашим нап. 7 и 9, чији аутори фреске оправдано датују у време краља Душана. За податке о архитектури уп. нап. 4 и 5.

<sup>4</sup> *В. Касайова*, нав. дело, 101–140 (посебно 137 сл.), 142–158 (посебно 157 сл.). За мишљења претходних истраживача и аутора прилога о трескавачком црквеном здању уп. исто, 137, с одговарајућим библиографским белешкама.

<sup>5</sup> За опис данашњег стања, в. исто, 18–23, 45–48. За резултате сондажног испитивања који указују на постојање првобитних фресака испод накнадно убачених зидних маса (оне нису живописане), као и на неким местима која су у том простору покривена новијим слојем малтера, уп. *Д. Ђорнаков*, *С. Сјировски*, Испитувачки работи во манастирот Трескавец, Културно наследство 1 (1959) 49–50.

<sup>6</sup> За аутентично поређење подвижничког живота манастирског братства с обрасцима монаштва у двама најславнијим светим горама византијског света, Синајској и Атонској, које доноси писани документ из Душановог времена, уп. *Л. Славева*, *В. Мошин*, Грамотите на Стефан Душан за манастирот Трескавец, Споменици за средновековната и поновата историја на Македонија IV, Скопје 1981, 70, 77–78. О средњовековном комплексу Богородичиног манастира и његовог окружења, на месту и планини Трескавац, као о светом простору, односно простору свете горе и отелотвореног хришћанског (монашког) обрасца рајског станишта, в. *С. Смолчић-Макуљевић*, Сакрална топографија манастира Трескавца, *Balkanica XXXV* (2005) 285–322, с наведеном широм литературом посвећеном изучавању одговарајућих феномена.

дине, када је владарска титула краља Душана укључивала и термин „грчке земље“.<sup>7</sup> Разлози које подразумевамо повезани су и с јасним и експлицитним доказима забележеним у писаним изворима и с оним које доноси проучавање ликовне грађе ин ситу. Садржина више Душанових повеља трескавачком манастиру издваја се као веома важан извор непосредних писаних података о бризи и покровитељском односу краља и потоњег цара према светом месту о којем су се старали не само ранији бугарски и ромејски цареви, него и Душанов деда и отац.<sup>8</sup> С друге стране, несумњиву вредност доказа носе управо и остаци некадашњег репрезентативног портрета тог владара, с одговарајућом интитулацијом у пратећем натпису (сл. 1), као и одлике укупног сликаног програма трескавачког ексонартекса, у чије је оквире владарска представа била укључена.<sup>9</sup> Ако се оставе по страни квалитет фресака и одлике сликарског језика — који, као и кохерентност и упечатљивост исказаних идејних порука, иду у прилог идеји о ктитору из најужег круга друштвене елите, ако већ не самом краљу<sup>10</sup> — нема места сумњи у то да нарочит одабир тема и програм-

<sup>7</sup> Титула која одговара периоду Душанове краљевске власти пре 1343. године исписана је на остацима аутентичног фреско малтера с некадашњом представом тог владара (сл. 1). О хронолошким оквирима за датовање живописа в. посебно *Б. Бабић*, Кој бил и кога ктитор на живописот на егзонартексот во црквата Св. Успение Богородичино во манастирот Трескавец, Стремеж 4 (Прилеп 1961) 48–51 и *исџи*, Манастирот Трескавец со црквата Св. Успение Богородичино, 38–39, 40, 45–49; такође и *В. Ј. Вурић*, Византијске фреске у Југославији, Београд 1974, 56; *С. Цвейковски*, Портрети византијских и српских владара у манастиру Трескавцу, Зограф 31 (2006–2007) 159–166; *Е. Касайова*, нав. дело, на више места, посебно 45–48. О поменути Душановим титулама и о околностима и позадини одговарајућих промена у владарској (у овом случају краљевској) титулатури уп. *С. Пиривајрић*, Улазак Стефана Душана у Царство, ЗРВИ 44/2 (2007) 381–394.

<sup>8</sup> О повељама краља Душана манастиру Трескавац в. *Л. Славева*, *В. Мошин*, нав. дело, 55–185, с подацима о старијим издањима и литератури (уп. и *исџи*, Српски грамоти од Душаново време, Прилеп 1988, 107–120). О Милутиновом даривању манастира јасно сведочи и Данило II, Животи краљева и архиепископа српских, изд. *В. Даничић*, Загреб 1866, 136–137; за данашњу језичку верзију (*Л. Мирковић*, *Д. Богдановић*, *Д. Пејровић*) уп. Данило Други, Животи краљева и архиепископа српских, Службе, изд. *Г. Мак Данијел*, *Д. Пејровић*, Београд 1988, 132.

<sup>9</sup> За прилоге о програму сликарства у ексонартексу у којима се остварена решења датују у време краља Душана, сем оних наведених у нашој нап. 7, в. и *В. Р. Пејковић*, Преглед црквених споменика кроз повесници српског народа, Београд 1950, 327–328; *Б. Бабић*, Живописот од егзонартексот на црквата на манастирот Трескавец, Стремеж 4 (1961) 52–58; *П. Мијовић*, Царска иконографија у српској средњовековној уметности, Старинар 18 (1968) 107–113; *исџи*, Менолог, Београд 1973, 72–73, 151–152 (за странице посвећене разматрању програма в. и податке у нашој нап. 12); *М. Глигоријевић-Максимовић*, Сликани календар у Трескавцу и стихови Христифора Митиленског, Зограф 8 (1977) 48–54; *Ц. Грозданов*, Христос Цар, Богородица Царица, небесните сили и светите војници во живописот од XIV и од XV век во Трескавец, КН 12–13 (1988) 5–20 (=Студио за охридскиот живописот, Скопје 1990, 132–149); *С. Смолчић-Макуљевић*, Царски Дејсис и Небески двор у сликарству XIV века манастира Трескавац. Иконографски програм северне куполе припрате цркве Богородичиног Успења, Трећа југословенска конференција византолога, Београд — Крушевац 2002, 463–472; *М. Глигоријевић-Максимовић*, Сликарство XIV века у манастиру Трескавцу, ЗРВИ 42 (2005) 77–121; уп. и *Е. Касайова*, нав. дело, 45–48.

<sup>10</sup> Живопис трескавачког ексонартекса из Душановог времена засад се још не може сматрати ктиторским подухватом самог Душана. Чињеница да у сачуваној и распознатљивој садржини натписа уз остатке горњег (у пресликавању фреске у XIX веку неизмењеног) дела првобитног Душановог портрета нема изричите назнаке о ктиторству оставља места и за евентуалне другачије претпоставке о наручиоцу слика (за пример опрезности у суду о ктиторству уп. *Каса-*

ских решења не само што садржи неопходне параметре за предложено датовање, већ је на свој начин одређен и блискошћу с извесним темама и решењима у самим Душановим задужбинама, односно у репрезентативним црквеним задужбинама његовог доба. Нашу представу о појединостима и одредницама контекстуалног склопа проучаваног програма двојако и на комплементаран начин описују и специфичности које тај програм дели са споменицима одговарајућег ширег круга — баш као и иновативности које се сврставају у категорију јединствених решења.<sup>11</sup>

Неке од иконографских посебности досад су с разлогом привукле или привлачиле пажњу истраживача, те у том смислу подсећамо на чињеницу да је фреско целина трескавачког ексонартекса у стручној литератури већ представљена запажањима о необичним темама и изузетним, иновативним сликарским решењима.<sup>12</sup> Њима би можда могао да се прикључи и мањи сегмент програма у јужном делу некадашњег неиздељеног и знатно компактнијег простора — досад ван фокуса посебних разматрања као тематска целина и, као такав, на неки начин чак превиђан. Реч је о фрескама које су испуњавале зидне површине на месту где се из простора пред главним, западним улазом у нартекс и наос — то јест из централног дела просторије ексонартекса — прелази у такозвани јужни брод трескавачког здања, првобитно повезан с простором ексонартекса као својеврсни опходни ходник што уоквирује језгро с нартексом и наосом с јужне стране. Мислимо на место где се садржај истакнут на јужној половини источног зида средишњег дела ексонартекса спаја с

*јова*, Архитектурата на црквата Успение на Богородица, 158). И даље је, ипак, отворена могућност употпуњења досадашњих сазнања подацима из ликовне грађе ин ситу. Везује се за околност да део првобитног састава композиције с представом тог владара заклања преградна зидна маса убачена у XIX веку, те за значајну вероватноћу да садржај композиционе целине под преградом није и заувек изгубљен.

<sup>11</sup> Иако данас немамо увид у све детаље програма централног дела простора трескавачког ексонартекса око улаза, као ни у садржаје у првобитном своду над тим простором, поглед на постојећу грађу пружа довољно подстицаја за разматрања о односу решења одговарајуће целине у Трескавцу и оних у другим споменицима Душанове епохе (уп. текст који следи ниже).

<sup>12</sup> Тематика и иконографија фресака северне куполе биле су свакако посебан изазов за истраживаче. После евидентирања и уочавања сродности с још неким од примера необичне теме коју представљају „свечи у одећи принчева са Христом — царем и Богородицом — царицом“, односно слика „Небеског двора“ или „Небеског Јерусалима“ [уп. *С. Радојчић*, Фреске Марковог манастира и живот св. Василија Новог, ЗРВИ 4 (1956) 216], следе детаљнија разматрања. Издавајмо следеће радове: *С. Радојчић*, Старо српско сликарство, Београд 1966, 153–155; *П. Мијовић*, Царска иконографија у српској средњовековној уметности, 107–113; *исти*, Менолог, 138–140, 148–154; *Ц. Грозданов*, Христос Цар, Богородица Царица, небесните сили и светите војни во живописот од XIV и од XV век во Трескавец, КН 12–13 (1988) 5–20 (=Студиј за охридскиот живописот, 132–149); *С. Смолчић-Макуљевић*, Царски Деисис и Небески двор у сликарству XIV века манастира Трескавац, 463–472. Необичном варијантом сложеног циклуса црквеног календара (Менолога) посебно су се бавили: *З. Расолкоска-Николовска*, Фрески од календарот во манастирот Трескавец кај Прилеп, КН 2 (1961) 45–60; *П. Мијовић*, нав. дело, 15–17, 40–41, 65, 102, 248, 249–250, 307–315; *М. Глигоријевић-Максимовић*, Сликани календар у Трескавцу и стихови Христифора Митиленског, 48–54. За осврт на одговарајуће садржаје трескавачког ексонартекса, с подацима о проучавању, уп. и *исти*, Сликарство XIV века у манастиру Трескавцу, 88–109, 109–113.

оним распоређеним у јужном травеју, наткриљеном калотом, у којем се на одговарајући, некада неиздељен и свакако целовитији простор западно од језгра црквеног здања настављао простор поменутог јужног брода. Светачки лик на који упућује наслов овог прилога (сл. 2) налази се у другој зони (одоздо) северног зида у травеју надвишеном калотом, односно оног зида чије се површине настављају на јужни крај источног зида средишњег дела ексонартекса (јужно од главног улаза у унутрашњу припрату и наос) у правцу опходног ходника што прати јужни зид језгра црквеног здања. У доњој зони истог зида, непосредно испод издвојеног светог, место је дато композицији Крштења Христовог (сл. 3–4), док је суседна површина источног зида средишњег простора ексонартекса била резервисана за сложену, у XIX веку пресликану и преградњама делом покривену композицију с нарочитом представом краља Душана (сл. 1, 7).<sup>13</sup>

Утврђивању симболичне потке која спаја неколицину разнородних и само наизглед тематски одељених представа и садржаја у назначеном делу простора у који је смештена попрсна монашка представа, чија нас је идентификација са занимљивим светачким ликом Јефросина Повара (Кувара) практично и подстакла на даља разматрања и истраживања одговарајућег програмског контекста, доприноси, на свој начин, подтекст који у рецепцију конкретног сегмента сликаног програма ексонартекса уведе постојећи конотативни мотиви из необичног, сасвим специфичног житија поменутог светог. На њих алудира управо његов карактеристични пратећи иконографски атрибут — граница с плодовима рајског дрвета.<sup>14</sup> С тим у вези одмах указујемо и на два, у нашем разматрању не неважна детаља. Један се односи на чињеницу да монах о којем је реч није улазио у круг широко поштованих начелника монашког живота и славних подвижника чији се ликови редовно налазе на зидовима средњовековних цркава широм православне васељене.<sup>15</sup> Веома ретко се нала-

<sup>13</sup> Уп. податке у нап. 17, 20, 21.

<sup>14</sup> Cf. Vie abrégée d'Euphrosynus, le cuisinier, ed. L. Clugnet, Vies et récits d'anachorètes (IV–VII siècles), II. Textes grecs inédits extraits du Ms. Grec de Paris 1596, Revue de l'Orient chrétien 10 (1905) 42–45; H. Delehay, Synaxarium ecclesiae constantinopolitanae, Bruxellis 1902, cols. 34, 35–36; *Архимандрит Јусџин Св. Појовић*, Житија светих, септембар, Београд 1976, 243–245; уп. и Εὐεργετικός ἦτοι Συναγωγή τῶν θεοφθόγγων ρημάτων καὶ διδασκαλιῶν τῶν θεοφόρων καὶ ἁγίων πατέρων, ἐκδ. Παύλου τοῦ ὁσιωτάτου μοναχοῦ καὶ κτήτορος Μονῆς τῆς Ὑπεραγίας Θεοτόκου τῆς Εὐεργετίδος καὶ Εὐεργετινοῦ ἐπικαλουμένου II, ed. M. Langis, Athens 2006 (једно од бројних реиздања), 37–42.

<sup>15</sup> На реткост сликања светог Јефросина Повара указано је својевремено у раду L. Hadermann-Misguich, Kurbinovo. Les fresques de Saint-Georges et la peinture byzantine du XIIe siècle, Bruxelles 1975, 264–265, 266, 292–293, 569. Та слика се у међувремену није битније изменила, иако се зна за више примера у византијском свету XIII и XIV века. Кад је реч о српским споменицима зреле средњовековне епохе (cf. ibid. 265), евидентиране су и издвојене одговарајуће представе, претходна слика о примерима употпуњена, али њихово проучавање није представљало нарочит изазов истраживачима; уп. И. М. Ђорђевић, Зидно сликарство српске властеле у доба Немањића, Београд 1994, 77, 145, 174, 237 нап. 11 (побројани примери из Дечана, Добруна, Св. Софије у Охрид, Псаче и Раванице); М. Марковић, Појединачне фигуре светитеља у наосу и параклиси, изд. В. Ј. Ђурић, Зидно сликарство манастира Дечана. Грађа и студије, Београд 1995, 252 (Дечани); Е. Дмитријева, Манастир Матејче, Скопје 2002, 226 (пример из Матеи-

зи и у рукописним синаксарима.<sup>16</sup> Други је везан за запажање о својству самог атрибута на основу којег смо препознали идентитет насликане личности.<sup>17</sup> Граница са рајским плодовима — према житију, рајским јабукама — је сте атрибут специфичан за ликовне представе светог Јефросина,<sup>18</sup> али је реч и о символу који је, у функцији јасног одређења идентитета одабраног монашког лика, у исто време у себи носио и значење нарочитог библијско-хришћанског топоса.<sup>19</sup>

ча); *В. Милановић*, О првобитном програму зидног сликарства у припрати Богородичине цркве у Морачи, изд. *Б. Тодић*, *Д. Појовић*, Манастир Морача, Београд 2006, 174, с последњим засад најпотпунијим подацима о примерима у задужбинама српских средњовековних ктитора у нап. 109 (први и једини пут поменути и пример из Трескавца).

<sup>16</sup> Cf. *H. Delehaye*, *Synaxarium ecclesiae constantinopolitanae*, cols. 33–34, 35–36. У колекцији *Acta sanctorum septembris III (7–11 sept.)*, Parisiis et Romae 1868, 744, белешке везане за календарски помен светог Јефросина Кувара затичу се тек у склопу листе изостављених светачких имена и празника (*ibid.*, 743–746). На свој начин индикативан је, уосталом, и налаз о непостојању података о богослужбеном помену светог у синаксарима Евергетидског и Јерусалимског типа. Изгледа да су тек различите варијанте зборника патеричког типа права места на којима треба тражити хагиографске податке о светом Јефросину, односно његово житије — сведено управо на специфичну епизоду о сну једног јереја, сабрата истог манастира, о рајским добрима и датом му визијом о Јефросиновој благодати обитавања у рајском врту. О тој врсти литературе, из које посебно издвајамо зборник поука о врлинама и подвизима богоугодника, уобличен у XI веку трудом оснивача манастира Богородице Евергетиде у Цариграду, монаха Павла (уп. нашу нап. 14), в. *М. Марковић*, Илустрације патеричких прича у припрати хиландарског католикона, изд. *В. Кораћ*, Осам векова Хиландара. Историја, духовни живот, књижевност, уметност и архитектура, Београд 2000, 505–537, посебно 525–528, с одговарајућом литературом и подацима о изворима; в. нарочито и *M. Richard*, *Florilèges spirituel grecs (3. Florilèges monastiques)*, *Dictionnaire de spiritualité V*, fs. 33–34, Paris 1962, 499–512, посебно 502–503. Референтним библиографским подацима о збирци Павла Евергетидског (Евергетина), по састављачу названој и „Евергетинос“, код *Марковић*, нав. дело, 526, нап. 111, прикључујемо и предговор недавно објављеном преводу првог од укупно четири тома компилације са старогрчког изворника на савремени српски језик, *А. Јевтић*, Неколико речи о „Врлинослове“, Павле Евергетидски: Врлинослов I, манастир Хиландар 2005 (прев. *М. Милуновић*), 7–11.

<sup>17</sup> Постојање светачке представе која је привукла нашу пажњу помиње се само у два постојећа прилога о живопису манастира Трескавца једног (истог) аутора, с тим што у тим прилозима није утврђен њен идентитет; уп. *М. Глигоријевић-Максимовић*, Сликани календар у Трескавцу и стихови Христифора Митиленског, 49 и *истиа*, Сликарство XIV века у манастиру Трескавцу, ЗРВИ 42 (2005) 105 (атрибут је описан као „граница са три цвета ружичасте боје“). Наше прво и једино указивање на идентификацију светачког лика у Трескавцу било је тек успутно, у вези са проблематичним местима у рекогносцирању првобитног, средњовековног састава зоне са стојећим фигурама у припрати Мораче; уп. *В. Милановић*, нав. дело, 174, нап. 109.

<sup>18</sup> То потврђују и најстарији познати пример из цркве у Курбинову, као и они познији, савремени представи у Трескавцу или нешто млађи, у склопу сликаних програма цркве у Дечанима, на спрату припрате у Светој Софији у Охриду, у Матеичу, Псачи и Раваници. За библиографске податке о њима в. нашу нап. 15.

<sup>19</sup> С тим у вези подсећамо на чињеницу да се исти иконографски символ понекад јавља и као атрибут на представама Адама или Еве (о томе уп. у наставку текста). Сличан тип иконографског атрибута изузетно се бележи и на представама неких других занимљивих светачких личности, сличне категорије као и свети о којем је реч. У виду имамо пример представе светог Андреја Јуродивог — „лудог Христа ради“ — у зидном сликарству испоснице Светог Неофита на Кипру (за слику у боји, на којој је свети приказан с рајским цвећем у руци, као и за разматрања феномена повезаних с постојањем одговарајуће, сасвим специфичне категорије светих и с неговањем њихових култова у византијској и каснијој руској традицији, cf. *S. A. Ivanov*, *Holy Fools in Byzantium and Beyond*, Oxford 2006, илустрација на предњој корици књиге; за место



Преко атрибута који држи у руци, свети Јефросин је, чини се, непосредно повезан с композицијом изнад које му је дато место. Реч је о приказу Богојављења у епизоди Крштења Спаситељевог на реци Јордану.<sup>20</sup> За такву претпоставку врло је индикативан следећи стицај околности. Ако с разлогом издвојимо групу појединачних садржаја сегмента програма око улаза — с фигуром Христа „Спаса“ и тек делимично видљивом, накнадно пресликаном представом инвеституре краља Душана<sup>21</sup> — Јефросинова представа и слика Крштења једине су, условно речено, самосталне иконографске јединице. Формално су независне од осталих садржаја на зидовима и сводовима ексонартекса оличених у неколико комплексних, вишечланих, чак многоепизодних иконографских једињења, каква су: збирне илустрације светих унутар циклуса црквеног календара,<sup>22</sup> представа Царског деизиса са Христом Царем, Богородицом Царицом и низом светих као свитом Небеског двора,<sup>23</sup> или хорови монаха подвижника и мученика војника страдалих због исповедања вере у Христа, у зони резервисаној за стојеће фигуре.<sup>24</sup> С друге стране, две издвојене представе су и једине представе померене и изузете из уобичајеног контекста: Крштење одвојено од целине са сценама циклуса Великих празника, изнето из наоса и спуштено у најнижу зону црквеног предворја — свети Јефро-

житија светог Јефросина у праћењу феномена „лудости Христа ради“ cf. *ibid.*, 53–54, 55, n. 15). О симболици јабуке у византијској књижевности и у претходној традицији (која укључује и синонимност за рајско воће) cf. *A. R. Littlewood, The Symbolism of the Apple in Byzantine Literature*, *ЈОВ* 23 (1974) 33–59. Иако у то разматрање није уврштена одговарајућа анализа теолошке литературе, па ни посебно расправљање о воћу Еденског врта и значењу мотива јабуке у библијској Песми над песмама, аутор текста сумарно упућује на дела која имају за предмет библијску топику и проблематику; cf. *ibid.*, 34, с пратећим напоменама. О томе в. и код *Z. Gavrilović, Divine Wisdom as Part of Byzantine Imperial Ideology. Research into the Artistic Interpretation of the Theme in Medieval Serbia. Narthex programmes of Lesnovo and Sopoćani*, *Зорграф* 11 (1980) 51, n. 47.

<sup>20</sup> За опис и податак о месту сцене Крштења у трескавачком ексонартексу уп. *Глигоријевић-Максимовић*, *Сликани календар у Трескавцу*, 49 и *истиа*, *Сликарство XIV века у манастиру Трескавцу*, 105.

<sup>21</sup> Уп. *Цвешћковски*, *Портрети византијских и српских владара у манастиру Трескавцу*, 158 сл., сл. 5–8, са старијом литературом.

<sup>22</sup> Иако су у прилозима М. Глигоријевић-Максимовић (нав. места) посматране као део сликаног Менолога (у тексту *Сликани календар*, 49, непосредније су укључене у разматрања те теме), оне су формално издвојене од представа за месеце којима би иначе требало да припадају. Сасвим је јасно да се међу ликовима и сценама који их окружују нису налазиле илустрације за месец септембар (свети Јефросин се слави 11. септембра), а оне за јануар (Крштење, 6. јануар), које су биле укључене у тај простор, сликане су нешто даље, на супротном, јужном зиду. Реч је о илустрацијама датума из последње декаде тог месеца (несачуване илустрације везане за остале датуме јануара, као и оне које су приказивале првих неколико месеци црквеног календара, са септембром као почетним, некада су се, изгледа, налазиле у простору јужног брода трескавачког здања). Ни уз композицију Крштења, као ни уз лик светог Јефросина нису видљиви никакви трагови исписивања податка о датуму прослављања и на основу остатака натписа који су пратили те представе не чини се да су у њима некада и постојале било какве специфичне менолошке одреднице. За избор из библиографије посвећене евидентирању и разматрању сцена и ликова из циклуса црквеног календара и претходне налазе уп. одговарајући, други део садржаја наше нап. 12.

<sup>23</sup> Уп. библиографске податке о теми у првом делу садржаја наше нап. 12.

<sup>24</sup> Уп. *Б. Бабић*, *Манастирот Трескавец*, 45; *М. Глигоријевић-Максимовић*, *Сликарство XIV века*, 105–106, с одговарајућим илустрацијама (такође и *истиа*, *Сликани календар* 49–50).



син издвојен и „удаљен“ од компактног низа светих монаха чије је устаљено место појас стојећих фигура у најнижој зони.<sup>25</sup> Иако раздвојена бордуром, два поља се непосредно надовезују једно на друго по вертикали: сва је прилика да поље с попрсним ликом монаха који у руци држи грану с рајским јабукама, а чија глава више није видљива,<sup>26</sup> употпуњава значење садржаја на пољу које приказује Христа у води Јордана (наткриљеног Претечином фигуром, под благословом Оца и Светога Духа). Светачка фигура заправо је постављена тако да на посебан начин алудира на богословска тумачења тајне крштења као почетка повратка човека у стање „дома“ у рају, односно као врата новог раја.<sup>27</sup> Истичемо да Јефросина Кувара житијни текст приказује као скромног послушника и трпеливог сабрата манастира у пустињи недалеко од Јордана, презреног и чак изложеног порузи остале братије, али истовремено управо и као изабраника Божјег с благословом обитавања у Рајском врту, те као самог чувара и уживаоца рајских плодова и добара.<sup>28</sup> Две представе су много чвршће повезане него што изгледа на први поглед. У трескавачкој манастирској средини, уобличеној по обрасцу подвижничких светих гора, тај спој могао је бити осмишљен и сасвим одређеном рефлексijом на карактеристична светотачка одређења самог монашког позива и одговарајућом суптилном алузијом на монаштво као „тајну посвећења“ и својеврсни мистични еквивалент тајне крштења<sup>29</sup>. Идејну повезаност двеју представа утврђује и поглед на те-

<sup>25</sup> И поред чињенице да је у попрсју, Јефросинов лик има значајне димензије, које одговарају пуној висини одговарајуће зоне. Стојеће фигуре светих монаха заузимале су, по свој прилици, целу површину доње зоне западног зида. До данас су сачуване на том зиду у оба постојећа бочна одељења ексонартекса (северни и јужни део некадашње неиздвојене целине), али је врло вероватно да је низ био непрекинут и у делу простора који улази у састав садашњег средњег травеја, око улазног отвора. Судећи по сачуваним идентификационим одредницама неких од приказаних личности, ни ликове светих у тој зони нису пратили карактеристични за илустрације менолошких садржаја (нема датума прослављања, ни стихова Христифора Митиленског који су, иначе, пратили одређени део трескавачких представа из поменутог циклуса).

<sup>26</sup> Према сачуваним примерима, углавном је сликан као млад девственик с нарочитим покривалом на глави или евентуално кукулом.

<sup>27</sup> Реч је о топици која се бележи већ код апостола Павла (Посл. Кор. 5 и 6), а затим и код богослова попут Иринеја Лионског, Василија Великог, Григорија Нисијског и Кирила Јерусалимског, и представља познато и опште место хришћанског богословља, укључујући и црквену поезију и остале богослужбене текстове. У XIV веку тему опсежно егзегетски разрађује Никола Кавасила; cf. *Nichola Cabasilas, The Life of Christ*, transl. *C. J. de Catanzaro*, New York 1974, 48 sq., и нарочито 65–102 (*The Second Book: What contribution Holy Baptism makes to the life in Christ*). За одговарајуће садржаје у молитвама богојављеног чина освећења воде, cf. примере код *G. de Jerphanion, La voix de monuments: VIII. Epiphanie et Théophanie. Le Baptême de Jésus dans la liturgie et dans l'art chrétien*, 1930, 174–177.

<sup>28</sup> Уп. нашу нап. 14. О врлинама које су скромног монаха с послушањем у манастирској кући учиниле примаоцем изузетног Божјег благослова, а које су, као поука приче која се развија кроз садржину виђења датог свештенику истог манастира у сну, управо и истицане у помињаном типу монашких зборника какав је, на пример, зборник Евергетинос, cf. *S. A. Ivanov, Holy Fools*, 53–54, и уп. формулацију тематског наслова уз који је у делу Павла Евергетидског приложен текст из житија светог Јефросина — *Εὐεργετινός II*, 9 (Ἰπόθεσις α'): Ὅτι οἱ εὐτελίζοντες ἑαυτοὺς ἐν τῷ εἶσι παρὰ τῷ Θεῷ. Ὅσοι αὐτοεξευτελίζονται θεωροῦνται ἄξιοι τιμῆς ἀπὸ τὸν Θεόν).

<sup>29</sup> О монашењу као о „другом крштењу“ и својеврсној „тајни“, односно о покајном и баптисмалном карактеру увођења у монашки образ, говоре различити црквени писци већ од ра-

ме које их окружују. Оне на свој начин проширују и употпуњују слику о контекстуалним оквирима у којима је изнета идејна импликација тек једна од варијација начелне тематике предочене језиком ликовних представа.

Описани садржаји на свој начин, дакле, комуницирају и са блиским садржајима Менолошког циклуса сликаним свуда околу, и то не само са бројним представама мучеништва као „крштења у крви“, већ управо и с начелном темом тог циклуса о свакодневном, непрекидном слављењу победничког и спасоносног дела Христовог и идејом о освећењу времена. Запажање укључује и следећу околност: исте, претходно осветљене представе постављене су практично наспрам двеју менолошких сцена које се формално највише истичу у зонама калоте над одговарајућом просторном целином наткриљеном монументалним ликом Емануила у темену. Теме на које указујемо су Благовести Богородици о зачећу Духом Светим и рођењу Спаситеља, те Страдање Четрдесеторице севастијских мученика на замрзнутом језеру и њихово венчавање Христовим венцима славе (сл. 6).<sup>30</sup> Довољно је и само подсетити на повезаност лика Емануила, као симбола „древног савета Божјег о оваплоћењу Логоса и обожењу човека“, и теме Благовести Богородици, као симбола почетка испуњења спасоносног домостроја Божјег о људима, са сотириолошким и есхатолошким импликацијама новозаветног учења о новом устројству света и новог „удомљења“ човека у рају.<sup>31</sup> Оне се у оквиру поменутог учења јасно

них векова хришћанске историје, као и у зрелом и позном средњовековном периоду, и реч је о општим местима; уп., на пример, излагања о тој тематици и објашњења Симеона, архиепископа Солунског, у којима се позновизантијски писац позива на имена Дионисија Ареопагитског и Теодора Студита, PG 155, cols. 492–493 (cf. и col. 104). Детаљније о свему, с одговарајућим примерима из писаних извора, cf. *М. Wawryk, Initiatio monastica in liturgia byzantina, Orientalia christiana analecta* 180 (Roma 1968) 3–38, као и *passim*. О паралелизму између увођења у монаштво и иницијације у хришћански живот, као својеврсном историјском наставку и преиначењу претходног ранохришћанског поређења крштења и мучеништва („крштења у крви“, „другог крштења“), то јест одразу одговарајућег поређења монаштва и мучеништва, посебно cf. *E. E. Malone, Martyrdom and Monastic Profession as a Second Baptism*, edd. *A. Mayer, J. Quasten, B. Neunheuser, Vom Christlichen Mysterium: Gesammelte Arbeiten zum Gedächtnis von Odo Casel*, O. S. B., Duesseldorf 1951, 115–134. О односу обреда крштења и монашења и о симболици која их повезује в. и код *G. Constable, The Ceremonies and Symbolism of Entering Religious Life and Taking the Monastic Habit, from the Fourth to the Twelfth Century, Segni e riti nella chiesa altomedievale occidentale (=Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo 33)*, Spoleto 1987, 799–802, према: *idem, Byzantine Monastic Foundation Documents 1 (Preface)*, edd. *J. Ph Thomas, A. Constantinides Hero, G. Constable*, Washington 2000, XV. За термине употребљене у нашем тексту уп. и *А. Шлеман, Монаштво и литургија, Беседа 3 (Нови Сад 1993)*, св. 1/4, 188 (са руског изворника, *исѣи*, Введение в литургическое богословие, Париз 1961, 150–168, прев. *М. Борђевић*); cf. и *idem, Introduction to Liturgical Theology*, New York 1975, 2 ed. (transl. *A. Moorhouse*), 153.

<sup>30</sup> Уп. *П. Мијовић, Менолог*, 310, 312, сх. 35, сл. 145 (Страдање Четрдесеторице Севастијских мученика), односно 310, 311, сх. 34, сл. 152 (Благовести); *М. Глигоријевић-Максимовић, Сликарство XIV века*, 95, сл. 3 (Севастијски мученици) и 97–98, сл. 4 (Благовести).

<sup>31</sup> О томе в., на пример, код *А. Јевџић, Учење светог Јована Дамаскина о Пресветој Богородици. О православној Теотокологији, Теолошки погледи 1 (1971) 16–42*, посебно 20 сл. О Благовестима као о дану искупљења Адама и обновљења васељене, али и о читавом низу сродних поетских и реторских мотива и сликовитих метафора везаних за тему Благовести у делима византијских писаца, као и о преносу тих мотива и метафора у дела ликовне уметности, cf.

међусобно допуњују с одговарајућим тумачењима места и значаја Христовог крштења, односно саме хришћанске тајне крштења.<sup>32</sup> С друге стране, у стручној литератури је до сада јасно указано и на могућности подвлачења нарочите паралеле Крштење — Мучеништво Четрдесеторице, јер идеје које се односе на сотириолошки аспект баптисмалне тематике по правилу прате не само литерарна светоотачка разматрања страдања Севастијских младића на језеру, већ и њихове ликовне представе.<sup>33</sup>

Венац славе као знак божанске благодати и богоизабраности прима од Христа Спаситеља, из руке анђела Господњег, и сам краљ Душан — Богом избрани и просвећени владар и благоверни вођа народа своје државе.<sup>34</sup> Изаоставићемо овом приликом излагање о идејама Душановог тзв. политичког богословља индикативним за читање одговарајућих слика, као и одјецима византијских или релевантних варијанти средњовековних идеја о божанском пореклу земаљске власти забележених у сродним репрезентативним владарским представама, о односу земаљског и небеског владара и царства и сличних топоса у којима би се нашла објашњења.<sup>35</sup> Ипак не прескачемо упућивање на одређену не само идејну, већ и стварну физичку повезаност, физичко додиривање трескавачке слике која потврђује богоизабраност владара и небеско порекло његових инсигнија с већ помињаном сликом, чији би садржај — у Трескавцу прилично оштећен — требало да подсећа на јеванђељски опис епифаније Христове приликом крштења, односно на знаке и глас с неба који су,

*H. Maguire*, *Art and Eloquence*, Princeton 1981, 44–52. О утицају црквене литературе на решења слика с мотивом Христа детета и на предочавање парадокса оваплоћења вечног Логоса Божјег, cf. *ibid.*, 54–59.

<sup>32</sup> О сотириолошком аспекту баптисмалне тематике уп. нашу нап. 27 и запажање које она прати; в., нпр., и литературу наведену код *З. Гавриловић*, Погледи архиепископа Данила II и теме краљевства и крштења у српском сликарству XIV века, изд. *В. Ј. Ђурић*, Архиепископ Данило II и његово доба, Београд 1991, 472, нап. 1.

<sup>33</sup> О алузијама на тему крштења у ликовним садржајима, као и у богословским текстовима који се односе на тему мучеништва Севастијских младића в., посебно, више радова *З. Гавриловић*: *Divine Wisdom*, 53 [Appendix: The Representation of the Forty Martyrs of Sebaste and the Illustration of the Parable of the Virgins (Matthew 25, 1–13) in the Narthex of Lesnovo]; *The Forty in Art* (Summary), ed. *S. Hackel*, *The Byzantine Saint*, London 1981, 190–194; *The Forty Martyrs of Sebaste in the Painted Programme of Žiča Vestibule. Further Research into Artistic Interpretations of the Divine Wisdom — Baptism — Kingship Ideology*, *JÖB* 32/5 (1982) 185–193; Живопис вестибила Богородичине цркве у Студеници. Избор тема и симболика, изд. *В. Кораћ*, Студеница и византијска уметност око 1200. године, Београд 1988, 186–189 (сви радови поново штампани на енглеском језику у књизи: *З. Гавриловић*, *Studies in Byzantine and Serbian Medieval Art*, London 2001, 44sq., где су и друге студије посвећене сродним темама). О уделу реторике у представљању страдања Севастијских мученика, cf. *H. Maguire*, *op. cit.*, 36–42.

<sup>34</sup> *В. Цвейковски*, Портрети византијских и српских владара у манастиру Трескавцу, 158 сл., са сл. 5–8.

<sup>35</sup> Поменути идејама, темама и конкретним представама значајан број страница посвећен је у раду *Д. И. Војводића*, Идејне основе српске владарске слике у средњем веку, докторска дисертација одбрањена у Београду 2006, нарочито 158 сл., односно 184–238. У раду *С. Цветковског*, нав. место, иконографија трескавачке представе божанске инвеституре тумачи се и сагледава пре свега у контексту Душановог владарског тријумфа повезаног с проширењем државне територије.

према Јеванђељу, пратили излазак Сина Божјег из освећених вода Јордана.<sup>36</sup> Подвлачење таквих, истих или сличних паралела постоји и у расположивој писаној заоставштини из Душановог доба. Иста се, на пример, уочава већ у кратком и непотпуном житију Душановом из пера Даниловог настављача. Исказана је употребом библијског цитата из пророка Исаије и јеванђељске интерпретације тог цитата, то јест њихових парафраза.<sup>37</sup> Нису и једини у којима се божанске и пророчке речи и топоси сакралне историје преносе у контекст приказивања изабраности и богопросвећености српског владара. Подсетићемо и на то да је у једном типу аренги Душанових повеља, насталих у периоду 1343–1345, утврђено и коришћење формуле „помазање од Бога посредством анђела“, којом Душан објашњава свој долазак на власт.<sup>38</sup>

Уочена нарочита контекстуална повезаност скупине ликова и сцена спојених и сасвим одређеним распоредом у простору била је повод да се у овај прилог укључи и размишљање о проблему рекогносцирања првобитног места постојеће, у неутврђено време дислоциране трескавачке агиазме, камене посуде за освећену богојављенску воду, која датира из исте средњовековне епохе (сл. 5). У новијој стручној литератури не постоје дилеме око њеног везивања за XIV век,<sup>39</sup> било их је, бар досад, у вези с проблемом утврђивања изворне локације.<sup>40</sup> Сам програм дела простора спољне приправе под кало-

<sup>36</sup> За занимљив и индикативан пример химнографског обраћања византијском цару у XII веку (Јовану II Комнину) на празник Крштења Христовог, у којем песник Теодор Продром користи цитат из јеванђељског описа Богојављења приликом Спаситељевог крштења у Јордану (Мт. 3, 17) у контексту у којем се речи упућене Христу преносе на личност василевса, cf. PG 133, 1390; Theodoros Prodromos, ed. *W. Hörandner*, Wien 1974, 248–249 (10); cf. *H. Maguire*, *The Mosaics of Nea Moni: An Imperial Reading*, DOP 46 (1992) 210–211, p. 46; *Војводић*, *Идејне основе*, 212. За симболичку везу византијског церемонијала појављивања цара пред народом и Христовог крштења на Јордану, односно за поређење царске „ефифаније“ с Христовом, уп. и белешке, као и библиографске одреднице, наведене код *Гавриловић*, *Погледи архиепископа Данила II и теме краљевства и крштења*, 472, нап. 2.

<sup>37</sup> Говорећи о благодати датог „благочастивом краљу“ од Бога, и алудирајући на његову богоизабраност, писац користи цитат који је конкордација Ис. 42, 1 и Мт. 12, 18 са речима из истог јеванђеља издвојеним у тексту наше претходне напомене. Сем тог места, непосредно повезаног с темом Богојављења, занимљив детаљ је и парафраза одговарајућих стихова с алузијом на цара Давида и његову богоизабраност, из Дела Ап. 13, 22 (уп. *С. Марјановић-Душанић*, *Владарска идеологија Немањића*, Дипломатичка студија, Београд 1997, 201). За оба места в. Данило II, *Животи краљева и архиепископа српских*, изд. *Б. Даничић*, 217–218; Данилови настављачи. Данилов Ученик, други настављачи Даниловог зборника, изд. *Г. Мак Данијел*, данашња језичка верзија *Л. Мирковић*, Београд 1989, 68.

<sup>38</sup> Уп. *Ж. Вујошевић*, *Стари завет у аренгама повеља Стефана Душана*, *Стари српски архив* 2 (2003) 236, с листом повеља у нап. 34. Детаљнији осврт на карактеристичне формулације у аренгама Душанових повеља, блиске ликовној формулацији у типу владарске слике у који се сврстава изворно средњовековно решење трескавачке композиције, даје *Војводић*, нав. дело, посебно 216–217 (уп. и 219–220).

<sup>39</sup> В. *Б. Бабић*, *Манастирот Трескавец*, 45; *О. Kandić*, *Fonts for the Blessing of the Waters in Serbian Medieval Churches*, *Зограф* 27 (1998–1999) 71, fig. 18; *Е. Касајова*, *Архитектурата на црквата Успение на Богородица*, 25, цртеж 14, сл. 4 (на поменутом цртежу први пут је објављен калк с пуним садржајем урезаног грчког текста тропара службе Богојављења, као и додатком с поменом два имена у српскословенској језичкој варијанти, вероватно повезана с настанком посуде).

<sup>40</sup> Иако је сматрају аутентичним средњовековним решењем, већина савремених истраживача оставља отвореним питање изворне локације агиазме. Е. Касапова је тек склона да одго-

том с Емануилом, а поред сцене Крштења и у непосредној близини слике краља Душана — која је, непозната у пуном садржају, обележена темом о пореклу власти „*Dei Gratia*“<sup>41</sup> — пружа прави оквир и смернице за решење дилема. Штавише, уверени смо да износи на видело и валидан коначни одговор.<sup>42</sup>

У вези са свим што је напред речено јесте, најзад, и наше настојање да покажемо да се програмско решење из Трескавца с разлогом може поредити с извесним решењима у другим споменицима епохе — у црквама чији је ктитор био краљ, потом и цар Душан, односно у одређеном броју репрезентативних сакралних целина уобличених и осликаних у времену из којег потиче и разматрано. Увид у постојање извесних аналогича помаже нам у сагледавању и тумачењу трескавачког примера, али нас у исто време утврђује управо и у изрицању оцена о особености и самосвојности, те идејној целовитости сликаног програма који то решење репрезентује. О представљању истог светог монаха у српској традицији пре XIV века нема сасвим сигурних потврда; с друге стране, у задужбинама српских ктитора Душановог времена бележи се релативно често. Трескавац се, уз хронолошки блиске Дечане — око чијег се живописања, као ктитор, старао сам Душан — заправо ставља на чело одговарајуће скупине споменика.<sup>43</sup> Случај за себе је, по свој прилици, занимљив пример из Добруна, евидентиран на основу сачуване документације о фрескама у делу припрате уништеном у Другом светском рату — где је прикључивање фигуре тог светог стојећим представама монаха у доњој зони јужног зида свакако морало бити повезано с околношћу да је она пратила представу „првог молебника храма“ игумана Јефросима, смештену на суседној површини јужног пиластра.<sup>44</sup> Кад је реч о програмском контексту у који је укључен лик светог Јефросина, ништа мање није занимљив пример из Псаче. Тамо је исти

---

вор на ово питање види у податку из описа архимандрита Антониа, то јест у околности да се посуда у време посете поменутог руског путника Трескавцу, а пре премештања на данашње место (трем који претходи простору ексонартекса и прати постојећи комплекс дуж целе његове јужне стране), налазила у северном параклису; *Касайова*, нав. дело, 143.

<sup>41</sup> О владавини Душановој, као и владавини његових предака Немањића, „по милости Божјој“, односно о позивању средњовековних српских владара на Божју милост као извор власти, на основу сведочанстава у писаним изворима, в. *С. Марјановић-Душанић*, Владарска идеологија Немањића, посебно 60–69, у вези с Душановим временом и 84 сл., 95–96.

<sup>42</sup> За разлику од индиција које пружају садржаји сликаног програма, и насупротив вредности која се може приписати тој грађи — археолошки показатељи, одређени чињеницом о недовољној археолошкој истражености самог здања, засад не нуде аналогну и убедљиву потврду. Али ни убедљиву алтернативу.

<sup>43</sup> За податке о лику светог Јефросина у Дечанима посебно в. *М. Марковић*, Појединачне фигуре светитеља у наосу и параклисима, изд. *В. Ј. Ђурић*, Зидно сликарство манастира Дечана, 252; уп. и *В. Р. Пејковић*, *Ђ. Бошковић*, Манастир Дечани, Београд 1941, 22, Т. CXLV, CCLXIV (в. и даљи текст нашег прилога, с нап. 54). Пример представе из Дечана у стручној литератури је издвајан као најстарији сачуван и познат пример у српском средњовековном сликарству (уп. нашу нап. 15). Старији, у XIX столећу пресликан ликовни сиже с илустрацијама епизода из житија тог светог, у припрати хиландарског католикона, представља на неки начин категорију за себе (в. даљи текст прилога).

<sup>44</sup> *В. И. М. Ђорђевић*, Зидно сликарство српске властеле у доба Немањића, 77, 144–145, 237 (нап. 11).



свети монах, са живописно и веома пластично представљеном граном рајских јабука у руци, смештен у доњу зону северног дела крајњег западног травеја цркве, тачно наспрам царског пара светих Константина и Јелене, који између себе држе Голготски крст.<sup>45</sup> Због назначеног стицаја околности постоји извесна могућност да се увођење лика светог Јефросина у сликане програме тог доба повеже с „традицијом“ која, уз сву опрезност и условност у одређењу појма, није била непозната у старијим византијским споменицима на подручју делокруга Охридске архиепископије. У сваком случају, с поменутог подручја — из курбиновске цркве — потиче најстарији евидентирани и сачувани монашки лик с препознатљивим иконографским обележјима и специфичним атрибутутом, а у стручној литератури је остао забележен и податак о представи истог светог у цркви Светих Бесребрника у Касторији.<sup>46</sup> Не треба, међутим, потпуно искључити ни могућност да су одговарајућа решења постојала и у сликаним програмима неких од задужбина Немањића у XIII веку. Примери из Студенице и Мораче, са слојева живописа из времена турске окупације, засад остају недовољно расветљени. Први је посебно занимљив и на свој начин индикативан због прилично јасно сагледивих симболичних конотација које прате чињеницу да је фигура светог Јефросина сликана у другој зони слика поред гроба светог Симеона Немање и тема Васкрсења и Крштења Христовог.<sup>47</sup> У Морачи је она део низа стојећих монашких фигура најниже зоне припра-те.<sup>48</sup> Поменуте, по нама, дакле, веома јасне и упечатљиве симболичне импликације, које проистичу из места и распореда фигуре светог Јефросина у програму западног травеја студеничког наоса, добар су подстицај за подробније разматрање. Светогорско искуство ствараоца студеничког програма — разлог више да се размишља и о изворности решења. Сумњи у аутентичност ишло би, с друге стране, у прилог непостојање сличне представе у осталим задужбинама Немањића чије се живописање могло повезати с личношћу светог Саве Српског. Недостатак јасних смерница за тумачење представе у Морачи додатно отежава процену да ли једина два лика истог светог сачувана на зидовима здања чији је оштећени живопис XIII века обновљен и делимично измењен у готово синхронном подухвату XVI века јесу понављање старијих

<sup>45</sup> Исто, 174 (посебна белешка о односу поменутих представа наше је лично запажање).

<sup>46</sup> Cf. L. Hadermann-Misguich, Kurbinovo, 264–265, 266, 292–293, 569, fig. 136 [о примеру из Касторије *ibid.*, 265, 569, према A. Orlandos, Τα Βυζαντινά μνημεῖα της Καστοριάς, Αρχαίον των Βυζαντινών Μνημείων της Ελλάδος IV (1938) 50]; в. и С. Grozdanov, L. Hadermann-Misguich, Kurbinovo, Скопје 1992, 61–62, 81, fig. 30; Ц. Грозданов, Курбиново и други студии за фрескоживописот во Преспа, Скопје 2006, 179.

<sup>47</sup> Уп. С. Пејковић, Зидно сликарство на подручју Пећке патријаршије 1557–1614, Нови Сад 1965, 167; В. Ј. Ђурић, Иконографска похвала Светом Симеону Немањи у Студеници, изд. Ј. Капић, Стефан Немања — Свети Симеон Мироточиви, Београд 2000, 268, 275 (реч је о разматрању програма око Немањиног гроба, у које није укључен и осврт на оближњу сцену Крштења Христовог). За цртеж с распоредом фресака око гроба и над њим (укључујући и остатке композиције Крштења) в. издање научно-популарне монографије РЗСК: М. Шаковића, Манастир Студеница, Београд 1990, сл. 16.

<sup>48</sup> В. Милановић, О првобитном програму зидног сликарства у припрати Богородичине цркве у Морачи, 173–174.



средњовековних решења. Пример поуздане старије аналогije, који никако не треба превидети, јесте онај из приправе хиландарског католикона краља Милутина, из њеног североисточног травеја — у којем је, према изворној замисли стваралаца програма, било место за освећену богојављенску воду и одговарајући свечани празнични обред службе 6. јануара. Реч је о месту испред фреске Крштења Христовог — која се и у Хиландару, као у Трескавцу, налазила у приземној зони живописа.<sup>49</sup> То је сегмент програма у којем је наглашавање сотириолошких основа тајне Крштења и догађаја Богојављења допуњено и алузивном симболиком илустрованих библијских догађаја, означаваних у хришћанској егзегези пророчким најавама или прасликама будућег искупитељског дела Христовог.<sup>50</sup> Оно је у хиландарској припрати праћено и поучним садржајима илустрованих монашких прича везаних за живот и искушења пустиножитеља и разних преподобника у подвигу задобијања спасења, па и за дате им представе о судбини душе о одласку с овог света, односно за неке од не тако честих патеричких описа визија рајских добара.<sup>51</sup> Поређење трескавачког решења са случајем из Хиландара само потврђује да је реч о тематском споју осмишљеном схватањем монаштва као мистичног еквивалента тајне крштења. Аналогije чини чвршћим сама чињеница да је у Хиландару, тако, у своду над поменутиим делом простора приправе, између осталих, нашло своје место и неколико епизода из приче о богоугоднику кувару Јефросину, сабрату једног палестинског манастира.<sup>52</sup> Никако не треба превидети ни околност да се у северном делу источног зида приправе налазио и део портрета из сложеног српско-византијског владарског портретног низа који се развија у целој другој зони тог зида, а чијем су првобитном саставу, управо у поменутом северном делу (изнад композиције Крштења), у време Стефана Дечанског, накнадно придодате и представе тога краља и самог Душана, као младог краља и савладара.<sup>53</sup> Примећујемо, с друге стране, да је представа светог Јефросина у Дечанима, увршћена у заједничкој задужбини Дечанског и Душана међу појединачне фигуре светих подвижника у крајњем северном броду наоса, била сликана у простору који наткриљују илустрације библијских сижеа о стварању света — са сценама Стварање Адама, Стварање раја и увођење Адама у рај, те Стварање Еве — као и да се у зони тачно изнад пан-

<sup>49</sup> В. М. Марковић, Првобитни живопис главне манастирске цркве, изд. Г. Субојић, Манастир Хиландар, Београд 1998, 232, 236 и 238, као и Д. Војводић, Ктиторски портрети и представе, исто, 254; уп. и код Г. Бабић, Иконографски програм живописа у припраатама црква краља Милутина, изд. С. Пејковић, Византијска уметност почетком XIV века, Београд 1978, 110 (с разматрањем феномена сликања те теме у припраатама, 112–113).

<sup>50</sup> Марковић, нав. дело, 229, 236, 239.

<sup>51</sup> Марковић, нав. дело, 230, 234; *исти*, Илустрације патеричких прича у припрати хиландарског католикона, 505 сл. У зборнику у којем је објављен поменути рад, в. и М. Глигоријевић-Максимовић, Житија светих у хиландарском живопису, 611–616.

<sup>52</sup> За садржину и место циклуса сцена из житија светог Јефросина у крстастом своду североисточног травеја приправе, в. Марковић, Првобитни живопис главне манастирске цркве, 230; *исти*, Илустрације патеричких прича, 522 (нап. 86) и 531–532, сх. III и IV (бр. 46а–б, 47 и 48); Глигоријевић-Максимовић, Житија светих, 614, 615, сл. 1 и 6.

<sup>53</sup> В. Војводић, Ктиторски портрети и представе 250–257, с одговарајућим илустрацијама.

дански постављених монашких ликова светих Јефросина Повара и Јована Каливита (Колибара) налазила сцена која приказује грађење Нојеве барке.<sup>54</sup> Таква усаглашеност тема, по свему судећи, није производ случаја, јер је поново могуће увидети симболичку везу у којој смо нашли кључ за разумевање тематског сегмента програма с Јефросиновом фигуром у трескавачком ексонартексу и на коју смо указали у осврту на садржаје у хиландарској припрати. За оправданост овог подвлачења паралела и за поменуто оцену о међусобној комуникацији различитих категорија ликовних садржаја, у смислу увиђања њихове симболичке блискости или комплементарности, у Дечанима простор на неки начин отвара чак и околност везана за место двоепизодне илустрације Крштења Христовог из циклуса Великих празника. Распоређена тачно изнад сцена Распећа и Силаска Христовог у ад (такође једна изнад друге) и управо у северном делу поткуполног простора у средишњем броду наоса,<sup>55</sup> та композиција је део чврсто контекстуално повезане уже групе празничних сцена, с топографијом у истој оси и сасвим подударном с местом и распоредом назначених „рајских“ тема у крајњем северном броду цркве (параκληс Светог Димитрија), чији је део и стојећа фигура светог Јефросина с гранчицом рајске јабуке у једној руци и крстом у другој.<sup>56</sup>

У упућивању на међусобне аналогије у споменицима Душановог времена свакако треба издвојити и оне везане за сâм мотив Рајског дрвета — у Трескавцу у рукама светог Јефросина и у својству светачког атрибута, иако не и само са значењем пуке хагиографске одреднице. У задужбинама из истог времена тај се мотив јавља у различитим варијантама иконографских решења и различитим ужим (основним) контекстуалним оквирима. У једној од сцена из састава „рај-

<sup>54</sup> Уп. Дечанске фреске. Распоред и натписи, изд. *В. Ј. Бурић*, Зидно сликарство Дечана, 35–37, 57–59, црт. VII.14, 15, 16, 40, 81, 82 и VIIa. 40, 81, 82. Поменуто програмско упаривање светог Јефросина са светим Јованом Каливитом није и једини евидентирани случај. О истоме сведочи и место пара у програму спрата над нартексом у Светој Софији Охридској, па и решење у Псачи, иако два лика тамо нису један поред другог, већ су распоређени у односу просторне симетрије унутар крајњег западног травеја наоса (за пример из Охрида в. *Ц. Грозданов*, Охридско зидно сликарство XIV века, Београд 1980, 70, црт. 15, где монаси нису идентификовани; за место светог Јована Каливита у Псачи в. *Ворђевић*, Зидно сликарство српске властеле, 174). Нешто млађу аналогију представља и решење из Раванице [*Б. Живковић*, Раваница. Цртежи фресака, Београд 1990, 33, 50; *М. Беловић*, Раваница: историја и сликарство, Београд 1999, 146 (нап. 522), 177, 227]. Околност о којој је реч има утемељење у сродности и необичности врлинског подвига двојице монаха описаним у њиховим житијима. Како је реч о појави и теми чије би нас разматрање и објашњавање удалило од основне теме, читаоцу не пружамо више од ове белешке.

<sup>55</sup> Уп. Дечанске фреске. Распоред и натписи, 22, као и 48, црт. II. 22 a–b, 26, 29.

<sup>56</sup> Реч је о крсту какав се слика на представама мученика. За објашњење симбола крста у руци тог светог монаха, које подразумева познато одређење монаштва с мучеништвом савести, уп. *Марковић*, Појединачне фигуре светитеља, 255, нап. 136. За потпунију слику о саставу и склопу програма у одговарајућим травејима параклиса Светог Димитрија, који укључује и друге библијске садржаје из циклуса Постања који се могу узети у обзир као поткрепљење изнетог запажања о тематској комплементарности двеју одељених али просторно подударних целина, уп. Дечанске фреске. Распоред и натписи, 35–36, 57–58, црт. VII и VIIa (мислимо на сцене с темом пада и греха првих генерација људи, али и на оне из приче о праведном Ноју и његовом спасењу).

ских“ епизода дечанског циклуса Постања (Изрицање проклетства Адаму и Еви) одговарајући мотив, који има свој пандан и у атрибуту оближње фигуре светог Јефросина, обележен је и веома занимљивом ликовном алузијом на хришћанску богословску интерпретацију топике о Рајском дрвету, Дрвету живота, јер му је придодат нарочит медаљон с ликом Христа Емануила.<sup>57</sup> У припрати Леснова, у програму у који су укључене појединачно приказане фигуре Адама и Еве, Ева је та која држи гранчицу симбол Дрвета живота и праобраз Новог раја, а засебне представе прародитеља стављене су у исту зону с темом Крштења у северном крају источног зида припрате — управо наспрам те слике.<sup>58</sup> И тамо је, као и у ексонартексу Трескавца, слика Крштења издвојена из уобичајених оквира циклуса великих празника и постављена у контекст повезан с функцијом агиазме, сачуване ин ситу.<sup>59</sup> Адам је, у простору у којем се на празник Богојављења светила вода, антипод Христу Новом Адаму.<sup>60</sup> Издвајање Крштења на западној фасади наоса забележено је и у цркви Светог Николе у Палежу, свакако у вези с истим обредом, и то је један од разлога што су остаци живописа те цркве с правом у новије време датовани у Душаново доба.<sup>61</sup> Назначеном разлогу придружује се околност да је слика део контекста који обухвата и владарску представу, као, уосталом, и у Леснову.<sup>62</sup> По односу баптисмалне тематике и Душанових владарских портрета, односно варијанти његових репрезентативних слика са члановима породице, пример из ексонартекса Трескавца не повезује се само с онима у Леснову и Палежу. Хронолошки најближу аналогију има у програму сопоћанског ексонартекса, уобличеном у време док је тај владар засигурно био у својству краља.<sup>63</sup> Мермерна агиазма, која је у XIII веку, по свој прилици, стајала

<sup>57</sup> В. Ј. Радовановић, Иконографске забелешке из Дечана, Зограф 9 (1978) 20–22 (=Иконографска истраживања српског сликарства XIII и XIV века, Београд 1988, 136–139).

<sup>58</sup> Уп. С. Габелић, Манастир Лесново. Историја и сликарство, Београд 1998, 156 (цртеж распореда живописа припрате, бројеви 245, 304, 305), 181–183 (циклус са сценом Крштења и три проповеди светог Јована Претече) и 205 (прародитељи), сл. 84–86, 113–114. За пример представљања праоца Адама с граном рајског дрвета, у цариградском манастиру Христа Хоре, cf. P. A. Underwood, *The Kariye Djami I*, New York 1966, 49, 54; *ibid.* II, NY 1966, T. 46, 47.

<sup>59</sup> С. Габелић, нав. дело, 182, сл. 84. Агиазма или „крстионица“ је и у Леснову, као и у свим српским средњовековним црквеним здањима где је слична камена посуда сачувана, била у функцији свечаног обреда освећења воде на празник Богојављења и чувања освећене воде; в. и О. Kandić, *Fonts for the Blessing of the Waters in Serbian Medieval Churches*, 61–78, посебно 71–72, fig. 20–21 (пример из Леснова).

<sup>60</sup> Габелић, нав. дело, 205.

<sup>61</sup> Уп. Д. Војводић, О времену настанка зидног сликарства у Палежу, Зограф 27 (1998–1999) 123–134, посебно 129–130 и сл. 2.

<sup>62</sup> У оба случаја владарска представа је подигнута у другу зону (у Леснову надвисује портрет ктиторске породице с којом је упарена), што је феномен који се у српским средњовековним црквама бележи нарочито у Душаново време, иако је најстарији пример сачуван управо у поменутој хиландарској припрати; в. исто, 124–127, сл. 2–4; за Лесново уп. Габелић, нав. дело, 156 (цртеж распореда живописа припрате, бр. 230), 167–172, T. XL–XLII, XLIII–XLIV, сл. 78; в. и Gavrilović, *Divine Wisdom*, 46–48; за нешто старији пример из Хиландара, због сагледавања аналогија поново вредан помена, вид. нашу нап. 53.

<sup>63</sup> Уп. В. Ј. Ђурић, Сопоћани, Београд 1963, 89–90; Б. Живковић, Сопоћани. Цртежи фресака, Београд 1984, 38–41; посебно в. И. Дрвић, Три сцене из циклуса Христових чуда и поука у сопоћанском ексонартексу, Саопштења XXXIV (2002) 107–129. За прецизно датовање Душано-

уз породични портрет првог ктитора Сопоћана и сложени монументални приказ лозе Христових предака у припрати, у време када је краљ Душан поручио украс придодате спољашње припрате, премештена је у јужни део новијег здања, поред породичног портрета новог ктитора.<sup>64</sup> Владарску слику није пратила и сцена Богојављења на Јордану, али је одговарајућа тема репрезентована неколиким символички блиским сценама из јеванђељског циклуса Христових чуда и поука, повезаним с мотивом воде.<sup>65</sup> Сви наведени и тек у кратким цртама предочени примери упућују на јасну опсервацију. Тема о „новом саду“ бојжем (Новом Израиљу) и „боговенчаним“ посредницима спасења — чији је израз, у припратама Милутинове Грачанице и задужбине архиепископа Данила у Пећи, а потом, на специфичан начин, и у Душановим задужбинама у Дечанима и Матеичу, била и представа „нове Лозе Јесејеве“, Лозе Немањића, повезана са сотириолошким и есхатолошким топосима баптисмалне тематике пренетим у оквиру посебног идеолошког програма предводника државе и „изданака“ харизматичне династије<sup>66</sup> — добијала је у различитим споменицима неке нове изразе и нове варијанте функционалности у контексту. Одређивали су их околности и чиниоци средине, територије, личности наручиоца и ктитора сликаног програма.

Наглашавање сотириолошког и есхатолошког аспекта баптисмалне тематике у трескавачком ексонартексу носило је вишесмислено значење и различите слојеве програмске оправданости. Слика Душанове инвеституре показује да није било лишено слоја својеврсне владарске пропаганде и „политичког“ богословља. С друге стране, важну одредницу у ишчитавању смисла и значења одабраних слика имала је и сама функција и сврха светог места на којем су одговарајуће идеје исказане, те забележено треба посматрати и у светлу околности да Душан у својим повељама трескавачком братству посебно пореди тај манастир с онима на светим хришћанским горама Атосу и Синају.<sup>67</sup> То дакако подразумева и разлог више за опцију сагледавања постојећих слика кроз призму специфичног хришћанског (византијског и средњовековног) виђења манастира као својеврсног предобраза раја.<sup>68</sup>

вог портрета са сином и женом, као битног параметра за датовање фресака, у годину 1343., в. Д. Војводић, Укрштена дијадама и „торакион“. Две древне и неуобичајене инсигније српских владара у XIV и XV веку, Трећа југословенска конференција византолога, 264.

<sup>64</sup> О *Kandić*, *Fonts for the Blessing of the Waters*, 67–68, fig. 9; *истиа*, Посуда за освећену воду у Сопоћанима, Саопштења XXX–XXXI (1998–1999) 213–219.

<sup>65</sup> И. Дрџић, нав. дело, 107–129, с подробним објашњењима и опсежнијом литературом.

<sup>66</sup> Уп. S. *Ćurčić*, *The Original Baptismal Font of Gračanica and Its Iconographic Setting*, Зборник Народног музеја IX–X (1979) 313–323; Z. *Gavrilović*, *Divine Wisdom*, 44sq, 52; *eadem*, *Kingship and Baptism in the Iconography of Dečani and Lesnovo*, изд. В. Ј. Ђурић, Дечани и византијска уметност средином XIV века, Београд 1989, 297–304; *истиа*, Погледи архиепископа Данила, 471 сл.; В. Ј. Ђурић, С. Ђурковић, В. Корач, Пећка патријаршија, Београд 1990, 140–141 (В. Ј. Ђурић); Д. Војводић, Од хоризонталне ка вертикалној генеалогској слици Немањића, ЗРВИ 44/1 (2007) 295–312.

<sup>67</sup> Уп. нашу нап. 6.

<sup>68</sup> Исто као и у претходној напомени; уп. и Д. Појовић, Живот у монашкој заједници, изд. С. Марјановић-Душанић, Д. Појовић, Приватни живот у српским земљама средњег века, Београд 2004, 525.

Запажања која доносе нешто јаснију контекстуализацију места и учешћа разматраног програмског сегмента у укупном распореду и структуралном склопу одабраних иконографско-тематских јединица, или посебних група сцена и ликова трескавачког ексонартекса, требало би да на одређен начин допринесу и сагледавању идејне (програмске) поенте целине чији је сегмент саставни део. Верујемо да има сасвим довољно основа да се, с тим у вези, издвоји и стави на проверу и следећа опсервација. Све анализирание и забележене теме, заједно с менолошким приказима мученика „крштаваних“ у крви, као и сликама посмртне славе бројних богоугодника, који у суштини одражавају идеју о континуираном дејству благодати божје и освећењу времена, налазе се у Трескавцу, очито, у складном односу с још једном великом темом. Оном која је обележила програмску целину северног дела простора ексонартекса и чији садржај закључује све алузије на вишње царство Христово. Оличена је у нарочитој композицији и упечатљивој иконографији тзв. Царског Деизиса, с Христом Царем и Богородицом Царицом, као и најистакнутијим светима, дворјанима Небеског двора.<sup>69</sup> Управо због увиђања паралелизма и неке врсте комплементарности у симболици различитих, суптилно издиференцираних, а структурално усаглашених и испреплетених иконографско-тематских група могуће је, дакле, говорити и о значајној програмској кохерентности трескавачке фреско целине из Душановог времена, као и о занимљивој инвентивности оних који су приказани програм осмислили.

*Vesna Milanović*

THE SAINT'S IMAGE IN CONTEXT:  
A NEGLECTED EXAMPLE FROM THE EXONARTHEX  
OF THE TRESKAVAC MONASTERY CHURCH

The images which are the focus of the paper belong to the oldest of several existing fresco ensembles in the sacral complex of Treskavac resulting from different and chronologically clearly separated ktetorial undertakings and renewals between the 14<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> centuries. Dating from the times of King Dušan, these images apparently form part of the original painted decoration of the space whose lateral ends are surmounted by domes, and whose emphasized tripartite shape is a result of 19<sup>th</sup> century alterations. Massive separating wall areas were introduced into the previously undivided and much more integrated internal composition of

<sup>69</sup> Реч је о складу који је уочио и на који је, својевремено, већ настојао да скрене пажњу нарочито и *П. Мијовић*, *Менолог*, 138–140 и 146–154. За остале значајне радове о поменутој теми, в. нашу нап. 12.

the exonarthex, thus not only partitioning the area and making it significantly narrower, but at the same time, unfortunately, hiding part of the authentic medieval frescoes on the east and west walls near the entrances.

This paper is based on the findings related to recognising the previously unidentified remaining part of a holy monk figure, presented with an interesting and unusual iconographic symbol in his hand — a branch with leaves and fruit. The author of the text points out that it is the branch of a Paradise apple tree, and that the image is that of an otherwise quite seldom depicted figure of Euphrosynus the Cook. The surviving examples of the monk's *vitae* story present him as a meek and humble member of the brotherhood in a desert monastery by the River Jordan, despised and even taunted by the other brothers — but at the same time, in the central episode of the story, provide the image of a special person, chosen by God, blessed with dwelling in the Garden of Eden and enjoying the fruit of heavenly trees. It is interesting and worthy of attention that the Treskavac image of St. Euphrosynus stands apart from the incompletely preserved but relatively numerous and homogenous row of holy monks in the zone of standing figures on the west wall, and that his solitary bust portrait is joined to a particular, “unrelated” group of images, i.e. to a quite different category of iconographic content, on the opposite wall surfaces in the southern part of the exonarthex.

Part of the findings presented in the paper resulted from reflections on the saint's unusual and highly specific iconographic attribute, and revealing a layer of meaning that bestowed on this attribute the dimension of a particular biblical and Christian topos. The other part of the findings relate to recognising and interpreting the specific function of the very position given to the saint's figure among the mentioned group of only seemingly unrelated or not specially related images in the southern part of the Treskavac exonarthex. Among the most prominent ones is the composition of the Baptism of the Lord, also excluded from the category of contents it otherwise usually belongs to (the Great Feasts cycle), and, in contrast to the usual topography, placed in the lowest fresco zone, in the spot immediately below St. Euphrosynus' image. In all probability, the relevant group of scenes was to include also the bordering representative depiction of a Serbian ruler with the divine investiture motif, in the southern portion of the eastern wall of the central part of the exonarthex area, as well as the nearby contents belonging to the wide-ranging and complex Menologion cycle from the upper zones of the building. Formally the most prominent and most noticeable illustrations are for the March days of the Cycle — the Annunciation to the Blessed Virgin Mary (with a pictorial allusion to the Holy Spirit's power coming down from Heaven) and the Martyrdom of the Forty on a frozen lake (with the detail of placing crowns of heavenly glory on the naked bodies of the martyrs) — situated in the calotte above the southern part of the exonarthex that bears a monumental image of Christ Emmanuel at the centre. Although at the same time also part of a special whole in the central part of the exonarthex, south of the main entrance to the church, the content of the fresco depicting King Dušan's investiture with a crown from an angel's hand and the motif of receiving his power *Dei Gratia*, it was with good reason that



its south, now hidden end, abutted on the depiction of Christ's Theophany at the Jordan in the adjacent area of the wall, whose contents form part of the structure of the frescoes in the mentioned bay under the calotte. All the findings and observations on the selection and relations of the images given here and supported by arguments serve to confirm and shed more light on the special segment in the content of the painted programme from King Dušan's times — thematically cohesive and integrated through a unique symbolism, and not lacking in specific and indicative analogies in the monuments from this epoch. The concept of the programme, stressing different aspects of the soteriological and eschatological implications of the baptismal theme and the Christian notion of the era of "the grace of God" — where the sacrament of baptism is seen as the "gates of the New Heaven" — at the same time also justifies the identification of the said part of the space with the original position of the existing, and at a later time dislocated, authentic medieval stone agiasma of Treskavac.

In the relevant part of the paper, the author attempted to show that the programme solution of the Treskavac exonarthex may be compared to certain solutions in other monuments of the era, especially in the churches where the ktetor was the king, and later emperor, Dušan, or in a number of representative sacral edifices originating from the same period as the one discussed. Both an interesting and reliable example of the older analogy, certainly not to be ignored, is the one from the narthex of King Milutin's Chilandar katholikon, from its north-east bay — which, according to the original concept of the programme creators, was to be the place to hold the holy water and for the Great Blessing of the Waters on the Feast of the Theophany. The confirmed existence of different variations of analogous solutions is undoubtedly of importance for considering and interpreting the Treskavac example, and, at the same time, they also confirm the unique and distinctive features of the latter, as well as the conceptual consistence of the painted programme representing this solution. The question of analogies was considered at several levels. Primarily, it was in relation to reflections on other instances of including the image of St. Euphrosynus in the programme (as a trait characteristic of the range of monuments from the discussed period) and to shedding more light on its position within each iconographic whole. This also involved examining parallels in the solutions where the motif of the Tree of Eden and related topics were recorded, and, finally, identification of similar or related examples of the selection of a specific thematic combination of images serving as decorations for the location of the agiasma and the particular rite of the blessing of waters.

The image of Dušan's investiture in Treskavac, as well as the placement of his portraits in similar contexts and areas in several other churches, show that the discussed concept did not lack the dimension of royal propaganda and "political" theology. On the other hand, an important guideline for interpreting the meaning and importance of the discussed images in Treskavac was also the very function and purpose of the holy place where the ideas were expressed, so the recorded images need to be seen also in light of the monastery environment in Treskavac being shaped after the model of the ascetic *Holy Mounts*. This is confirmed not only

by elements of the broader monastery sacral topography, but also by the facts that Dušan in his chrysobulle to the brotherhood of Treskavac expressly compared that monastery to the ones in the famed Holy Mountains of Christianity, Mt. Athos and Sinai. This serves as an additional reason for the possibility of looking at these images through the prism of a specifically Christian (Byzantine and medieval) view of monasteries as prefigurations of Heaven. The firm topographic pairing of the fresco of the Baptism of the Christ and the image of the monk St. Euphrosynus with a branch of the Eden tree might have been based also on quite definite reflections on characteristic references of the Church Fathers to monasticism as the “mystery of initiation” or mystic equivalent to the sacrament of baptism — a kind of counterpart to the sacrament that, as the first step on the road to “re-settling” Adam’s offspring in Heaven, was usually referred to in the writings of church authors as the “Gate of Heaven” metaphor.

Observations resulting in a somewhat clearer contextualisation of the place and participation of the discussed programme segment in the overall distribution and structural organisation of the selected iconographic and thematic units, or separate sets of scenes and images of the Treskavac exonarthex, should contribute also to understanding the conceptual point of the whole which this segment belongs to. The themes analyzed and commented, along with the Menologion depictions of martyrs “baptised in blood” and images of the glory after death of the numerous servants of God that actually present the idea on the continuing effects of the grace of God and sacredness of time, in Treskavac are most probably found in a harmonious relationship with yet another prominent theme. That is the theme that dominates in the programme of the northern part of the exonarthex, the context of which, in the creation never before seen in any of the preserved older edifices, concludes all allusions to the heavenly realm of Christ. It is presented in a specific composition and striking iconography of the so-called Imperial Deesis, with Christ the King and Mother of God, the Queen, and the Heavenly Court. On account of the identified parallelism and a kind of complementarity in the symbolism of various, subtly differentiated and structurally harmonized and intertwined iconographic and thematic groups, it is possible, therefore, to perceive also a significant coherence of the entire Treskavac fresco programme from King Dušan’s time, as well as the interesting inventiveness of its creators.





сл. 1. Преликани портрет краља Душана



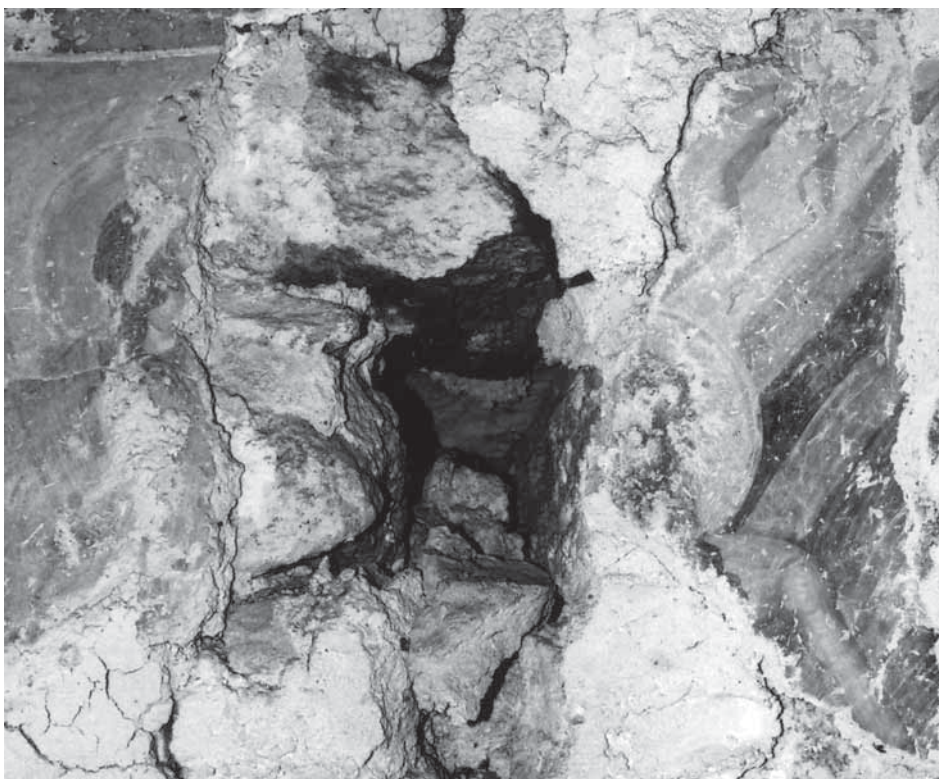


сл. 2. Свети Јефросин



сл. 3. Свети Јефросин и Крштење (деталји)

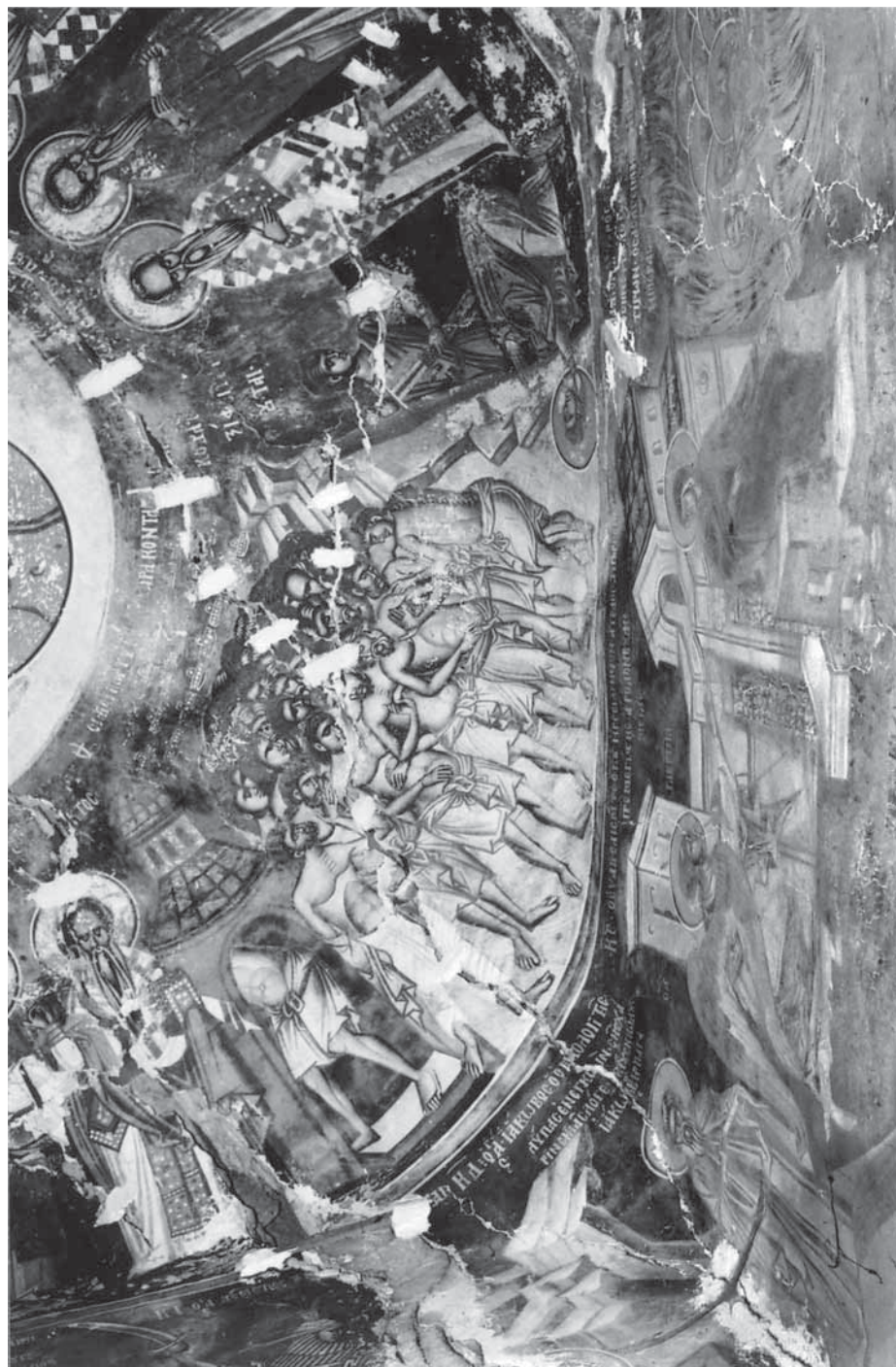




сл. 4. Крштење Христово



сл. 5. Агиазма



сл. 6. Менолошке сцене





сл. 7. Остаци првобитног портрета караља Душана

СМИЉКА ГАБЕЛИЋ

(Институт за историју уметности Филозофског факултета Универзитета у Београду)

## ПРВОБИТНО СЛИКАРСТВО ЦРКВЕ Св. НИКОЛЕ У ЧЕЛОПЕКУ КОД ТЕТОВА\*

У чланку се представља првобитно сликарство Цркве Св. Николе у Челопеку, недалеко од Скопља, раније непотпуно истражено. Осим фрагмената у пандантифима и апсиди, добро су сачуване фреске на бочним зидовима (Рођење Христово, Срегење, Крштење, Васкрсење Лазара, Пилатов суд, Пут на Голготу, Распеће и Силазак у ад). Потврђена је велика стилска блискост са радионицом живописца која је такође радила у Леснову и Марковом манастиру, на основу чега се Челопек датује око или највероватније непосредно после средине XIV века.

*Кључе речи:* Византија, Србија, средњи век, уметност, фрескосликарство, стил, иконографија

Св. Никола је средњовековно, накнадно доста измењено црквено здање, смештено у средини села (Горњег) Челопека, на ободу полошке котлине, која се простире југоисточно од Тетова, а на западу од Скопља. У средњем веку, предео Полог чинио је граничну област између Византије и Србије, повремено је поппадао под норманску и бугарску власт, а у оквирима српске државе налазио се од освајања краља Милутина 1282. године до доласка Турака, крајем XIV века.<sup>1</sup> Науци је челопечка црква први пут представљена након теренских рекогносцирања тетовске области 1975. године од стране државне службе заштите споменика културе, када су под новијим слојем сликарства из XIX века уочене старије фреске, које су датоване у XIV век.<sup>2</sup> Нешто касније,

---

\* Рад је настао као резултат истраживања у оквиру пројекта ев. бр. 177036, који подржава Министарство просвете и науке Републике Србије.

<sup>1</sup> Р. М. Грујић, Полошко-тетовска епархија и манастир Лешак, Гласник Скопског научног друштва XIII (1932) 33–40; Ј. Ф. Трифуноски, Полог. Антропогеографска проучавања, Београд 1976, 35–39; Т. Томоски, Македонија низ вековите. Градови, тврдини, комуникации, Скопје 1999, 128–149.

<sup>2</sup> П. Миљковик-Пейек — А. Николовски, Состојбата и валоризацијата на црковните споменици на културата од XIV век до днес на територијата на Собранието на општина Тетово,

након што је обављено чишћење фресака, Челопек је доведен у везу са скупином сликара чија се дела препознају и на деловима живописа цркве манастира Леснова и храма Св. Димитрија у Марковом манастиру, којима су заједнички уметнички узор у припрати Храма Христа Пантократора у Дечанима.<sup>3</sup> У најскорије време, поклоњена је пажња иконографским особеностима челопечке фреске Рођења Христовог, са првобитног слоја, која се по појединим особеностима показала чак и јединственом.<sup>4</sup>

Подизање храма уследило је у деценијама око или највероватније непосредно након средине XIV века. Донекле отуд изгледа могућно помишљати, мада без чвршћег упоришта, да је за његов настанак могао бити заслужан извесни Гргур, великаш из времена српског краља Вукашина (између 1365. и 1371. године),<sup>5</sup> који је поменут у једном запису. Међутим, изједначавање личности племића Гргура који је у том периоду управљао овом облашћу, иначе непознатог из других извора, и оснивача храма у Челопеку, не може се поуздано и потврдити. На основу особености и величине цркве чини се извесним једино толико да је челопечки Св. Никола подигнут као властeosка задужбина, могућно као гробна црква. У турском раздобљу, челопечка црква је увелико оштећена да би, средином XIX века била и темељније обновљена.

Услед пада горњих делова зидова храма, као и уништења фресака у најнижој зони, сликани програм челопечке цркве непотпуно је сачуван. Од оригиналног сликарства данас постоје мали фрагменти у пандантифима и шкољци апсиде, као и готово читав хоризонтални појас у другој зони одоздо, на бочним зидовима.

На пандантифима су фрагменти представа четворице *јеванђелиста*. У југоисточном се распознаје Јован, јеванђелиста са седом брадом насликан како гестукулише обема рукама. На североисточној страни, остао је доњи део представе седећег и налево окренутог јеванђелисте (Матеја?), код кога се распознаје, у позадини, зид, испред ниски сточић са писарским прибором и, на истуреном сталку, свитак са фрагментарно сачуваним али неразговорним текстом. Од двојице јеванђелиста у западном пару пандантифа, Марка и Луке, постоје незнатни фрагменти.

Културно наследство VI (Скопје 1975) 83–92, посебно 88–89, сл. 1–2, 16, 19–20; *П. Миљковић-Пејек*, Преглед на црковните споменици во Тетовска област од XI до XIX век, Споменици за средновековната и поновата историја на Македонија, III, Скопје 1980, 464–466, сл. 1–5.

<sup>3</sup> *С. Габелић*, Једна локална сликарска радионица из средине XIV века. Дечани–Лесново–Марков манастир — Челопек, Дечани и византијска уметност средином XV века, изд. *В. Ј. Бурић*, Београд 1989, 367–378, посебно 373–374, сл. 19; *исти*, Манастир Лесново. Историја и сликарство, Београд 1998, 145–147.

<sup>4</sup> *С. Gabelić*, Рођење Христово у Челопеку. Функционално модификовање предлошка фреске, *Patrimonium* 7–8 (2010) 217–230.

<sup>5</sup> *Љ. Стојановић*, Стари српски записи и натписи IV, Сремски Карловци 1923, Београд 1986, 14 бр. 6054; о немогућности идентификације овог Гргура — *М. Шуца*, О кесару Гргуру, Зборник радова Византолошког института 34 (1995) 172; *исти*, Немирно доба српског средњег века, Београд 2000, 38.

У полукалоти олтарске апсиде су, на новијем слоју, Богородица и четворица светих отаца. У нижој зони постојала је сцена *Служење литургије*, са по два архијереја окренута центру апсиде, како се то препознаје по остацима два исписана свитка. Текстови нису читљиви, но значајно је запазити појаву словенског слова „мали јус“, на свитку код архијереја са северне стране.

Над зоном стојећих фигура, Св. Никола излаже скраћени програм главних иконографских целина, Великих празника и циклуса Страдања. Низ је започињао, свакако, пред апсидом, са данас несачуваном сценом Благовести Богородици. У другој зони одоздо, на јужном зиду, остале су четири сцене из циклуса Великих празника, Рођење (у простору олтара), Срећење, Крштење и Васкресење Лазарево; на уклоњеном западном зиду свакако је некада било насликано Успење Богородице, неизоставна празнична сцена. На северном зиду у истом појасу следе три призора из циклуса Христових мука — Пилатов суд, Пут на Голготу и Распеће Христово и, на крају низа а већ у олтарском простору, Васкрсење (Силазак у ад), сцена из циклуса Великих празника. На своду пред апсидом могле су се још налазити две стандардне празничке композиције, Духови и, свакако, Вазнесење Христово, а на великим тимпанонским пољима бочних зидова, Оплакивање Христово и Улазак у Јерусалим или можда Тајна вечера.

По концепцији замисли веома је занимљива сцена *Рођења Христовог*, у чијој се композиционој схеми и иконографској изведби наилази на изузетна и мање уобичајена решења (сл. 1). Централни, изразито велики простор запрема витлејемска пећина, у чијој су унутрашњости насликани Христос (IC XC), у виду повијеног малог детета, како лежи на заравњеним јаслицама над које су нагнути во и магарац, и, бочно, полуседећа Богородица. Она приклања главу ка Христу, десну руку нежно полаже на његово раме, придижући га, а широким замахом леве руке обухвата га одозго и преко средине тела. Богородичин загрљај је изузетно упечатљив детаљ сцене, који подразумева слојевита теолошка значења<sup>6</sup>. Израз је свесне тежње да се посматрач слике подсети на Богородицу која се, с истим гестом руке, нагиње над мртвим сином у призорима везаним за скидање Христа с крста и његов покоп, и, понајвише, у композицији Оплакивања Христовог из овог истог и нешто ранијег раздобља.<sup>7</sup> Лите-

<sup>6</sup> О иконографским појединостима и значењу фреске Рођења Христовог из Чelopeка, наглашавајући смисла Маријиног загрљаја малог Христа — *Gabelić*, *Rođenje Hristovo u Čelopeku*, 219–221, sl. 2; за Богородичин обухватајући гест уп. *H. Maguire*, *The Depiction of Sorrow in Middle Byzantine Art*, *DOP* 31 (1977) 161–162; за литерарне изворе и иконографију сцене Рођења Христовог — *G. Millet*, *Recherches sur l'iconographie de l'Évangile aux XIV<sup>e</sup>, XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles*, Paris 1960, 124–132; *J. Lafontaine-Dosogne*, *The Cycle of the Infancy of Christ*, *The Kariye Djami IV*, Princeton 1975, 208–213.

<sup>7</sup> На пример, Св. Никола у Прилепу, Богородица Олимпиотиса, солунски Св. Никола Орфанос, Станичење, Кучевиште, Псача, Полошко — *G. Millet*, *A. Frolow*, *La peinture du Moyen âge en Yougoslavie III*, Paris 1962, pl. 36/1 (Св. Никола у Прилепу); *E. C. Constantinides*, *The Wall Painting of the Panagia Olympiotissa at Elasson in Northern Thessaly I–II*, Athens 1992, 126–128, pl. 8, fig. 42–43, 242; *A. Tsitouridou*, *Ο ζωγραφικός διακοσμός του Αγίου Νικολάου Ορφάνου στη Θεσσαλονίκη*, Thessalonikē 1986, 126–127, fig. 44; *М. Појовић et al.*, Црква Светог Николе у Станичењу, Београд 2005, 138, сл. 58 (*С. Габелић*, *Сликарство цркве*, 113–189); *И. М. Борђевић*, *Зид-*



рарну антитезу између Христовог рођења и смрти, преточену у слике у току средњовизантијског раздобља, донели су текстови византијске химнографије, посебно списи Тимотија Јерусалимског, Ђорђа из Никомедије и Симеона Метафраста, као и други састави читани на празничним службама.<sup>8</sup> Грчевити Маријин загрљај, који прати ламент над Христом дететом и његовом судбином, примерен је такође апокрифним саставима и одговара посебно Маријиној тужбалици исказаној у средњовековној грчкој литургијској драми „Христос пасхон“.<sup>9</sup> Богородица је у палеолошком раздобљу у сцени Рођења Христовог неретко могла бити приказана како из непосредне близине посматра малог Христа, обухвативши рукама његову главицу или пак тело,<sup>10</sup> но челопечки експлицитан Богородичин загрљај, грчевита и снажна антиципација њеног последњег загрљаја Сина, изгледа нема очуваних непосредних аналогја у сценама овог истог садржаја.

Код сагледавања осталих иконографских појединости ове челопечке фреске можемо поћи од епизоде Христовог купања, уобичајене по броју учесника али овде и сасвим необичног размештаја фигура, делимично и иконографије. У десном доњем углу сцене седи иза базена старија бабица и малог Христа (IC XC) држи обема рукама у усправном положају. Христово тело и глава обмотани су белим повезом, што је веома ретка појединост. Он је овде означен и на јединствен начин, зеленим ореолом са уписаним крстом. У епизодама свог првог купања мали Христос се по правилу слика наг.<sup>11</sup> У Челопеку, међутим, он је мање налик на новорођенче, како изгледом тако и положајем тела, и одговара, у ствари, приказу персонификације душе покојника. Умотан је у мртвачке повоје, у складу са одговарајућим стиховима на Велики петак,<sup>12</sup> а његов засенчени ореол највероватије је одјек божићних стихова с алузијом на симболику одлазеће таме, као антитезе непролазне светлости долазећег Христа, и представља изванредан допунски елемент двојне симболике подсећања на Христову смрт у тренутку његовог доласка на свет.<sup>13</sup>

но сликарство српске властеле у доба Немањића, Београд 1994, 132, сл. 3 (Кучевиште); *G. Millet, T. Velmans, La peinture du moyen age en Yougoslavie IV*, Paris 1969, pl. 64/125 (Псача).

<sup>8</sup> О византијским текстовима у којима се директно повезују Христово рођење са његовом смрћу — *H. Maguire, Art and Eloquence in Byzantium*, Princeton 1981, 96–108; *Idem., The Depiction of Sorrow*, 139.

<sup>9</sup> *М. Тајић-Ђурић*, Студије о Богородици, Београд 2009, 236; *В. Кошас*, Позориште у Византији, Подгорица 2002 (1931), 220–221.

<sup>10</sup> Уп. *Г. Бабић*, Краљева црква у Студеници, Београд 1987, 138–143, сл. 93, 96 (Краљева црква, Протатон), са старијом литературом; *Б. Тодић, М. Чанак-Медић*, Манастир Дечани, Приштина — Београд 2005, 461, сл. 378 (Дечани); *Г. Бабић*, *Quelques observations sur le cycle des Grand Feites de l'église de Pološko (Macédonine)*, СА XXVII (Paris 1978) 163–178, fig. 3 (Полошко).

<sup>11</sup> Ретке изузетке од овог правила, попут Челопека, налазимо и у Марковом манстиру (*Millet, Velmans, La peinture IV*, pl. 100/182) као претходно и у солунском Св. Јевстатију (*E. N. Tsigaridas, The Frescoes in the parakklesion of St. Euthymios (1302/3) in the basilica of St. Demetrios, Thessaloniki* 2008, 95, fig. 54).

<sup>12</sup> *Maguire, Art and Eloquence*, 100.

<sup>13</sup> Значење и изглед Христа у погребним повојима и мотив његовог зеленог нимба детаљније разматра *Gabelić, Рођење Христово у Челопеку*, 221–223, сл. 3.

Од две или, ређе, три жене-примаље, које се у композицији Христовог рођења у овом раздобљу приказују како помажу око новорођенчета, једна је најчешће млађа и редовно излива воду у базен. Она, сасвим необично, у Челопеку није приказана поред базена с водом, него на улазу у пећину. У рукама носи бокал и креће се према Христу у јаслицама. У питању је измештање ове фигуре из епизодног призора Христовог купања, или припремања за то купање, која је, без садржинског оправдања, окренута ка средишту сцене. Разлог да се ова фигура прикаже, упркос околности што је лишена стандардне иконографске улоге, може се схватити као резултат присећања на литерарну сторију о овој бабици, Саломи, како је именована у Јаковљевом протојеванђељу и неким другим апокрифним списима раног периода. Непосредно по Христовом рођењу, Саломи се приписује сумња у Маријино девичанство, услед чега је кажњена рањавањем једне руке (било да јој је рука усахла, укрупљена или опаљена пламеном), а затим и исцељење (Протојеванђеље Јаковљево 19:3–20:4; Псеудо-Матеј 13:3).<sup>14</sup> Оквирно током периода између V и VII века, у областима блиског Истока и Египта она је и приказивана са рањеном руком, окренута ка Христу у јаслама или ка Богородици. О томе сведоче одговарајући примери композиције Рођења Христовог који садрже и чудо са Саломи. На њима она пружа или придржава једну своју руку другом, или слично, а постоје и такви на којима јој је рука црвена, наиме опечена.<sup>15</sup> Каснија византијска уметност, међутим, сасвим је ретко подсећала на Саломину сумњу и казну, међусобно различитим начином сликања Саломиних руку у епизоди Христовог купања (неједнаком дужином рукава њене хаљине) и то у источним крајевима, посебно у Кападокији и на Кипру. Тамо се задржао и обичај обележавања фигура бабица именима, при чему је другој име Меа.<sup>16</sup> У причи о Христовом рођењу, Саломи је првобитно давана улога симбола сумњичавости Маријиног девичанства, а читав догађај акцендовао је заправо Богородицу и девичанско рађање, док се касније смисао призора померио према Христу и пропагирању његове двоструке природе. Отуд је ова фигура (жене кажњене у покушају провере истине о Богородици) замењена бабицом која купа Христа и постаје (првим) сведоком Христове људскости и инкарнације.<sup>17</sup> Дубоко у XIV веку, на фрескама Рођења Христа у Челопеку и оближњем

<sup>14</sup> G. J. M. van Loon, *The Virgin Mary and the Midwife Salomé: The so-called Nativity scene in Chapel LI in the Monastery of Apa Apollo in Bawit, Eastern Christian Art in its Late Antique and Islamic Contexts 3* (Leiden 2006) 81–103, посебно 89–92. За словенски превод Јаковљевог протојеванђеља (насталог иначе још у II веку) — S. Novaković, *Апокрифно протојеванђеље Јаковљево*, *Starine JAZU X* (Zagreb 1878) 68–69 (gl. XIX–XX).

<sup>15</sup> Плочика од слоноваче са Поклоњњем мага и Чудом о Саломи из прве половине VI века, која потиче из источног Медитерана; трака од текстила са приказом Рођења Христовог из коптског Египта, која се датује у раздобље од VI до VIII века; реверс медаљона VI или VII века са Благовестима и Христовим Рођењем из источног Средоземља — Loon, *The Virgin Mary*, 92–99, fig. 10–14; *Mother of God. Representations of the Virgin in Byzantine Art*, ed. M. Vassilaki, Milan 2000, 266–268 (*A. Eastmond*), 274–275 (*M.-H. Rutschowskaya*), 290–291 (*J. Deckers*).

<sup>16</sup> Cf. C. Jolivet-Lévy, *La Cappadoce médiévale. Images et spiritualité*, Paris 2001, pl. 9, 47, 52, 61, 78, 94, 116, 124–126; за остале примере — Gabelić, *Рођење Христово у Челопеку*, 233.

<sup>17</sup> *Mother of God*, 266 (*A. Eastmond*).

Полошком, као претходно и у Дечанима, иконографи су до извесне мере подсетили на Саломину некадашњу улогу и давнашњи, већ готово заборављени концепт композиције Рођења Христовог, кроз архаичан или пак нарочито промишљен детаљ. У Дечанима, на догађај са Саломи алудира се сликањем пламена (ватре) и бокала на земљи у предњем плану фреске,<sup>18</sup> у Полошком је то учињено уз помоћ неједнаке дужине рукава њене одеће, а у Челопеку чињеницом да је представа ове бабице, упркос изузимања из одговарајућег контекста и иконографске некоректности, задржана на фресци.<sup>19</sup>

Положај младог пастира у самом врху челопечке сцене, такође за ову композицију није стандардан. Уз то, приказан је сам, без уобичајеног анђела благовесника, како посматра светлосни сегмент и свира у фрулу (флауту). Издвојеном из своје епизоде, пастиру свирачу међу бројним познатим примерима сцене Рођења Христовог аналогије се једва проналазе.<sup>20</sup> По свом значењу, његова представа је у непосредној вези са стиховима са богослужења за 24. децембар и истовремено одговара говору на празник Рођења Христовог, приписаном Јовану Хризостому, у коме пастири, славећи новорођеног Христа, певају „небеску химну“.<sup>21</sup>

У горњем десном углу фреске, призору присуствују два допојасна анђела (Лк. 2:13) са придигнутим рукама, прекривеним крајевима њихових одора. Иконографски необавезан, детаљ покривених руку анђела треба схватити као мотив наглашавања светости Христове божанске природе, која је према божјићним песмама сачувана и у његовом телесном облику.<sup>22</sup> Реч је о анђелима адорантина, што су се, према Псеудо-Матејевом јеванђељу (13:2), појавили у моменту Христовог рођења.<sup>23</sup>

На челопечкој фресци смештај тројице мудраца, који прилазе пећини са стране, не изненађује. Од стандардне групе мага, коју сачињавају старац, средовечни човек и младић, овде само најстарији приноси посуду са миром.<sup>24</sup> У сагласности са укупном, сложеном симболиком сцене, вероватно би то била алузија на припремање Христовог тела за покоп.

Изван шпиље, у левом углу челопечке композиције, седи Јосиф, телом готово склупчан и главе ослоњене о длан десне руке. Уоквирен је полукругом брдовитог сегмента пејзажа. Јосифова поза, посматрана кроз подтекст подсе-

<sup>18</sup> Суд за воду и пламен („ватру“) на дечанском Христовом Рођењу у литератури запажа само *В. Р. Лейковић* — *Б. Бошковић*, Манастир Дечани, Београд 1941, II, 29, pl. CLXXII; за колор репродукцију в. *Б. Тодић*, *М. Чанак-Медић*, Манастир Дечани, Приштина — Београд 2005, 461, сл. 378.

<sup>19</sup> *Gabelić*, Рођење Христово у Челопеку, 223–224, сл. 4, 8 (Полошко).

<sup>20</sup> *Millet*, Recherches, 116, fig. 58, 59, 75; *Gabelić*, Рођење Христово у Челопеку, 224–225.

<sup>21</sup> *Millet*, Recherches, 114–135, посебно 132–135.

<sup>22</sup> Cf. *R. P. F. Marcenier*, La pierre des Églises de rite byzantin, II/1, Chevetogne 1948, 185, 187, passim.

<sup>23</sup> Mother of God, 71 (*I. Karavidopoulos*).

<sup>24</sup> Уп. *Бабућ*, Краљева црква, 142.

ћања на Христово страдање и смрт, одаје више тугу због долазећих догађаја, него забринутост или сумњичавост над Маријиним безгрешним зачећем.

Најзад, с нагласком на исту симболику, на овој сцени јаслице имају облик каменог саркофага. Паралела између симболике Христових јасли и гроба произлази из књижевних контрастирања тема Христовог рођења и његове смрти, и директно се ослања на литургијске стихове певане на Велики петак.<sup>25</sup> Облик гробнице/јаслица иначе је чест детаљ (Св. Апостоли у Солуну, Св. Никита, Полошко, Марков манастир),<sup>26</sup> као што је већ и сама пећина заправо алузија на Христов (будући) гроб.

Занимљиво концептировано челопечко Рођење Христово, у целини гледано, снажно испољава паралелизам Христовог рођења и смрти. Фреска је у пуној мери прожета алузијама, превасходно поетског надахнућа, којима је циљ да, излажући Христов долазак на свет, привидно парадоксално, истовремено нагласе његову улогу и смрт. У процесу непосредног настајања ове фреске претпостављамо да је искориштен сликарски предлог још из комнинског раздобља, по композицији сличан, на пример, оном у цркви Богородице Аракиотисе у Лагудери (1192).<sup>27</sup> Узор, међутим, није једноставно прекопиран већ је смислено прилагођен. Преузет је средишњи мотив сцене, Богородице и Христа у пећини, док су околне епизоде, у првом реду оне са десне стране, делимично преобликоване и померене.

*Срећење*, засновано на тексту Јеванђеља по Луки 2:24–38 и византијских списа састављених у част празника Срећења,<sup>28</sup> приказује, као и увек, четири стојеће фигуре (сл. 2). Христос је у Богородичиним рукама и носи жуту (златну) хаљину, стари првосвештеник Симеон се спрема да га дочека, средовечни Јосиф приноси пар грлица, а пророчица Ана, насликана с једном подигнутом руком, држи свитак са стандардним текстом СИ МЛАДЕНЦЬ НЕБО И ЗЕМЛЯ ОУТВРДИ ЕСТЬ.<sup>29</sup> Порука представља уобичајено предсказање Спаситељеве улоге, настало, вероватно, на основу литургијске поезије.<sup>30</sup>

Од наредне фреске у низу, *Крштења Христовог*, сачуван је само горњи, мали део (Мт. 3:13–17, Мк.1:9–11, Лк. 3:21–22, Јн.1:29–34). Јован Крститељ, уобичајеног изгледа, указује левом руком на светлосни зрак, што се спушта са неба, док десну полаже на Христово теме. Христова фигура је уништена,

<sup>25</sup> Maguire, The Depiction of Sorrow, 139–140.

<sup>26</sup> Lafontaine-Dosogne, The Cycle of the Infancy, 208, fig. 41 (Св. Апостоли у Солуну); Millet, Frolow, La peinture III, pl. 35/1 (Св. Никита); Babić, Quelques observations, 166, fig. 3 (Полошко); Millet, Velmans, La peinture IV, pl. 100/182 (Марков манастир).

<sup>27</sup> A. Nikolaidès, L'église de la Panagia Arakiotissa à Lagudéra: Etude iconographique des fresques de 1192, DOP 50 (1996) 71–79, fig. 63.

<sup>28</sup> H. Maguire, The Iconography of Symeon with the Christ Child in Byzantine Art, DOP 34–35 (1980–1981) 261–269.

<sup>29</sup> На пример, у Богородице Олимпиотиси у Еласону и Кончи — Constantinides, The Wall Painting of the Panagia Olympiotissa, 115–117, pl. 9; С. Габелић, Манастир Конче, Београд 2008, 96–99, сл. 39–30, 33, Т. XVII.

<sup>30</sup> М. Марковић, Циклус Великих празника, Зидно сликарство манастира Дечана. Грађа и студије, изд. В. Ј. Бурић, Београд 1995, 109.

као и представе двојице анђела на другој страни, од којих су остали само врхови уздигнутих крила.

*Васкрсење Лазара* (сл. 3) износи сажето исприповедан јеванђељски догађај (Јн. 11:17–45). У средишту композиције стоји Христос, праћен ученицима, који је широко закорачио унапред. Лазар је у полуседећем, готово усправљеном положају унутар правоугаоног саркофага у пећини. Необично је млад, а његово тело и глава умотани су у погребне повоје. Од фигуре младића који је подигао поклопац са гроба остао је само фрагмент руке. Други младић посматра Лазара а по положају његових празних руку види се да је преузет са предлошка на коме он, у ствари, одмотава Лазареве завоје.<sup>31</sup> Изненађује неразумевање иконографске улоге ове фигуре од стране челопечког сликара, тим пре што код ње није насликао ни стандардни гест покривања лица ради заклањања од непријатног задаха. У предњем плану су Лазареве сестре Марија и Марта, на коленима пред Христом. На сцени је још приказана повећа група „Јудејаца“, посматрача и сведока догађаја.

У посебно занимљиве фреске челопечке цркве спада *Пилатов суд* (сл. 4). Сцена је садржински базирана на деловима из јеванђеља (Мт. 27:17–28; Лк. 23:1–25; Јн.18:28–40,19: 4–16) и апокрифном Никодимовом јеванђељу, а у палеолошком раздобљу очувана је у великом броју варијанти.<sup>32</sup> Иконографске нијансе се исказују, у првом реду, по одредници места збивања, што по библијским текстовима може бити судница или пак простор изван ње. У Челопеку се приказ одиграва испред ниског зида и у томе фреска следи примере из прве половине и средине XIV века, или и нешто старије, а који се одвијају у амбијенту спољашњости. Такви прикази истовремено најчешће обухватају и приказ писарског стола пред Пилатом,<sup>33</sup> који у Челопеку није насликан. Челопечка фреска издваја се по сликању (црвеног) шатора под којим седи Пилат, док неприказивање Пилатовог стола, премда ретко, није и сасвим изузетно (уп. Старо Нагоричино, Хиландар, Станичење).<sup>34</sup> Пилат седи на широкој

<sup>31</sup> На пример, у Св. Спасу у Верији, Св. Николи Орфаносу, Станичењу и Богородици Олимпиотиси — *S. Pelekanidis, Καλλιεργής ὁλης Θεταλίας ἀριστος ζωγράφος*, Athēnai (1973) 1994, 37–40, pl. 6, fig. 20; *Tsitouridou, Ο ζωγραφικός διακοσμός*, 92–94, fig. 23; *Ποϊβουή et al.*, Црква Светог Николе у Станичењу, 125, сл. 46; *Constantinides, Panagia Olympiotissa*, 122–123, pl. 37, 148; такође — *Millet, Recherches*, fig. 211–217, 237–240.

<sup>32</sup> О иконографском путу сцене, њеним литерарним основама и значењу — *С. Радојчић*, Пилатов суд у византијском сликарству раног XIV века, ЗРВИ 13 (Београд 1971) 293–312 (прештампано у *С. Радојчић*, Узори и дела старих српских уметника, Београд 1975, 211–236).

<sup>33</sup> Такве примере садрже, на пример, Св. Никола у Прилепу, пећки Апостоли, Беренде, Хиландар, Зрзе, Марков манастир — *Millet, Frolov, La peinture III*, pl. 24/1 (Св. Никола у Прилепу); *В. Ј. Ђурић, С. Ђурковић, В. Кораћ*, Пећка патријаршија, Београд 1990, 23 сл. 76; *Е. Бакалова*, Стенописите на црквата при село Беренде, Софија 1976, 42 сл. 48; *Millet, Athos, Paris 1927*, pl. 72/2 (Хиландар); *3. Расолкоска Николовска*, Средновековната уметност во Македонија, Скопје 2004, 351, 388 сл. 4 (Зрзе); *Ј. Мирковић, Ж. Тајић*, Марков манастир, Нови Сад 1925, 58 сл. 61.

<sup>34</sup> Исторјјски контекст и објашњење за излагање одређених предмета на Пилатовом столу (свитака са значењем пресуде; писалке) доноси *Радојчић*, Пилатов суд, 302–306 сл. 2 (Старо Нагоричино); *Millet, Athos, pl. 72/2* (Хиландар); *Ποϊβουή et al.*, Црква Светог Николе у Станичењу, 132 сл. 55.

клупи без наслона, а ноге му почивају, уместо на клупици, на декорисаном ја-стуку. Његова бела хаљина, посута тачкастим, црним мотивима, декорисана је сивим рубом при дну и изнад струка обухваћена широким платненим поја-сом. На владарске прерогативе подсећају перибрахион на рукаву његове ха-љине, украшен врежастим, сивим мотивом, затим и црвене ципеле, а донекле и куполаста капа. Пилат је обављао дужност римског намесника, прокуратора Јудеје и, на другим примерима сцене, може да носи круне различитих, поне-кад и сасвим необичних облика, као што може бити и гологлав,<sup>35</sup> са капицом<sup>36</sup> или умотан у мараму.<sup>37</sup> Вунену или можда металну капу, какву Пилат носи у Челопеку, налазимо такође у Св. Спасу у Верији и Св. Стефану у Кончи.<sup>38</sup> Уочљиво је да на челопечкој фресци нема маченосца, као ни војника, често приказиваних непосредно уз Пилатов престо. Типолошки стандардно брадат и смеђе косе средње дужине, Пилат придиже руке у страну и пере их у кру-жној плиткој посуди коју му приноси млади слуга, док истовремено окреће главу на супротну страну, гледајући у правцу фрагментарно сачуване фигуре, која вероватно представља његову жену. Она му, као на пример у Марковом манастиру, сугерише да при суђењу остане по страни (Мт. 27:19). Друга мо-гућност била би да остатак фигуре уз Пилата, у Челопеку, припада представи известиоца односно слуге Пилатове жене, као на пример у Кончи, али се чини да за обе фигуре на челопечкој фресци нема довољно простора.<sup>39</sup> Слуга који Пилату приноси бокал или сипа воду подносећи посуду, практично је незао-билазна фигура ове сцене још од њених раних примера (Сан Аполинаре ин Класе у Равени).<sup>40</sup> Тај *samillus* по правилу носи кратку хаљину и, осим зделе са водом и бокала, најчешће преко руке или рамена има пребачен убрус, који је овде изостављен. Слика се обично сасвим млад и гологлав. У Челопеку, по изуетку, он носи розикастобелу капицу припијену уз главу и повезану око врата на предњој страни, каква је понегде давана управо Пилату (Апостоли у Пећи, Дечани), ређе и неким другим споредним фигурама (изругивач Христа у сцени Ругања у Станичењу).<sup>41</sup> Одећа и чарапе ове фигуре су црвени, једно-бојни, док су оковратник и доњи руб хаљине, као и ниске чизме жути.

У композицијама овог садржаја могле су бити приказане две готово одвојене скупине, једна окупљена око Христа и, друга, око Пилата. Лако упа-

<sup>35</sup> *Радојчић*, Пилатов суд, сл. 2 (Старо Нагоричино), 6 (Охрид, Богородица Перивлепта); уп. нап. 34.

<sup>36</sup> *Пејковић*, *Бошковић*, Манстир Дечани, II, pl. CCVII, CCX, CCXI; *С. Кесић-Пусић*, Циклус Христових страдања, Зидно сликарство манастира Дечана, 124 сл. 4.

<sup>37</sup> *Појовић et al.*, Црква Светог Николе у Станичењу, 132–134 сл. 55; *Millet, Frolow*, La peinture III, pl. 24/1.

<sup>38</sup> *Pelekanidis*, Καλλιεργής, 46–50, pl. 25; *Габелић*, Манастир Конче, 111–113 црт. 43, сл. 36–38.

<sup>39</sup> *Мирковић*, *Тајић*, Марков манастир, 58 сл. 61; *Milet, Velmans*, La peinture IV, pl. 98/178.

<sup>40</sup> *Радојчић*, Пилатов суд, 300.

<sup>41</sup> *Ђурић*, *Ђирковић*, *Кораћ*, Пећка патријаршија, 121 сл. 74; за Дечане уп. нап. 36; *Појовић et al.*, Црква Светог Николе у Станичењу (Габелић), 129 сл. 55.



да у очи да су у Челопеку обе групе по броју учесника крајње сведене и форматом међусобно непропорционалне. Двочлана скупина коју чине Пилат и камилус добила је пренаглашен значај. Христова фигура, на десној страни, не досеже висину Пилатовог слуге, још мање растом превеликог Пилата, који је, иако седи, готово гигантских размера. Христос, нема везане руке (десна му је на грудима а лева опуштена), а обучен је у дугачку црвену хаљину опточену златним пругама. Слично украшену хаљину Христ обично носи у сценама Христовог Ругања (Хиландар, Беренде, Лесново), са којих су заправо преузети и гестови његових руку.<sup>42</sup> Поред Христа стоје и чврсто га прихватају за рамена један војник, под кацигом, и један јеврејски првосвештеник.

Фреска *Пути Христов на Голготу* (Мт. 27:31–33; Мк. 5:20–22, Лк. 23:26–27), комбинује два збивања, одлазак поворке око Христа са Симоном, који носи Христов крст и нуђење оца Христу, што је догађај који следи касније, као непосредна припрема за Христово распеће (сл. 4). Идеју иконографа одају Христова црвена хаљина, затим извесно и средишња епизода, у којој Христ одбија да пије оцат (Мт. 27:34; Мк.15:23 и Лк. 23:36), што, наиме, нису уобичајене појединости композиције одласка на Голготу.<sup>43</sup> Христос и слуга-мучитељ стоје, сучељени, у средини челопечког призора, који се одвија у брдовитом пределу. Иза Христа је омања група војника и људи различитог узраста, који се крећу с лева надесно, сасвим на десној страни корача необично велики Симон из Кирина, обучен у сиву хаљину дугих рукава што му прекрива колена. Он, дакако, носи велики крст на рамену, али нема свој карактеристичан вид старијег профелавог и оседелог човека, већ је приказан као средовечан.

Тренутак у коме се Христу даје оцат, нерегуларни део иконографије челопечке сцене Пута на Голготу, у XIV веку среће се у призорима пред само Христово распеће, што су Припрема крста и Пењање на крст (Хиландар, Станичење, Дечани, Лесново, Марков манастир).<sup>44</sup> Са друге стране, Пут на Голготу у свом типичном иконографском облику има епизоду у којој Христа, везаних руку, води војник (охридска Богородица Перивлепта, прилепски Св. Никола, Св. Спас у Верији, Никола Орфанос, Св. Никита, Грачаница, Протатон, Хиландар, Станичење, Кучевиште, Дечани, Марков манастир).<sup>45</sup> Тај човек који води Христа у истој сцени сликан је, ређе, у обичној кошуљи, а са

<sup>42</sup> G. Millet, Athos, Paris 1927, pl. 73/2; Бакалова, Беренде, 42, il. 50; Габелић, Манастир Лесново, 85 сл. 28–29, Т. XIII–XIV.

<sup>43</sup> О сцени Христовог пута на Голготу — Millet, Recherches, 362–379; Α. Κατασελάκη, Ο Χριστός Εγκόμιμος επί σταυρού. Εικονογραφία και τυπολογία της παραστάσης στη βυζαντινή τέχνη (4ος αι.–15ος αι.), ΔΧΑΕ Δ'–ΙΘ' (1997)167–200.

<sup>44</sup> За Хиландар cf. Millet, Athos, pl. 72/1; за остале поменуте примере — Појовић et al., Црква Светог Николе у Станичењу, 133–136, сл. 56 (Припремање крста); Бошковић, Пејковић, Манастир Дечани, II, 65, pl. CCIX (Пењање на крст); Габелић, Манастир Лесново, 86, Т. XV (Пењање на крст); Мирковић, Тајић, Марков манастир, 59 сл. 63 (Припремање крста).

<sup>45</sup> Д. Чорнаков, Свети Климент у Охриду, Београд 1967, сл. 26; Millet, Frolov, La peinture III, pl. 8/2 (Св. Никола у Прилепу), 53/4 (Св. Никита); Pelekanidis, Καλλιεργής, 50–53, pl. 26 (Св. Спас у Верији); Tsitouridou, Ο ζωγραφικός διακοσμός, 122–123, pin. 41 (Св. Никола Орфанос); Б. Тодић, Грачаница. Сликаство, Београд 1988, 121 сл. 3; Millet, Athos, pl. 25/2 (Протатон), 72/3

мачем заденутим о појас (Старо Нагоричино, Грачаница, Лесново)<sup>46</sup> или, по-негде, у краткој туници, без војничких ознака, и носи котарицу са ексерима (Полошко).<sup>47</sup> Питање је којим је текстом условљена и кога заправо представља човек што води Христа, или му, другде, даје оцат, а који није представљан увек на исти начин.

У Челопеку пред Христом стоји фигура крупног младића, предимензираног раста и накардног изгледа, која се свакако не може схватити као војничка. То је човек неодређене животне доби и чудне физиономије, обучен у црвену доста кратку хаљину-кошуљу прихваћену у струку, са широким окерним аплицираним оковратником или оплећком и доњим жутим украсним рубом, а на ногама има беле чарапе и плитке црне ципеле. Хаљина му сеже само до колена и оставља видљиве унутрашњу поставу и дуге чарапе, завезане и подухваћене црним подвезицама. По упадљиво светлим и подвезаним чарапама, као и црним ципелама, он личи на камилуса са фреске Пилатовог суда у Полошком.<sup>48</sup> Но, од свега је најнеобичнија физиономија тог челопечког, Христовог „мучитеља“, који не гледа у Христа него ка посматрачу слике. Њему је на лицу назначена брада, али је обликом фризура попримио одлике женског лика, што свакако изненађује. Подсећа чак на приказ каквог анђела, јер има везану танку траку у коси и коврцаве смеђе вितिце, које му се спуштају низ врат. Рекло би се да је ова фигура, нарочитим обликовањем појединости обележена као негативна личност, тј. као личност која обавља непопуларну радњу. Употребом несвакидашњих, непримерених и извитоперених детаља, она је у суштини, чини се, извргнута руглу. По свом лику може се евентуално схватити као крајње необични, недолични анђеос с брадом, некакав „стари анђеос“, који је овде, дакако, и без крила. Слично у XIV веку може да изгледа и целат, сурови извршилац дела и неоспорни негативац приказа, што је случај на једној од сцена Календара у дечанској припрати.<sup>49</sup> У односу на ово запажање ваља се подсетити једне занимљиве епизоде из времена иконоклазма, која говори о осуди нетипичне, погрешне иконографије анђела. Наиме, остало је забележено како је на једном од прозора чувеног студијског манастира у Цариграду неки уметник-монах из VIII или IX века представио анђеле разапете попут Христа и „једнако старе“, вероватно дакле брадате. То његово дело одмах је наишло на осуду. Гласовити Теодор Студит уметника је окривио да је учинио нешто што је страно традицији цркве, раније никада виђено и свакако инспирисано ђаволом.<sup>50</sup> Ако анђеос који није уобичајено млад, заправо

(Хиландар); *Појовић et al.*, Црква Светог Николе у Станичењу, 133 сл. 56 (Станичење); *Ђорђевић*, Зидно сликарство српске властеле, 93 сл. 16 (Кучевиште); *Бошковић*, *Пејковић*, Манастир Дечани, 64, pl. ССV; *Мирковић*, *Татић*, Марков манастир, 59 сл. 62.

<sup>46</sup> Б. *Тодић*, Старо Нагоричино, Београд 1993, 111 сл. 60; *Габелић*, Манастир Лесново, 86.

<sup>47</sup> Д. *Корнаков*, Полошки манастир Свети Горги, Скопје 2006, 86–87, сл. на стр. 70.

<sup>48</sup> *Радојчић*, Пилатов суд, сл. 5; *Корнаков*, Полошки манастир, 84–86, сл. на стр. 87.

<sup>49</sup> Уп. *Тодић*, *Чанак-Медић*, Манастир Дечани, 498 сл. 416.

<sup>50</sup> С. *Mango*, *The Art of the Byzantine Empire 312–1453*, Toronto 1986 (1972), 175 („they alleged that you had represented in the windows angels crucified in the form of Christ, and that both Christ and the angels were shown aged“; PG 99, 957).

голобрад — који се може другим речима означити као времешни анђеол — није иконографски примерен, те је као такав и неприхватљив за византијску ликовну уметност, можемо претпоставити да се, по истом принципу, искривљавање уобичајених облика овог челопечког лика такође може означити као некоректно сликарско решење. У сваком случају, такви поступци не могу бити случајни. Са једне стране, појављују се ретко а, са друге, унутар сличног контекста, због чега треба претпоставити да су изведени сврховито.

На *Распећу Христовом* (Мт. 27:35–56; Мк.15:24–41; Лк. 23:33–49; Јн. 19:18–30) изостављена су сва епизодна збивања, која су описана у јеванђељима и другде ликовно често уобличена (сл. 5). Пред јако високим зидом, у средини, постављен је на крсту Христ, благо извијеног тела и са главом полеглом ка рамену, десно су стандардно изведене фигуре апостола Јована и Лонгина („капетана“ — Мк 15: 39; Лк. 23: 47) а, лево, болом скрхана Богородица, која је у пратњи две мироносице (Мт. 27:56, Мк. 15:40). По узбурканим ставовима, на сцени строго симетричне поставке, издваја се Богородичина група. Забачене главе, Богородица се нагиње уназад, клонула и опустивши обе руке уз тело. Онемоћалу Богородицу снажно прихвата жена што стоји иза ње, руком је обухвативши с предње стране рамена, док је друга жена придржава полагањем руке на друго раме. Са ове сцене у монументалном сликарству палеолошког периода ретко кад изостају појединости као што су анђели у лету, персонификације цркве и синагоге или и небеских тела, чега, наима, нема у Челопеку. Притом, још је значајније што постоји сразмерно мало композиција овог садржаја које се са челопечком могу мерити по снажно испољеној Богородичиној емоцији. Међу споменицима исте територије, удаљавање од традиционално вертикалног и, барем наизглед, мирног става Богородице, која је тугу испољавала само рукама придигнутим до лица, примењивали су понекад мајстори још у XIII столећу, а нешто учесталије, но и даље ретко, у XIV веку. Тако, најпре у Сопоћанима, потом и у Старом Нагоричину, Богородица је пресавијена унапред, ослоњена или чврсто придржавана од околних фигура, апостола Јована и мироносица, а у католикону Хиландара она се телом занела, руке је испружила и опустила, док њену равнотежу потпомажу мироносице, прихватајући је за раме и лакат.<sup>51</sup> Дословну савладаност Богородице тугом и њене још бурније реакције, показују споменици из периода око средине века, у првом реду Лесново, по чему Челопеку доноси директније паралеле. Лесновско Распеће из циклуса Великих празника доноси једнаке гестове апостола Јована, коме је једна рука подигнута уз образ а друга спуштена низ тело, а добрим делом поклапа се и начин испољавања Богородичине занемоћалости, као што су доста слични и ставови жена непосредно око ње. Ипак, у Леснову драма није потенцирана до краја, јер Богородица нема опуштене руке, као у Челопеку, нити су покрети мироносица тако снажни. Блиске паралеле налазе се и на Распећима у Полошком и Марковом манастиру. У Марко-

<sup>51</sup> В. Ј. Бурућ, Сопоћани, Београд 1963, 54, Т. XVI–XVII; *Тодућ*, Старо Нагоричино, 112, т. XII; *Millet*, Athos, pl. 69/2.

вом манастиру, скрхану Богородицу оштећеног лика, две жене чини се спречавају да чупа косу, држећи је за зглобове руку, а у Полошком Богородица одржава усправни став ослањањем тежине тела на једну од жена, чак јој се подноси бочица са мирисом под лице.<sup>52</sup>

Клонула, онесвешћена Богородица, посебно је значајан мотив палеолошког сликарства. По литерарном пореклу то је изванјеванђелски израз тежње за испољавањем људске осећајности. Рани елементи таквих настојања у византијској књижевности исказују се још од VI века, а у јачој мери од раздобља краја IX и XII века,<sup>53</sup> од када се појављују и у сликарству.<sup>54</sup> Са теолошког становишта, такав мотив происходи из тенденција заснованих на литерарним описима Богородичиног ламентна над мртвим Христом, тематски обогаћених и разрађиваних у периоду након иконоборства.<sup>55</sup> Призор у коме Богородица, губећи свест, пада у наручје својих дружбеница, у византијској ликовној уметности појављује се изгледа најпре унутар неких других христолошких сцена, посебно на Оплакивању Христа.<sup>56</sup> Распеће Христово у том погледу поседује властити пут, заснован највише на Никодимовом јеванђењу и познатој грчкој драми о страдању Христа „Христос пасхон“, приписиваној Григорију Назијанском.<sup>57</sup> У епизоди пред крстом, на Калварији, након Богородичиног видно испољеног очаја и напетог дијалога вођеног између ње и сина, а непосредно пошто је Христ издахнуо, безнадежна Богородица је, оставши без снаге, савим клонула<sup>58</sup> и управо је то тренутак који видимо на челопечкој фресци. Могући али непотврђени аутор ове драме, Григорије Назијански, тумачи се, великим Богородичиним болом доказује у суштини да је она смртно биће, подложно утицајима снажних осећаја, чиме се, на другој страни,

<sup>52</sup> Ђ. Мано-Зисис, Полошко, Старица III, сер. VI (1931) 117 сл. 3; *Babić*, *Quelques observations*, 172, des. 1. У Полошком је очај, као необично снажна емоција, захватио и представу апостола Јована, који се телом пресавио унапред заронивши лице у своје шаке.

<sup>53</sup> Тема Богородичиног бола, незабележена у Јеванђељима и потискивана од стране византијских црквених отаца раног периода, развијала се као засебан сегмент византијске књижевности од VI века (Романов контактион) а пуни облик задобила је у средњовизантијском раздобљу (низ тропара и химни, хомилије Ђорђа из Никомидије, Германа I, Симеона Метафраста, религиозна драма Христос пасхон и апокрифни састави — Протојеванђеље Јаковљево и Никодимово јеванђеље) — *M. Alexiou*, *The Lament of the Virgin in Byzantine Literature and Modern Greek Folk-Song*, *Byzantine and Modern Greek Studies* 1 (1975) 111–140.

<sup>54</sup> *A. Derbes*, *Siena and the Levant in the Later Dugento*, *Gesta* 28/2 (1989) 190–204, посебно 193.

<sup>55</sup> *Maquire*, *Art and Eloquence*, 91–108, посебно о Богородичиним прозним лалентима и у сцени Распећа: 97–98, 105–106.

<sup>56</sup> *Ibid.*, 105–106, fig. 107–108. За примере из охридске Богородице Перивлепте (сцена Благовести на бунару, Оплакивање) или Грачанице (Оплакивање) — *C. Grodzanov*, *Crkva Sv. Kliment. Ohrid, Zagreb* 1979, 6, 18; *Тодућ*, Грачаница, 123, Т. V.

<sup>57</sup> *Alexiou*, *The Lament of the Virgin*, 122–124 (неопредељујући се о питању датовања и ауторству овог списка, прати проблем литерарних извора засебних мотива ове драме). По *Коџас*, Позориште у Византији, 209–251 (разматра питања ауторства списка, његовог садржаја и утицаја, као и могућног сценског извођења у познијем раздобљу).

<sup>58</sup> *Alexiou*, *The Lament of the Virgin*, 125 (Никодимово јеванђеље); *Коџас*, Позориште у Византији, 216 (Христос пасхон).

оштро оцртава и наглашава Христова божанска природа.<sup>59</sup> Распеће Христово је прикладна сцена за драматично испољавање Богородичине туге, но тек у касновизантијском раздобљу. Како очувани монументални примери показују, спорадично још у другој половини XIII а затим у XIV веку.<sup>60</sup> Ипак, мотив снажно наглашеног Маријиног бола у овој композицији ни у XIV веку није редовно примењиван а негован је, видели смо, у једном одређеном кругу споменика Македоније — Старо Нагоричино, Полошко, Лесново, Марков манастир и Челопек. Тешко је рећи колико је његовој примени допринела народска, популарна традиција, књижевна обавештеност живописца или посебна намера поручиоца, а колико је, можда, у питању непосредно преузимање таквог детаља са савремених или нешто старијих уметничких дела са Запада. На Распећима овог периода из Италије и, шире, са Леванта увелико је истица на драматичност ове епизоде. Уз снажну литерарну потпору, западна уметност XIII и XIV века обилује примерима те сцене са поклеклом или онесвешћеном Богородицом<sup>61</sup>.

На сцени *Силазак у ад*, унутар усечене пећине и над разрушеним вратницама ада, стоји Христос, у златној одећи, и десном руком извлачи Адама из гроба, док у левој носи ротулус (сл. 6). Иза Адама усправљена је Ева, која своје покривене руке подиже ка Христу. На другој, нешто ширијој страни, стоје у плитком гробу цареви Давид и Соломон, стандардно обликовани и са придигнутим рукама. Више њих је Св. Јован Крститељ, виђен у профилу и са једном уздигнутом руком. Композиција Васкрсења Христовог свој облик је заснивала на више литерарних извора, у овим временима понајвише на беседи на Велику суботу од Епифанија Кипарског, као и на Никодимовом јеванђељу.<sup>62</sup> Фреска из Челопека, поједностављене иконографије, битније се не издваја од сличних, премда обично и нешто сложенијих примера, какве срећемо у малим провинцијским храмовима (на пример, у Св. Јовану Хризостому у Геракију, Станичењу и Полошком).<sup>63</sup>

У односу на некадашњу целину, непотпуно сачуване фреске друге зоне бочних зидова, срећом, добро су сачуване и доступне стилској анализи. Дело

<sup>59</sup> *Κοῦρας*, Позориште у Византији, 217, *passim*.

<sup>60</sup> Неколико таквих дела наводи *Millet*, *Recherches*, 416–458, посебно 421, fig. 445–446 (полегла Богородица на Распећу у Ватопеду и на икони са истом темом из Санктпетербурга, где Богородица има потпуно опуштено тело, обневидела је и не гледа у Христа); уп. нап. 51, 52.

<sup>61</sup> Cf. *Millet*, *Recherches*, 422; *Giotto e il Trecento. Il piu Sovrano Maestro in dipintura*, ed. *A. Tomei*, Milano 2009, 27, 38, 40, 76, 87 (No 18, 28, 30, 66, 76). Мотив је посебно потенциран, како је истражено, у списима припаданика фрањевачког монашког реда (*Derbes*, Siena and the Levant, 197). Увиђајући грчке корене мотива Богородичиног поетског ламентата, због велике популарности латинских драматизација циклуса мука, њихов директан утицај на средњовековну византијску књижевност допушта — *Alexiou*, *The Lament of the Virgin*, 127, п. 32; 133–134 (с тим у вези наглашава, како драмске представе Христових мука нису постале значајнији део грчке традиције све док нису доживеле снажно распрострањање на Западу).

<sup>62</sup> За сву неопходну литературу уп. *Марковић*, Циклус Великих празника, 112–118.

<sup>63</sup> *N. Moutsopoulos*, *G. Dimitrokallis*, Geraki, Thessalonique 1981, 10, fig. 10; *Појовић et al.*, Црква Светог Николе у Станичењу, 140–143, сл. 60; *Babić*, *Grand Feites de l'église de Pološko*, 166, fig. 15.

су скупине у којој се, чини се, препознају две руке. Местимично међусобне разлике сликарског изражавања су несумњиве, другде пак изгледа као да су обојица сликара радила на једној истој сцени (у Рођењу Христовом, на пример, маги би били део сликаревог помоћника тј. слабијег сликара). Остварења успешнијег сликара представљају све четири сцене на јужном зиду и једна, Распеће Христово, на северном. Лошији сликар је радио на северном зиду искључивши, како је поменуто, Распеће. У основи, челопечке фреске друге зоне одају исто схватање ликовности, изузев што су способности сликара биле различите. Једнаке су по сликарском поступку, тумачењима простора, типологији и изражајности ликова, као и једноличном и надамасе топлом колориту. По правилу, конциповане су једноставно и свој садржај излажу у предњем простору. Радови су сликара осредњих уметничких способности, с мало осећања за простор али веома заинтересованих за људску представу и, у општем утиску, успешнијих у појединостима, поготово када је реч о бољем сликару. Фреске готово да наликују колажима на којима се радња одвија у уском појасу простора, затвореном високим стеновитим позађем или архитектонском кулисом. Садржинско језгро сцене није увек чврсто означено, те су поједине фигуре међусобно неусклађених па и знатно поремећених димензија. Неретко изгледају као да су прекопиране са других сцена (Христос пред Пилатом; Христос одбија да пије оцат; бабица Саломи и пастир у Рођењу). Сцене Распећа и Васкрсења, најбоље и најлошије остварење Челопека, стоје једна до друге. Прва је нарочито складне композиције и одише, чак, изванредном ликовношћу. Протагонисти су са успешним покретима, изражајним ликовима и фино изведеном мускулатуром откривених делова тела. Друга, пак, фреска делује неумешно, управо незавршено, јер је позадина огољена, покрети учесника су невешти и крути, а лица су са ситним очима и испразног израза. У Васкрсењу, статични Христ, овлашно пружа руку Адаму и права је супротност раскораченом Христу високо подигнуте главе и избачене руке у сцени Лазаревог Васкрсења, на јужном зиду. Међусобне разлике двојице сликара управо су на овим фрескама и најочигледније.

Ликовна обрада фигура заснована је на уверљивим потезима, контрастима светлости и таме и упечатљивости израза. Обриси се извлаче чврстом, дебелом линијом, чиме је фигурама додата тежина а лицима озбиљност и изражајност. Црну линију прати широка, тамномрка сенка, која је не потиरे, већ продубљује и појачава. Осветљене партије инкарната, пастозних намаза, поседују неприродну, веома светлу и „хладну“ чулност, налик на слоновачу. Зеленило се са инкарната повукло уз ивице, ретке црвене линије дефинишу поједине сегменте рељефа лица. Готово да нема ситних линијица светлости, чак ни у завршном поступку. Средином чела местимично се јавља бразда усечена између обрва (Јосиф у Сретењу) или дубоки коси зарез (апостол Јован у Распећу). Одсјај углова очију понегде прате две паралелне црте, потенцирајући подочњаке. Хрбат носа је једнаке ширине и правилно обликован. Уста ни су изражајна, а када се гледају са стране, спуштена су крајевима наниже. Зеницу чини црна издужена тачка, наглашена белом. Зажарени поглед постиг-



нут је постављањем широких сенки које, на капцима, прате лучно извијене и ниско спуштене обрве а, доле, јасно подвлаче заобљене подочњаке. На лицима у полупрофилу подочњаци добијају карактеристичан облик и тиме што се, на страни ближе носу, завршавају продуженим и зашиљеним врхом (Јован Крститељ у Крштењу, Симеон Богопримац, Адам и Христ у Васкрсењу). На тај начин постигнуто је да се зеница истиче на фону јаке сенке троугаоног облика. Упечатљивих карактерних црта и изражајног погледа, лица остављају утисак као да стоје под извором вештачког светла, налик на рефлектор. Власи косе челопечких фигура су густе и тешке, исцртаване паралелним, дебелим линијама. Тканина на одећи испресецана је оштрим усецима и дубоким наборима. Због оствареног утиска тежине, фигуре асоцирају на камене статуе. Истурене делове одеће оштро осветљава јака светлост просута у млазевима, која заједно са мрежом широких линија, формира апстрактну игру шара. Све је, чини се, најпре помно исцртано и, потом, извођено споро и тврдо. У циљу постизања експресивности, фреске су задобиле и изузетно топао колорит, без примеса пигмената плаве и црвене боје. Притом, једноличан колорит није показатељ неспособности нити укуса сликара, него је пре, рекло би се, последица невеликог ктиторовог имовног стања. Сразмеран је, вероватно, средствима уложеним у осликавању његове задужбине.

Од нефигуралне, орнаменталне декорације сачувале су се само стилизоване гранчице насликане на потрбушјима северног и јужног поткуполног свода. Међусобно су идентичне и решене у виду две паралелне лозице, које се пружају у облику латиничног слова С. У питању су крупне удвојене лозице, извучене црном линијом, чија поједина поља испуњавају два велика, јако стилизована цвета, формирана од лозица, тролиста и кружних бобица. Карактеристично је испуњавање преосталих, троугаоних површина са по три крупне бобице. На појединим местима постоје остаци тамног окера. Орнамент је сликан на светлој, белој позадини, што је и правило код такве врсте мотива.<sup>64</sup> У монументалном сликарству доста је чест. У веома сличном, но нешто реалистичнијем облику налазимо га још у XIII веку (Сопоњани, Ариље),<sup>65</sup> док ближе аналогије доносе споменици из XIV века, Дечани, Трескавац и, посебно, Марков манастир, где је идентичан мотив заправо рад истих сликара.<sup>66</sup> Тамо га налазимо на засебним украсним пољима на бочним зидовима изнад иконостасне преграде, где је сачуван и обојен, као и при дну апсидалног прозора. Уколико се због удаљавања од реалистичних облика схвати као непрекинута спирала, орнамент може да симболише смењивање рађања и умирања, постанка и нестанка, или, у основи, континуитет.<sup>67</sup>

<sup>64</sup> З. Јанц, Орнаменти фресака из Србије и Македоније од XII до средине XV века, Београд 1961, 31.

<sup>65</sup> Исто, 31, бр. 403–404, 406, 413–414.

<sup>66</sup> Исто, бр. 437 (Марков манастир), 438, 440 (Дечани), 446 (Трескавац).

<sup>67</sup> М. Марјановић, *Основна објашњења о намени и врстама орнамената у дечанском живопису*, Зидно сликарство манастира Дечана, 523, бр. 74, 86.

По стилским особеностима фресака, Челопек је већ у литератури доведен у најдиректнијем смислу у везу са тзв. скопском радионицом живописца, чија се дела распознају на појединим деловима живописа цркве манастира Леснова као и Марковог манастира. У Леснову, реч је о програму пандантифа и сводова у наосу цркве (између 1342. и 1346. или 1347). Прецизније, овом мајстору приписане су следеће фреске: већина попрсја Четрдесеторице севастијских мученика (при дну тамбура), Христ на убрусу и попрсје арханђела Михаила (подножје куполе), затим фигуре јеванђелиста (пандантифи), претезан број композиција из циклуса Великих празника (сводови и највиши делови зидова у крацима крста) и неколико сцена из циклуса Страдања (четврта зона живописа одоздо). По месту сликања, мајстор ових фресака може се називати „сликаром пандантифа и сводова,“ а према редоследу рада у групи лесновских сликара, по коме је приступио послу, почев одозго, и „другим сликаром наоса“.<sup>68</sup> У Марковом манастиру (до 1376/7) исти мајстор, или његов непосредни ученик, препознат је на фрескама средње и најниже зоне. Конкретније, то су: Служење литургије у доњем регистру олтара, Богородичин акатист у олтару и наосу, део циклуса Св. Николе, доња половина Успења Богородице и поједини светитељи на ступцима и луцима под куполом.<sup>69</sup> Неведени делови програма Леснова и Марковог манастира имају необично велике сличности са једним од мајстора из приправе Дечана, прецизније са сликаром доњих зона Календара (1343–1347), чак се дозвољава могућност њиховог изједначења.<sup>70</sup> Посебно су блиски, такође, и живопису Св. Атанасија у Лешку.<sup>71</sup> Та уметност особеног и снажног печата, чини део ширег експресионистичког правца византијског сликарства из раздобља Палеолога, који свој назив дугује остварењима снажног израза, умораног покрета и пренаглашене снаге, а који се, пошавши од начела класичног палеолошког стила раног XIV века, претворио у снажан и шаренолик, мерен академским правилима мање успешан и неоспорно „узбуркан“ ликовни језик. На територији српске средњовековне државе овакав сликарски правац је испољен, у веома сличном облику, још на пример у пећким Апостолима (на западном луку),<sup>72</sup> као и Ли-

<sup>68</sup> *Габелић*, Једна локална сликарска радионица, 370–372; *Габелић*, Манастир Лесново, 145–147, 151–152, Т. XIII, XV, сл. 6, 8–12, 26–27, 31.

<sup>69</sup> *В. Ј. Ђурић*, Марков манастир — Охрид, ЗЛУ 8 (Нови Сад 1972)137–141, 158–9; *исти*, Византијске фреске у Југославији, Београд 1974, 82–83; *Габелић*, Једна локална сликарска радионица, 372–3; *Габелић*, Манастир Лесново, 146.

<sup>70</sup> *Габелић*, Једна локална сликарска радионица, 368–370, 374–375, сл. 1–4 (искључујући живопис капеле св. Ђорђа, сликару који се може називати и другим мајстором дечанског Календара приписане су менолошке илустрације испод каменог венца на сва четири зида приправе и фреске на потбушјима лукова између средишњег и јужног брода приправе, у другој и трећој зони фресака одоздо); *Тодић*, *Чанак-Медић*, Манастир Дечани, 497, 499–500, 510 сл. 414–416, 331–333, 427 (где се претпоставља да истом сликару припада и доња зона живописа нартекса, укључујући и владарске портрете).

<sup>71</sup> *Ђурић*, Марков манастир — Охрид, 140; *Ђурић*, Византијске фреске у Југославији, 65; *Габелић*, Једна локална сликарска радионица, 372 нап. 21, сл. 22–23.

<sup>72</sup> *Ђурић*, Византијске фреске у Југославији, 59; *Габелић*, Једна локална сликарска радионица, 375, сл. 21.

пљану.<sup>73</sup> То сликарство је пуно контраста изражаваног бучним, понекад и извитопереним покретима, неједнаком међусобном величином фигура, местимично у оштрој супротности са иконографском хијерархијом и, уз то, нада све, са упечатљивим физиономијама, озбиљних, понекад занесених, па и зажарених лица.

Повезивање Челопека са Лесновом и Марковим манастиром, као и са Дечанима, засновано је на великој сличности, неретко и једнакостима у обради ликовне материје, као и типологији ликова, ставовима фигура, схватању простора и врсти употребљених декоративних мотива. Праве двојнике ликова налазимо међу апостолима различитог узраста из Марковог манастира (сл. 7) и, на пример, код Симеона Богопримца, Јосифа и Христа-Детета у Сретењу из Челопека и из Марковог манастира (сл. 10–11), као и Јосифа у истој сцени из Челопека и седог апостола што стоји лево уз одар на Богородичином Успењу у Марковом манастиру. Такође, ликовима Севастијских мученика из лесновског прстена тамбура и јеванђелиста Марка и Луке сасвим одговарају архијереји у доњој зони апсиде Марковог манастира или бројни ликови из дечанског Календара, на пример Св. Теодора Стратилата (8. фебруар), а човек који Христу нуди оцат, из Челопека, увелико наликује ликовима светих ђакона из олтару Марковог манастира. Истовремено, у Челопеку и Марковом манастиру срећу се исти украсни детаљи, попут мотива којим је испуњен ореол Христа (сл. 8–9). Идентичан је и декоративни мотив сликан на зидовима, у облику петљице са два извучена краја.

У праћењу хронологије рада ове радионице живописаца, Челопек треба поставити, чини се, ближе њеним почецима. Лесново и Челопек делио би мањи временски размак, док Марков манастир, хронолошки од њих удаљен читаве три деценије, доноси несумњив скок у квалитету. Тамо је палета боја упадљиво расветљена, а потез четкице брз и слободан, стварајућу ликовно изванредно успеле ликове. Стога се може претпоставити да се, након рада у Марковом манастиру, сликари не би враћали на крутост покрета, тврдоћу обраде и окером презасећени колорит из Челопека, нити на изразито тамну и контрастима оптерећену атмосферу Леснова. Власи косе и браде светитеља из Марковог манастира су немирне, готово прозачне и лагане сенке на лицима више нису ни тамне ни онако широке, а завршна црна линија на лицима није, као у Челопеку целовита, већ је у ширим размацима прекидана и варирана тамноцрвеном. Одећа је чврста и тешка, набор тканине дочарава широка непрекинута црта, док су делови тела ближе посматрачу снажније осветљени (Симеон Богопримац у Сретењу, на пример). У уметничком смислу, Марков манастир је постигао највиши квалитет ове скупине, било да се ради о истим сликарима или непосредним настављачима (ученицима) сликара из Челопека и Леснова. Упркос околности да су задржане изразито скраћене пропорције фигура, којима у полупрофилу по правилу недостају вратови, успешност и сигурност обраде, препознатљиви још у Леснову а у пуној мери испољени у

<sup>73</sup> Бурић, Византијске фреске у Југославији, 83.

Марковом манастиру, говоре да Челопек, на чијим фрескама влада тежина облика, тврдоћа обраде и једноличан колорит, вероватно није сликан при крају уметничке каријере те скупине живописаца. Лошији ликовни квалитет, сведенија обрада облика и сиромашан колорит приличили би пре мање искусном и потпуно неизграђеном сликарском рукопису. Ипак, поузданих показатеља о прецизном датовању челопечких фресака нема. На стилским аналогијама засновани закључак једино показује да се оне с вероватноћом могу сместити у раздобље које започиње у годинама око исликавања лесновског наоса, односно да би доба њиховог настанка била четврта или пета деценија XIV века.

*Smiljka Gabelić*

#### ORIGINAL PAINTINGS OF ST. NICHOLAS AT ČELOPEK NEAR TETOVO

Having come under the scientific spotlight almost half a century ago, the Church of St. Nicholas at the village of Čelopek, westward of Skopje, has remained unpublished up to the present day, with just scanty research so far undertaken (notes 2–4). There are no historical data preserved on the said church that was repaired in the 19<sup>th</sup> century. The original fresco-paintings of this small, single-nave church include fragments preserved in the pendentives (part of the figures of four evangelists), the apse (Old-Church Slavonic scrolls as fragments of the scene of the *Officiating Prelates*) and in the second register of the side walls, the reduced programme of major iconographic wholes, the *Great Feasts* and the *Passion Cycle*: on the south wall are the *Nativity of Christ*, the *Presentation in the Temple*, the *Baptism*, and the *Resurrection of Lazarus* and on the north wall — the scene of *Christ before Pilate*, the *Way to Calvary*, the *Crucifixion of Christ* and the *Resurrection* (fig. 1–6).

A couple of scenes are of singular iconography.

An interesting conception of the *Nativity of Christ* — iconographically created by the modification of its model — expresses a powerful parallelism between the birth and the death of Christ (notes 6–27). The fresco abounds with allusions of predominantly poetic inspiration, aiming through the scenes of Christ's coming, to present in a seemingly paradoxical way, a simultaneous emphasis on His (role and) death (the manger as a stone sarcophagus, the Magi offering myrrh, a shepherd playing the flute alluding to a heavenly hymn, the Angels' adoration, the posture of Joseph reveals rather grief than anxiety, and Christ, in the arms of the chief midwife, wrapped up in a burial shroud, with a dark-colored aureole, who looks like the personification of the soul of a deceased person, not a new-born). The

fresco is rather uncommon for its time, since the midwife (the apocryphal Salome) faces Christ in the cave whereby she is deprived of her regular iconographic role (pouring water into the basin).

*Christ before Pilate* (fig. 4, note 32–42) stands out from the other examples for its depiction of the tent in which Pilate sits; the judge's desk is omitted and the servant, bringing the dish and holding the jug — a boy commonly depicted as a young bareheaded man — wears a pinkish-white cap that is sometimes given to Pilate himself.

Two events are combined within the composition the *Way to Calvary* — an advancing procession with Christ and Simon, carrying the cross, and the one presenting Jesus with the vinegar — the episode that does not belong to a standard iconography of the scene the *Way to Calvary* (fig. 4, n.43–50). The strange figure, standing before Christ and presenting the vinegar, is of an excessive height and ugly appearance, with a head resembling a bearded angel, probably intended to mark a negative person within the scene i.e. the person being mocked.

The *Crucifixion of Christ* is characterised by the agitated posture of the clustered figures gathering around the Virgin, who has a completely languishing body posture (Fig. 5, notes 51–61). The motif of Mary's accentuated pain in this composition has not been commonly applied; however, it seems it was often used within a certain period, in the middle of the 14th century (Staro Nagorčino, Pološko, Lesnovo, Marko's Monastery and Čelopek). The motif complies with the laments of the Holy Mother in Byzantine works of literature, specifically in the liturgical drama of *the Passion of Christ*; still, it might have originated under the influence of contemporary art pieces in the West.

As for the characteristics of style, the frescoes of Čelopek have been directly compared with the works of the so-called Skopje workshop, works of which may be registered in a certain part of the programme in the Lesnovo Monastery (the painter of the pendentives and vaults) and in Marko's Monastery (the artists that painted the mid-area of the naos and the narthex). The painting of this workshop greatly resembles the work of the artist in the narthex of the Dečani Monastery (the painter of the Calendar, after 1343); it also bears a similarity to the iconography in St. Athanasius at Lešak. Their art constitutes a part of a movement of expressionism in Byzantine painting during the Palaeologan era; the term relates to the style characterized by powerful and intense expressions.

The direct link established between Čelopek and Lesnovo (between 1342 and 1346/7) and Marko's Monastery (up to 1376) is based upon a great similarity, quite often even a sameness, in the character typology, postures of the figures, perception of space and the type of applied decorative motifs. It is a particularly "ecstatic" style of strong feelings, oriented towards a human figure of shortened proportions and extremely distinctive facial expressions (fig. 8–11).

When tracing the timeline of the performance of the said artists' workshop, Čelopek should be placed around its beginnings. Lesnovo and Čelopek would rank within closer periods. Marko's Monastery records a notably higher quality

with a brighter palette of colors and the brushwork is swift and free. Following the works completed at Marko's Monastery, the probable conclusion is that the said artists would not repeat either the stiff strokes, surface hardness and ochre over-saturated colors in the way that was once applied at Čelopek or the excessively dark, contrast-laden atmosphere of Lesnovo.

St. Nicholas does not fall within the group of high-quality churches; however, it does not rank either within the group of the most modest ones built in the 14<sup>th</sup> century. Its architecture and the size lead to the conclusion that the church was built through the efforts of the nobility. Based on the stylistic features and iconographic aspects of the frescoes, it might be concluded that the church was painted either around or most probably in the second half of 14<sup>th</sup> century.







Сл. 1. Челопек, Рођење Христово



Сл. 2. Челопек, Срегење



Сл. 3. Челопек, Васкрсење Лазара, детаљ





Сл. 4. Челопек, Пилагов суд и Пуг на Голгогу



Сл. 5. Челопек, Распеће





Сл. 6. Челопек, Силазак у ад





Сл. 7. Марков манастир, Успење Богородице, детаљ



Сл. 8. Челопек, Силазак у ад, детаљ



Сл. 9. Марков манастир, Успење Богородице, детаљ



Сл. 10. Јосиф из Срегења, Челолек (лево) и Марков манастир (десно)





Сл. 11. Симеон Богоприимац, Чслопек (лево), Марков манастир (десно)



МАРКА ТОМИЋ-ЂУРИЋ

(Балканолошки институт САНУ, Београд)

## СЦЕНЕ ПИЛАТОВОГ СУДА У МАРКОВОМ МАНАСТИРУ\*

Пилатов суд у Марковом манастиру најразвијенији је сачуван пример ове теме у средњовековном зидном сликарству. Састоји се од седам епизода, које припадају циклусу Страдања. У првом делу рада пажња је посвећена истраживању тематских и иконографских одлика целине. Други део се бави сликом о Пилату у источнохришћанској традицији, као и поимањем правде и закона према историјским, догматским и химнографским изворима. Анализира се могућност утицаја тих схватања на сликарство у цркви Светог Димитрија.

*Кључне речи:* Марков манастир, Пилатов суд, Пилат, закон, иконографија.

Сцене Пилатовог суда у цркви Светог Димитрија у Марковом манастиру припадају циклусу Страдања.<sup>1</sup> Својим иконографским и тематским особеностима завређују пажњу. Представљају најразвијеније сачувано решење ове теме у средњовековном зидном сликарству, које се састоји од седам епизода.

У бројним студијама посвећеним посебним тематским и иконографским проблемима живописа поменуте цркве, композиције Суђења Христу пред Пилатом нису биле предмет посебне анализе,<sup>2</sup> изузев подробног разматрања иконографије сцене Бичевања Христа у студији Г. Суботића и Ц. Грозданова.<sup>3</sup>

Тема Пилатовог суда се развија у оквиру циклуса Христових страдања, чији је садржај присутан у највећем броју споменика епохе Палеолога.<sup>4</sup> При-

---

\* Рад је настао као резултат истраживања у оквиру пројекта ев. бр. 177003, који подржава Министарство просвете и науке Републике Србије.

<sup>1</sup> Циклус Страдања је до сада публикован једино у монографији: *Л. Мирковић, Ж. Ташић*, Марков манастир, Нови Сад 1925, 56–59; уп. и *С. Радојчић*, Пилатов суд у византијском сликарству раног XIV века, Узори и дела старих српских уметника, Београд 1975, 211–236.

<sup>2</sup> Сцене су наведене и описане само у: *Мирковић, Ташић*, Марков манастир, 56–59.

<sup>3</sup> *Ц. Грозданов, Г. Суботић*, Црква светог Ђорђа у Речици код Охрида, Зограф 12 (1981) 62–75.

<sup>4</sup> О циклусима страдања у иконографским програмима XIII века, в. *S. Dufrenne*, L'enrichissement du programme iconographique dans les églises byzantines du XIII<sup>ème</sup> siècle, L'art Byzan-



ступ у обради ове теме и њене иконографије зависе од избора и броја осталих сцена у циклусу као и просторних и архитектонских могућности храма.<sup>5</sup> Христовим мукама је посвећена посебна пажња и у литургији.<sup>6</sup> Њен утицај је присутан у иконографији, као и распореду сцена, па тако понављање крсног пута кроз обреде<sup>7</sup> има свој пандан у кружном кретању сцена циклуса.<sup>8</sup>

Развој појединих епизода из циклуса Страдања може се пратити од половине XII века.<sup>9</sup> Рани примери, који имају и епизоде са Пилатом, јесу: двострана икона из Мелника,<sup>10</sup> менолошка икона из Манастира Св. Катарине на Синају,<sup>11</sup> као и циклус Страдања у наосу испоснице Св. Неофита на Кипру.<sup>12</sup> У црквама епохе Палеолога, постепено се у циклусима Страдања повећава број сцена које се односе на Пилатов суд. Најопширнији циклус Христових страдања, као и највећи број сцена посвећених Пилатовом суду поседује дечански програм.<sup>13</sup>

tin du XIII<sup>e</sup> siècle, Symposium de Soroćani (1965) 1967, 36–46, 42–43; основни прегледи теме и циклуса страдања: *H. Покровски*, Евангелие въ памятникахъ иконографии преимущественно византийских и русских, III, С. Петербург 1892, 301–308; *G. Millet*, Recherches sur l'icônographie de l'évangile aux XIV<sup>e</sup>, XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles d'après les monuments de Mistra, de la Macédoine et du Mont-Athos, Paris 1916 (изд. 1960), ch. IV, 41–52.

<sup>5</sup> Cf. *Millet*, Recherches, 41–45.

<sup>6</sup> О односу циклуса страдања и литургије в. *D. I. Pallas*, Die Passion und Bestattung Christi in Byzanz. Der Ritus — das Bild, München 1965, 12–51; *G. Bertonière*, The Historical Development of the Easter Vigil, *Orientalia Christiana Analecta* 193 (1972); *A. Schmeman*, Great Lent, New York 1969. Такође постоји снажан утицај богословске мисли Николе Кавасиле, у коме се Христове муке тумаче са сотириолошког аспекта, cf. *Cabasilas*, Divine Liturgie, PG col. 384; *Nicolas Cabasilas*, Explication de la Divine Liturgie, ed. *S. Salaville* (Sources chrétiennes, 4 bis) Paris 1967, 86.

<sup>7</sup> О симболичном значењу Великог входа в. *Архимандритъ Кийрианъ*, Евхаристія, Парижъ 1947, 201–202.

<sup>8</sup> У Марковом манастиру циклус Страдања започиње на јужном зиду олтарске апсиде, наставља се преко источног и јужног зида ђаконикона, затим јужног, западног и северног зида наоса и завршава се у протезису.

<sup>9</sup> Првенствено се мисли на представу Оплакивања, cf. *T. Velmans*, La Peinture murale Byzantine à la fin du Moyen Age, Paris 1979, 101–110.

<sup>10</sup> На предњој страни је Богородица Одигитрија са представом Благовести у горњем левом и десном углу, а на полеђини иконе централни део заузимају представе Скидање с крста и Оплакивање. У епизодама по ободу насликане су преостале сцене из циклуса Страдања, између осталих и сцена Христос пред Пилатом. Икону је А. Грабар датовоа у XIV век. Према новим датовањима она је настала у XII веку, cf. *Э. Бакалова*, Литургија и искуство в XII век. По материјалом памятников живописи территории Болгарии, Древне-русское искусство, Русь и страны византийского мира, XII век, С. Петербург 2002, 57–74.

<sup>11</sup> Ова календарска икона илуструје један део месеца априла, који по избору тема формира циклус Страдања, а својим распоредом је близак икони из Мелника, cf. *M. G. Sotiriu*, Ico-nes du Mont Sinai I, Athènes 1956, 128, pl. 145.

<sup>12</sup> Сликарство је датовано у 1197, в. *C. Mango*, *E. J. W. Hawkins*, The Hermitage of St. Neophytos and its Wall Painting, *Dumbarton Oaks Papers* 20 (1966) 121–206, 148, pl. 30.

<sup>13</sup> То су сцене: *Христѡ воде Пилатѡ* (Мат. XVII, 2; Мар. XV, 1; Лука XXIII, 1; Јов. XVIII, 28), *Пилатѡ ѡере руке* (Мат. XVII, 24), *Пилатѡ ѡиѡа хоѡе ли ѡусѡиѡиѡи Христѡа или Варавѡ* (Мат. XVII, 17), *Пилатѡ изрѡче прѡсудѡ* (Мат. XVII, 19) и *Јосиф моли Пилатѡа за Христѡво ѡело* (Мат. XVII, 57–58; Мар. XV, 43–45; Лука XXIII, 50–52; Јов. XIX, 38), cf. Дечанске фреске. Распоред и натписи, прир. *В. Ј. Ђурић*, Зидно сликарство манастира Дечана: грађа и студије, Београд 1995, 24–25; *С. Кесић-Рисѡић*, Циклус Христових страдања, Зидно сликарство манастира Дечана, 121–131; *Б. Тодић*, *М. Чанак-Медић*, Манастир Дечани, Београд 2005, 384–387.

Опширан нагорички<sup>14</sup> и грачанички<sup>15</sup> циклус Страдања посвећују три епизоде овој теми, док су у Матеичу,<sup>16</sup> Земену<sup>17</sup> и манастиру Зрзе<sup>18</sup> приказане две сцене. По једна сцена Пилатовог суда насликана је, ако се има у виду територија српских земаља у средњем веку, у Богородичиној цркви у Кучевишту,<sup>19</sup> Полошком,<sup>20</sup> Псачи,<sup>21</sup> манастиру Конче,<sup>22</sup> у Богородичиној цркви на Малом граду<sup>23</sup> и Леснову,<sup>24</sup> Споменици Атоса,<sup>25</sup> солунског круга<sup>26</sup> и Мистре<sup>27</sup> такође не показују већу наративну тенденцију према овој теми. Изузетак представљају Ватопед<sup>28</sup> и Иваново,<sup>29</sup> који као једину сцену Пилатовог суда имају ретко сликану тему Бичевање Христа. У новгородском Св. Теодору Стратилату, у специфично смештеном циклусу мука у олтарском простору, насликане су представе Христос пред Пилатом и Бичевање.<sup>30</sup> На основу увида у спо-

<sup>14</sup> То су сцене: *Христос њред Пилајом, Пилај њредаје Христѡа Јеврејима и Јосиф моли Пилајѡа за Христѡово ѡело*, cf. Б. Тодић, Старо Нагоричино, Београд 1993, 76, 111; *исѡи*, Сликарство у доба краља Милутина, Београд 1998, 322.

<sup>15</sup> Б. Тодић, Грачаница. Сликарство, Београд–Приштина 1988, 91, 97, 121, 123; Б. Тодић наводи и сцену *Пилај ѡредаје Христѡа Јеврејима, исѡи*, Сликарство у доба краља Милутина, 322.

<sup>16</sup> *Пилај изриче ѡресуду* (Мат. XVII, 19) и *Пилај ѡере руке* (Мат. XVII, 24), Е. Димитрова, Манастир Матејче, Скопје 2002, 138–150, 303–304. Елементи иконографије у оквиру композиције *Пилај изриче ѡресуду*, показују коришћење апокрифног текста — Никодимовог јеванђеља, cf. М. R. James, *The Apocryphal New Testament*, London 1955, 94–159; С. Tischendorf, *Evangelia apocrypha*, Leipzig 1853, 203–294. Епизода илуструје тренутак када један од војника доводи Христа пред Пилата. Срећемо је и на другим примерима који илуструју тему *Христѡовог суда* према Никодимовом јеванђељу, као што је рељеф на стубу циборијума у цркви Св. Марка у Венецији, cf. О. Demus, *A Renaissance of Early Christian Art in Thirteenth Century*, Late Classical and Medieval Studies in Honor of A. M. Friend, Princeton 1955, 348–362.

<sup>17</sup> Направљен је избор од стандардне композиције *Пилај ѡере руке* и ређе илустроване сцене на територији Балкана, која илуструје шести стих XIX главе по Јовану, у ком Јевреји траже од Пилата да распне Христа. Према мишљењу Л. Мавродинове у овој илустрацији се уочавају и утицаји Никодимовог јеванђеља, Л. Мавродинова, Земенската църква, Софија 1980, 73–78, сл.52, 53; Н. Мавродинов, Старобългарската живопис, Софија 171–175.

<sup>18</sup> Уобичајено решење *Пилајѡв суд* проширено је сценом *Јосиф моли Пилајѡа за ѡело Исусово*, cf. И. Ђорђевић, Зидно сликарство српске властеле, Београд 1994, 179.

<sup>19</sup> Исто, 135.

<sup>20</sup> Исто, 147.

<sup>21</sup> Исто, 172–175

<sup>22</sup> С. Габелић, Манастир Конче, Београд 2008, 111–112

<sup>23</sup> Ђорђевић, Зидно сликарство српске властеле, 176

<sup>24</sup> С. Габелић, Манастир Лесново. Историја и сликарство, Београд 1998, 84–88.

<sup>25</sup> G. Millet, *Monuments de l'Athos, I*, Paris 1927; N. Τουτος, Γ. Φουστερης, *Ευρετήριο της μνημειακής ζωγραφικής του Αγίου Όρους, 10ος–17ος αιώνας*, Αθήνα 2010.

<sup>26</sup> А. Хунгопулос, Thessalonique et la peinture macédonienne, Athenes 1955.

<sup>27</sup> S. Dufrenne, *Les programmes iconographiques des églises byzantines de Mistra*, Paris 1970.

<sup>28</sup> Millet, *Monuments de l'Athos*, 25, t. 92.

<sup>29</sup> Оштећену фреску је видео В. Ј. Ђурић. За старију литературу в. Е. Bakalova, *Sur la peinture Bulgare de la seconde moitié du XIVe siècle (1331–1393)*, изд. В. Ј. Ђурић, Моравска школа и њено доба, Београд 1972, 61–65.

<sup>30</sup> Т. Ю. Царевская, Цикл „Страстей Христовых“ в алтаре церкви Фёдора Стратилата в Новгороде Древнерусское искусство. Византия, Русь, Западная Европа: искусство и культура, С.-Петербург 2002, 300–312; eadem, *Росписи церкви Феодора Стратилата на Ручью в Новгороде и его месту в искусстве Византии и Руси второй половины XIV века*, Москва 2007, 72–82.

менички корпус, уочава се да се у низу догађаја који се тичу суђења Христу пред Пилатом најчешће илуструју теме: *Суђење Христу ђред Пилајом, Пранје руку и Јосиф моли Пилаја за Христово тело*.<sup>31</sup>

Сцене Пилатовог суда у цркви Светог Димитрија у Марковом манастиру налазе се у трећој зони западног зида наоса. Њихов распоред у највећој мери прати редослед излагања догађаја према читањима Страсних јеванђеља на богослужењу Великог Четвртка и Великог Петка.<sup>32</sup> Према броју епизода и простору који им је додељен, Пилатов суд је најопширније приказана тема у циклусу Страдања.<sup>33</sup>

Прва у низу је сцена Исус Христос пред Пилатом. Натпис није сачуван, али судећи према општем распореду композиција, илустрован је догађај, који је описан у сва четири јеванђеља, а односи се на Пилатово питање : „*Ти ли си цар Јудејски*“? (Јн XVIII, 33–38; Мт XXVII, 11; Лк XXIII, 3; Мк XV, 2).<sup>34</sup> У сликању сцена које се односе на Пилатов суд, није био обичај да се представља први сусрет Христа и Пилата. Није нам позната аналогија за пример из Марковог манастира. Стога ћемо прво кратко размотрити садржај и иконографију поменуте представе. Сцена је смештена на подлози зелене боје, испред архитектонских кулиса у боји светлог окера. Као архитектонски облик сликане архитектуре издвајају се тробродна базилика и једна кула у продужетку сцене. Испод базилике, Христос је приказан у простору са изгледом прозорског отвора. На слици су представљене четири фигуре. Поред Христа и Пилата, налазе се и две особе из Пилатове пратње. Христос носи љубичасти хитон и плави химатион, а у левој руци држи свитак. Пилат је одевен у црвену хаљину са златним оковратником, перибрахионима и појасом. Две фигуре из Пилатове пратње, распоређене са обе стране Пилата и Христа, одевене су у зелене хаљине. Уочавају се нешто веће димензије фигуре која стоји поред Христа. Сцена је компонована формирањем две групе фигура. Разлика између њих је изражена покретом и гестом. Док Пилат полусагнут живо гестикулира, Христос је миран. Као иконографски елемент ове представе издваја се сликана архитектура у виду тробродне базилике и куле у продужетку зида. У овој сцени, као и у читавом циклусу, сликањем повезане архитектонске кулисе истакнуто је место догађања — praetorium.<sup>35</sup> Према опису ходочасника из VI века, сазнаје се да је до тог времена *Domus Pilati*, тј. место где се одиграло

<sup>31</sup> *Velmans*, La Peinture murale Byzantine, 223–243; *Ђорђевић*, Зидно сликарство српске властеле, 129–182.

<sup>32</sup> *Ј. Врана*, Вуканово четворојеванђеље, Београд 1967, 111–165; *Ј. Појковић*, Божанствене литургије, Београд 1978.

<sup>33</sup> Cf. *Мирковић, Ташић*, Марков манастир, 59.

<sup>34</sup> Исто, 56–57.

<sup>35</sup> О локацијама преторијума према описима ходочасника од VI до XII века, в. *P. Benoit*, Le Prétoire du Pilate à l'époque byzantine, *Revue Biblique* 91 (1984), 161–177. Закључак овог аутора, према филолошким, историјским и топографским изворима је да се преторијум налазио у старој Иродовој палати, *idem*, Prétoire, Lithostroton et Gabbatha, *Revue Biblique* 59 (1952), 531–550. Другачије мишљење изнео је L.-H. Vincent, у раду, *idem*, Le Lithostrotos évanélique, *Revue Biblique* 59 (1952), 513–530.

суђење, постало *locum sanctum*. Састојало се од базилике великих размера посвећене Св. Софији, као и мале капеле која чува хришћанску успомену на Бичевање Христа.<sup>36</sup> Основна улога овог комплекса у јерусалимском богослужбеном поретку исказивана је на Велики петак. Тада су се ходочасници окупљали да слушају читања из јеванђеља која описују Пилатов суд.<sup>37</sup>

За наредну сцену такође нема аналогија, али натпис потврђује улогу јеванђељског текста као литерарне подлоге. Насликана је епизода која се односи на Пилатове речи упућене јеврејским свештеницима да не налази никакве кривице на Исусу (Јов. XVIII, 38; Лука XXIII, 5). Натпис на слици је: **РЕЧЕ ПИЛАТЪ ИМЪ НЕУБОУѢТАЮ НИ ЕДИНЕ ВИНИ ВЪ НЕМЪ.**<sup>38</sup> Разговор се одвија испред грађевине, чиме се, претпостављамо, сугерише екстеријер као место догађаја, како је и наведено код Јована (XVIII, 38). Пилат и један од припадника његове пратње окренути су двојици представника јеврејских првосвештеника. Њихов разговор је исказан гестикулацијом све четири личности. Изглед Пилата и особе у његовој пратњи је у потпуности поновљен са решења прве епизоде. Јеврејски првосвештеници носе црвене хаљине са зеленим и плавим огртачима.

Затим следи трећа композиција и наставак суђења, чија сигнатура означава да је илустрован десети стих у XIX глави по Јовану: **И ГЛА(ГОЛА) ЕМЪ ПИЛАТЪ МНѢ ЛИ НЕ ОТВѢЩАЕШЬ НЕ ВѢСИ Л(И) ИАКО ВЛА(СТЬ)**<sup>39</sup> **ИМАМЪ РАСПЕТИ ТЕ И ВЛА(СТЬ) ИМАМЪ.**, (сл. 1)<sup>40</sup> За наставак приказивања јединственог тематског решења Суђења Христу, изабрано је иконографско решење, које готово у потпуности понавља формулацију из првог сусрета Христа са Пилатом. Једина разлика је изостављање једне фигуре из Пилатове пратње. Ово је вероватно учињено услед недостатка простора. Поред тога, димензије фигура су повећане, чиме се одговара на услове у задатом простору слике.

Након тога следи четврта епизода, постављена на неодговарајуће место у току јеванђеоске приче (Јов. XVIII, 31).<sup>41</sup> У тој сцени Пилат се обраћа Јеврејима речима: **ВЪЗМѢТЕ ВИ И СЪДИТЕ ПО ЗАКОНЪ ВАШЕМЪ** (сл. 2). Смештање фигура је условљено расположивим простором изнад лука, који дели наос од припрате. То је решено допојасним приказивањем три јеврејска свештеника и трочетвртинским приказом Пилата и лица из његове пратње. Композиционо

<sup>36</sup> Из VI века су сачувана два описа ходочасника. Најранији помен преторијума као архитектонске структуре је између 518–550. г., в. R. Raabe, Petrus der Iberer, Leipzig 1895, 94, 99; Breviarius de Hierosolyma, ed. P. Geyer, Itinera Hierosolymitana saeculi III-VIII, (Corpus Ecclesiarum Latinorum, vol. XXXVIII), Vienne 1898, 141–142; 155; T. Tobler, Itinera et Descriptiones Terrae Sanctae, I, Geneva 1877, 59; Perambulatio Locorum Sanctorum, ed. Dobschütz, Christusbilder, Leipzig, 1899, 99; F. –M. Abel, Jérusalem Nouvelle, Paris 1922, 637.

<sup>37</sup> Éthérie, Journal de voyage, ed. H. Pétré, Paris 19642, 36, 4.

<sup>38</sup> Данашње стање натписа омогућава јасну видљивост само речи **ВИНИ**, док су све остале речи делимично видљиве. Назив је у потпуности забележио Мирковић, *истиц*, Марков манастир, 58.

<sup>39</sup> Угластом заградом <> означени су испуштени делови речи, који се реконструирају.

<sup>40</sup> Захваљујем проф. Тајјани Суботин-Голубовић на помоћи око ишчитавања натписа.

<sup>41</sup> Ова епизода не прати хронолошки низ јеванђеља по Јовану, који је успостављен. Илустрација одговара догађају који претходи првој сцени.

решење следи стандардни распоред маса у две групе фигура. Као и на претходним композицијама, гестикулација је најупечатљивији иконографски елемент. Простор збивања ове епизоде је означен помоћу две куле, које припадају компактној маси архитектонске кулисе. Као и у другој сцени, тим архитектонским елементом означено је да се догађај одвија у екстеријеру, дакле у простору испред суднице (XVIII, 31).

Пета епизода је суђење на месту званом Гавата. Илустрован је тринаести стих XIX главе Јовановог јеванђеља. Сигнатура гласи: **ПИЛАТЪ ИЗВЕДЕ ИС(ОУС)А И СЪДЕ НА КРАНИЕВЪ МЪСТЪ НАЦИДЕМО ГАЛГОФА** (сл. 3). Сцена је смештена на другом делу површине зида изнад поменутог лука. Екстеријер брда је означен помоћу две сферне површине у боји опеке, постављене једна изнад друге. На њима седе Христос и Пилат, окренути један према другом. Између њих се одвија разговор. Христос десном руком благосиља, док у левој руци држи свитак. Као најзначајнији иконографски елемент на представи издваја се просторно решење брда Гавата.<sup>42</sup> Казивање једног јерменског ходочасника из VII века, показује да је ово место било уврштено у ходочасничке описе Свете земље. Он је видео „Пилатову палату (Јн XIX, 13) и Λιθόστρωτον, на ком је Христос стајао пред Пилатом, на коме су сачувани Његови отисци стопала“.<sup>43</sup>

Следећа у низу је епизода Бичевања Христа,<sup>44</sup> која је сигнирана: **И ФЪГГЕЛОСА Χ(ΩΙ)С(Τ)Σ ΙΣ(ΟУС)Α** (сл. 4)<sup>45</sup> Христос је у средини везан за стуб, док га бичују Пилатови људи, са обе стране по један.<sup>46</sup> Они су у кратким хаљинама црвене и зелене боје, приказани у профилу и трочетвртинском профилу у снажном замаху. Мотиви сликане архитектуре у виду тробродне базилике и куле исти су као и на првој композицији, само у обрнутом распореду. Разлика се уочава у боји. На овој, као и наредној представи, архитектонска позадина је сиве боје. Илустрација ове теме не припада текстуалним оквирима Јеванђеља, као ни апокрифа. Није била својствена сликарима на територији српских земаља.<sup>47</sup> Она се препознаје, како су закључили Г. Суботић и Ц. Грозданов, у раду сликарске тајфе која је деловала на територији Охридске архиепископије. Најближу паралелу *Бичевању Христѡа* у Марковом манастиру представља иста сцена у цркви Св. Ђорђа у Речици.<sup>48</sup> Кључни мотив сцене је стуб бичевања

<sup>42</sup> Benoit, Prétoire, Lithostroton et Gabbatha, 545–550; Wincent, Le Lithostroton évanelique, 513–530.

<sup>43</sup> R. N. Bain, Armenian Descriptions of the Holy Places in the Seventh Century, Palestine Exploration Fund Quarterly 1896, 348.

<sup>44</sup> *Мирковић, Тајић*, Марков манастир, 58. Према Јовану (XIX, 1) бичевање је извршено пре коначне Пилатове пресуде, док је код Марка (XV, 15) и Матеја (XXVII, 26) Пилат наредио бичевање Христа тек на крају.

<sup>45</sup> **И ФЪГГЕЛОСА** је написано као грчка именица женског рода. **Χ(ΩΙ)С(Τ)Σ** је написано у грчком облику генитива, док је **ΙΣ(ΟУС)Α** у словенском генитиву.

<sup>46</sup> За опис инструмената бичевања в. H. Leclerque, Flagellation, Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie, tome V, Paris 1923, 1638–1643.

<sup>47</sup> Још је Г. Мије изнео мишљење о западном утицају као пореклу сцене Бичевања у програмима византијских цркава, в. *idem*, Recherches, 652.

<sup>48</sup> *Грозданов, Суботић*, Црква светог Ђорђа у Речици, 62–75, 72.



Христа, чија је мермерна текстура верно исказана у фреско техници. Један од раних описа светих места у Јерусалиму говори да је стуб бичевања Христовог био у цркви на Сиону, све док се у VI веку није обновио преторијум са капелом посвећеном Бичевању.<sup>49</sup> Реликвија Христовог стуба је касније доспела у Цариград,<sup>50</sup> где се неколико векова чувала у цркви Светих апостола.<sup>51</sup>

До сада су изнета два става у којима се разматрају утицаји на иконографију теме Бичевања Христовог. Према шире заступљеном мишљењу,<sup>52</sup> западноевропска уметност је највише утицала на иконографију теме Бичевања у византијској уметности.<sup>53</sup> Друго мишљење заступа став да је снажан култ реликвије Христовог стуба био најзначајнији за изглед представе у земљама византијске културне сфере.<sup>54</sup> Икона са шест сцена Страдања из манастира Вла-

<sup>49</sup> Стуб бичевања, налазио се у доба ходочашћа путника из Бордоа, 333. године, у тзв. Кајафиној кући. Егерија га је видела пет деценија касније у сионској цркви, v. *Éthérie*, *Journal de voyage*, 232–233; *Breviarium de Hierosolyma*, ed. *T. Tobler*, *Itinera et Descriptiones Terrae Sanctae*, Geneva 1877, 59; *Wilkinson*, *Jerusalem Pilgrims before the Crusades*, Warminster 1977, 137, 171–172; *Vincent, Abel*, *Jérusalem*, II/3, 421–481, 451–458; *J. Briand*, *Sion*, Jerusalem 1973, 35–62; *H. Plommer*, *The Cenacle on Mount Zion*, ed. *J. Folda*, *Crusader Art in the Twelfth Century*, Oxford 1982, 139–149, pl. 6.1a–6.16b; *B. Pixner*, *Church of the Apostles Found on Mt. Zion*, *Biblical Archeology Review*, XVI/3 (1990) 17, 36, 60; *idem*, *Wege des Messias und Stätten der Urkirche*. *Jesus und das Judentum im Licht neuer archäologischer Erkenntnisse*, Giessen–Basel 1991, 285–357; *D. Pringle*, *The Churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem*, vol. III (*The City of Jerusalem*), Cambridge 2007, 261–262.

<sup>50</sup> Према традицији стуб је у Цариграду донела Константинова мајка Јелена, али нема извора који би то потврдили. Иконографија Бичевања из XI–XII века нема представу стуба, v. *B. De Khitrowo*, *Itinéraires russes en Orient*, Genève 1889, 101–102, 123, 136, 162.

<sup>51</sup> Најстарији помен реликвије Христовог стуба у Цариграду долази из писма цара Алексија I (1081–1118) Роберту Фландријском, у коме набраја свете реликвије у царској палати, v. *Epistulae et chartae ad historiam primi belli sacri spectantes quae supersunt aevo aequales ac genuinae*. *Die Kreuzzugsbriefe aus den Jahren 1088–1100*, ed. *H. Hagenmeyer*, Innsbruck 1901, 129–138; *F. Chalandon*, *Essai sur le règne d'Alexis I Comnène (1081–1118)*, Paris 1900, 325–326; *E. Joranson*, *The Problem of the Spurious Letter of Emperor Alexius to the Count of Flanders*, *The American Historical Review*, Vol. 55, No. 4 (1950) 811–832. О историјској вредности писма v. *P. Schreiner*, *Der Brief des Alexios I. Komnenos an den Grafen Robert von Flandern und das Problem gefälschter byzantinischer Auslandsschreiben in den westlichen Quellen*, ed. *G. De Gregorio* — *O. Kresten*, *Documenti medievali greci e latini. Studi comparativi*, Spoleto 1998, 111–140. Последње помињање реликвије Христовог стуба у Цариграду налази се код руских путописаца у XIV и XV веку, *G. Majeska*, *Russian Travellers to Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth Century*, (*Dumbarton Oaks Studies* 19), Washington 1984, 299–301. Такође, међу реликвијама Страдања, које су се чувале у Цариграду пре 1204. у *Друштву Пријатеља Исуса*, налази се и реликвија стуба бичевања, v. *J. Wortley*, *Relics of 'The Friends of Jesus' at Constantinople*, *Studies on the Cult of Relics in Byzantium up to 1204* (*Variorum collected studies series*, 935), Farnham–Burlington 2009, 143–157, 144.

<sup>52</sup> *Millet*, *Recherches*, 652–653; *T. Velmans*, *Infiltrations occidentales dans la peinture murale byzantine au X<sup>IV</sup>e et au début du X<sup>VE</sup> siècle*, ed. *V. J. Djurić*, *L'école de Morava et son temps*, Beograd 1972, 37, 43; *Мурковић, Тајић*, *Марков манастир*, 58; *М. Тајић Ђурић*, *Две иконе Христовог страдања* — Народни музеј у Београду, *Зборник Матице Српске за ликовне уметности* 34/35 (2003) 181–200. О односу иконографије Суђења Христу у италијанском сликарству XIII и XIV века и сликарству Палеолога, cf. *A. Derbes*, *The Trial of Christ, Picturing the Passion in Late Medieval Italy*. *Narrative Painting, Franciscan Ideologies, and the Levant*, Cambridge 1996, 72–93.

<sup>53</sup> Бројни примери ове теме у западној уметности од VII до XV века, поменути су у студији *C. Hourihane*, *Pontius Pilate, Anti-Semitism, and the Passion in Medieval Art*, Princeton, 2009.

<sup>54</sup> *Субојић*, *Грозданов*, *Црква светог Ђорђа у Речици*, 70.



тадон, која се датује у другу половину XIV века, представља значајан пример за проширивање византијског контекста теме Бичевања Христа (сл. 5).<sup>55</sup> То нам говори да је ова тема била позната и илустрована у споменицима солунског културног круга. Исто иконографско решење је заступљено у бугарском јеванђељу цара Ивана Александра из 1356. године.<sup>56</sup> Византијским утицајем сматра се и сцена бичевања Христа у јерменској цркви у Фамагусту на Кипру, насликана у другој половини XIV века.<sup>57</sup> Треба додати да је тема бичевања била позната у Византији кроз представе мучења светитеља у илустрованим менолозима.<sup>58</sup> Упоређивањем иконографских решења са трочланом композицијом Бичевања Христа у Византији и западноевропској уметности, уочава се да је оно прихваћено и распрострањено у обе области. Хиландарски диптих са двадесет четири минијатуре поседује развијени циклус Страдања, који укључује и сцену Бичевања. Датује се у почетак XIV века и сматра се радом византијско-венецијанске стилске групе (сл. 6).<sup>59</sup> Неки од временски сродних примера уметности Западне Европе показују слична решења: изгравирана сцена на постољу крста из ризнице Конка (прва половина XIV в.), триптих у Намуру (око 1320–1330), илустровани рукопис из Националне библиотеке у Паризу (бр. 16251), који је настао 1280. године<sup>60</sup>, или Псалтир Бове (1260–1270).<sup>61</sup> У XIV веку различити приступи теми се остварују у Ватопеду,<sup>62</sup> Иванову<sup>63</sup> и Новгороду.<sup>64</sup> Представа Бичевања Христа се нашла и међу сценама Страдања Ставротекке кардинала Висариона, која се налази у галерији Академије у Венецији.<sup>65</sup> Израда сликаног дела реликвијара, који чува че-

<sup>55</sup> Захваљујем се проф. Драгану Војводићу, који ми је указао на значај иконе из Влададо-на за ову тему. Од студија и каталожних јединица посвећених поменутој икони наводимо: из-два А. *Τούρτα, Εικόνα με σκηνές στη μονή Βλατάδων, Μακεδονικά* 22 (1982) 154–179, *eadem*, *Ἐξί εικόνες ἀπό τα Πάθη, Βυζαντινή και Μεταβυζαντινή, Αθήνα* 1985, 80–81; Π. *Βοκοτόπουλος, Ελληνική Τέχνη, Βυζαντινές εικόνες, Αθήνα* 1995, εικ. 94; *Byzantium: Faith and Power (1261–1557)*, ed. H. C. Evans, exhibition catalogue, New York, New Heaven 2004, cat. nb. 102; Према мишљењу А. Турте, стилске карактеристике иконе највише је доводе у везу са иконама Марије Палеологине из Метеора, због чега се датује у седму деценију XIV века, cf. *eadem*, *Εικόνα με σκηνές στη μονή Βλατάδων*, 178

<sup>56</sup> B. Filow, *Les Miniatures de l’Evangile du roi Jean Alexandre à Londres*, Sofia 1934, 127.

<sup>57</sup> M. Bacci, *Art and Shaping of Identities in Genoese-ruled Famagusta*, *Proceedings of the 22nd International Congress of Byzantine Studies, Abstracts of round table communications*, vol. II, 22–27 August, Sofia 2011, 163–164.

<sup>58</sup> П. *Мужовић*, *Менолог*, Београд 1973.

<sup>59</sup> P. Huber, *Image et Message. Miniatures byzantines de l’Ancien et du Nouveau Testament*, Zurich 1975, 121–123, 143–153, fig.14.

<sup>60</sup> Претходна три примера су наведена у раду, E. Taubert — Delahaye, *Le pied de croix du trésor de Conques*, *Cahiers Archéologiques* 40 (1992) 147–160, 161, fig.12–14.

<sup>61</sup> Рукопис се налази у Морган библиотеци у Њујорку, Ms. M. 101, fol. 20 v. *Hourihane*, Pontius Pilate, 228, fig. 97.

<sup>62</sup> Millet, *Monuments de l’Athos*, 25, t. 92.

<sup>63</sup> *Bakalova*, *Sur la peinture Bulgare de la seconde moitié du XIve siècle*, 61–65.

<sup>64</sup> Т.Ю. *Царевская*, *Росписи церкви Феодора Стратилата*, 72–82.

<sup>65</sup> K. Weitzmann, M. Chatzidakis, K. Miatev, S. Radojčić, *Ikone sa Balkana*, Beograd–Sofija 1970, t. 76, LXXX–LXXXI; Bessarione e l’Umanesimo, ed. G. Fiaccadori, *catalogo della mostra*,

стице Часног крста, различито се датује.<sup>66</sup> Такође, сцена Бичевања је насликана на једној икони с почетка XV века, која представља *Божјињу химну* Јована Дамаскина.<sup>67</sup> Крајем XV и почетком XVI века насликана је и икона из Новгорода са четири сцене Христових Страдања, које укључују и Бичевање Христово.<sup>68</sup> У XVI веку ова тема је била својствена критским мајсторима који су радили у Лаври, Ксенофону, Ставреникити и Дионисијату.<sup>69</sup> Сцене Великих празника и Страдања, између којих и Бичевање, налазе се и на критској икони из XVI века, која се чува у Византијском музеју у Атини. На њој је приказана песма Јована Дамаскина 'О Тебе радујетсја' (Ἐπὶ σοῦ χαίρει).<sup>70</sup> Овој стилској и иконографској орјентацији припадају и две иконе Страдања из Народног музеја у Београду.<sup>71</sup>

Последња сцена у 'подциклусу' посвећеном Пилату у Марковом манастиру јесте Пилатово прање руку (сл. 7): **ΣΜΙΒΕΝΙΕ ΠΙΛΑΤΩ** (Mat. XXVII, 24–25).<sup>72</sup> Она чини саставни део циклуса Страдања у највећем броју споменика из доба Палеолога.<sup>73</sup> Сцена је смештена испред архитектонских кулиса сиве боје. Простор преторијума је означен двома базиликалним структурама, али без оне документарности која укључује и представу апсиде, какву срећемо на примерима из класицистичке фазе стила Палеолога.<sup>74</sup> Фигуре су распоређене у две групе. Мирну фигуру Христа окружује узнемирана и бучна гомила Јевреја са уздигнутим рукама окренутим ка Пилату. Пилатова група има само основне носиоце садржаја: Пилата на столици без наслона, испред кога је судијски сто, слугу<sup>75</sup> који шапуће Пилату на ухо и обавезног *camillus*-а. Битан део иконогра-

Venezia 1994, 451–453, fig. 66; K. Weitzmann, M. Chatzidakis, S. Radojčić, Le Grand Livre des Ico- nes, Paris 1978–1979, сл. 125

<sup>66</sup> За датовање сликаног дела ставроветеке кардинала Висариона у XIV век v. G. Millet, Recherches, 668; S. Bettini, La Pittura di icone cretese-veneziane e i madonneri, Padova 1933, 52. За датовање истог рада у век, cf. A. Xyngopoulos, Art byzantin-art européen, Athènes 1964, 206–207, fig. 187.

<sup>67</sup> The World of the Byzantine Museum, Byzantine and Christian Museum, Athens 2004, cat.n.125, 156

<sup>68</sup> A. Tradigo, Icone e Santi d'Oriente, Milano 2004, 136.

<sup>69</sup> Millet, Monuments de l'Athos, 32, 42, 47.

<sup>70</sup> M. Χατζηδάκης, Ο Κρητικός ζωγράφος Θεοφάνης. Η τελευταία φάση της τέχνης του στις τοιχογραφίες της Ἱεράς Μονῆς Σταυρονίκτη, Ἁγιον Ὄρος 1986, 64, εικ. 1–6.

<sup>71</sup> Томић-Бурић, Две иконе Христових страдања, 181–200.

<sup>72</sup> Натпис није сачуван у потпуности, али се добро види један број слова који потврђује његов изглед који је био доступан Л. Мирковићу, нав. дело, 58.

<sup>73</sup> Кроз бројне примере илустрације ове теме развили су се стандардни елементи њене иконографије, чијом се класификацијом и типологијом највише бавио С. Радојчић, *исџи*, Пилатов суд, 223–226. Списку обрађених споменика потребно је додати и сцену *Пилатовог суда* у Цркви Св. Ахилија у Ариљу, која представља један од најстаријих примера ове теме у српском сликарству, Д. Војводић, Зидно сликарство у цркви Светог Ахилија у Ариљу, Београд 2005, 73.

<sup>74</sup> Апсида је насликана у вештој класицистичкој интерпретацији у: Старом Нагоричину, Протатону и Богородици Перивлепти у Охриду. Такође је присутна у нешто деформисаном изгледу у Полошком и Св. Стефану у манастиру Конче, *Радојчић*, Пилатов суд, 224–225.

<sup>75</sup> *Мирковић*, нав. дело, 58, наводи према сликарском приручнику Дионисија из Фурне (*Didron — Schäfer*, 202) да то лице шапуће Пилату да обеси Христа на крст између два разбојни-

фије представља судијски сто, прибор за писање и свитак на ком стоји одлука.<sup>76</sup> Аналогије су присутне у споменицима прве половине XIV века.<sup>77</sup> У другој половини XIV века, представе судијског стола и прибора за писање су много ређе.<sup>78</sup> У Марковом манастиру ова два мотива су део композиција и са судијама Аном и Кајафом (сл. 8, 9).<sup>79</sup> То указује на доследан наставак примењивања иконографских стандарда из прве половине века.<sup>80</sup>

*Notitia Dignitatum*,<sup>81</sup> главни извор за познавање административног система позног Римског царства, омогућава лакше разумевање значења судијског стола и прибора за писање на представама Суђења Христу. Сто прекривен тканином означава инсигнију државних достојанственика, која симболише њихове правне прерогативе.<sup>82</sup> Такође прибор за писање представља другу инсигнију представника државне власти (конзула или префекта). Јован Лидијски, члан бирократског апарата царске канцеларије у VI веку, даје још више информација о бочици за мастило и кутији за перо, што се назива *καλαμόριον*.<sup>83</sup> Перо и мастило су временом добили значење симбола византијске државне бирократије. У *Књизи церемонија*, помиње се функција *ἐπί τοῦ κανικλείου* — особа која приноси цару мастило да потпише документ.<sup>84</sup> Представа мастила и судијског стола на минијатури Пилатовог суда Јеванђеља из Ро-

ка. Према тексту јеванђеља по Матеју (Мт. XXVII, 19), Пилатова жена (апокрифно Прокла) поручује Пилату да не осуди Христа, а епизода како шаље слугу да пренесе ту поруку је често и илустрована (Џборијум у Венецији, Полошко, Конче).

<sup>76</sup> *Радојчић*, Пилатов суд, 226–228; *И. М. Ворђевић*, Представе прибора за писање у српској средњовековној уметности, Зборник Владимира Мошина, Београд 1977, 87–98.

<sup>77</sup> У Богородици Перивлепти римски прокуратор седи на столици без наслона, а испред њега је судијски сто прекривен белом тканином, на коме су прибор за писање и свитак неразумљивог садржаја. Сличан однос мотива налазимо и на примерима у Протатону у Кареји, (*Millet*, *Monuments de l’Athos*, pl. 21.1, 22, 3), Св Николи Орфаносу у Солуну [*A. Tsitouridou*, *Αγίου Νικολάου Ορφάνου, Θεσσαλονίκη*, 1986, pl.36; *T. Velmans*, *Les fresques de Saint-Nicolas d’Orfanos à Salonique et les rapports entre la peinture d’icônes et la peinture monumentale au XIVe siècle*, *CA* 16 (1966) 152, fig. 18], Полошком [*Б. Мано-Зиси*, Полошко, Старинар 3, серија 6 (1931) сл. 8, *Радојчић*, Пилатов суд, 226–228]. У Дечанима је прибор за писање насликан у сцени Христос пред Аном, док је у сцени са Пилатом, изостављен судијски сто и прибор за писање, *Кесућ-Пустић*, Циклус Христових страдања, 123.

<sup>78</sup> Могу се наћи у Бугарској, у цркви у месту Беренде, где је испред Пилата судијски сто са хартијом, *A. Grabar*, *Peinture religieuse en Bulgarie*, Paris 1928, 265–266, fig. 36.

<sup>79</sup> *Мирковић*, *Таић*, Марков манастир, 57.

<sup>80</sup> Такође, у неким примерима је сцена суђења Христу сједињена кроз све три судијске личности које седе за столом, на коме је свитак. Тако је у Цркви Христа Спаса у Верији (*Pelekanidis*, *Καλλιερής*, 47, pls. 8, 25), у Цркви Христа Спаса у Потамију на Криту (*Ch. Ranoutsaki*, *Die Fresken der Soteris Christos-Kirche bei Potamies. Studie zur byzantinischen Wandmalerei auf Kreta im 14. Jahrhundert*, Munich 1992, fig. II), као и у цркви познатом под именом *Цркваица* у Иванову (*T. Velmans*, *Fresques d’Ivanovo et la peinture byzantine à la fin du Moyen Âge*, *Journal des Savants (troisième centenaire 1665–1965)*, Paris 1965, 358–413, p. 369, fig.9).

<sup>81</sup> *W. Fairley*, *Notitia Dignitatum or Register of Dignitaries*, ed. *F. Halsall*, *Translations and Reprints from Original Sources of European History*, vol VI: 4, Philadelphia, 2007; *Notitia Dignitatum*, ed. *Robert Ireland*, *British Archaeological Reports, International Series* 63.2, 1999.

<sup>82</sup> *P. Berger*, *De Insignia of the Notitia Dignitatum*, New York 1981, 196–197.

<sup>83</sup> *C. N. Tsirpanlis*, *John Lydos on the Imperial Administration*, *Byzantion* 44 (1974) 479–501.

<sup>84</sup> *A. Vogt*, *Les Livres des Cèremonies, Commentaire*, I, Paris 1935, 36.

сана (сл. 10) тумачи се као слика рановизантијског државног административног модела.<sup>85</sup> Њихово приказивање у византијским споменицима с почетка XIV века објашњава се утицајима античке уметности.<sup>86</sup> Али, ова појава такође је грађена и на искуству рановизантијских примера, као и утицајима средњовизантијског периода и савремених обичаја.<sup>87</sup> У сликарству средњовизантијског периода мотив судијског стола и писарског прибора је присутан и то увек у административном и бирократском контексту, да би у сликарству Палеолога значење овог мотива добило значајно место у представи Христа пред Пилатом.<sup>88</sup>

Иконографска анализа сцена Пилатовог суда у Марковом манастиру само је делимично од помоћи у трагању за путевима настанка решења ове ликовне целине. Без одговарајућих сачуваних аналогича, питање настанка и развоја оваквог иконографског и тематског решења остаје простор за даља истраживања. Међутим, будући да је подциклус Пилатовог суда у цркви Светог Димитрија заступљен у развијеном облику, оправдано је претпоставити да су такве целине постојале у иконографским програмима византијских цркава.

Може се поставити питање зашто је Пилатов суд у Марковом манастиру добио такву пажњу. У покушају да се приближимо одговору, потребно је имати у виду каква је била слика о Пилату у источнохришћанској традицији. Она се може сагледати кроз различите врсте писаних извора. У текстовима ранохришћанских црквених отаца налазе се кратке референце на Пилата. Углавном се односе на време и место његове службе. Налазимо их код: св. Јустина мученика,<sup>89</sup> Оригена,<sup>90</sup> Евсевија,<sup>91</sup> св. Василија Великог.<sup>92</sup> Њихове описе карактерише извесна наклоност исказана према Пилату. На то су утицале Христове речи у једанаестом стиху XIX главе по Јовану.<sup>93</sup> Њихово значење ука-

<sup>85</sup> W. C. Loerke, The Miniatures of the Trial in the Rossano Gospel, The Art Bulletin 43/3 (1961), 171–195, 177.

<sup>86</sup> С. Радојчић, Пилатов суд, 227–228.

<sup>87</sup> I. Jevtić, Displaying Power: Picturing of the Trials of Christ in Paleologan frescoes, 21st International Congress of Byzantine Studies, London, 2006, 144–145; eadem, L'Iconographie des Jugements du Christ: ancrer le pouvoir dans ses références terrestres, 99–128, 107 (уз дозволу аутора наводимо друго поглавље рукописа необјављене докторске тезе).

<sup>88</sup> Jevtić, L'Iconographie des Jugements du Christ, 107; M. G. Parani, Reconstructing the Reality of Images. Byzantine Material Culture and Religious Iconography (11th–15th Centuries), Leiden–Boston 2003, 192.

<sup>89</sup> St. Justin Martyr, The First and Second Apologies, trans. L. W. Barnard, New York 1997, 31.

<sup>90</sup> Origen, Homilies on Luke, Fragments on Luke, The Fathers of the Church, vol. 94, trans. J. T. Lienhard, New York 1996, 88.

<sup>91</sup> Eusebius, The Essential Eusebius, trans. C. Luibheid, New York 1966, 62.

<sup>92</sup> Saint Basil, Letters, vol. II, (185–368), The Fathers of the Church, trans. sister A. C. Way, New York 1955, 169.

<sup>93</sup> Јов. XIX, 10–11, Пилаїт му шада рече: Зар мени не одговараш? Не знаш ли да имам власїи да те расїнем и власїи имам да те љусїим? Исус му одговори: Не би имао власїи никакве нада мном када ти не би било дано одозго; зато онај који ме предаде теби има већи грїјех. Ови стихови су приказани у трећој епизоди у Пилатовом суду Марковог манастира. Њен нат-

зује на то да је Пилат само извршилац улоге која му је додељена.<sup>94</sup> Такође, Пилатово писмо Тиберију, у коме предлаже Сенату да Христа прогласе 'божанством', било је важно за стварање најраније слике о Пилату. За многе рано-хришћанске свете оце, као што су Тертулијан, св. Јустин мученик, Евсевије, св. Јован Хризостом,<sup>95</sup> то је била потврда о Пилатовој вери у Христа. Према св. Кирилу Александријском, терет кривице носе јеврејски свештеници, јеврејски народ, па чак и Јуда, који је одговоран за чин издаје.<sup>96</sup> Хорикије из Газе у свом опису мозаика цркве Св. Срђа и Вакха у Гази,<sup>97</sup> посвећује пажњу циклусу Страдања наводећи и сцену Пилатовог суда.<sup>98</sup> Он износи став у коме терети Јевреје за Христову смрт а Пилата ослобађа кривице.<sup>99</sup> Највише пажње анализи Пилатове личности, посветио је св. Јован Хризостом у својим делима. Суд овог светог оца цркве је психолошки мотивисан, при чему обухвата и перспективу извршиоца закона.<sup>100</sup> У својим хомилијама на Јованово јеванђеље (LXXXIII, Јн. XVIII,1; LXXXIV, Јн. XVIII,37; LXXXV, Јн. XIX, 16–18), св. Јован Хризостом сагледава Пилатове поступке као одлуку противну личној вољи, док Јевреје у потпуности оптужује.<sup>101</sup> И св. Јероним се осврће на тему Пилата. Коментаришући трећи стих LVI псалма, који садржи глас пророка Исаије о суђењу и правди,<sup>102</sup> св. Јероним идеју правде повезује са расправом између Пилата и Јевреја око тројезичног натписа на крсту (Исус цар јудејски). Он тумачи Пилатово одбијање да измени натпис као одбрану Христа.<sup>103</sup>

Пример другачијег поимања правде и Пилатових гестова постоји у јединој сачуваној византијској литургијској драми *Стірадални Хрисѿос* ('О Хрисѿос *πλάσχω*).<sup>104</sup> У рукописној традицији од XIII–XVI века означавана је као

пис гласи: и гл(гола) емѢ пилатъ мнѢ ли не отвѣщаецъ не вѣ л(и) яко вла(ствъ) имамъ ѡспети те и вла(ствъ) имамъ, .

<sup>94</sup> Hourihane, Early Writings and Archeological Evidence, Pontius Pilate, 39; Д. Браун, Коментари к Јеванђељима, II, прев. Ч. Мујаѿовић, Нови Сад 1903, 320–328; J. Blinzler, The Trial of Jesus, Westminster 1969.

<sup>95</sup> St John Chrysostom, The Homilies of St John Chrysostom Archbishop of Constantinople on the Epistle of Paul to the Corinthians, A Selected Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, vol.12, trans. T. W. Chambers, Grand Rapids, Mich. 1983, 402.

<sup>96</sup> PG 74, col. 641.

<sup>97</sup> Цркву је подигао Стефан, гувернер Палестине у раном периоду Јустинијанове власти, вероватно пре 536. године

<sup>98</sup> C. Mango, The Art of the Byzantine Empire 312–1453. Sources and Documents, New Jersey 1972, 60–68.

<sup>99</sup> Millet, Recherches, 45.

<sup>100</sup> Св. Јован Хризостом описује Пилатово неверовање у исправност оптужби према Христу, cf. *St John Chrysostom*, The Homilies of St John Chrysostom, 410.

<sup>101</sup> PG 47–64, t. VIII, 2386–2482.

<sup>102</sup> Псалми Давидови по тумачењу светих отаца, Цетиње 2005, 209.

<sup>103</sup> О расправи око тројезичног натписа са примерима из уметности, в. S. Longland, Pilate Answered: "What I have written I have written", The Metropolitan Museum of Art Bulletin, vol. 26, no.10 (1968) 410–429.

<sup>104</sup> Наслов *Χριστὸς πλάσχω* је ушао у употребу када га је први издавач Антоан Бладус 1542. тако означаио. У рукописима носи наслов: *Τραγωδία Γρηγ. Θεολόγου εἰς τὸ κοσμοσωτήριον καθος*.

дело св. Григорија Назијанског.<sup>105</sup> Богородичино оплакивање Господа, које се одвија у подножју крста припада првом делу драме: (1407–1410) „*Али ни Јуда, ни несрећни Пилај неће избећи мучење које их обојицу чека. Зашићенички и осветнички поглед Оца казниће их као што ће казнићи чисти град и групу војника...* (1411–1414) *Ти си јочинио злочин Понтије Пилају, учинио си га, и не мисли да ћеш избећи исцрпљивачки поглед правде, иако си ојрао руке као да си невин.*“<sup>106</sup> Садржај Богородичиног оплакивања представља један од најснажнијих делова драме, у којој Свети Григорије према правилима жанра покушава да успостави култ Богородице у границама православне догме. Њено оплакивање се описује као чин подложности људским слабостима. Једна од њих је жеља за осветом Јуди, поменута у стиховима: ‘*Јер ако кажем сву истину олакшаћу душу / а ти ако и не слушаш сазнаћеш / јер сазнаћеш кад добијеш казну по заслуги.*’<sup>107</sup> Према В. Котасу у наведеним Богородичиним порукама Пилату и Јуди, које садрже осећања гнева и светољубивости, препознају се елементи паганског начина исказивања емоција.<sup>108</sup> Такав начин усмеравања кривице према Пилату није постао део књижевних садржаја Оплакивања Богородице у каснијим временима.

Антијеврејска полемика такође значајно доприноси успостављању слике о Пилату, у круговима који су покренули ову полемику.<sup>109</sup> Она представља једно од најистакнутијих општих места у реторичком систему византијске хомилитике. Заступљена је у најранијем примеру хомилије *О Сјрадању Госјода* Мелита из Сарда, као основни реторички елемент контраста између филантропске природе Христа и незахвалности Јевреја.<sup>110</sup> Заснован на догађајима Христових страдања, овај топос је постао део теолошког дијалектичког односа између православне догме и ‘других’ (јеретика).<sup>111</sup> Антијеврејска полемика је заступљена у осам хомилија *Adversus Judaeos* светог Јована Хризостома,<sup>112</sup> затим код Георгија Никомедијског, у хомилијама за Велики пе-

<sup>105</sup> Grègoire de Nazianze, *La Passion du Christ*, (Sources chrétiennes, 149), ed. A. Tuilier, Paris 1969. О ауторству Григорија Назијанског v. V. Cottas, *L'influence du drame 'Christos paschon' sur l'art chrétien d'Orient*, Paris 1931; *idem*, Драма Григорија Назијанског „Христос Пасхон“, *Позориште у Византији*, Подгорица 2002, 209–252.

<sup>106</sup> Grègoire de Nazianze, *La Passion du Christ*, 242–243.

<sup>107</sup> ἐγὼ τε γὰρ λέξασα κουφισθήσομαι / ψυχὴν τάληθῆ, σὺ τὲ κοὺ κλύων μάθοις / μάθοις γὰρ εὐρόν τὴν κατ' ἄξιαν τίσιν, PG 38, 160 A, 298–300; В. Кошас, Драма Грегорија Назијанса „Христос Пасхон“, 217, н. 20.

<sup>108</sup> Исто

<sup>109</sup> Интересантно је упоредити однос антијеврејске полемике и слике о Пилату у западноевропској традицији. Од XI века, са порастом антисемитизма, Пилату се додељује и саркастична јеврејска карактеризација, што никада није био случај у Византији. Уочава се кроз начин представљања Пилата у сликарству, v. Hourihane, *The Jewish Beginnings: Characterization in the Eleventh Century*, 143–170.

<sup>110</sup> Meliton de Sardes, *Sur la Pâque*, ed. O. Perler (Sources chrétiennes 123), Paris 1966, 100–114.

<sup>111</sup> N. Tsironis, *Historicity and Poetry in Ninth-century Homiletics: the homilies of patriarch Photios and George of Nicomedia*, ed. M. B. Cunningham, *Preacher and Audience, Studies in Early Christian and Byzantine Homiletics*, Leiden–Boston–Köln 1998, 295–316.

<sup>112</sup> R. Wilken, *John Chrysostom and the Jews*, Berkley – Los Angeles – London 1983, 67–70.



так,<sup>113</sup> као и у корпусу хомилија за Велики петак патријарха Фотија.<sup>114</sup> И Јован Дамаскин у свом трактату *Adversus Constantinum Caballinum*, користи антијеврејску полемику са свог иконофилског становишта, при чему оправдава Пилата и оптужује Јевреје.<sup>115</sup>

Пилатови поступци се могу анализирати и са аспекта византијског дворског церемонијала. Према опису из X века, који је забележио арапски путописац Харуна-Ибн-Јахра,<sup>116</sup> на Пепељаву среду се изводи многољудна свечана поворка. У њој цар иде пешке, одевен у свечану одећу, носећи златну кутију са пепелом. Тада министар који корача поред цара узвикне: *Сейиџе се смрџи!*, а цар отвори кутију са прахом и заплаче. Када стигне до цркве Свете Софије, узима умиваоник и бокал, умије руке и каже свом министру: *Заустџа сам невин за крв свих људи!* Затим цар одева министра у своју одећу, даје му Пилатову мастионицу и каже му: *Суди љраведно као шџо је Пилатџ љраведно судио!* Садржај и значење ове церемоније показује како је цариградски двор у X веку схватао Пилатов суд. У свечаности се прво изводи симболично поистовећивање личности цара са Пилатом. Затим се сугерише Пилатов пример праведног судије и поштовање римског закона као узор епарху и судији.<sup>117</sup>

При разматрању сложене и често вишезначне слике о Пилату, потребно је осврнути се на још један њен аспект. Он се односи на улогу и значење права и закона.<sup>118</sup> Ако се вратимо преиспитивању разлога који су довели до стварања опширне целине Пилатовог суда у Марковом манастиру, не можемо а да не узмемо у обзир њен правни аспект. Да ли се за овај ликовно уобличен процес суђења може рећи да је само наставак иконографске традиције прве половине XIV века у развијеном облику, или је исказано интересовање за приказивање судског процеса одраз конкретно утемељених намера и схватања?

Повећано интересовање за правни аспект представа са Пилатом јављало се у периодима када су предузимане важне мере у области законодавства. Пример слике рановизантијског судског процеса јесте сцена Суђење Христу

<sup>113</sup> *Георгије Никомедијски*, *Oratio in sepulturam Jesu Christi*, PG 100, 1457–1489; о антијеврејској полемици код Г. Никомедијског в. *M. Cunningham*, *Polemic and exegesis: anti-Judaic investive in Byzantine Homiletics*, *Sobornost* 21–22 (1999) 46–68.

<sup>114</sup> *The Homilies of Photius, Patriarch of Constantinople*, English translation, introduction and commentary by *C. Mango*, Cambridge Mass 1958.

<sup>115</sup> *Adversus Constantinum Caballinum*, PG 95, col. 313, 333.

<sup>116</sup> Превод описа, коментар церемоније и старију литературу даје *A. Vasiljev*, *Harun-Ibn-Jahya and his description of Constantinople*, *Seminarium Kondakovianum V*, Prague 1932, 149–163, 158–159; *G. Ostrogorsky*, *Zum Reisebericht des Harun-Ibn-Jahya*, *Seminarium Kondakovianum V*, Prague 1932, 251–257; *A. Berger*, *Imperial and Ecclesiastical Processions in Constantinople*, ed. *N. Necipoglu*, *Byzantine Constantinople: Monuments, Topography and Everyday Life*, Leiden, Boston 2001, 73–87, 78–79.

<sup>117</sup> *C. Радојчић*, Пилатов суд, 230.

<sup>118</sup> О Пилату као представнику закона в. *Hourihane*, *Pilate: Symbol of Law*, *Pontius Pilate; о Суђењу Христу са правног аспекта* cf. *A. T. Innes*, *The Trial of Jesus Christ: A Legal Monograph*, Edinburgh 1899; *R. Husband*, *The Prosecution of Jesus: Its Date, History and Legality*, Princeton 1916; *J. Blinzler*, *Der Process Jesu*, Regensburg 1969; *E. Bammel*, *The Trial of Jesus: Cambridge Studies in honour of C. F. D. Moule*, London 1970.

пред Пилатом, у већ поменутом Росанском јеванђељу,<sup>119</sup> чиме се исказује важност закона у рановизантијској држави.<sup>120</sup> У иконографији западноевропске уметности током XII века, у сцени Пилатовог суда наглашава се сам поступак суђења Христу.<sup>121</sup> То представља одраз истовременог процеса оснаживања вредности закона у сферама јавног и приватног живота.<sup>122</sup> Претходно анализирана иконографија теме Суђења Христу у споменицима из епохе Палеолога такође одражава утицаје из области законодавства. Примери у Протатону, Старом Нагоричину, Богородици Перивлепти у Охриду или Светом Николи Орфаносу истовремени су са правним реформама у време Андроника II, као и настанком бројних студија које су посвећене правним питањима.<sup>123</sup> Као што је поменуто у првом делу текста, елементи слике који означавају идеју и ауторитет закона на примеру Марковог манастира, јесу представе судијског стола и прибора за писање.<sup>124</sup> Такође, избор сцена, које сачињавају Пилатов циклус, исказује жељу наручиоца за приказивањем судског процеса. Он је изведен према правилима познатог римског поступка *cognitio*, који се састоји од: оптужбе, одбране и пресуде (Мт XXVII, 11–15, Мр XV, 2–4, Лк XXIII, 3, 13–22). Овај поступак се завршава званичним изрицањем пресуде *pro tribunali* (Јн. XVIII, 29 — XIX, 13).<sup>125</sup> Прва<sup>126</sup> и пета<sup>127</sup> епизода Пилатовог циклуса приказују почетак и крај судског поступка. Својим садржајем и текстуалним изворима оне прате поступак суђења у целини.

<sup>119</sup> Уочавају се мотиви који представљају симболе државног ауторитета, а који су постали званичне инсигније власти након едикта Теодосија I, cf. *Loerke*, *The Miniatures of the Trial in the Rossano Gospel*, 171–195, 177–182.

<sup>120</sup> Други значајни примери ранохришћанске уметности на којима Пилат одражава слику државног ауторитета јесу: Рабулино јеванђеље и мозаик у цркви Сан Аполинаре Нуово у Равени; за Рабулино јеванђеље v. *D. Wright*, *The Date and Arrangement of the Illustration of the Rabula Gospels*, *DOP* 27 (1973) 197–208. О питању односа духовног и државног ауторитета у сцени Христа пред Пилатом на примерима саркофага IV века, v. *J. Huskinson*, *Face to Face with Authority: Some Scenes in Fourth-Century Christian Sarcophagi*, ed. *M. Mac Kenzie and C. Roueché*, *Images of Authority: Papers presented to Joyce Reynolds on the Occasion of her Seventeenth Birthday*, Cambridge 1989, 131–149.

<sup>121</sup> Од бројне литературе на ову тему, издвојићемо: *Hourihane*, *The Legal Perspective: the Twelfth Century, Pontius Pilate*, 171–220; *S. L'Engle*, *Legal Iconography*, ed. *S. L'Engle and R. Gibbs*, *Illuminating the Law: Medieval Legal Manuscripts in Cambridge Collections*, London 2001, 75–104; *idem*, *Addressing the Law: Costume as Signifier in Medieval Legal Miniatures*, ed. *D. G. Koslin, J. E. Snyder*, *Encountering Medieval Textiles and Dress: Objects, Texts, Images*, New York 2002, 141; *Ritual, Text and Law: Studies in Medieval Canon Law and Liturgy*, Presented to Roger Reynolds, ed. *K. G. Cushing, R. F. Gyug*, Aldershot 2004.

<sup>122</sup> *P. Clarke*, *The Growth of Canon and Civil Law Studies, 1070–1535*, ed. *S. L'Engle and R. Gibbs*, *Illuminating the Law: Medieval Legal Manuscripts in Cambridge Collections*, 22–38.

<sup>123</sup> *Α. Παπαγιαννόπουλος*, *Νομικές σπουδές στη Θεσσαλονίκη του 14<sup>ου</sup> αιώνα — Κωνσταντίνος Αρμενόπουλος, Η Θεσσαλονίκη I*, 1985, 311–319; *Jevtić*, *Displaying Power: Picturing of the Trials of Christ in Paleologan frescoes, 144–145*; *eadem*, *L'Iconographie des Jugements du Christ*, 99–128.

<sup>124</sup> в. нап. бр. 34 и 36.

<sup>125</sup> *Hourihane*, *Pilate: Symbol of Law, Pontius Pilate*, 48; о процесу суђења у римском праву v. *D. Daube*, *Forms of Roman Legislation*, Oxford 1956.

<sup>126</sup> „*Ti li si цар Јудејски*“?, Јов. XVIII, 33–38; Мат. XXVII, 11; Лука XXIII, 3; Мр. XV, 2.

<sup>127</sup> *пИЛАТЪ ИЗВЕДЕ ИС(УС)А И СЪДЕ НА КРАНИЕВЪ МЪСТЪ НАЗИЦАЕМО ГАЛЪГОФА*, Јов. XIX, 13.

Однос између Христа и Пилата у улози судије садржи и догматско тумачење. Догађај суђења сагледава се у склопу значења Христове жртве ради спасења људског рода.<sup>128</sup> Свети оци истичу праведност<sup>129</sup> као једно од главних средстава које је Бог изабрао за искупљење људског греха. Према речима св. Иринеја, *'Господ својом свејправедном и свемудром богочовечанском жртвом показује да је човек заиста искуљен од греха и смрти, да је сјасен вечним сјасењем.'*<sup>130</sup> Св. Григорије Ниски тумачећи тајну искупљења каже да је *'Бог, у свом домостроју сјасења, не само моћан него и јраведан, добар и мудар и има све што разум сматра за најбоље'*,<sup>131</sup> као и то да су *јремурист и јраведност обелодањене у начину нашег сјасења.*<sup>132</sup>

У химнографској традицији светост и праведност жртве безгрешног Господа описује се као *'цвет миомирисни'* (*'цвѣтъ благовонія'*).<sup>133</sup> Овај епитет је заступљен у другом поздравном стиху дванаестог икоса у Акатисту Исусу. Суђење Христу је описано у стихирима која се пева на вечерњем на Велики петак као *'нејраведно исјитивање Онога који исјитије унутрашњост срца и душе'*. У наставку песме каже се: *'...јред Пилатом сјоји Онај јред којим дршћући сјоје небеске Силе'*.<sup>134</sup>

Као што је добро познато, Никодимово јеванђеље или *Acta Pilati* представља најобимнији апокрифни текст који описује Пилата и његову улогу у догађајима Христових страдања.<sup>135</sup> Део који ће се кратко размотрити односи се на време после Распећа, када се Пилату након молитве јавио Божији глас: *'Све јоштоње генерације ће ти благословији, јер за време твоје владе, све је исјуњено онако како су јророци јрорекли за мене. А ти ћеш бити мој сведок у мом Другом доласку, када будем судио дванаест јлемена Израљевих и онима који нису исјоведали моје име'*.<sup>136</sup> Садржај наведеног одломка, иако неканонског карактера, поседује тумачење Пилатове улоге судије и Христове праведности, које одговара догматском гледишту.

На основу онога што је до сада наведено потребно је узети у обзир несумњив утицај који је слика о Пилату, заснована на патристичкој и апокрифној литератури, као и богослужбеним песмама, могла имати на обликовање ликовне целине Пилатовог суда у цркви Светог Димитрија.

<sup>128</sup> *Архиепископской Макарије*, Православно догматичко богословље, Београд 1898, 126–127; *Ј. Појовић*, Догматика Православне цркве II, Београд 1980, 388–442.

<sup>129</sup> Рим. 3. 25

<sup>130</sup> *Contra haeres*, PG 7, V, 21. 2.3.

<sup>131</sup> *Orat. Catech.* с. 20; PG 45, col. 56, D–57.

<sup>132</sup> *Ibid.*, с. 24, col. 65 B.

<sup>133</sup> Други поздравни стих дванаестог икоса Акатиста Христу гласи: Исусе, цвете миомирисни, омириши ме! (Исусе, цвѣте благовонный, облагоухай мя), cf. *Појовић*, Догматика Православне цркве II, 416, нап.3; Српски православни молитвеник, Београд 2008, 73.

<sup>134</sup> *Појовић*, Догматика Православне цркве II, 452–453, нап. 1.

<sup>135</sup> *M. R. James*, *The Apocryphal New Testament Being the Apocryphal Gospels, Acts, Epistles and Apocalypses with other Narratives and Fragments Newly Translated*, Oxford 1963.

<sup>136</sup> *J. K. Elliott*, *The Apocryphal New Testament, a Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation based on M. R. James*, Oxford 1993, 211.

Догматски аспект односа између Христове и Пилатове личности пружа повод за размишљање о томе да ли је поимање Христове праведности у сотериолошком поретку могло бити од важности и у домену владарске идеологије. Основе за овакву претпоставку могу се пронаћи увидом у текстове у којима су заступљене идеје правде и закона.<sup>137</sup> *Пресѿио ѿравде* означава темељну идеју христообразне владавине у светотајинском обреду миропомазанања владара,<sup>138</sup> а владавина помазаника Божијег посвећена је, као краљевство Давидово, извршењу плана провиђења.<sup>139</sup> У оснивачкој повељи цара Душана за манастир Светих Арханђела код Призрена из 1348. старање о законима има средишњу улогу.<sup>140</sup> У тексту аренге оно је исказано кроз сотериолошки смисао владања, као служба Богу. Краљу Марку је морала бити позната похвала благодети правде, у аренги повеље деспота Угљеше из 1368. године, измирења са цариградском патријаршијом.<sup>141</sup> Појам правде је, према византијском узору и правилима реторичке традиције, издигнут на ступањ највише вредности: *'Јер од свега ишѿио ѿосѿиоји нема ничег ни мисленог ни чулног ишѿио она не уређује и не доводи у склад и ишѿио она не одржава као сѿиално и неразориво'*.<sup>142</sup> Аренга повеље истиче морално својство владања као срж владарског умећа.<sup>143</sup> Према Душановом законнику, поштовање закона и њихово очување истакнуто је као основни постулат владарског програма, а законодавство се истиче као суштина владарског позива.<sup>144</sup> У поглављу *О цару у Властѿаревој синѿијагми* стоји да истинског краља одређује законитост његовог управљања, а он се владавином закона супротставља неправедности тиранске власти.<sup>145</sup> У *Слову о закону и благодети*, кијевског митрополита Илариона, утицајном саставу у нашој средини, каже се да *досѿиојан наследник ѿресѿиола не руши усѿиановљени ѿоредак него га уѿврђује, не одузима ѿбожним зайовесѿиима него им ѿпридодаје и довршава зайочѿио, као ишѿио је Соломон довршио дела Давидова*.<sup>146</sup>

<sup>137</sup> О употреби и значењу појма *закон* у српским правним изворима XIV века, cf. S. Šarčić, Νόμος et 'zakon' dans les textes juridiques du XIV<sup>e</sup> siècle, Βυζάντιο και Σερβία κατά τον ΙΔ' αἰώνα, Αθήνα 1996, 257–266.

<sup>138</sup> Ова идеја је кроз елементе старозаветне иконографије представљена на портрету краља Марка, на јужном улазу Марковог манастира.

<sup>139</sup> Протокол крунидбеног церемонијала са молитвама патријарха сачуван је у рукопису Српског требника из Синодалне библиотеке у Москви, cf. К. Невосѿрујев, Три молитве, Гласник СУД 22 (1867) 361–362.

<sup>140</sup> Хрисовуља цара Стефана Душана манастиру Светих Арханђела (1348), С. Мишић, Т. Субоѿин-Голубовић, Светоарханђеловска хрисовуља, Београд 2003, 85–114.

<sup>141</sup> А. Соловјев — В. Мошин, Грчке повеље српских владара, Београд 1936, LXII–LXV.

<sup>142</sup> Соловјев — Мошин, Грчке повеље, 261.

<sup>143</sup> М. Сѿефановски, Вредност закона према Душановом законнику, Средњовековно право у Срба у огледалу историјских извора, Београд 2009, 54.

<sup>144</sup> Сѿефановски, Вредност закона према Душановом законнику (са наведеном библиографијом), 35–56, 42.

<sup>145</sup> Потпуна Синтагма В–5 cf. Матије Властара Синтагмат, изд. С. Новаковић, Београд 1907, 127–128.

<sup>146</sup> Део „Слова о закону и благодети“ заступљен је у Доментијановој похвали светом Симеону, в. С. Хафнер, Доментијан и „Слово о закону и благодети“ митрополита кијевског

На крају треба додати да је подстицајно сагледати ову тему и у светлу историјских околности. Након 1371. краљ Марко био је једини носилац владарске титуле у формално-правном значењу.<sup>147</sup> Познато је да се на Црквеном сабору у Пећи 1375. године кнез Лазар наметнуо као доминантна политичка личност.<sup>148</sup> Осликавање задужбине Мрњавчевића је завршено убрзо након тога — 1376/1377. Марков манастир је тих година у оквиру Скопске епархије, која још увек припада Пећкој патријаршији, а краљ Марко полаже право на престо Немањића.<sup>149</sup>

Циклус Страдања је опширно изложен кроз двадесет и четири сцене, међутим једино је Пилатовом суду посвећена нарочита пажња, која је исказана кроз седам епизода с том темом. Осим сцена Пут на Голготу и Усађивање крста на Голготи, које су илустроване кроз епизоде Симон из Кирене носи крст и Христос одбија да пије вино и жуч, све остале теме илустроване су са по једном композицијом. Опширно приказан 'подциклус' Пилатовог суда у Цркви Светог Димитрија усамљени је пример, који у недостатку аналогија поставља бројна питања у вези са настанком и развојем ове иконографске теме. Његов пак садржај указује на то да су личности које су биле одговорне за уобличавање програмске целине располагале знањима о историјском, догматском, правном, химнографском и политичком тумачењу теме.

*Marka Tomić-Djurić*

#### THE SCENES OF PILATE'S COURT IN THE MONASTERY OF KING MARKO

The group of scenes of Pilate's Court in the Monastery of King Marko represents the most developed example of this iconographic theme in the fresco painting. It consists of seven episodes. They are part of the Passion cycle and are painted in the third register of the western wall of the naos. The first scene illustrates the verses of John 18:33–38, Matthew 27:11, Luke 23: 3, Mark 15:2 : *'Are you the King of the Jews?'* The second is described in John 18:38 and Luke 23:5. Pilate says to the Jews: *'I find in him no fault at all.'* The third scene is also according to John

Илариона, Српски средњи век, Београд — Н. Сад 2001, 77–89; *Иларион, митрополит Кијевски*, Слово о закону и благодети, Источник 6/1993, 47.

<sup>147</sup> *Р. Михаљчић*, Крај Српског царства, Београд 1975.

<sup>148</sup> *Н. Радојчић*, Српски државни сабори у средњем веку, Београд 1940, 162–165; *В. Ј. Бурић*, Српски државни сабори и црквено грађитељство, О кнезу Лазару, Београд 1975, 105.

<sup>149</sup> *Борђевић*, Представа краља Марка на јужној фасади цркве светог Димитрија у Марковом манастиру, 299–307, 306–307.

19:10, describing Pilate when he said to Jesus: 'Are You not speaking to me? Do You not know that I have power to crucify You, and power to release You?'. The fourth depicts the moment when Pilate said to the Jews, "You take Him and judge Him according to your law," (John 18:31). In the fifth scene Pilate brought Jesus out and sat down in the judgement seat in a place that is called [The] Pavement, but in Hebrew, it is Gabbatha (John 19:13). For the previous scenes there are no analogies which could enrich the iconographic analyses. They demonstrate a narrative attitude and a close connection to the Gospels — their textual source. The most prominent iconographic elements are the depictions of *Domus Pilati*, Gabbatha and Lithostraton, which indicate the interest in the *Loca sancta* of Jerusalem. The next scene is the Flagellation of Christ. Its iconography extends over the limits of the textual sources of the Gospels and Apocrypha. The closest parallel is the depiction of the Flagellation in the Church of St. George in Rečica, near Ohrid. The key motive of the scene is the the coloumn of Christ's Flagellation. If we compare this type of composition with three figures, it can be seen that it was disseminated in Byzantium as well as in Western Europe. Some of the examples which confirm this are: the icon with Passion scenes from the Vlatadon Monastery (c. 1370), the diptych with miniatures of the Passion from the Chilandar Monastery (beginning of the 14th c.), the engraved scene at the bottom of the Cross from the treasure of Conques (the first half of the 14th c.), the triptych in Namur (c. 1320–1330) etc. The last scene is Pilate washing his hands (Matthew 27:24–25). The most important elements of the iconography are the depiction of the table and implements for writing. According to the Late Roman and Early Byzantine sources, such as *Notitia Dignitatum* and John the Lydian, these elements represented the insignia of the governmental authorities. This is well illustrated in the Trial miniatures in the Rossano Gospels. Their depiction in the Byzantine monuments of the Palaiologan period is founded on the iconographic experience of the Early Byzantine examples, as well as their administrative context during the Middle Byzantine period and also on contemporary practices. Pilate's Court in the Church of St. Demetrius reflects the strengthened interest in the trial process. It is represented according to the elements of the Roman juridical process-*cognitio*.

Another important question concerns the reason for devoting so much attention to the Trial scenes in the fresco programme of the Monastery of King Marko. In an attempt to come closer to the answer, we found it useful to bear in mind what the image of Pilate was in Byzantine tradition. The second part of the paper is devoted to the comments and characterization of Pilate in the historical, dogmatic, hymnographic and juridical sources. The subject also included the categories and meanings of the law and justice.

The elaborately presented scenes of Pilate's Court in the Monastery of King Marko are an isolated instance, which, in the absence of analogies, raises numerous questions about the establishment and development of the iconographic themes. However, its contents indicate that the persons, who were responsible for designing the fresco programme, had a knowledge of the doctrinal, historical, political and legal significance of this topic.







2. Марков манастир, Пилат се обраћа Јеврејима (фото Ж. Петрић)

1. Марков манастир, Христос пред Пилатом (фото Ж. Петрић)

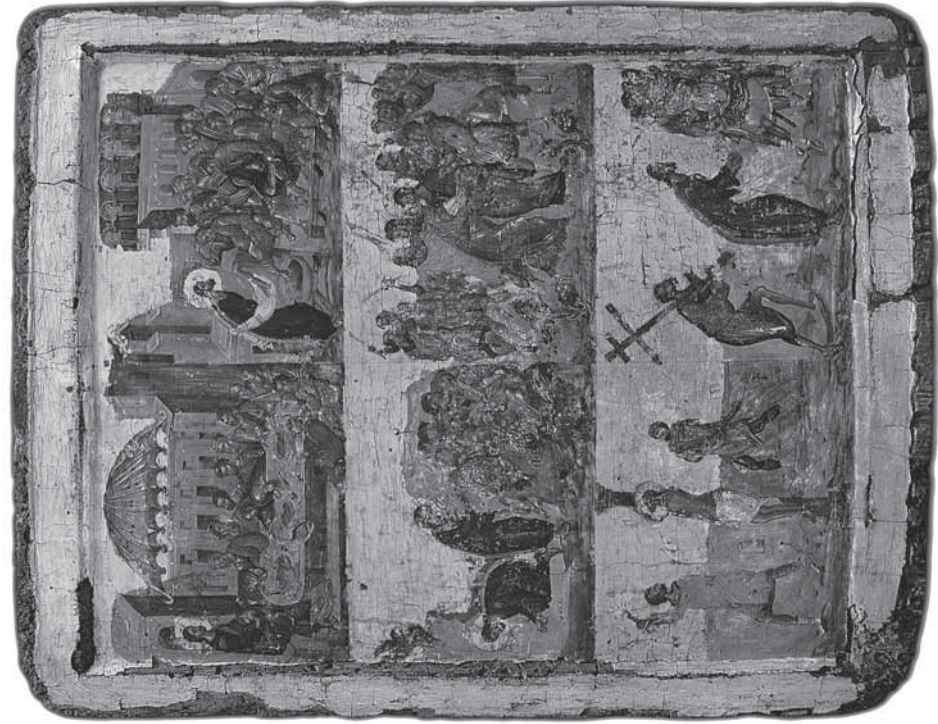


3. Марков манастир, Суђење на местиу Гавайа  
(фото Ж. Петрић)



4. Марков манастир, Бичевање Христииа (фото Ж. Петрић)





5. Икона са сценама страдања, Благодон, друга половина XIV века



6. Дигтих из Хиландара  
Бичевање Христаша, почетак XIV века



7. Марков манастир, *Пилатово прање руку* (фото Ж. Петрић)



8. Марков манастир, *Суђење ђред Аном* (фото Ж. Петрић)





9. Марков манастир, Суђење ѿред Кајафом (фото Ж. Петрић)





10. Јеванђење из Росана, *Христос пред Пилајом*

ТАТЈАНА СТАРОДУБЦЕВ  
(Академија уметности у Новом Саду)

## САКОС ЦРКВЕНИХ ДОСТОЈАНСТВЕНИКА У СРЕДЊОВЕКОВНОЈ СРБИЈИ\*

На основу очуваних слика запажа се да су у Српској цркви у средњем веку сакос носили архиепископи и патријарси и, након што је Охрид ушао у оквире српске државе, охридски архиепископи, који су раније примили част да га одевају. Претпоставља се да су наследници престола светог Саве стекли право на сакос у време владавине краља Милутина. Износе се претпоставке да је та част била плод приближавања политика цара Андроника II и краља Милутина и да је први српски архиепископ који је понео сакос био Сава III.

*Кључне речи:* сакос, црква, патријарх, архиепископ, Византија, Србија

Сакос црквених достојанственика је одежа која се носи изнад стихара. Правоугаоног је кроја, има саставе на бочним странама и прорезе за руке обично сашивене у облику широких кратких рукава.<sup>1</sup> У науци је њему већ посвећена знатна пажња. У литератури је указано на то да је архијерејски сакос забележио најпре велики познавалац канонског права друге половине XII века Теодор Валсамон и да је поменуо како га, као црквену одежду, носи искључиво патријарх.<sup>2</sup> Упућено је и на то да је нешто касније, у следећем столећу, Димитрије Хоматин навео зашто сакос не мора да буде пурпуран пошто је та боја ознака жалости, да се он облачи на три годишња велика Господња празника,

---

\* Рад је настао као резултат истраживања у оквиру пројекта ев. бр. 177036, који подржава Министарство просвете и науке Републике Србије.

<sup>1</sup> О основним карактеристикама изгледа архијерејског сакоса, *P. Bernardakis*, *Les ornements liturgiques chez les Grecs, Échos d'Orient V*, Paris 1901–1902, 132; *T. Papas*, *Geschichte der Messgewänder*, München 1965, 109; *E. Piltz*, *Trois sakkoi byzantins. Analyse iconographique*, Uppsala 1976, 19–26; *Ch. Walter*, *Art and Ritual of the Byzantine Church*, London 1982, 16–19; *W. Woodfin*, *Liturgical Textiles*, ed. *H. C. Evans*, *Byzantium. Faith and Power (1261–1557)*, New York 2004, 297.

<sup>2</sup> *T. Papas*, *Geschichte der Messgewänder*, 111–112, 113–114, нагласно је да је то право било резервисано за цариградског патријарха; *E. Piltz*, *Trois sakkoi byzantins*, 17, 19; *Ch. Walter*, *Art and Ritual*, 17–18; *W. Woodfin*, *Liturgical Textiles*, 297.

Ускрс, Духове и Божић, и да га носе и митрополити.<sup>3</sup> Наглашено је и то да је у првим деценијама XV века архиепископ Симеон Солунски упоредио анђеоску и црквену хијерархију и да је упутио на то да су у земаљској лествици први патријарси, најузвишенији међу архиепископима, те да они облаче ову одору која подсећа на страдања Христа, који је носио сакос током мучења, док митрополити, који су у средини, облаче полиставрион као знак распетог Спаситеља,<sup>4</sup> а да само најпоштованији архијереји имају право на сакос.<sup>5</sup>

Ипак, најпре би се требало вратити сâмим писаним изворима.<sup>6</sup> Угледни правник Теодор Валсамон, хартофилакс Свете Софије и номофилакс правне школе у Цариграду и патријарх антиохијски, забележио је да ниједном од епископа није указана благодат да носи одећу која приличи патријарсима, сакос и полиставрион, јер је управо патријарсима дата та част (Ἔσπερ οὖν οὐ δοθεῖν ἐπισκόπῳ τινὶ τὰ τοῖς πατριάρχαις φιλοτιμηθέντα διὰ ἐνδυμενίας χαρίσματα, σάκκος δηλονότι καὶ πολυσταύριον τούτους γὰρ ὑπὸ τούτων κυδαίνεσθαι δέδοκται.<sup>7</sup>). Он је записао и то да је, по божанским светим канонима, једино патријарсима поверено да управљају деловима света (Φαμέν, ὡς ἀπὸ τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων μόνοις τοῖς πατριάρχαις πεφιλοτίμηται τῆς οἰκουμένης τὰ κλίματα.<sup>8</sup>), те да пресвети патријарси, када се налазе на челу црква Божјих, облаче сакосе и стихаре са рекама и *ὑπροϋγλωίμα* (sic!) и огртаче многокрсне и да се тако чини у свим црквама (Ὅθεν καὶ οἱ ἀγιώτατοι πατριάρχει, τόπον ἀναπληροῦντες τῆς κεφαλῆς τῶν ἀγίων Ἐκκλησιῶν τοῦ Θεοῦ, ἐνδιδύσκονται σάκκου, καὶ μετὰ ποταμίων καὶ *τριγωνίων* (sic!) στιχάρια, καὶ διὰ πολυσταυρίων φαινόλια, καὶ εἰς πάσας τὰς Ἐκκλησίας κατὰ ταῦτὸν ἀναφέρονται.<sup>9</sup>). Ка-

<sup>3</sup> P. Bernardakis, *Les ornements liturgiques*, 132, навео је да је само патријарх носио сакос на три поменута празника; T. Papas, *Geschichte der Messgewänder*, 109–110; E. Piltz, *Trois sakkoï byzantins*, 17, 19–20; Ch. Walter, *Art and Ritual*, 18; K. Valiūper, *Значење портрета Данила II као ктитора у Богородичиној цркви у Пећи*, ур. В. Ј. Бурућ, *Архиепископ Данило II и његово доба*, Београд 1991, (= Данило II) 355, изнео је мишљење да је у XIII веку сакос у црквеној употреби био одређен за патријарха, који га је носио само на три поменута празника; W. Woodfin, *Liturgical Textiles*, 297.

<sup>4</sup> P. Bernardakis, *Les ornements liturgiques*, 133, навео је да се то односи на најзначајније митрополите, Цезареје, Солуна, Коринта и Ефеса; E. Piltz, *Trois sakkoï byzantins*, 17–18, 20; Ch. Walter, *Art and Ritual*, 18, поменуо је да је Симеон Солунски забележио да су сакос носили сви архиепископи (уп. K. Valiūper, *Значење портрета Данила II*, 355); W. Woodfin, *Liturgical Textiles*, 297, n. 25, изнео је мишљење да је Симеон навео да је ношење сакоса било дозвољено митрополитима Кипра, Охрида, Трнова и Пећи.

<sup>5</sup> T. Papas, *Geschichte der Messgewänder*, 114; E. Piltz, *Trois sakkoï byzantins*, 18, нарочито 20.

<sup>6</sup> Аутор текста изражава срдачну захвалност за несребичну помоћ мр Дејану Целебићу, без чијег би се пажљивог ишчитавања писаних извора свакако поткрале материјалне грешке.

<sup>7</sup> *Responsa ad Marcum, Patrologiae cursus completus. Series graeca* (PG) 138, ed. J.-P. Migne, Paris 1865, col. 989A. Теодор Валсамон је и онда када је био антиохијски патријарх (од 1185. до 1195), као и његови претходници на том црквеном престољу, боравио у Цариграду, у манастиру Богородице Одигитрије, C. Angelidi, T. Papamastorakis, *The Veneration of the Virgin Hodegetria and Hodegon Monastery*, ed. M. Vassilaki, *Mother of God. Representations of the Virgin in Byzantine Art*, Athens 2000, 376, 380, са старијом литературом, тако да је остао одличан познавалац прилика у Константинопољу. Будући да, када говори о патријарсима, он и цркве помиње у множини, може се претпоставити да су и антиохијски црквени поглавари тада могли да носе сакос.

<sup>8</sup> *Meditata*, PG 138, col. 1025D.

<sup>9</sup> *Meditata*, PG 138, col. 1028B.

сније је уважени зналац канонског права Димитрије Хоматин, одговарајући на питање које му је, као охридском архиепископу, поставио Константин Кавасила, тада драчки митрополит,<sup>10</sup> објаснио да је, пошто се сакос користи једино на три светла Господња празника у години, на велику Ускршњу недељу, на Духове и на Христово рођење, само по себи довољно да се увиди да сакос не мора бити пурпуран, јер је пурпурна одећа знамење жалости (Σάκκον δὲ πορφυροῦν οὐδόλως ἐπιγινώσκει· ἐπειδὴ ὁ σάκκος ἐν τρισὶ μόναϊς τοῦ ἔτους λαμπραῖς Δεσποτικαῖς ἑορταῖς τὴν ἑαυτοῦ χρῆσιν παρέχει· ἦγουν ἐν τῇ μεγάλῃ τοῦ πάσχα Κυριακῇ, ἐν τῇ Πεντηκοστῇ, καὶ ἐν τῇ γεννήσει τοῦ Χριστοῦ. Αὐτὸ γοῦν τοῦτο πληροφορεῖν ἐξαρκεῖ ὡς οὐ χρεὼν εἶναι σάκκον πορφύρεον. Καὶ ἅμα ὅτι πένθους εἰσὶ τὰ πορφυρᾶ τοιαῦτα ἐσθήματα, σήμαντρον.<sup>11</sup>). Архиепископ Симеон Солунски, разматрајући црквену хијерархију, прибележио је да патријарси, као први, и одабрани архиепископи, који носе сакосе, очигледно подражавају онога који је пострадао за нас, који је носио сакос приликом ругања и који је примио смрт на крсту, и да је због тога сваки сакос испуњен крстовима (Καὶ πρῶτοι μὲν οἱ πατριάρχαι, καὶ οἱ τῶν ἀρχιεπισκόπων ἐξαιρέτοι, οἱ καὶ ἐνδύονται σάκκους, προφανῶς μιμούμενοι πεπονθότα, τὸν ὑπὲρ ἡμῶν, σάκκον τε ἐνδυσάμενον παικτικῶς καὶ διὰ σταυροῦ θάνατον ἐνεγκόντα. Διὸ καὶ πᾶς ὁ σάκκος πλήρης σταυρῶν.<sup>12</sup>). Он је записао и да хаљина коју је Христос носио на крсту представља праслику сакоса, да она нема рукаве, те да сасвим јасно представља оно што носе изабрани архијереји, а што се зове сакос (Διὰ τοῦτο καὶ ἐξαιρέτως, ὃν [ὁ ?] ἐνεδύσατο ἐμπαίζόμενος ὁ Σωτὴρ ἐξεικονίζει σάκκον. Διὸ καὶ ὡς σάκκου τύπον ἐπέχει. Οὐδὲ γὰρ ἔχει τοῦτο ἅ καλοῦσι μανίκια, τὸ περιεκτικὸν ἀπάντων δηλῶν. Ἀριδιλότερον δὲ τοῦτο παρίστησι καὶ ὃ ἐνδύονται οἱ ἔκκριτοι τῶν ἀρχιερέων, σάκκος τοῦτο καλούμενον.).<sup>13</sup>

<sup>10</sup> Responsiones ad Constantinum Cabasilam, PG 119 (1864) cols. 948A–952A, cf. T. Papas, Geschichte der Messgewänder, 113–114; Ц. Грозданов, Прилози познавању средњовековне уметности Охрида. 1. Портрет архиепископа Константина Кавасила у цркви Св. Богородице Перивлепте, Зборник за ликовне уметности Матице српске (ЗЛУМС) 2, Нови Сад 1966, 204–205 (где је скренуо пажњу да се у тадашњој домаћој науци усталило мишљење да је сакос одежда коју на највеће празнике носи искључиво патријарх, потом је истражио историјат таквог начин размисљања, прецизно упутио на речи Димитрија Хоматина и указао на то да се оне односе на архијерејску одећу, а изразио је и мишљење да је Константин Кавасила као драчки митрополит имао дозволу надлежног охридског архиепископа да носи сакос; за такво разматрање в. *sc̄ili*, Портрети на светителите од Македонија од IX–XVIII век, Скопје 1983, 186–187); J. Darrouzès, Les réponses canoniques de Jean de Kitros, Revue des études byzantines (REB) 31, Paris 1973, 323–325, 330–331, нарочито 324; E. Piltz, Trois sakkoi byzantins, 17, 19–20. Драчка митрополија није се налазила под традиционалном јурисдикцијом Охридске архиепископије, већ је потпадала под Цариградску патријаршију, cf. G. Prinzing, A Quasi Patriarch in the State of Epiros: The Autocephalous Archbishop of „Boulgaria“ (Ohrid) Demetrios Chomatenos, ЗРВИ 41 (2004) 168–171. О животу и раду и о тачном патрониму Димитрија Хоматина, који је охридски архиепископ био од 1216. до 1236, *idem*, Demetrios Chomateni Ponemata diaphora, Corpus fontium historiae byzantinae 38, Berlin — New York 2002, 3\*–45\*. На питање да ли је Хоматин био ученик Валсамона није могуће пружити поуздан одговор, cf. *idem*, A Quasi Patriarch, 171.

<sup>11</sup> Responsiones ad Constantinum Cabasilam, PG 119, cols. 952A.

<sup>12</sup> Responsa ad Gabrielem, PG 155 (1866) col. 872A–B.

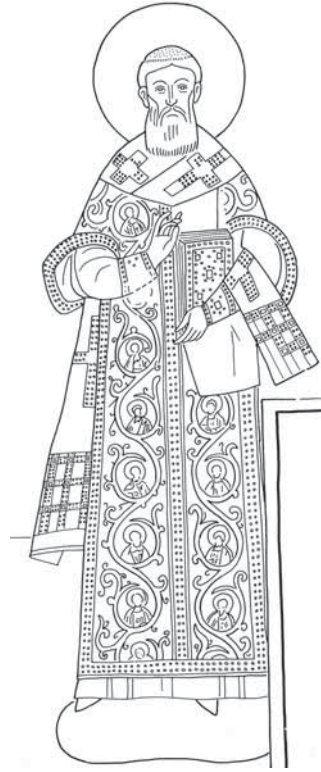
<sup>13</sup> Expositio de divino templo, PG 155, col. 716A.



Наведени редови, настали под перима угледних византијских архијереја писаца, пружају скромна сазнања о најсвечанијој одори високих црквених достојанственика, али се из њих ипак разлучује да су постојала строга правила о томе који су великодостојници имали права да је носе. Међутим, није познато да се сачувао иједан средњовековни писани извор који би казивао о томе који су српски црквени достојанственици могли да одевају сакос и како су и када стекли то право. Једини извор првога реда који сведочи о употреби сакоса у Српској цркви јесу очуване представе њених највиших великодостојника.

\* \* \*

Наравно, најпре би требало поћи од слика првог српског архиепископа приказаног у сакосу. Најстарије потичу из времена владавине краља Милутина (1282–1321). Такву одећу свети Сава Српски носи на представама у задужбинама насталим старањем овога владара, у припрати храма Богородице Љевишка у Призрену 1307–1313. (црт. 1),<sup>14</sup> Грачаница око 1320.<sup>15</sup> и Светом Никити после 1322.<sup>16</sup> У сакосу је приказан више пута и у столици српске цркве у Пећи, међу фигурама у доњој зони и на представи



Црт. 1. Свети Сава Српски, Богородица Љевишка у Призрену, припрага, 1307–1313 (цртеж Б. Живковић)

<sup>14</sup> Д. Милошевић, Иконографија светог Саве у средњем веку, Сава Немањић — Свети Сава. Историја и предање, Београд 1979, (=Сава Немањић — Свети Сава) 293–296, сл. 7, 9; Г. Бабић, Низови портрета српских епископа, архиепископа и патријараха у зидном сликарству (XIII–XVI в.), Сава Немањић — Свети Сава, 326; Д. Панић, Г. Бабић, Богородица Љевишка, Београд 1975, 60, 62–63, сл. 24, Т. II, IV; Ch. Walter, Art and Ritual, 17; иста, Значење портрета Данила II, 355; Б. Тодић, Репрезентативни портрети Светог Саве у средњовековној уметности, изд. С. Турковић, Свети Сава у српској историји и традицији, Београд 1998, 235, сл. 4; Б. Тодић, Српско сликарство у доба краља Милутина, Београд 1998, (=Б. Тодић, Милутин) 48, 314; Д. Војводић, Слика световне и духовне власти у српској средњовековној уметности, ЗЛУМС 38 (2010) 44–45.

<sup>15</sup> М. Ђоровић-Љубинковић, Уз проблем иконографије српских светитеља Симеона и Саве, Старинар VII–VIII (1958) 86; В. Тодић, Portraits des Saints Syméon et Sava au XIV<sup>e</sup> siècle. Contribution à la connaissance de l'idéologie et de l'État et de l'Église serbes, Βυζάντιο και Σερβία κατά τον ΙΔ' αιώνα, Атина 1996, (=Βυζάντιο και Σερβία) fig. 19; иста, Репрезентативни портрети Светог Саве, 235, 236–239, сл. 6; иста, Милутин, 332, сл. 19.

<sup>16</sup> М. Ђоровић-Љубинковић, Уз проблем, 86; Д. Милошевић, Иконографија светог Саве, 298, сл. 14; Б. Тодић, Репрезентативни портрети Светог Саве, 245, сл. 14; иста, Милутин, 345, за ново датовање настанка фресака у Светом Никити, М. Марковић, Уметничка делатност Михаила и Евтихија. Садашња знања, спорна питања и правци будућих истраживања, Зборник Народне музеја (ЗНМ) XVII/2 (2004) 104–106; иста, Прилози за историју Светог Никите код Скопља, Хиландарски зборник (ХЗ) 11 (2004) 126.

сабора у цркви Светог Димитрија између 1322. и 1324,<sup>17</sup> над архиепископским престолом у јужној певници храма Светих апостола између 1324. и 1337.<sup>18</sup> и у припрати у Лози Немањића након 1331.<sup>19</sup> Насликан је у сакоcу и у Белој цркви у Карану између 1332. и 1337,<sup>20</sup> у трему Светог Николе Болничког у Охриду 1345.<sup>21</sup> и, изгледа, у Баљевцу код Рашке средином XIV века.<sup>22</sup> У таквој одећи је представљен и у доњој зони у Дечанима, у наосу, до јесени 1343.<sup>23</sup> и у припрати вероватно крајем 1345.<sup>24</sup> Нешто доцније у сакоcу је приказан и у Псачи између 1365. и 1371.<sup>25</sup> и на слици изнад архијерејског престола у припрати у Пећи, насталој можда око 1375,<sup>26</sup> а потом и у Љубостињи између

<sup>17</sup> За представу у доњој зони, *Д. Милошевић*, Иконографија светогa Саве, 303, сл. 19; *В. Ј. Ђурић*, *С. Ђирковић*, *В. Кораћ*, Пећка патријаршија, Београд 1990, 204, сл. 130; *В. Тодић*, *Portraits des Saints Syméon et Sava*, 137, fig. 10; *исти*, Репрезентативни портрети Светог Саве, 242, сл. 9; *Д. Војводић*, Слика световне и духовне власти, 55, 64–66, 71, 77, сл. 9. За представу сабора, *Д. Милошевић*, Иконографија светогa Саве, 303–304, сл. 20; *В. Ј. Ђурић*, *С. Ђирковић*, *В. Кораћ*, Пећка патријаршија, 192, сл. 129; *В. Тодић*, *Portraits des Saints Syméon et Sava*, 137, fig. 11. За ново датовање настанка фресака у Светом Димитрију у Пећи, *исти*, Српске теме на фрескама XIV века у цркви Светог Димитрија у Пећи, *Зограф* 30 (2004–2005) 123–139.

<sup>18</sup> *Д. Милошевић*, Иконографија светогa Саве, 306–307, сл. 27; *В. Ј. Ђурић*, *С. Ђирковић*, *В. Кораћ*, Пећка патријаршија, 216–219, сл. 138, 140; *В. Тодић*, *Portraits des Saints Syméon et Sava*, 137, fig. 11; *исти*, Репрезентативни портрети Светог Саве, 242–243, сл. 10, за ново датовање настанка фресака у певницама Светих апостола у Пећи, *М. Радујко*, „Престо светог Симеона“, *Зограф* 28 (2000–2001) 73–74.

<sup>19</sup> *Д. Милошевић*, Иконографија светогa Саве, сл. 11; *Ch. Walter*, *Art and Ritual*, 18; *В. Ј. Ђурић*, *С. Ђирковић*, *В. Кораћ*, Пећка патријаршија, црт. XXV, сл. 82. Међу сачуваним сликама Лозе Немањића, једино су у овој, у средишту Српске цркве, архиепископи из светородне династије приказани у сакоcима.

<sup>20</sup> *Д. Милошевић*, Иконографија светогa Саве, 305, сл. 21; *И. М. Ђорђевић*, Зидно сликарство српске властеле у доба Немањића, Београд 1994, (=И. М. Ђорђевић, Властела) 142, где је наведено место у храму на којем се налази; *В. Тодић*, *Portraits des Saints Syméon et Sava*, 135, fig. 21, за ново датовање настанка фресака у Белој цркви у Карану, *Д. Војводић*, О живопису Беле цркве каранске и савременом сликарству Рашке, *Зограф* 31 (2006–2007) 147–151.

<sup>21</sup> *Д. Милошевић*, Иконографија светогa Саве, 302–303; *Ц. Грозданов*, Охридско зидно сликарство XIV века, Београд 1980, 54, 58, црт. 7; *В. Тодић*, *Portraits des Saints Syméon et Sava*, 135, fig. 22; *Д. Војводић*, Слика световне и духовне власти, 59–60, 77, сл. 10, са старијом литературом.

<sup>22</sup> *Д. Милошевић*, Иконографија светогa Саве, 305, сл. 23.

<sup>23</sup> Исто, 300–301, сл. 18; *Б. Тодић*, Репрезентативни портрети Светог Саве, 241–242, сл. 7; *Б. Тодић*, *М. Чанак-Медић*, Манастир Дечани, Београд 2005, 439, 481, сл. 395.

<sup>24</sup> *Д. Милошевић*, Иконографија светогa Саве, 302; *Д. Војводић*, Портрети владара, црквених достојанственика и племића у наосу и припрати, ур. *В. Ј. Ђурић*, Зидно сликарство манастира Дечана. Грађа и студије, Београд 1995, (=Зидно сликарство Дечана) 285, 293, сл. 18; *В. Тодић*, *Portraits des Saints Syméon et Sava*, 135–136, fig. 23; *исти*, Репрезентативни портрети Светог Саве, 242, сл. 8; *Б. Тодић*, *М. Чанак-Медић*, Манастир Дечани, 328, 444, сл. 363; *Д. Војводић*, Слика световне и духовне власти, 57–58, 64–66, 77, сл. 11.

<sup>25</sup> *Д. Милошевић*, Иконографија светогa Саве, 305–306, сл. 24; *И. М. Ђорђевић*, Властела, 174, где је наведено место у храму на којем се налази.

<sup>26</sup> *В. Ј. Ђурић*, „Престо светог Саве“, Споменница у част новоизабраних чланова Српске академије наука и уметности 55, Београд 1972, 93, 95–96; *Д. Милошевић*, Иконографија светогa Саве, 307–308, сл. 25; *Г. Бабић*, Низови портрета, 330–331, сл. 15; *В. Ј. Ђурић*, *С. Ђирковић*, *В. Кораћ*, Пећка патријаршија, 236–239, сл. 153, 154; *Б. Тодић*, Репрезентативни портрети Светог Саве, 243–244, сл. 11; *М. Радујко*, „Престо светог Симеона“, 78–79, сл. 12.





Црт. 2. Архиепископ Сава III,  
Жича, трем, 1309–1316  
(цртеж Б. Живковић)

Српског и његов сликани програм, ХЗ 11 (2004) 27–58, црт. 2, сл. 2–4, за датовање, *М. Марковић*, *В. Тејлор Хосејтер*, Прилог хронологији градње и осликавања хиландарског католикона, ХЗ 10 (1998) 201–217, у сцени у којој је приказан како поставља Арсенија за српског архиепископа у протезису цркве Богородице Одигрије у Пећи око 1335., *Д. Милошевић*, Иконографија светог Сава, 299–300, сл. 15; *В. Ј. Ђурић*, *С. Ђирковић*, *В. Кораћ*, Пећка патријаршија, 162, сл. 105, црт. XXVI, у два сценама тог циклуса Арсеније је, као архиепископ, представљен у полиставриону, уп. исто, 162, сл. 105–106, црт. XXVI, потом у наосу Леснова вероватно 1342., *Д. Милошевић*, Иконографија светог Сава, 305; *И. М. Ђорђевић*, Властела, 70, 80, 155; *С. Габелић*, Манастир Лесново, Београд 1998, 131–132, Т. XXXIII, за датовање настанка сликарства у цркви у Леснову, *Б. Тодић*, Натпис уз Јована Оливера у наосу Леснова. Прилог хронологији лесновских фресака, ЗРВИ 38 (1999–2000) 373–383, у Лози Немањића у Дечанима до 1347., *Д. Милошевић*, Иконографија светог Сава, 302, сл. 12; *Д. Војводић*, Портрети владара, црквених достојанственика и племића, 294, сл. 16; *Б. Тодић*, *М. Чанак-Медић*, Манастир Дечани, сл. 365, у Матенчу између 1348. и 1352., *Д. Милошевић*, Иконографија светог Сава, 306; *Е. Димитрова*, Манастир Матејче, Скопје 2002, 194–195, за датовање *исџа*, Ктиторска композиција и ново датовање живописа у цркви Свете Богородице у Матенчу, Зограф 29 (2002–2003) 181–190, над гробом кесара Војихне у припрати Хиландара пре 1371., *Д. Милошевић*, Иконографија светог Сава, 313, сл. 35; *И. М. Ђорђевић*, Властела, 79, 84, 181; *Д. Војводић*, Ктиторски портрети и представе, 250; *Д. Појовић*, Сахране и гробови у средњем веку, Манастир Хиландар, 212–213, у Велућу вероватно између 1373. и 1377., *Д. Милошевић*, Иконографија светог Сава, 309, сл. 28, у Андрејашу 1388/89., исто, 310; *Ј. Prolović*, Die Kirche des Heiligen Andreas an der Treska, Wien 1997, 107, Abb. 37, у Новој Павлици око 1390., *Д. Милошевић*, Иконографија светог Сава, 310, сл. 30, за ново датовање, *Б. Цвешковић*, Портрети у наосу Нове Павлице: историзам или поли-

1406. и 1408.<sup>27</sup> и у Каленићу вероватно почетком треће деценије XV века.<sup>28</sup> Ипак, неретко се дешавало да он, не само у Служби архијереја у олтару, већ и међу светима у доњој зони наоса, буде представљен онако како је било уобичајено раније, у XIII веку, у полиставриону.<sup>29</sup> Доцније, у доба турске власти, најчешће је сликан у сакосу.<sup>30</sup>

<sup>27</sup> *Д. Милошевић*, Иконографија светог Сава, 311, сл. 31; *С. Ђурић*, Љубостиња. Црква Успења Богородичиног, Београд 1983, 86, сл. 102; *Б. Тодић*, Репрезентативни портрети Светог Сава, 245, сл. 13; *М. Радујко*, „Престо светог Симеона“, 79–82, сл. 11, за ново датовање настанка живописа другог слоја у Љубостињи, којем припада и ова представа, *Б. Тодић*, Време подизања и живописања Љубостиње, Саопштења 39 (2007) 101–115.

<sup>28</sup> *Д. Милошевић*, Иконографија светог Сава, 311–312, сл. 34; *Б. Тодић*, Репрезентативни портрети Светог Сава, 245, сл. 12; *Д. Симић-Лазар*, Каленић. Сликарство. Историја, Крагујевац 2000, 212–216, сл. XXXII.

<sup>29</sup> Свети Сава је приказан у полиставриону у Краљевој цркви у Студеници око 1318–1319. *Д. Милошевић*, Иконографија светог Сава, 297–298, сл. 13; *Б. Тодић*, *Милутић*, 328, Т. XXI, у Лози Немањића у Грачаници, *Д. Милошевић*, Иконографија светог Сава, 296–297; *Б. Тодић*, *Милутић*, 332, у наосу Хиландара до јесени 1321., *Д. Милошевић*, Иконографија светог Сава, 299; *Б. Тодић*, *Милутић*, 353; *Д. Војводић*, Ктиторски портрети и представе, изд. *Г. Субојић*, Манастир Хиландар, Београд 1998, (=Манастир Хиландар) 259; *исџа*, Хиландарски гроб Симеона

У тој најсвечанијој одежди представљани су и наследници светога Саве Српског. Тако су у доба краља Милутина били приказани архиепископ Сава III (1309–1316) у илустрацији Божићне стихире у Жичи (црт. 2)<sup>31</sup> и међу стојећим фигурама у Старом Нагоричину 1315–1317<sup>32</sup> и данас непознати архијереј, можда архиепископ Никодим (1317–1324), од чијег су портрета преостали незнатни трагови у припрати катедрале хумских епископа у Бијелом Пољу, живописане између 1317. и 1321.<sup>33</sup> Потом су у сакоѕу, једнако као и свети Сава, у Пећи били насликани архиепископ Никодим у цркви Светог Димитрија,<sup>34</sup> архиепископ Сава II у Лози Немањина у припрати<sup>35</sup> и архиепископ Данило II (1324–1337) и на представи у лунети над улазом у храм Богородице Одигитрије и у самој цркви на портрету досликаном над гробом након његове смрти

тичка актуелност?, Саопштења 35–36 (2006) 79–97, у Копорину вероватно почетком друге деценије XV века, *Д. Милошевић*, Иконографија светога Саве, 311; *М. Радујко*, Копорин, Београд 2006, 234–236, у Лози српских владара на источној фасади западне куле у Студеници насликаној можда током прве половине XV столећа, *В. Ј. Ђурић*, Друштво, држава и владар у уметности у доба династије Лазаревић-Бранковић, ЗЛУМС 26 (1990) 37 и црт. 10; *исџи*, Лоза српских владара у Студеници, Зборник у част Војислава Ђурића, Београд 1992, (=Зборник у част Војислава Ђурића) 71 и сл. 2, за датовање в. и *Д. Војводић*, Владарски портрети српских деспота, изд. *М. Панџић*, *В. Ј. Ђурић*, Манастир Ресава. Историја и уметност, Деспотовац 1995, 82–83, и над гробом Репоса Кастриота у припрати Хиландара 1430/31., *Д. Милошевић*, Иконографија светога Саве, 313; *Д. Појовић*, Сахране и гробови у средњем веку, 213. Изузетак представља слика светога Саве у Руденици на којој је приказан у монашком руху, а која заслужује посебну студију, *Д. Милошевић*, Иконографија светога Саве, 310–311; *Ѕ. Томковић*, Les saints ermites et moines dans le décor du narthex de Mileševa, ур. *В. Ј. Ђурић*, Милешева у историји српског народа, Београд 1987, 65).

<sup>30</sup> Уп. *Г. Субојић*, Иконографија светога Саве у време турске власти, Сава Немањин – Свети Сава, 343–354.

<sup>31</sup> *В. И. Дџурич*, Портрети в изображениях Рождественских стихир, Византия, южные Славяне и древняя Русь, западная Европа. Искусство и культура. Сборник статей в честь В. Н. Лазарева, Москва 1973, 245, 246, 247; *Б. Живковић*, Жича. Цртежи фресака, Београд 1985, 40; *Б. Тодић*, Милутин, 60, сл. 23; *исџи*, Топографија жичких фресака, изд. *Г. Субојић*, Манастир Жича, Београд 2000, (=Манастир Жича) 119, сл. 10; *В. Ј. Ђурић*, La royauté et la sacerdoce dans la décoration de Žiža, Манастир Жича, 135–139, нарочито 135, figs. 3, 9; *В. Милановић*, О фресци на улазу у Богородичину цркву архиепископа Данила II у Пећи, Зограф 30 (2004–2005) 144, сл. 4–5; *Д. Војводић*, Слика световне и духовне власти, 52–54, сл. 8.

<sup>32</sup> За наведену слику, у којој је раније препознавана представа првог српског архиепископа, *М. Ђоровић-Љубинковић*, Уз проблем, 86; *Б. Тодић*, Старо Нагоричино, Београд 1993, 126; *idem.*, Portraits des Saints Syméon et Sava, 133–134, fig. 20; *исџи*, Милутин, 323, за препознавање архиепископа Саве III у приказаној личности, *Д. Војводић*, Слика световне и духовне власти, 72.

<sup>33</sup> *Г. Бабић*, Низови портрета, 328, 329; *Б. Тодић*, Милутин, 63, 342; *Д. Војводић*, Слика световне и духовне власти, 45–46, који, задржавајући опрезност, наводи да је то представа једног српског архиепископа у сакоѕу.

<sup>34</sup> *Д. Милошевић*, Иконографија светога Саве, 303, сл. 19; *В. Ј. Ђурић*, *С. Ђирковић*, *В. Кораћ*, Пећка патријаршија, 205, сл. 130; *Б. Тодић*, Српске теме, 123–139, нарочито 132–133, где је указао на то да је ту приказан архиепископ Никодим; *Д. Војводић*, Слика световне и духовне власти, 55, 64–66, 71, сл. 9.

<sup>35</sup> *В. Ј. Ђурић*, *С. Ђирковић*, *В. Кораћ*, Пећка патријаршија, црт. XXV, сл. 61, 82. Једнако као и свети Сава Српски, он је представљен у полиставриону у сликама Лозе Немањина у Грачаници и у Дечанима, *Д. Милошевић*, Иконографија светога Саве, 302, сл. 12; *Д. Војводић*, Портрети владара, црквених достојанственика и племића, 294, сл. 16; *Б. Тодић*, *М. Чанак-Медић*, Манастир Дечани, сл. 365. Фигуре два архиепископа Немањина у слици Лозе владара у Матеичу нису се сачувале, а ни представа млађег у Студеници.

1337.<sup>36</sup> У сакосу је представљен и Јоаникије II (архиепископ 1331–1346, патријарх 1346–1354) у спољној припрати Сопоћана живописаној вероватно 1343.<sup>37</sup> и у припрати Дечана крајем 1345.<sup>38</sup> Одежду истога кроја имао је и непознати црквени достојанственик чији се портрет назирао на данас уништеној ктиторској композицији у храму Преображења у Сисојевцу, осликаном вероватно убрзо после 1418. године.<sup>39</sup>

Убрзо након пада Србије под турску власт 1459. црквена организација је била угашена. После обнове Пећке патријаршије 1557. године, тадашњи патријарси, једнако као и многи наследници престола светог Саве од времена краља Милутина до слома Деспотовине, приказивани су у сакосима. Мада то поглавље историје не улази у оквир основне теме овог рада, ипак би било од користи бар навести оновремене представе црквених достојанственика у најсвечанијим одорама. Већ је патријарх Макарије Соколовић (1557–1572) на ктиторским портретима био насликан у сакосу, у раскошном пурпурном са

<sup>36</sup> За слику у лунети над улазом, *В. Ј. Ђурић, С. Ђирковић, В. Кораћ*, Пећка патријаршија, 135, сл. 76; *К. Валтер*, Значење портрета Данила II, 355; *С. Ђурић*, Портрет Данила II изнад улаза у Богородичину цркву у Пећи, Данило II, 345, сл. 1; *В. Милановић*, О фресци на улазу у Богородичину цркву, 144, сл. 1, 3. За портрет Данила II досликан над гробом, *В. Ј. Ђурић, С. Ђирковић, В. Кораћ*, Пећка патријаршија, 164, сл. 104; *Д. Пойовић*, Гроб архиепископа Данила II, Данило II, 335. На ктиторској слици у цркви Богородице Одигитрије у Пећи Данило II је, неубичајено, представљен у мандији, *В. Ј. Ђурић, С. Ђирковић, В. Кораћ*, Пећка патријаршија, сл. 67, 92, 102; *К. Валтер*, Значење портрета Данила II, 355–358, сл. 1. У монашком руху и са кукулом на глави приказан је касније, 1465, митрополит рашки Јоаникије у припрати цркве у Новој Павлици (*Р. Пејровић*, Откриће у Новој Павлици, Саопштења 15 (1983) 245, црт. 2; *Б. Живковић*, Павлица. Цртежи фресака, Београд 1993, 40).

<sup>37</sup> *Б. Живковић*, Сопоћани. Цртежи фресака, Београд 1984, 40; *В. Ј. Ђурић*, Сопоћани, Београд 1991<sup>2</sup>, 41, 160; *Д. Војводић*, Слика световне и духовне власти, 56–57, 66, за датовање, *исти*, Укрштена дијадима и „торакион“. Две древне и неубичајене инсигније српских владара у XIV и XV веку, прир. *Љ. Максимовић, Н. Радошевић, Е. Радуловић*, Трећа југословенска конференција византолога, Београд — Крушевац 2002. (=Трећа југословенска конференција) 264, нап. 73.

<sup>38</sup> *Д. Војводић*, Портрети владара, црквених достојанственика и племића, 285, 293–294, сл. 18; *Б. Тодић, М. Чанак-Медић*, Манастир Дечани, 328, 444, сл. 363; *Д. Војводић*, Слика световне и духовне власти, 57–58, 64–66, 71, сл. 11. Међутим, у илустрацији последње строфе Акатиста Богородичиног у апсиди јужног параклиса Дечана, наспрам владарске породице насликан је архиепископ у полиставриону, вероватно Јоаникије II, *Г. Бабић*, Богородичин Акатист, Зидно сликарство Дечана, 157–158; *Б. Тодић, М. Чанак-Медић*, Манастир Дечани, 368, 443; *Д. Војводић*, Слика световне и духовне власти, 54–55. Јоаникије II, као патријарх, како показује његова представа у југоисточном делу наоса у Матеичу, сликан је у полиставриону, једнако као свети Сава Српски у истој цркви, *Е. Димитрова*, Манастир Матејче, 187–188, Т. XLIV; *Д. Војводић*, Слика световне и духовне власти, 60–61, 64–66, 71, 74, сл. 11. Поред тога, у илустрацији Божићне стихире у том храму, у полиставриону је приказан и високи црквени достојанственик, како се сматра, патријарх, *Е. Димитрова*, Манастир Матејче, 94, Т. XIX; *Д. Војводић*, Слика световне и духовне власти, 55, који задржава опрезност и наводи да је ту насликан један архијереј. На сцени Опела патријарха Јоаникија II у храму Светих апостола у Пећи, која се датује у време око 1356, архијереј који служи опело представљен је у полиставриону, уп. *В. Ј. Ђурић, С. Ђирковић, В. Кораћ*, Пећка патријаршија, сл. 136.

<sup>39</sup> *Т. Ситародубцев*, Манастир Сисојевац, Београд 2008, 9–11, сл. 3–4, где је изнета претпоставка да је то локални епископ или вероватније српски патријарх, можда Кирил (1407–1419); *Д. Војводић*, Слика световне и духовне власти, 62–63, 74–75, помишља на то да у њему треба препознати оновременог патријарха или можда београдског митрополита.

везом боје окера у припрати Пећи 1565.<sup>40</sup> и у цркви у Будисавцима 1568.<sup>41</sup> и потом у белом са крстовима у круговима у Грачаници 1570. године.<sup>42</sup> У богато извезеном сакосу приказан је у припрати храма Светог Николе Дабарског 1573/74. патријарх Антоније (1572–1575), бивши херцеговачки митрополит, на призору који описује како му, као знак предаје духовне власти, јеванђеље и омофор уручује дотадашњи патријарх Макарије.<sup>43</sup> У Пећи су у сакосу нешто доцније представљени патријарх Јован II (1592–1614), у светлоцрвеном са тамноцрвеним троугловима, у цркви Светих апостола 1619/20.<sup>44</sup> и патријарх Максим (1655–1674), у пурпурном са окерним везом, у параклису Светог Николе 1673/74. године.<sup>45</sup> У сакосима су у доба обновљене Пећке патријаршије сликани и поглавари Српске цркве из времена независне државе. Тако

<sup>40</sup> С. Пејковић, Зидно сликарство на подручју Пећке патријаршије 1557–1614, Нови Сад 1965, 84, 162; Г. Бабић, Низови портрета, 332, сл. 4; В. Ј. Ђурић, С. Ђурковић, В. Кораћ, Пећка патријаршија, 222, сл. 165, 169; Д. Војводић, Слика световне и духовне власти, 55, нап. 77.

<sup>41</sup> М. Ивановић, Црква Преображења у Будисавцима, Старине Косова и Метохије (СКМ) 1 (1961) 122, сл. 2; С. Пејковић, Зидно сликарство, 169, сл. 35; Д. Војводић, Слика световне и духовне власти, 55, нап. 77.

<sup>42</sup> За ту композицију, на којој Макарија Соколовића прате херцеговачки митрополит Антоније и грачанички, односно новобрдски, митрополит Дионисије одевени у полиставрионе, С. Пејковић, Зидно сликарство, 110, 172; *исти*, Сликарство спољашње приправе Грачанице, ур. С. Пејковић, Византијска уметност почетком XIV века, Београд 1978, 202; Б. Тодић, Грачаница. Сликарство, Београд — Приштина 1988, 248, 250, 254, 261, 258; С. Пејковић, Српска уметност у XVI и XVII веку, Београд 1995, 306, 317; Д. Војводић, Слика световне и духовне власти, 55, нап. 77. На сцени Погреб митрополита Дионисија, патријарх Макарије, јасно обележен натписом, представљен је у полиставриону, док су остали митрополити приказани у фелонима, С. Пејковић, Зидно сликарство, 126, 172, сл. 40; *исти*, Сликарство спољашње приправе Грачанице, 210, сл. 8; Б. Тодић, Грачаница, 248, 249, Т. XXIX, црт. XXVI, сл. 126–127; С. Пејковић, Српска уметност у XVI и XVII веку, 325, сл. 34.

<sup>43</sup> Бивши патријарх Макарије приказан је у монашком руху, а новобрдски митрополит Дионисије, који се налази покрај њих, одевен је у полиставрион, С. Пејковић, Манастир Свети Никола Дабарски, Београд 2009, 130–134, сл. 88; Д. Војводић, Слика световне и духовне власти, 55, нап. 77, са старијем литературом. За датовање ове представе у 1573/4, С. Пејковић, Манастир Свети Никола Дабарски, 134. У наосу, покрај пресликаних ктиторских портрета краљева Стефана Дечанског и Душана, виде се остаци фигуре црквеног достојанственика у полиставриону, по свему судећи, дабарског епископа Николе, уп. исто, 126–128, 258–259, 271–272, сл. 85, где је изнета претпоставка да се ради о архиепископу пећком Макарију Соколовићу, за критику тог мишљења и потврду старијег запажања да је то дабарски епископ Никола, Д. Војводић, Слика световне и духовне власти, 55, нап. 77.

<sup>44</sup> S. Petković, Zograf Georgije Mitrofanović u Pečkoj patrijaršiji 1619–1620. godine, Glasnik Muzeja Kosova i Metohije (Glasnik MKM) 9 (1965) 242, sl. 12; В. Ј. Ђурић, С. Ђурковић, В. Кораћ, Пећка патријаршија, 277, 292–294, сл. 185; С. Пејковић, Српски патријарси XVI и XVII века као ктитори, Зборник у част Војислава Ђурића, 132, сл. на стр. 139. С друге стране, патријарх Саватије Соколовић (1587), на представи насликаној касније у Пиви 1625/26, има монашке одоре (*исти*, Зидно сликарство, 198, 199; *исти*, Српска уметност у XVI и XVII веку, 142).

<sup>45</sup> В. Ј. Ђурић, С. Ђурковић, В. Кораћ, Пећка патријаршија, 302; З. Ракић, Зограф Радул, српски сликар XVII века, Нови Сад 1998, 57, 143, црт. 1, сл. 31. Свети Никола, насликан како приводи патријарха на ктиторској композицији у том параклису, представљен је у сакосу украшеном крупним крстовима. Свети Никола је у једнако украшеном сакосу приказан нешто раније, 1639, како приводи ктитора, Стефана Вукановића, у параклису Светог Николе у Морачи, С. Пејковић, Морача, Београд 1986, 82, сл. 41.

су они приказани у припрати у Пећи,<sup>46</sup> спољној припрати Грачанице<sup>47</sup> и храму у Будисавцима,<sup>48</sup> а касније прва два српска архиепископа у параклису Светог Николе у Пећи<sup>49</sup> и у цркви манастира Прасквице, украшеној 1680. године.<sup>50</sup> Једина очувана представа владике у сакосу је портрет београдског митрополита Симеона Љубибратића, насликан 1683/84. пред параклисом Светог Јована Претече у кули светог Саве у Хиландару.<sup>51</sup>

<sup>46</sup> У сакосима украшеним крупним крстовима приказани су српски архиепископи и патријарси од светог Саве до Макарија, *С. Пејковић*, Зидно сликарство, 84, 85, 162; *Г. Бабић*, Низови портрета, 331–333, сл. 4–6, 10–14; *В. Ј. Ђурић*, *С. Ђурковић*, *В. Кораћ*, Пећка патријаршија, 258, 262, сл. 76, 169, 170. Поред тога, сакос има патријарх Јефрем (1375–1379, 1389–1392) на представи у ниши на северном зиду цркве Светог Димитрија израђеној 1619/20., *С. Петковић*, *Зограф Георгије Mitrofanović* у Реčkoј патријаршији, 241; *В. Ј. Ђурић*, *С. Ђурковић*, *В. Кораћ*, Пећка патријаршија, 292, сл. 124; *Д. Појовић*, Патријарх Јефрем — један позносредњовековни светитељски култ, ЗРВИ 43 (2006) 111–124, нарочито 117–118. С друге стране, нешто касније, 1633/34, пресликана је сцена опела над гробом архиепископа Саве II у цркви Светих апостола у Пећи (првобино настала око 1300), на којој су и почивши архиепископ и архијереј који врши опело одевени у полиставрионе, уп. *В. Ј. Ђурић*, *С. Ђурковић*, *В. Кораћ*, Пећка патријаршија, 296, сл. 192.

<sup>47</sup> У сакосима са крупним крстовима представљени су први архијереји српске цркве Сава I, Арсеније и вероватно Сава II и патријарси Јефрем и Јоаникије, *С. Пејковић*, Зидно сликарство, 172; *исти*, Сликарство спољашње приправе Грачанице, 202, сл. 3; *Г. Бабић*, Низови портрета, 333; *Б. Тодић*, Грачаница, 248, 250, 256, сл. 124, 125; *С. Пејковић*, Српска уметност у XVI и XVII веку, 306–307, 320, сл. 37.

<sup>48</sup> Ту су приказани један непознати архиепископ, Никодим и Арсеније на северном зиду и свети Сава Српски на источној страни северозападног пиластра, *М. Ивановић*, Црква Преображења у Будисавцима, 120, 122, сл. 21; *С. Пејковић*, Зидно сликарство, 84–85, 169; *Г. Бабић*, Низови портрета, 334.

<sup>49</sup> *З. Ракић*, Зограф Радул, 143, црт. 2.

<sup>50</sup> Исто, 151, сл. 95. С друге стране, српски архијереј у припрати Светог Николе Дабарског, према најновијој претпоставци можда Јефрем, представљен је у полиставриону (уп. *С. Пејковић*, Зидно сликарство, 173; *Г. Бабић*, Низови портрета, 334; *С. Пејућ*, Манастир Свети Никола Дабарски, 131–132, 272), док су у Лози српских владара и архијереја у катедралној цркви у Ораховици, живописаној 1594, по свему судећи, архиепископи и патријарси били приказани у фелонима (уп. *Р. Грујић*, Старине манастира Ораховице у Славонији, Старинар XIV (1939) 27–32, сл. 6, 8; *С. Пејковић*, Зидно сликарство, 85, 191, 192; *Г. Бабић*, Низови портрета, 334; *А. Кучековић*, Манастир Ораховица у Славонији, Загреб 2007, 121–123, 126–135, сл. 53, 55, 57).

<sup>51</sup> Овај митрополит има тамнопурпурни сакос са крупним крстовима између којих су извезени цветни мотиви, *С. Пејковић*, Српска уметност у XVI и XVII веку, 161, сл. 85; *О. Томић*, Београдски митрополит Симеон и његова хиландарска задужбина, изд. *М. Јанковић*, Друга казивања о Светој гори, Београд 1997, 160–162, сл. на стр. 157, 160; *Д. Војводић*, Киторски портрети и представе, 259. Митрополити су у то доба приказивани у полиставрионима или пак у фелонима какве имају, на пример, на киторским портретима, грачанички митрополит Никанор на икони Христа са апостолима из Грачанице из година око 1530., *Б. Тодић*, Грачаница, 268–269, сл. 130, 132; *В. Ј. Ђурић*, Икона о хиротонији грачаничког митрополита Никанора, ЗЛУМС 27–28 (1991–1992) 297–314, сл. 1, 3 и митрополит Виктор на икони свете Февроније из Грачанице из 1607/08., *Б. Тодић*, Грачаница, 272–273, Т. XXXI, сл. 130, 132; *С. Пејковић*, Српска уметност у XVI и XVII веку, 96, сл. 95. Представа београдског митрополита Симеона Љубибратића, по много чему нарочита, заслужује посебна истраживања. На овом месту подсећамо на то да је Београдској митрополији госпођа Кантакузина (+1492), кћи деспота Ђурђа Бранковића, поклонила раскошно украшену митру, *Љ. Сивојановић*, Стари српски записи и натписи I, Београд 1982<sup>2</sup> (1. изд. 1902) 91, бр. 288; *Д. Сивојановић*, Уметнички вез у Србији од XIV до XIX века, Београд 1959, 59–60, сл. 21; *М. Сиремић*, Деспот Ђурађ Бранковић и његово доба, Београд 1994, 466, 491, 549, 550; *W. Woodfin*, Liturgical Textiles, 304, No. 179 (*S. Mileusnić*), са старијом литературом.



\* \* \*

Нарочито драгоцени за проучавање ношења сакоса јесу портрети охридских архиепископа — њихов значај је двојак: они представљају сведочанство и о обичају о којем је писао учени Димитрије Хоматин и о чувању традиције након што је Охрид, чија је архиепископија била независна у односу на цариградску патријаршију али потчињена ромејском цару, дошао под власт српске државе.<sup>52</sup> У Охриду су архиепископи, према Хоматиновом сведочењу, носили сакосе који, судећи по сачуваним сликама, нису били пурпурни, већ су били бели и украшени крупним тамним крстовима. У таквом сакосу приказан је већ свети Константин Кавасила у цркви Богородице Перивлепте 1294/5,<sup>53</sup> а традиција је настављена и након што се град 1334. нашао у оквирима српске државе. О томе сведоче портрети архиепископа Николе у јужном трему храма Светог Николе Болничког осликаном 1345,<sup>54</sup> у параклису Светог Јована Претече у катедрали Свете Софије украшене између 1347. и 1350.<sup>55</sup> и у спољној припрати истога здања, живописаној пред крај прве половине XIV века,<sup>56</sup> као год и остаци фигуре данас непознатог охридског архиепископа, насликане касније, негде почетком следећег столећа, на другом слоју фресака у цркви Богородице Болничке.<sup>57</sup>

<sup>52</sup> За однос Охридске архиепископије према Цариграду, односно ромејском цару и васељенском патријарху, *Г. Осјрогорски*, Историја Византије, Београд 1969<sup>2</sup> (1. изд. 1959) 296; *Б. Тодић*, Фреске у Богородици Перивлепти, 153–161, нарочито 153; *G. Prinzing*, A Quasi Patriarch, 168, са изворима и литературом. Поред тога, ту су пажљиво истражени и Хоматинова црквена политика и његово схватање духовне власти охридског архиепископа у Епирској држави након пада Цариграда под латинску власт 1204, уп. исто, 165–181.

<sup>53</sup> *Ц. Грозданов*, Прилози познавању средњовековне уметности Охрида. 1. Портрет архиепископа Константина Кавасиле у цркви Св. Богородице Перивлепте, 199–207; *Ch. Walter*, Art and Ritual, 17; *Ц. Грозданов*, Портрети на светителите од Македонија, 180–190, нарочито 184–185, 186–187, сл. 59, Т. III; *Б. Тодић*, Фреске у Богородици Перивлепти и порекло Охридске архиепископије, ЗРВИ 39 (2001–2002) 147, 151–153, 158–160, сл. 2; *Ц. Грозданов*, О св. Константину Кавасили и његовим портретима у светлу нових сазнања, ЗРВИ 44/1 (2007) 313–317, 320–321, 322. Свети Константин Кавасила у представама Службе архијереја редовно је, према старом обичају, сликан у полиставриону, уп. *исџи*, Прилози познавању средњовековне уметности Охрида. 1. Портрет архиепископа Константина Кавасиле у цркви Св. Богородице Перивлепте, 203, 207; *исџи*, О св. Константину Кавасили, 313, 317, 320, 322, за 18. октобар као датум прослављања овога светог, *K. Nichoritis*, Ανέκδοτη ελληνική Ακολουθία προς τιμήν του Αρχιεπισκόπου Αχριδών Κωνσταντίνου Καβάσιλα, Αφιέρωμα στη μνήμη του Σωτήρη Κίτσα, Thessalonikē 2001, 345–375, где је објављена и служба светом чији је настанак датован у крај XIII века, у време пре осликавања цркве Богородице Перивлепте, уп. и *Ц. Грозданов*, О св. Константину Кавасили, 319–320.

<sup>54</sup> *Ц. Грозданов*, Охридско зидно сликарство, 54–55, црт. 7; *Д. Војводић*, Слика световне и духовне власти, 59–60, 63, 72, сл. 10, са старијом литературом.

<sup>55</sup> *Ц. Грозданов*, Охридско зидно сликарство, 64–65, црт. 9, сл. 44; *И. М. Ворђевић*, Властела, 158, сл. 53; *Д. Војводић*, Слика световне и духовне власти, 72, 73.

<sup>56</sup> *Ц. Грозданов*, Охридско зидно сликарство, 75–76, црт. 19. Одећа у којој је охридски архиепископ Григорије II, Николин наследник, представљен око 1364–1365. на западној фасади параклиса Светог Григорија Богослова уз цркву Богородице Перивлепте у Охриду, на жалост, због знатних оштећења тог портрета, не може се разазнати (уп. исто, 122–124, црт. 30; *Д. Војводић*, Слика световне и духовне власти, 62 и сл. 15).

<sup>57</sup> *Г. Субојић*, Свети Константин и Јелена у Охриду, Београд 1971, 42–43 и црт. на стр. 42; *Л. Мојсоска*, Света Богородица Болничка, Охрид 2001, 13–14 и сл. на стр. 42. 3. *Расолко-*



\* \* \*

Изгледа да су након што се древни град Охрид нашао у оквирима српске државе, у њеној цркви, уз архиепископе и касније патријархе, једино охридски архиепископи имали право, које су раније примили из Цариграда, да облаче сакосе. Није сачуван ниједан поуздани податак који би сведочио о томе да су их у та времена носили други српски митрополити.<sup>58</sup>

Судећи по очуваним сликама из доба независне државе, на просторима над којима је јурисдикцију имала српска црква, у сакосу су од времена владавине краља Милутина представљани свети Сава Српски и наследници његовог престола, а тако су приказивани и охридски архиепископи, који су још од пређашњих времена, када су их именovali византијски цареви иако је њихова духовна област била аутокефална и независна у односу на васељенску патријаршију, носили ту најсвечанију свештену одећу.

Сакос је најчешће био саздан од белог материјала украшеног утканим, навезеним или нашивеним крупним тамним крстовима, који изгледају попут оних на полиставрионима.<sup>59</sup> Тако су у време краља Милутина приказани архиепископ Сава III у илустрацији Божићне стихире у Жичи и међу стојећим фигурама у Старом Нагоричину, данас непознати архијереј, можда архиепископ Никодим, у припрати хумске катедрале у Бијелом Пољу и свети Сава Српски у Грачаници и нешто касније у Светом Никити. Потом је први српски архиепископ у једнако украшеном сакосу представљен у Пећи, у доњој зони и на представи сабора у цркви Светог Димитрија, у јужној певници храма Светих апостола и, заједно са Савом II, у Лози Немањића у припрати. Такву одећу у Пећи има и архиепископ Данило II на слици над улазом у цркву Богородице Одигитрије и на портрету досликаном над његовим гробом у том храму. Једнако је одевен свети Сава Српски у Белој цркви у Карану и у трему храма Светог Николе Болничког у Охриду, где такве одоре носи и надлежни архие-

*ска-Николовска*, Архимандритот Јован, игумен на Климентовиот манастир во Охрид, Културно наследство XXVIII–XXIX (2002/2003) Скопје 2004, 100–101, сл. 5, помишља на то да је Јован, архимандрит манастира Светог Климента, доцније постао архиепископ, те да у овој фигури треба препознати његов портрет. Поред тога, на недавно откривеном живопису на фасади цркве Светог Николе Челничког у истом граду сачувао се прилично испран портрет црквеног достојанственика са представом храма у рукама. Нажалост, овај живопис није истражен и објављен и није установљено када је настао (уп. *Д. Војводић*, Слика световне и духовне власти, 72 и нап. 142). Ипак, треба указати на то да је и представљени црквени достојанственик био одевен у сакос.

<sup>58</sup> Подсећамо да је сакос имао архијереј који се назирао на уништеном ктиторском портрету у храму у Сисојевцу, уп. *Т. Стијародубцев*, Манастир Сисојевац, 9–11, сл. 3–4, са изнетом претпоставком да је то локални епископ или пре патријарх, можда Кирил; *Д. Војводић*, Слика световне и духовне власти, 62–63, 74–75, који помишља да је то оновремени патријарх или можда београдски митрополит, а да је једини владика засигурно приказан у сакосу београдски митрополит Симеон Љубибратић који је насликан 1683/84. пред параклисом Светог Јована Претече у кули светог Саве у Хиландару, *С. Пејковић*, Српска уметност у XVI и XVII веку, 161, сл. 85; *О. Томић*, Београдски митрополит Симеон, 160–162, сл. на стр. 157, 160; *Д. Војводић*, Ктиторски портрети и представе, 259, те да би тај портрет требало пажљиво проучити.

<sup>59</sup> Ради уштеде простора, овде неће бити наведена одговарајућа литература о представама архијереја које ће бити поменуте, пошто је она приложена у претходном делу рада.

пископ Никола. Тај охридски владика исту одећу има и на портретима у параклису Светог Јована Претече и у спољној припрати у катедрали Свете Софије. Потом је у таквом сакосу приказан архиепископ Јоаникије II у спољној припрати Сопоћана и у припрати Дечана, где је једнако одевен и свети Сава Српски, који има исту одору и у Псачи. Крупни крстови на овим хаљинама у складу су са поменутиим речима архиепископа Симеона Солунског да је сваки сакос испуњен крстовима због тога што га је Христос, који је примио смрт на крсту, носио приликом ругања које је поднео.

Српски црквени достојанственици много су ређе носили беле сакосе са крстовима уписаним у кругове. У таквој одори приказани су једино свети Сава у наосу Дечана, изгледа у Баљевцу код Рашке, потом у Љубостињи и Каленићу и непознати архијереј у храму у Сисојевцу. Иако се изглед тог украса разликује од претходно наведеног, вероватно да је, пошто за основни мотив такође има крст, његово значење једнако.

Међутим, још су ређи били у то доба у овој средини пурпурни сакоси украшени златовезом. Очували су се једино на представама светог Саве у припрати храма Богородице Љевишке у Призрену, архиепископа Никодима у цркви Светог Димитрија и светог Саве изнад архијерејског престола у припрати у Пећи. Изгледа да су овакви сакоси, сашивени од пурпурног материјала извезеног златом, били одраније у употреби у РOMEЈСКОМ царству, те да је зато Димитрије Хоматин нашао за потребно да изнесе мишљење да ова одежда не мора да буде пурпурна.

\* \* \*

С друге стране, свети оци цркве, сликани самостално или у оквиру представљани Васељенских сабора, ретко су у српској средини приказивани у сакосима. Сачувани примери су малобројни. Тако је представљен свети Никола, у одори украшеној крупним крстовима, на икони са портретима краља Стефана Дечанског и младог краља Душана насталој током треће деценије XIV века што се чува у Барију.<sup>60</sup> Сакос, са крстовима уоквириеним тракама, носи свети Василије Велики, епископ Кесарије кападокијске, насликан 1366/67. на западном зиду цркве Вазнесења у Метеорима,<sup>61</sup> док други писац литургије, цари-

<sup>60</sup> И. М. Ђорђевић, О првобитном изгледу српске иконе светог Николе у Барију, Зборник Филозофског факултета (ЗФФ) 16 А, (1989) 111–122, нарочито 115, 116, 118; С. Пејковић, Белешке уз друго издање књиге Портрети српских владара у средњем веку, С. Радојчић, Портрети српских владара у средњем веку, Београд 1996, 119–120, сл. 71; Б. Миљковић, Немањићи и свети Никола у Барију, ЗРВИ 44/1 (2007) 286–289, нарочито 286, 288–289, сл. 6, 9, црт. 1, са изворима и литературом.

<sup>61</sup> Г. Субојић, Почети монашког живота и црква Сретења у Метеорима, ЗЛУМС 2 (1966) 170–171, сл. 22, 27; И. М. Ђорђевић, Властела, 171, сл. 71. Поред тога, у цркви Светог Николе у Старом Сланкамену су крајем XV века, свакако после 1468, представљени три света јерарха, свети Василије Велики, свети Јован Златоусти и свети Григорије Богослов, одевени у сакосе са дужим и веома широким рукавима, украшене крстовима уписаним у кругове, С. Пејковић, Фреска са ликовима Три јерарха у цркви св. Николе у Старом Сланкамену, ЗЛУМС 6

градски патријарх свети Јован Златоусти, има пурпурни и богато извезен на минијатури у хиландарском рукопису број 400 преписаном 1465. године.<sup>62</sup> Учесници расправа на призорима Васељенских сабора представљани су готово редовно у полиставрионима.<sup>63</sup> У сакосима се виде тек на познијим примерима, с почетка XV века. У тим свечаним одорама приказана су двојица која седе непосредно уз цара на слици у припрати Љубостиње<sup>64</sup> и четворица окупљена око владара на сцени у припрати Ресаве, живописаној до 1418. године.<sup>65</sup>

\* \* \*

Наравно, треба подсетити на то да је у српској средини и Христос у призорима литургијског значења понекад сликан као архијереј у сакосу.<sup>66</sup> Тако одевен, среће се у сценама Причешћа апостола или самостално представљен у олтарском простору, у којем су свети оци цркве редовно приказивани у фелонима или полиставрионима,<sup>67</sup> као и у илустрацијама Небеске литургије смештеним у светилиште или у куполу.

У сликама Причешћа апостола представљен је у цркви Светог Николе Орфана у Солуну вероватно живописаној током друге деценије XIV века жељом краља Милутина,<sup>68</sup> потом у храмовима Светог Никите,<sup>69</sup> Светог Спаса у

(1970) 315–329; *исџи*, Сликаство моравске школе и српски споменици из доба турске владавине, ур. В. Ј. Ђурић, Моравска школа и њено доба, Београд 1972, 310, сл. 1.

<sup>62</sup> Д. Богдановић, В. Ј. Ђурић, Д. Медаковић, Хиландар, Београд 1978, сл. 107; Ј. Максимовић, Српске средњовековне минијатуре, Београд 1983, 132, Т. 63–64; Ј. Проловић, Сликани украс рукописа од XII до XV века, Манастир Хиландар, 307 и сл. на стр. 307. Свети Јован Златоусти представљен је како седе на престолу одевен у сакос у малој цркви Светог Христофора у Министри, осликаној вероватно негде крајем XIV века, М. *Acheimastou-Potamianou*, Mystras. Historical and Archaeological Guide, Athens 2003, 98; N. V. *Georgiadis*, Mistra, Athens 2006 (9th ed.) 19. Цариградски патријарх свети Јован Златоусти једини је међу светим оцима приказаним како саслужују у доњој зони олтарске апсиде, истина, изузетно ретко, уместо у уобичајеном полиставриону или фелону сликан у свечаном сакосу. Сачувале су се две такве представе, у цркви Свете Соломоније у Пафосу на Кипру (између 1350. и 1375) и у цркви Часног крста у манастиру Валсамонери на Криту (између 1400. и 1450), cf. *Ch. Konstantinidi*, Ο Μελισμός. Οι συλλειτουργοῦντες ἱεράρχες και οι ἄγγελοι-διάκονοι μπροστά στην ἀγία τράπεζα με τα τίμια δῶρα ή τον ευχαριστιακό Χριστό, Thessalonikē 2008, 110, 131, εἰκ. 206, 277.

<sup>63</sup> Cf. *Ch. Walter*, L'iconographie des conciles dans la tradition byzantine, Paris 1970, 107–119, где су наведени примери циклуса ових слика у Србији.

<sup>64</sup> С. Ђурић, Љубостиња, 88–90, 100–101, Т. VI–VII.

<sup>65</sup> Б. Живковић, Манасија. Цртежи фресака, Београд 1983, IX; Р. Зарућ, Остаци фресака у припрати Манасије, Саопштења 24 (1992) 105–106, сл. 7; Б. Тодућ, Манастир Ресаве, Београд 1995, 65, 106.

<sup>66</sup> Cf. *Ch. Walter*, Art and Ritual, 18.

<sup>67</sup> За запажање да архијереји представљени у светилишту како служе никада не носе сакос, *ibid.*, 18.

<sup>68</sup> А. *Xyngopoulos*, Οι τοιχογραφίες τοῦ Ἁγίου Νικολάου Ὁρφανοῦ Θεσσαλονίκης, Athina, 1964, πιν. 72–75; А. *Tsitouridou*, Ἡ ἐντοίχια ζωγραφική τοῦ Ἁγίου Νικολάου στὴ Θεσσαλονίκη, Thessalonikē 1978, 38–40, σχ. 2, 5–7, εἰκ 12–13; *Ch. Walter*, Art and Ritual, 216; Т. *Papamastorakis*, Ἡ μορφὴ τοῦ Χριστοῦ-Μεγάλου Ἀρχιερέα, ΔΧΑΕ πέρ Δ', τόμ. ΙΖ' (1993–1994), Athens 1994, 67; Б. Тодућ, Милутин, 148, 348, сл. 163, за датовање, исто, 347–348.

Призрену око 1335,<sup>70</sup> Светог Ђорђа у Полошком 1343–1345,<sup>71</sup> у Дечанима,<sup>72</sup> Матечу,<sup>73</sup> Псачи<sup>74</sup> и у Раваници око 1387.<sup>75</sup>

Христос у таквим одорама изван сцена литургијског садржаја, самостално представљен, среће се у апсиди светилишта или у ниши ђаконикона. У олтарској апсиди насликан је у цркви у Леснову, украшеној вероватно 1342, и у храму у Модришту, живописаном, како се претпоставља, током осме деценије XIV века. У првом светилишту благосиља за часном трпезом одевен у бели сакос са крупним тамним крстовима.<sup>76</sup> У другом стоји одевен у светли сакос са тамним крстовима уписаним у кругове.<sup>77</sup> У ђаконику је приказан у Леснову и потом око 1366. у Кончи. На обема представама има пурпурни сакос украшен везом боје окера, у Леснову са попрсјима апостола и пророка у врежама,<sup>78</sup> а у Кончи са крстовима уписаним у кругове боје окера.<sup>79</sup> Поред тога, Христос, одевен у сакос испуњен златовезом са крстовима у круговима, налази се у средини службе коју врше свети Јован Златоусти и свети Василије

<sup>69</sup> G. Millet, Le peinture de moyen âge en Yougoslavie (Sérbie, Macédoine et Monténégro) III, album présenté par A. Frolow, Paris 1962, pls. 31,1–4, 32,1–2; П. Миљковић-Пејек, Делога на зографите Михаило и Евтихиј, Скопје 1967, 54, 93, сл. 24, Т. СХII–СХV; Ch. Walter, Art and Ritual, 216, fig. 60; Т. Рамасторакис, Ἡ μορφὴ τοῦ Χριστοῦ-Μεγάλου Ἀρχιερέα, 67; Б. Тодић, Милутин, 148, 344, Т. XXXVI.

<sup>70</sup> Р. Тимојијевић, Црква Св. Спаса у Призрену, СКМ 6–7 (1972–1973) 74; Т. Сџародубцев, Причешће апостола у Раваници, Зограф 24 (1995) 54, сл. 6–7; И. М. Ђорђевић, Властела, 138, сл. 14, 15. За датовање настанка сликарства овога слоја, исто, 138.

<sup>71</sup> Б. Мано-Зиси, Полошко, Старинар 6 (1931) 119, сл. 2; И. М. Ђорђевић, Властела, 147, 149, са старијом литературом.

<sup>72</sup> В. Тодић, Tradition et innovations dans le programme et l'iconographie des fresques de Dечани, ур. В. Ј. Ђурић, Дечани и византијска уметност средином XIV века, Београд 1989, 260–261, сл. 8–9; Т. Рамасторакис, Ἡ μορφὴ τοῦ Χριστοῦ-Μεγάλου Ἀρχιερέα, 67; Б. В. Појоновић, Програм живописа у олтарском простору, Зидно сликарство Дечана, 79–80; Б. Тодић, М. Чанак-Медић, Манастир Дечани, 390–391, сл. 313.

<sup>73</sup> Т. Рамасторакис, Ἡ μορφὴ τοῦ Χριστοῦ-Μεγάλου Ἀρχιερέα, 67; Е. Димићрова, Манастир Матејче, 86, сл. 4, 5, Т. XIII.

<sup>74</sup> Т. Сџародубцев, Причешће апостола у Раваници, 54; И. М. Ђорђевић, Властела, 175.

<sup>75</sup> В. Ј. Ђурић, Раванички живопис и литургија, Манастир Раваница. Споменница о шестој стогодишњици, Београд 1981, 53–60, 62–65, сл. 4, 5; Ch. Walter, Art and Ritual, 217; В. Ј. Ђурић, О Причешћу апостола у Раваници, Зборник посветен на Бошко Бабић, Прилеп 1986, 89–90; Б. Живковић, Раваница. Цртежи фресака, Београд 1990, 18–19; Т. Рамасторакис, Ἡ μορφὴ τοῦ Χριστοῦ-Μεγάλου Ἀρχιερέα, 67; Т. Сџародубцев, Причешће апостола у Раваници, 53–59; М. Беловић, Раваница. Историја и сликарство, Београд 1999, 101, 102–104, сл. 12, ил. XLVII.

<sup>76</sup> Ch. Walter, Art and Ritual, 216–217, fig. 63; И. М. Ђорђевић, Властела, 155–156; Т. Рамасторакис, Ἡ μορφὴ τοῦ Χριστοῦ-Μεγάλου Ἀρχιερέα, 67–68; С. Габелић, Манастир Лесново, 67–68, Т. VIII–IX.

<sup>77</sup> Ф. Месенел, Извештај о проучавању јужне Србије. Топографске белешке о неким црквеним споменицима у Поречу, ГСНД 13 (1934) 181–182, сл. 14.

<sup>78</sup> И. М. Ђорђевић, Властела, 156, сл. 46; С. Габелић, Манастир Лесново, 68–69, Т. X, сл. 15, уп. Д. Милошевић, Иконографија светога Саве, 308; В. Ј. Ђурић, „Престо светог Саве“, 95; Т. Рамасторакис, Ἡ μορφὴ τοῦ Χριστοῦ-Μεγάλου Ἀρχιερέα, 69.

<sup>79</sup> Ch. Walter, Art and Ritual, 217; Т. Рамасторакис, Ἡ μορφὴ τοῦ Χριστοῦ-Μεγάλου Ἀρχιερέα, 67–68, који бележе да се налази у протезису; С. Габелић, Манастир Конче, Београд 2008, 88–89, црт. 41, сл. 28, Т. III–IV.

Велики праћени двојцом анђела-ђакона на катапетазми коју је 1389/9. даровала Хиландару монахиња Јефимија.<sup>80</sup>

У представама Небеске литургије Христос архијереј у свечаним одорама много се касније среће. У храму Светог Димитрија у Марковом манастиру, украшеном 1376/7, у којем је ова тема, изузетно, насликана у доњој зони олтарске апсиде, одевен је у пурпурни сакос са крупним крстовима,<sup>81</sup> а у куполи цркве у Раваници у бели са тамним крстовима уписаним у кругове.<sup>82</sup>

\* \* \*

Пре но што се посветимо трагању за одговорима на питања када су и у каквим околностима наследници престола светог Саве почели да носе најсвечанију архијерејску одору, требало би се бар накратко окренути малобројним сачуваним делима која сведоче о одорама какве су у доба Палеолога одевали патријарси који су столовали у престоници Ромејског царства. Поставаљају се и питања какву су одећу васељенски патријарси облачили у одређеним приликама и да ли је сакос, пошто су тада могли да га носе и поглавари појединих других цркава, изгубио некадашњи значај. У зборнику богословских расправа бившег цара Јована VI Кантакузина, Paris. gr. 1242, по свој прилици завршеном 1375, на минијатури на fol. 5v, представљен је Јован VI како као цар председава сабором, вероватно оним одржаним 1351, док уз њега седе четири црквена достојанственика. Сва четворица су одевена у полиставрионе, чак и онај цару први здесна, у коме се препознаје патријарх цариградски Калист (1350–1353).<sup>83</sup> С друге стране, тада се дешавало да некадашњи васељенски патријарси буду приказани у одежама какве у њихово вре-

<sup>80</sup> С. Смолчић-Макуљевић, Хиландарска катапетазма монахиње Јефимије. Иконографија и богослужбена функција, ур. В. Кораш, Осам векова Хиландара. Историја, духовни живот, књижевност, уметност и архитектура, Београд 2000, 693–701; Б. Радојковић, Ризница, Манастир Хиландар, 342; И. Шишковић, Књижевност, Манастир Хиландар, 111 и сл. на стр. 113.

<sup>81</sup> Л. Мурковић, Ж. Тајић, Марков Манастир, Нови Сад 1925, 31, сл. 34 (Л. Мурковић); Ц. Грозданов, Из иконографије Марковог манастира, Зограф 11 (1980) сл. 3; Ch. Walter, Art and Ritual, 220; Т. Papamastorakis, Η μορφή τοῦ Χριστοῦ-Μεγάλου Ἀρχιερέα, 68, 69; idem, Ὁ διάκοσμος τοῦ τρούλου τῶν ναῶν τῆς Παλαιολόγειας περιόδου στὴ Βαλκανικὴ Χερσονήσο καὶ τὴν Κύπρο, Атина 2001, 147, 155, 156; Т. Ситародубцев, Представа Небеске литургије у куполи. Прилог проучавању, Трећа југословенска конференција, 392, за датовање настанка овог живописа, Ц. Грозданов, Г. Субојић, Црква Светог Ђорђа у Речици код Охрида, Зограф 12 (1981) 73, нап. 75, сл. 17.

<sup>82</sup> В. Ј. Ђурић, Раванички живопис и литургија, 66–67, сл. 7; Ch. Walter, Art and Ritual, 219, fig. 62; Б. Живковић, Раваница, 8–9; Т. Papamastorakis, Η μορφή τοῦ Χριστοῦ-Μεγάλου Ἀρχιερέα, 69; М. Беловић, Раваница, 84, ил. XVI–XVII; Т. Papamastorakis, Ὁ διάκοσμος τοῦ τρούλου, 135, 145–146, 155, πίν. 128β; Т. Ситародубцев, Представа Небеске литургије, 393.

<sup>83</sup> Cf. Ch. Walter, L'iconographie des conciles, 70–73, fig. 33; I. Spatharakis, The Portrait in Byzantine Illuminated Manuscripts, Leiden 1976, 129–133, figs. 86, 90. У рукопису Paris gr. 1783, на fol. 98v, налази се представа цариградског патријарха Јосифа (1416–1439) на крају списка васељенских патријараха који се његовим именом завршава. Тај портрет нацртао је пером неки италијански мајстор или грчки сликар који је радио под јаким западњачким утицајима. Приказао је само погрсеје, те није могуће поуздано утврдити какву одору патријарх има испод омофора, cf. Ch. Delvoye, L'art byzantin, Paris 1967, ill. 207; I. Spatharakis, The Portrait, 234, Figs. 177.

ме нису постојале. У рукопису Хомилија Григорија Назијанзина, Paris gr. 543, преписаном у XIV веку, у доњем делу минијатуре на fol. 288v, представљен је писац тог дела, цариградски патријарх Григорије Назијанзин (379–381), обучен у сакос са тамним крстовима уписаним у кругове, окружен епископима у светлим фелонима.<sup>84</sup> На икони са приказом Победи православаља, вероватно насталој у ромејској престоници око 1400. године, покрај царице Теодоре и младог цара Михаила стоји васељенски патријарх Методије (843–847) у белом сакосу са крупним крстовима.<sup>85</sup>

Од користи је посетити и Солун — и зато што је Симеон Солунски писао о значењу сакоса и забележио да га носе одабрани архиепископи и због тога што је други град Царства увек имао непосредног утицаја на српску средину. У цркви Светог Димитрија је негде током друге половине XIV века уз патрона храма насликан данас непознати солунски архиепископ одевен у светлоплави сакос са белим крстовима у круговима.<sup>86</sup> Нешто касније, вероватно крајем истог столећа, израђена је икона што се данас чува у Москви на којој је приказан свети солунски архиепископ Григорије Палама у тамноцрвеном сакосу украшеном златним крстовима у круговима загаситозелене позадине.<sup>87</sup> Недавно је у параклису Светих бесребрника у Ватопеду на Светој гори, живописаном вероватно непосредно пре 1371, очишћена слика

<sup>84</sup> Cf. E. Piltz, *Trois sakkoi byzantins*, pl. 3.

<sup>85</sup> Byzantium. Treasures of Byzantine Art and Culture from British Collections, ed. D. Buckton, London 1994, 129–130, fig. 140 (R. Cormack); Mother of God. Representation of the Virgin in Byzantine Art, ed. M. Vassilaki, Athens 2000, 340, no. 340 (R. Cormack); Byzantium. Faith and Power (1261–1557), ed. H. C. Evans, New York 2004, 154–155, no. 78 (A. Weyl Carr); Byzantium 330–1453, ed. R. Cormack — M. Vassilaki, London 2008, 394, no. 57 (R. Cormack), са старијом литературом. У нижем делу ове иконе представљени су светитељи борци за поштовање икона. Међу њима је један одевен у полиставрион. На основу незнатних трагова натписа претпоставља се да би то могао бити свети Теодор, cf. Mother of God, 340.

<sup>86</sup> Ch. Mauropoulou-Tsioumi, Η μνημειακή ζωγραφική στη Θεσσαλονίκη στο δεύτερο μισό του 14ου αιώνα, Ευφρόσυνον. Αφιέρωμα στον Μανόλη Χατζηδάκη 2, Athens 1992, 665–666, πίν. 370; eadem, Byzantine Thessaloniki, Thessaloniki 1993, 168; M. Panayotidi, Les tendances de la peinture de Thessalonique en comparaison avec celles de Constantinople, comme expression de la situation politico-économique des ces villes pendant le XIVe siècle, Βυζάντιο και Σερβία, 356. За идентификацију представљених личности, M. Marković, Two Notes on the Wall Paintings at the Great Lavra of St. Sabas. The Portrait of Emperor John VI Kantakouzenos and the Cycle of St. John Damascene, Зограф 25 (1996) 59, нап. 15; Sh. Gerstel, Civic and Monastic Influences on Church Decoration in Late Byzantine Thessalonike, *Dumbarton Oaks Papers* (DOP) 57, Washington D. C. 2003, 237–238, fig. 20.

<sup>87</sup> В. Н. Лазарев, История византийской живописи, Москва 1986<sup>2</sup> (1. изд. 1947–1948) Т. 546; A. V. Banck, Byzantine Art in the Collections of the USSR, Moscow 1966, 382, Pl. 302; Г. В. Попов, Икона Григория Паламы из ГМИИ и живопись Фессалоник поздневизантийского периода, Искусство западной Европы и Византии, Москва 1978, 262–275; Ch. Walter, Art and Ritual, 18; W. Woodfin, Liturgical Textiles, 297. Григорије Палама умро је 14. новембра 1359, а уврштен је у ред светитеља 1368. године. С друге стране, на већ поменутој минијатури у зборнику Paris. gr. 1242, fol. 5v, други здесна цару Јовану VI Кантакузину, уз васељенског патријарха Калиста, седи архиепископ, одевен у полиставрион, у коме се, према списку потписа учесника сабора, препознаје солунски архиепископ Григорије Палама, cf. I. Spatharakis, The Portrait, 133, figs. 86, 90.



истог светог, на којој је представљен у белом сакосу са крстовима у круговима.<sup>88</sup>

Речит пример који сведочи о томе да су различити разлози могли довести до тога да архијереји појединих цркава добију право да носе сакос сачувао се у Русији. Мали сакос патријарха Фотија, израђен у Цариграду у XIV веку и допуњен појединим украсима касније у Москви, по свему судећи, послат је из ромејске престонице поводом уврштења московског митрополита Петра (1308–1326) у ред светитеља 1339. године, извршеног уз благослов васељенског патријарха Јована XIV Калека (1334–1347).<sup>89</sup> На тој свечаној одори, нови светитељ, митрополит Петар, приказан међу славним светим јерарсима, одевен је у сакос.<sup>90</sup> Изгледа да су од тада московске владике имале пра-

<sup>88</sup> E. Tsigaridas, *Οι τοιχογραφίες του Παρεκκλησίου των Αγίων Αναργύρων, Ιερά Μεγίστη Μονή Βατοπεδίου: Παράδοση- Ιστορία- Τέχνη I*, Mount Athos 1996, 280–281, Εικ. 71, 74; E. N. Kyriakoudis, *The Morava School and the Art of Thessaloniki in the Light of New Data and Observations*, Зограф 26 (1997) 96–97, fig. 4, са претпоставком да је овај живопис настао крајем XIV или почетком XV века. Приказан је у протезису заједно са светим Јованом Златоустим и има необичан натпис — Ο ΑΓΙΩΤΑ/ΤΟΣ ΑΡΧΙΕΠΙ/ΣΚΟΠΟΣ ΘΕ/ΣΑΛΟΝΙ/ΚΗΣ / ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΚΕ / ΝΕΟΣ ΧΡΥΣΟ/ΣΤΟΜΟΣ Ο ΘΑΥΜΑ/ΤΟΥΡΓΟΣ, преосвећени солунски архиепископ и нови Златоуст Чудотворац (*ibid.*, 97, n. 14, cf. E. Tsigaridas, *Οι τοιχογραφίες*, 280–281).

<sup>89</sup> A. V. Banck, *Byzantine Art in the Collections of the USSR*, 380; E. Piltz, *Trois sakkoï byzantins*, 29; W. Woodfin, *Liturgical Textiles*, 302–303 и нап. 1, са наведеном литературом. За московског митрополита Петра, E. E. Голубинский, *История Русской церкви*, Т. II, первая половина тома, Москва 1900, 98–144; M. Brandt, *Ruske zemlje od XII. st. do Ivana Groznog*, B. D. Grekov, *Kijevska Rusija*, M. Brandt, *Ruske zemlje od XII. st. do Ivana Groznog*, Zagreb 1962, 578–582, нарочито 578–579, 582; Церков в истории России (IX в.–1917 г.), Москва 1967, 62–64. За уврштење московског митрополита Петра у ред светитеља, за које је његов наследник Теогност умолио благослов од васељанског патријарха, E. E. Голубинский, *История Русской церкви* II/1, 143, 150–151; J. Meyendorff, *Byzantium and the Rise of Russia*, Cambridge 1981, 156. За потврди одговор који је васељенски патријарх послао у јуну или јулу 1339. године, J. Darrouzès, *Les registes des actes du patriarchat de Constantinople*, Vol. I *Les actes des patriarches*, Fasc. V *Les registes de 1310 a 1376*, Paris 1977, 148, N. 2192.

<sup>90</sup> A. V. Banck, *Byzantine Art in the Collections of the USSR*, 380, Pl. 282; P. Johnstone, *The Byzantine Tradition in Church Embroidery*, London 1967, 96–97, pls. 11–12; E. Piltz, *Trois sakkoï byzantins*, 29–31, 42–43, 46–47, 61–62, 65–66, Pl. 22–23, 25; W. Woodfin, *Liturgical Textiles*, 302–303, ил. на стр. 302, 303. Овај сакос није детаљно описан, али се на основу доступних података ипак може различити који су архијереји приказани одевени у сакос, а који у фелон, те ћемо их поменути, наводећи их одозго надолу, напоредо слева надесно. На предњој страни представљени су у сакосу само некадашњи цариградски патријарх свети Јован Златоусти и московски митрополит Петар, док су остали у фелонима (Василије епископ Цезареје, Никола епископ Мире, Григорије Богослов патријарх Цариграда, Атанасије патријарх Александрије, Спиридон епископ Триметунта и Кирил патријарх Александрије). На стражњој страни представљени су у сакосу Герман патријарх Цариграда, Никифор патријарх Цариграда, Силвестар папа Рима и Петар патријарх Александрије, док су остали у фелонима (Јевстатије патријарх Антиохије, Мелетије патријарх Антиохије, Софроније патријарх Јерусалима и Андрија архиепископ Крита). На Великом сакосу патријарха Фотија (1408–1431), насталом између 1414. и 1417, опет су приказани архијереји у различитој одећи, а јасно се запажа да су, и на предњем и на стражњем лицу одоре, у сакос одевени они који се налазе на десној страни хаљине, а у фелон они на левој, што свакако заслужује и посебна истраживања. Ради уштеде простора, овде неће бити поименично наведени представљени архијереји, једино напомињемо да су они на левој страни, на оба лица, епископи, док су на десној страни на предњем делу два цариградска патријарха, двојица римских папа, три александријска патријарха, два антиохијска

во да облаче сакос и да је сећање на стицање те части било живо и у наредним деценијама. У радионици великог кнеза у Москви израђен је 1388/9. аер са Мандилионом у средини, којем молитвено прилазе Богородица и свети Јован Претеча и два арханђела и за њима четири московска митрополита. Христовом лику здесна налазе се малопре поменути Петар и до њега Алексије (1354–1378), а слева Максим (1283–1305) и Теогност (1328–1353). Једино Максим, најстарији међу њима и непосредни претходник Петров, носи полиставрион, док остали имају сакосе.<sup>91</sup>

\* \* \*

Вратимо се сада у Србију. Најстарије сачуване слике српских архиепископа одевених у сакос, као што је познато, налазе се у црквама живописаним у доба краља Милутина. То су представа светог Саве Српског у припрати Богородице Љевишке, украшене између 1307. и 1313,<sup>92</sup> и портрет архиепископа Саве III на призору Божићне стихире у пролазу који води у спољну припрату Жиче, осликаном између 1309. и 1316. године. Време живописања ових храмова није прецизно утврђено. Најраније доње и горње хронолошке границе у којима су њихове фреске настале протежу се од 1307. до 1313, што значи да је нови обичај био прихваћен најкасније пре последње од двеју наведених година.

Како је дошло до тога да српски архиепископи тада почну да носе сакос? Има прилично основа да се претпостави да су високи црквени достојанственици могли одређене одежде да одевају у складу са редом који се поштовао унутар јединственог организма источнохрићанског света, а не по свом нахођењу. О томе сведоче и већ наведене речи Теодора Валсамона да је, у његово време, једино патријарсима било дато да носе сакос, као и доцније Симео-

патријарха и митрополит Кијева и целе Русије (Фотије), а на стражњем четири цариградска патријарха, један римски папа, један александријски патријарх, један антиохијски патријарх, један јерусалимски патријарх, један архиепископ Цезареје (Василије Велики) и један епископ Севастije у Јерменији (Власије). За овај сакос, *A. V. Banck*, *Byzantine Art in the Collections of the USSR*, 380–381, Pl. 285; *P. Johnstone*, *The Byzantine Tradition in Church Embroidery*, 95–96, pls. 7–8; *E. Piltz*, *Trois sakkoi byzantins*, 31–41, 42–43, 48–49, 61–62, 66–67, Pl. 33–35, 38–41, 43–44, 47–48; *W. Woodfin*, *Liturgical Textiles*, 299, fig. 10.6, уп. и *Д. Војводић*, *Слика световне и духовне власти*, 69, 73. Иначе, руска црква била је потчињена цариградској патријаршији и московски митрополити постављани су по налогу из Цариграда, уп. *Е. Е. Голубинский*, *История Русской церкви*, Т. I, первая половина тома, Москва 1901, 257–274 et passim; *Г. Осипрогорски*, *История Византије*, 260.

<sup>91</sup> Cf. *W. Woodfin*, *Liturgical Textiles*, 318–319, fig. 192 и ил. на стр. 318; *Л. М. Евсеева*, *А. М. Лидов*, *Н. Н. Чугреева*, *Спас Нерукотворный в русской иконе*, Москва 2005, 372–373; *Э. Смирнова*, *Новшества в русской иконографии конца XIV — начала XV века*, *Зограф* 31 (2006–2007) 196, 197, илл. 1, 2, са старијом литературом, за ове митрополите, *Е. Е. Голубинский*, *История Русской церкви*, П/1, 90–225.

<sup>92</sup> У спољној припрати Богородице Љевишке насликани су српски архиепископи Аресеније, Сава II, Јоаникије, Јевстатије I, Јаков и Јевстатије II одевени у полиставрионе, а овом низу архиепископа недостају на почетку Сава I, насликан са Немањићима у припрати, и на крају Сава III, у чије је време храм осликан. Претпоставља се да је он био приказан на неком истакнутом месту у цркви, *Г. Бабић*, *Низови портрета*, 324, 326, 327, 328; *Б. Тодић*, *Милутин*, 63, 315.

на Солунског да су га одевали патријарси и одабрани архиепископи. Да су ови последњи носили сакос најкасније у првим деценијама XIII века, указују редови Димитрија Хоматина из којих се може претпоставити да су га одевали охридски архиепископи. Поред тога, Мали сакос митрополита Фотија, за који се, с доста основа, сматра да је стигао из ромејске престонице истовремено са благословом васељанског патријарха за уврштење митрополита Петра у ред светитеља, указује на то да су црквени достојанственици право да одевају ту свечану одежду имали да приме, а не да га сами себи доделе. О томе речито сведочи случај који се збио у Новгороду. Он се, на жалост, не односи на стицање права на сакос, већ на фелон украшен нашивеним крстовима. У време када је на столици московских митрополита седео Алексије (1354–1378), у Цариград се упутило посланство које је изаслао новгородски архиепископ Мојсеј да би се пожалило на поступке пређашњег московског владике Теогноста (1328–1353). Проблем је решен у корист новгородске стране. О томе се говори у Новгородском првом летопису млађег извода у којем су забележени догађаји од 919/920. до 1445/1446. године. У редовима за 6862. (1353/1354) пише: **Того же лѣта приидоша послове архиепископа новгородчкого Моисиа изъ Цесаряграда, и привезоша емѹ ризы крестъцаты и грамоты с великимъ пожалованием от цесаря и от патриарха, и златѹ печать. Бѣ же тогда цесарь гричкый Иванъ Кантакузинъ, а патриархъ Филофѣи, преже бывый ираклиискымъ митрополитомъ.**<sup>93</sup> Из ових речи се сазнаје да су архиепископови изасланици наишли на потпуно разумевање код патријарха и цара, који су по њима у Новгород послали ризу са крстовима и хрисовуљу.<sup>94</sup> Међутим, летописац уопште не помиње одлуке изнете у једном другом документу, састављеном у канцеларији Цариградске патријаршије у јуну 1370. године. У њему је патријарх подсетио на повељу предату поменутом новгородском посланству и потом оштро укорио тадашњег новгородског владика Алексија, кога назива епископом, због тога што носи фелон са четири нашивена крста. Напоменуо је да је Алексијев претходник на владичанском престолу, Мојсеј, лично примио част да га користи, али не и да то право преноси на своје наследнике. На крају му је наредио да одмах и без поговора скине крстове са свог фелона.<sup>95</sup> Руска црква није била аутокефална у односу на Васељанску

<sup>93</sup> Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов, Москва–Ленинград 1950, 364, уп. *Е. Е. Голубинский*, История Русской церкви, II/1, 185–186; *J. Darrouzès*, Les registres I/V, 287, N. 2349, где је упућено на то да је митрополит Мојсеј у јесен 1353. замолио патријарха да му потврди право, које је његов претходник на престолу новгородских владика Василије добио од московског митрополита Теогноста, да носи фелон са четири крста.

<sup>94</sup> Поменута одлука, да новгородски владика има право да носи фелон са четири крста, помиње се и у писму састављеном у канцеларији Васељанског патријарха 2. јула 1354, у којем је јасно исказано да новгородски епископ, коме је писмо упућено, треба да поштује одлуке митрополита Кијева и целе Русије, cf. *J. Darrouzès*, Les registres I/V, 300, N. 2354.

<sup>95</sup> *Ibid.*, 493, N. 2583, одакле јасно произлази да се ради о фелону који је имао само четири нашивена крста, уп. *Е. Е. Голубинский*, История Русской церкви, II/1, 186–187, 205, где се о поменутој одежди говори тако да се стиче утисак да се ради о полиставриону. Ово друго писмо цариградског патријарха новгородски летописац не бележи, уп. Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов, 371, где се налазе забелешке за 6878. годину.

патријаршију, те су јасна упутства из ромејске престонице, за све сегменте који се тичу таквих питања, сасвим очекивана и оправдана. Охридска ариепископија је, с друге стране, била независна у односу на Цариградску патријаршију. Није познато на који су начин њене владике стекле право да носе сакос, али свакако да су поштовале ред у хијерархији која је постојала у идеалној слици јединственог црквеног устројства. Због свега тога, има доста основа да се претпостави да ни највиши достојанственици Српске цркве нису представљали изузетак, те да нису почели да одевају сакос по свом нахођењу, већ по праву примљеном из Цариграда.

Најпре треба поставити питање који је српски архиепископ могао први да понесе сакос.<sup>96</sup> У годинама између 1307. и 1313. на престолу светог Саве седели су Јевстатије II (1292–1309) и Сава III (1309–1316). Међутим, о њима се врло мало зна. У житију Јевстатија II наводе се махом општа места, да је био строг подвижник и ревносни управитељ цркве, а Теодор Метохит, који је приликом посланства у пролеће 1299. боравио на двору краља Милутина, поменуо је да је тада водио изузетно пријатан разговор са првим међу српским епископима.<sup>97</sup> О Сави III има још мање поузданих података. Познато је једино то да је, пре но што је постао архиепископ, био најпре сабрат и игуман Хиландара и потом призренски епископ.<sup>98</sup>

<sup>96</sup> Наравно, ту се поставља и питање свечане, радне и свакодневне одеће архиепископа, о чему сведоче и једновремено настале представе појединих архијереја у различитим одорама. Много је чинилаца могло да утиче на избор у којој ће врсти одеће они бити приказани, од функције храма до нарочитих жеља ктитора, али се јасно уочава да није постојао строго одређени и утврђени начин представљања. Подсећамо да су свети Сава и српски архиепископи и патријарси у *сакосима* сликани у Жичи и Пећи и у епископским катедрама (припрата Љевишке, Бијело Поље, Грачаница, Сопоћани), метосима Хиландара (Свети Никита, Псача), задужбинама владара и владарки (Старо Нагоричино, Дечани, Љубостиња), храмовима црквених достојанственика (Богородица Болничка), вероватно заједничким задужбинама владара и високих црквених достојанственика (Сисојевац) и у властeosким црквама (Каран, Каленић). Сличан је случај и са архијерејима насликаним у *полиставрионима*, као што су, на пример, Свети Сава и српски архиепископи и патријарси у Пећи (сцене из циклуса архиепископа Арсенија у цркви Богородице Одигитрије, опело патријарха Јоаникија у Светим апостолима), у епископским катедрама (спољна припрата Љевишке, Лоза Немањића у Грачаници), у задужбинама владара (Краљева црква у Студеници, наос Хиландара, Лоза Немањића у Дечанима, Матеич, Андрејаш, Лоза српских владара на западној кули у Студеници) и у властeosким храмовима (наос Леснова, Велуће, Нова Павлица, Копорин) и над гробовима велможа у припрати Хиландара (гроб кесара Војихне, гроб Репоша Кастриота). У *мандији* су представљени само Данило II на ктиторском портрету у цркви Богородице Одигитрије у Пећи, свети Сава Српски приказан међу светим монасима у Руденици и митрополит рашки Јоаникије у припрати цркве у Новој Павлици и много касније патријарх Саватије Соколовић у Пиви.

<sup>97</sup> Б. Слијечковић, Историја српске православне цркве, I књига: Од покрштавања Срба до краја XVIII века, Диселдорф 1978, 163–164, за житије, Данилови настављачи. Данилов ученик, други настављачи Даниловог зборника, пр. Г. Мак Данијел, Београд 1989, 125, за речи Теодора Метохита, Византијски извори за историју народа Југославије (ВИИНЈ), том VI, ур. Ф. Баршић, Б. Ферјанчић, Београд 1986, 132–133 и нап. 100, 100а, где се наглашава то да је Јевстатије II не само подржавао краља, већ му је у сваком погледу био послушан и подређен.

<sup>98</sup> Б. Слијечковић, Историја српске православне цркве I, 164–165, за његово житије, Данилови настављачи, 126.

У недостатку сазнања о оновременим српским архиепископима и о њиховим ставовима, требало би у кратким цртама подсетити на однос првих царева династије Палеолога према црквеним питањима. Цар Михаило VIII (1261–1282) издао је 1272. повељу Охридској архиепископији у којој је негирао аутокефалност Српске и Бугарске цркве.<sup>99</sup> У току заседања Сабора у Лиону 1274. прочитан је меморандум истога василевса у којем је оспоравана каноничност двеју наведених цркава зато што су настале, у доба латинске власти у Цариграду, без сагласности папе.<sup>100</sup> Међутим, његов син и наследник Андроник II (1282–1328), одмах по доласку на престо, прегао је да се покаже као заштитник старе вере, те је његов први званични акт било одрицање од Лионске уније кроз проглас о обнови Православља. Катедрала Свете Софије била је поново освећена, једнако као и у доба након што су Латини 1261. напустили престоницу.<sup>101</sup>

Током владавине Андроника II однос Ромеја према српској држави, а вероватно и цркви, знатно се изменио. Освајања краља Милутина за прве две године владе, доцнији повремени погранични упади српских одреда и неуспели поход византијских трупа 1297, довели су до дуготрајних дипломатских преговора двеју страна. Краљ је за споразум који би довео до помирења имао подршку у свештенству са архиепископом Јевстатијем II на челу, док је код властеле наишао на противљење. С друге стране, цар никако није успевао да убеди своју сестру Евдокију, удовицу трапезунтског владара Јована II Комнина, да се венча са Милутином, те је на крају морао да уговори краљев брак са својом малом ћерком Симонидом.<sup>102</sup> Најзад, у пролеће 1299. чланови византијског посланства допратили су цареви кћи до Вардара, а потом је венчање Милутина и Симониде обавио охридски архиепископ Макарије.<sup>103</sup> Склапању тог брака, који би Милутину, током преговора још увек ожењеном, био вероватно четврти и тиме неканонски, противило се византијско свештенство. Негодовање су најснажније испољили патријарх Јован XII Козма и црквени достојанственици. Они су више од годину дана веома јасно исказивали своје незадовољство.<sup>104</sup>

<sup>99</sup> М. Анџоновић, О узроцима смењивања жичког архиепископа Данила I, ЗРВИ 34 (1995) 110; Б. Тодић, Апостол Андреја и српски архиепископи на фрескама у Сопоћанима, Трећа југословенска конференција, 374; *исџи*, Фреске у Богородици Перивлепти, 160, са изворима и литературом.

<sup>100</sup> М. Анџоновић, О узроцима смењивања, 110–111; Б. Тодић, Апостол Андреја, 374, 375; *исџи*, Фреске у Богородици Перивлепти, 160–161, са изворима и литературом.

<sup>101</sup> А. Е. Laiou, Constantinople and the Latins. The Foreign Policy of Andronicus II. 1282–1328, Cambridge Mass. 1972, 36; D. M. Nicol, The Last Centuries of Byzantium, 1261–1453, Cambridge 1993<sup>2</sup> (1st ed. 1972) 93–106, нарочито 94–96, cf. и Т. Papamastorakis, Ἡ μορφή τοῦ Χριστοῦ-Μεγάλου Ἀρχιερέα, 69–71.

<sup>102</sup> Историја српског народа (ИСН) I, ур. С. Ђирковић, Београд 1981, 444–446 (Љ. Максимовић); ВИИИ VI, 34–48, 50–55, 110–133, 168–171, 592–595, 600–602, 605–607 (Георгије Пахимер, Теодор Метохит, Нићифор Григора, Манојло Фил, Аноним).

<sup>103</sup> А. Е. Laiou, Constantinople and the Latins, 98–99; ИСН I, 447; ВИИИ VI, 55 (Георгије Пахимер), уп. и Б. Тодић, Фреске у Богородици Перивлепти, 161, нап. 79.

<sup>104</sup> А. Е. Laiou, Constantinople and the Latins, 98, 100, 124; ИСН I, 446–448; ВИИИ VI, 50–54, 57–60 (Георгије Пахимер).

Ипак, треба подсетити да је Милутин потом учинио одлучне кораке како би стекао наклоност француских племића који су тежили да обнове латинску власт у византијским областима. Чак је понудио да се поведу преговори о преласку у римокатоличку веру, те је 1308. папа послао три легата на српски двор.<sup>105</sup> Међутим, изгледа да све то није утицало на односе са ромејским царем, јер је у пролеће исте године Андроник II, на молбу краљеву, потврдио један поклон Хиландару.<sup>106</sup>

Византија је тада била у незавидном положају. Турци су освојили већи део Мале Азије. Пошто држава није располагала потребним војним снагама, цар је унајмио стране ратнике, међу којима су били Каталанци, али су се они одметнули и од 1307. до 1310. пљачкали приобалне области.<sup>107</sup> Њихови савезници били су Туркопули, који су се поделили у две скупине — мању под командом Малика и већу под вођством Халила. Прву, коју су чинили покрштени Турци, краљ је примио у своју службу, што је узроковало краткотрајне затегнуте односе са Византијом, који су окончани већ 1311. године. Убрзо је Милутин пружио војну помоћ Андронику II. У два маха послао је српске одреде, који су учествовали у биткама против Халилових Турака 1312–1313. године.<sup>108</sup>

Током владања цара Андроника II и краља Милутина знатно се променила боље државна, а вероватно и црквена политика Византије према Србији. Тиме је створено плодно тле које је омогућило и то да српски црквени поглавари добију право да носе најсвечанију архијерејску одежду. Свакако да је ромејски цар утицао на ток доношења те одлуке, али се поставља питање који је цариградски патријарх доделио такву част српским архиепископима. Почетком XIV века на престолу васељенских патријараха седели су Јован XII Козма (од 1. јануара 1294. до 21. јуна 1303), Атанасије I (други пут, од 23. јуна 1303. до септембра 1309) и Нифон I (од 9. маја 1310. до 11. априла 1314). Јован XII Козма, монах из Созопоља на Црном мору, често се супротстављао ставовима Андроника II у вези са политичким и црквеним питањима. Посебно је исказао противљење током дипломатских мисија којима је припреман брак Милутина и Симониде. Из протеста се повукао у манастир Богородице Памакаристос, где је провео више од годину дана. Чак је у лето 1302. поднео цару и члановима синода оставку, која није била прихваћена.<sup>109</sup> Након њего-

<sup>105</sup> Милутин се обраћао папи Бенедикту XI (1303–1304) и, одмах на почетку понтификата, папи Клементу V (1305–1314) са понудом да се поведу преговори да и краљ и цела држава пређу у римокатоличку веру. Због тога је папа послао поменуте легате, које је Милутин примио, али им није омогућио да обаве свој задатак, ИСН I, 455, 457 (С. Ћирковић). Српски краљ је склопио и савезе са Филипом Тарентским (лето 1306) и Карлом од Валоа (рано пролеће 1308), који је, као муж наследнице титуле латинских царева, Катарине од Куртенеа, носио звање цариградског цара и тежио да изнађе начина да уклони династију Палеолога (исто, 456–457).

<sup>106</sup> Исто, 457.

<sup>107</sup> Исто, 457–458; ВИИНЈ VI, 180–183 (Нићифор Григора).

<sup>108</sup> ИСН I, 458–461 (С. Ћирковић); ВИИНЈ VI, 184–188 (Нићифор Григора).

<sup>109</sup> D. M. Nicol, *The Last Centuries of Byzantium*, 102–103, cf. V. Laurent, *Les registes des actes du patriarcat de Constantinople*, Vol. I *Les actes des patriarches*, Fasc. IV *Les registes de 1208 a 1309*, Paris 1971, 350–369, нарочито 360–361, 362–365, 366–367, упор и F. Dölger, *Regesten der*



ве друге оставке, на патријаршијски престо сео је Атанасије I. Овај монах од ране младости био је прилично неомиљен у високим световним и духовним круговима због наметања строге дисциплине. Био је непомирљив према Арсенима и, као и његов претходник, ватрени борац за смањење дажбина и помоћ градској сиротињи. Бројна његова сачувана писма, као год и проповеди, сведоче да је био изузетно строг. Због оштрих ставова морао је да се ослања на подршку цара, те је, када је она изостала, био приморан да поднесе оставку.<sup>110</sup> Његов наследник био је Нифон I, некадашњи игуман Велике Лавре и митрополит Кизика, кога је око 1309. сâм Атанасије I оптужио за крађу и симонију. Он је био способан у административним пословима и склон угодном животу. Изабран је да наследи збаченог патријарха због помирљиве политике према Арсенима, која је уродила плодом убрзо пошто је сео на престо патријарха, када је 14. септембра 1310. у Светој Софији одржана церемонија уједињења. Међутим, опет је био оптужен за симонију и већ је у пролеће 1314. морао да се повуче.<sup>111</sup>

Да ли је могуће пружити поуздане одговоре на питања који је српски архиепископ примио право да носи сакос и колики је удео у одлуци о томе имао ромејски цар, а колики васељенски патријарх?<sup>112</sup> У сваком случају, додељива-

---

Kaiserurkunden des oströmischen Reiches, von 565–1453, 4. Teil, Regesten von 1282–1341, München-Berlin 1960, 18–39. О патријарховом противљењу преговорима и повлачењу које је трајало више од годину дана, *A. E. Laiou*, Constantinople and the Latins, 98, 100, 124; ВИИИЈ VI, 50, 53–54, 57–60 (Георгије Пахимер); *D. Angelov*, Imperial Ideology and Political Thought in Byzantium, 1204–1330, Cambridge 2007, 177–178, 296.

<sup>110</sup> *D. M. Nicol*, The Last Centuries of Byzantium, 103–104; *A. E. Laiou*, Constantinople and the Latins, 89, 119, 125, 126–127, 173, 194–199, 244; The Oxford Dictionary of Byzantium (ODB), ed. *A. P. Kazhdan*, New York — Oxford 1991, Volume 1, 218; *D. Angelov*, Imperial Ideology, 296–297, 304–305, 315, 355, 371–372, 393–408, cf. *A.-M. Maffry Talbot*, The Correspondence of Athanasius I Patriarch of Constantinople, Washington D. C. 1975, passim, cf. *F. Dölger*, Regesten 4, 39–52.

<sup>111</sup> *V. Laurent*, Notes de chronologie et d'histoire byzantine de la fin du XIIIe siècle, REB 27 (1969) 219–228; *D. M. Nicol*, The Last Centuries of Byzantium, 104–105; *A. E. Laiou*, Constantinople and the Latins, 244–246; *C. Kucac*, О времену настанка фресака у цркви Светих апостола у Солуну, Зограф 7 (1977) 53–57; Prosopographisches Lexikon der Paleologenzeit (PLP) 8, ed. *E. Trapp*, Wien 1986, 178, no. 20679; ODB 3, 1487, cf. *J. Darrouzès*, Les regestes I/IV, 2–18, нарочито 2–8, 18, cf. *F. Dölger*, Regesten 4, 52–62, о помирењу са Арсенима, *D. M. Nicol*, The Last Centuries of Byzantium, 104–105; *A. E. Laiou*, Constantinople and the Latins, 245–246; *A.-M. Maffry Talbot*, The Correspondence of Athanasius I, XXVI.

<sup>112</sup> Чини се да питање улога цара и патријарха није сувишно. Подсећамо да је, у доба када је Руска црква била је потчињена Васељенској патријаршији, московски митрополит, по свему судећи, примио сакос уз благослов цариградског патријарха Јована XIV Калека у част уврштења московског митрополита Петра у ред светитеља 1339, а да је новгородски архиепископ Мојсеј 1345. примио фелон са четири нашивена крста од цара Јована VI Кантакузина и патријарха Филотеја. С друге стране, охридски архиепископи су још раније стекли то право. Међутим, када и од кога су га добили није познато. Сама Охридска архиепископија била је независна у односу на Васељенску патријаршију, али је била потчињена ромејском цару. Може се поставити и питање да ли би се посредно, на основу фрагмената портрета на западној фасади цркве у Курбинову (1191) могле донети претпоставке о времену када су охридски архиепископи почели да носе сакос. Ту се виде остаци фигуре архијереја у полиставриону. Претпоставља се, с пуно разлога, да се ради о Јовану Каматиру, који је био охридски архиепископ од 1183. до 1215. године. Потпун је из утицајне цариградске породице, а његов рођак и имењак био је васељенски

ње те части збило се најкасније 1313. године. Оно сигурно није било само црквени, већ и важан политички потез. Да ли је на такав став ромејских достојанственика утицало држање архиепископа Јевстатија II, који је на двору краља Милутина тако срдечно примио цариградског посланика Теодора Метохита у пролеће 1299. године? Право ношења сакоса Јевстатије II је могао добити од Јована XII Козме или Атанасија I. Међутим, када се узму у обзир оштро и дуготрајно противљење првога браку византијске принцезе и српског краља, као и строги ставови другог, који је готово о сваком свом потезу оставио податке у многобројним писмима, међу којима се таква одлука не помиње, чини се да је вероватноћа да је српски архиепископ који је први у своје руке примио сакос био Јевстатије II занемарљиво мала.<sup>113</sup> Сава III могао је добити ту част од патријарха Нифона I, који је, уз склоност ка лагодном животу, показао помирљиву политику и прагматичност, те постоји могућност да је управо овај васељенски патријарх, вероватно на подстицај цара, донео одлуку да наследници престола светог Саве Српског буду удостојени права да носе сакос.<sup>114</sup> Уколико је

патријарх од 1198. до 1200. (за портрете на фасади у Курбинову, приказане личности и историјске околности у то време, *C. Grozdanov, D. Bardžijeva, Sur les portraits des personnages historiques à Kurbinovo*, ЗРВИ 33 (1994) 74–80, уп. *Д. Војводић*, Слика световне и духовне власти, 68–69). Не искључујемо могућност да је Јован, из моћне породице блиске царском дому, примио право да као охридски архиепископ носи сакос и да је у тој одлуци важног удела имао и његов рођак на престолу васељенских патријараха. Треба подсетити на то да су поглавари охридске цркве себе називали архиепископима (целе) Бугарске и да је од 1157. Јован (Адријан) Комнин, ујак цара Манојла I Комнина, почео је да истиче звање архиепископа Јустинијане Приме и целе Бугарске, пошто је искористио теорију коју је, по свему судећи, уобличио Теофилакт Охридски, *G. Prinzing, A Quasi Patriarch*, 169. Након смрти Јована-Адријана (око 1163), поглавари охридске цркве, све до Каматира, нису користили то звање (*ibid*, 169). Јована Каматира су метежне прилике око 1204. приморале да избегне у Никеју. Из ње се у свој владичански двор у Охриду вратио вероватно 1214/15. Убрзо је преминуо, те га је 1216. наследио Димитрије Хоматин, који је до тада био хартофилакс охридске цркве (*ibid*, 172). С обзиром на црквену политику Хоматинову (*ibid*, 165–181), не треба искључити ни могућност да је управо он први охридски архиепископ који је оденуо сакос. Треба имати у виду да је он био у затегнутим односима са царем и патријархом који су столовали у Никеји. Међутим, он је био изванредан познавалац канонског права и знао је да у своју корист тумачи правне одредбе, али се не може запазити да их је кршио. Све оне ингеренције које је преузео упркос томе што му нису припадале, успевао је да одбрани кроз тумачења правних одлука. Поред тога, узурпирање права ношења сакоса свакако да би било поменуто у документима супротстављене, Никејске стране. Патријарх Манојло I у једном писму упућеном фебруара 1222. Јовану Апокавку, тада митрополиту Навпакта (1200–1232), закључио је да је Хоматин звање архиепископа примио супротно ранијем обичају, пошто у његовом увођењу у тај чин није учествовао никејски цар, *ibid*, 172.

<sup>113</sup> Подсећамо да је архиепископ Јевстатије II у низу фигура у спољној припрати цркве Богородице Љевишке приказан у полиставриону, уп. *Г. Бабић*, Низови портрета, 324, 326, 327, 328; *Б. Тодић*, Милутин, 63, 315, што, наравно, није чврст аргумент за тврдњу да он није имао право да носи сакос.

<sup>114</sup> Не треба искључити ни могућност да су се два архијереја чак и познавала од раније, из својих светогорских дана. Патријарх Нифон I био је сабрат, а у доба око 1294. игуман Велике Лавре. Ту дужност је примио после августа 1288, када се помиње његов претходник Јаков, а августа 1304. више је није обављао, јер је тада забележен његов наследник Максим, cf. *Actes de Lavra IV, Études historiques — actes serbes*, edd. *P. Lemerle, A. Guillou, N. Svoronos, D. Papa-chryssanthou avec la collaboration de Sima Ćirković*, Paris 1982, 16, 61. Архиепископ Сава III био је сабрат, а око 1306. игуман Хиландара. Ту дужност је примио после Арсенија, који се помиње 1304/1305, а више је није обављао 1307/1308, када је игуман био Данило, cf. *Actes de Chilandar*

ова претпоставка тачна, онда су српски архиепископи могли примити част да облаче најсвечаније архијерејске одежде после постављења Нифона I на престо цариградских патријараха, које је обављено 9. маја 1310.<sup>115</sup>

Очуване представе црквених достојанственика сведоче о томе да су у српској средини право да носе архијерејски сакос имали архиепископи и катедрије патријарси, као и охридски архиепископи, којима је оно још раније додељено, а чија се катедра од 1334. нашла у оквирима српске државе. У сваком случају, ту част Српска црква је стекла након многих промена у политичким односима у доба владавине цара Андроника II и краља Милутина. Она је у тим кључним годинама прешла пут од организације чија је канонска заснованост у време Михаила VIII Палеолога била негирана до архиепископије чији су поглавари примили право да носе свечане сакосе попут оних какве су имали васељенски патријарси. Свакако да су у корену те одлуке, која је у основи била црквено-политичка, лежале управо новоустановљене присне везе ромејског цара и српског краља које су довеле до зближавања политика двеју држава и њихових цркава.

*Tatjana Starodubcev*

#### THE SAKKOS OF ECCLESIASTICAL DIGNITARIES IN MEDIEVAL SERBIA.

The sakkos of ecclesiastical dignitaries is festive attire of a rectangular cut, joined at the sides, with very short sleeves. Previous researchers have pointed out that only three Byzantine writers wrote about it. They were Theodore Balsamon,

I, Des origines à 1319, edd. *M. Živojinović, V. Kravari, Ch. Giros*, Paris 1998, 75; *B. Мошин, М. Ал. Пурковић*, Хиландарски игумани средњег века, приредила и допунила *М. Живојиновић*, Београд 1999, 23–24, 117. С друге стране, требало би подсетити и на то да о спремности патријарха Нифона да активно учествује у политици цара Андроника II сведочи и чињеница да је приликом посланства одасланог ради помирења краљева Милутина и Драгутина, којом је 1311. или 1312. окончано непријатељство између два краља, тадашњи хиландарски игуман Никодим, доцније српски архиепископ, отишао да се обрати цару Андронику II и васељенском патријарху Нифону, уп. исто, 30–31, 37–38; ИСН I, 459–460 (С. Ћирковић), за запис архиепископа Никодима у преводу Јерусалимског типика у којем се помиње то посланство, *Љ. Стојановић*, Записи и натписи I, 22–23, бр. 51; Типик архиепископа Никодима I. Фототипија изгорелог рукописа Народне библиотеке у Београду, пр. *Б. Трифуновић*, Београд 2004, л. 3а; Типик архиепископа Никодима II, прев. *Л. Мирковић*, пр. *Б. Трифуновић*, Београд 2007, л. 3а.

<sup>115</sup> Можда је част ношења сакоса могла да буде додељена након окончања краткотрајних затегнутих односа између Византије и Србије 1311. године. У том случају, датовање настанка сликарства у два храма у којима се налазе најстарије очуване представе српских архијереја у сакосу могло би се хронолошки сузити. Доња граница осликавања би се померила на 1311. годину, те би се могло помишљати на то да је украшавање Богородице Љевишке завршено између 1311. и 1313. и да је западно постројење у Жичи живописано између 1311. и 1316. године.

chartophylax of St. Sophia in Constantinople and the Patriarch of Antioch (second half of the 12th century), Ohrid Archbishop Demetrios Chomatenos (first half of the 13<sup>th</sup> century) and Archbishop Symeon of Thessaloniki (first decades of the 15<sup>th</sup> century).

There is no preserved written source that would testify which Serbian church dignitaries wore the sakkos and when they received the right to wear it. The only sources on the use of the sakkos in the Serbian Church are the preserved representations of its highest dignitaries. St. Sava of Serbia and his successors — archbishops and later, patriarchs — were depicted wearing the sakkos. The oldest paintings date back to the reign of King Milutin (Figs. 1–2). Some time later, in 1334, the ancient city of Ohrid was included in the Serbian state. Its archbishops enjoyed the right assigned to them much earlier, to wear the sakkos, and they retained that right. So in the Serbian Church, the sakkos was worn by the archbishops and later patriarchs, and the Ohrid archbishops, as well.

The oldest preserved pictures of the Serbian archbishops clad in the sakkos are the representation of St. Sava of Serbia in the narthex of the Virgin Ljeviška church (Fig. 1), decorated between 1307 and 1313, and the portrait of Archbishop Sava III in the illustration of the Christmas sticheron in the passage that leads to the narthex in Žiča (Fig. 2), painted between 1309 and 1316.

That means that awarding the right to wear the sakkos occurred in 1313, at the latest. It certainly was not only a religious but also a political gesture. Byzantine state policy toward Serbia and probably church policy as well, significantly changed for the better during the reigns of Emperor Andronicus II and King Milutin. That created fertile ground, enabling the Serbian church dignitaries to receive the honor to wear the most festive ecclesiastical vestments. The Byzantine emperor, apparently, could have had a major influence on the process of bringing such a decision. However, the question arises as to which patriarch of Constantinople granted this right to the Serbian archbishops. At the beginning of the 14th century, the ecumenical patriarchs were John XII Cosmas (January 1, 1294 to June 21, 1303), Athanasius I (second time, from June 23, 1303 to September 1309) and Niphon I (May 9, 1310 to April 11, 1314). At that time, the throne of the Serbian archbishops was occupied by Eustatius II (1292–1309) and Sava III (1309–1316).

Very little is known about these Serbian archbishops. On the other hand, there are numerous sources about the Church's policies and attitudes of the mentioned Constantinople patriarchs. Eustatius II could have received the right to wear the sakkos from John XII Cosmas or Athanasios I. For a long time, the former was fiercely opposed to the marriage of the Serbian king and the daughter of the Byzantine emperor. The latter maintained a very strict attitude. He left data on almost all of his moves in numerous letters, in which such a decision is not mentioned. Therefore, the probability that the first Serbian archbishop who received the sakkos was Eustatius II is negligible. Sava III could have obtained that right from Niphon I. That patriarch, along with an inclination for the easy life, pursued a conciliatory policy and pragmatism. So it is possible that, on the initiative of the

emperor, he made the decision that the successors to the throne of St. Sava of Serbia should have the right to wear the sakkos. If this assumption is correct, then the Serbian archbishops received the honor to wear the most festive ecclesiastical garments after the appointment of Niphon I to the throne of the Constantinople patriarchs, which was performed on May 9, 1310.

Anyway, this occurred after many changes in the political relations between the Byzantine and the Serbian state during the reigns of Emperor Andronicus II and King Milutin. In those crucial years the Serbian Church advanced from an organization whose canonical foundation was denied at the time of Michael VIII Palaeologos, to the archbishopric whose leaders received the right to wear the festive sakkos, like those worn by the ecumenical patriarchs at the time of Andronicus II.

БРАНИСЛАВ ЦВЕТКОВИЋ  
(Завичајни музеј, Јагодина)

## ПЛАШТ СРПСКИХ ДЕСПОТА У 15. ВЕКУ. ПРИЛОГ ПРОУЧАВАЊУ\*

*...јер ме у хаљине сјасења обуче, огрће ме њлашићем избављења...*  
Исаија 61, 10

*Благо кројцима, јер ће наслиједићи земљу.*  
Матеј 5, 5

*...оденув се смиловањем и хламидом украси се,  
добром кројошћу, и венцем увенча се,  
нејорочним живљењем,  
зајто и земљу кројких наслиједио јеси...*  
Данило Бањски<sup>1</sup>

Рад се бави појавом плашта на владарским портретима српских деспота у 15. веку. На основу анализе сачуваних портрета издвајају се два основна типа, један који представља владара у сакосу, фронтално и хијератично, и други, где владар има плашт и укључен је у ктиторски чин или донацију. Писани извори, тумачења и новија истраживања костима као културног модела указују на закључак да плашт у том случају исказује врлину богољубивог владара кога краси хламида кројкосици.

*Кључне речи:* костим, симболизам одеће, плашт, хламида

Владарски портрет у средњем веку, особен вид слике, чија је намена била да исказе небеско порекло власти, предмет је сталних истраживања.<sup>2</sup> Посебна пажња поклања се испитивању варијетета где је најчешћи вид хијератичног

---

\* Рад је настао као резултат истраживања у оквиру пројекта ев. бр. 177003, који подржава Министарство просвете и науке Републике Србије.

<sup>1</sup> Данило Бањски, Служба светоме краљу Милутину, изд. Б. Трифуновић, Србљак II, Београд 1970, 82–85.

<sup>2</sup> За основну литературу, уп. С. Радојчић, Портрети српских владара у средњем веку, Скопље 1934; А. Grabar, L'Empereur dans l'art byzantin, Paris 1936; С. Марјановић-Душанић,



фронталног портрета владара као „божанске слике“ допуњен чиниоцима који истичу поједине идеолошке поруке: успех у ратним подвизима,<sup>3</sup> узвишен положај владара,<sup>4</sup> или пак његову смерност и богобојажљивост.<sup>5</sup> У византијском културном кругу владар се представља одевен на начин који је понављан вековима с незнатним варијацијама, а чија је симболика добро позната.<sup>6</sup>

На званичним представама владар готово никад нема плашт.<sup>7</sup> Пошто га на портретима српских владара 15. века понекад има, могуће је поставити питање због чега се јавља само у неким случајевима, да ли је тада реч о византијском утицају, инсигнији чије је порекло западњачко, или једном од познатих начина приказивања владара, с обзиром на семантички потенцијал плашта-огртача у свим културама.<sup>8</sup>

Савремена истраживања симболизма костима у средњовековној уметности отварају нове могућности у трагању за одговором на ово питање.<sup>9</sup> Мада је

Владарске инсигније и државна симболика у Србији од XIII до XV века, Београд 1994; Портрети — лаички и духовни, Лексикон српског средњег века (даље: ЛССВ), прир. С. Ђурковић — Р. Михаљчић, Београд 1999, 554–558 (Д. Војводић); *исти*, Идејне основе српске владарске слике у средњем веку. Докторска дисертација, Београд 2006.

<sup>3</sup> Ch. Walter, *The Iconographical Sources for the Coronation of Milutin and Simonida at Gračanica*, изд. С. Пејковић, Византијска уметност почетком XIV века. Научни скуп у Грачаници 1973, Београд 1978, 183–200; В. Ј. Ђурић, Нови Исус Навин, Зограф 14 (1983) 5–15.

<sup>4</sup> Д. Војводић, Укрштена дијадима и „торакион“. Две древне и неубичајене инсигније српских владара у XIV и XV веку, изд. Љ. Максимовић — Н. Радошевић — Е. Радуловић, Трећа југословенска конференција византолога, Београд–Крушевац 2002, 249–273.

<sup>5</sup> Д. Војводић, „Обавијен земаљском сликом“. О представама византијских и српских средњовековних владара у проскинези, Црквене студије 4 (2007) 379–400; *idem*, On The Presentations of Proskynesis of the Byzantines before their Emperor, *Niš i Vizantija* 8 (2010) 259–270.

<sup>6</sup> Сочиниња блаженог Симеона архиепископа фесалоникијског, Санктпетербург 1856, 199; *Divetesion*, Oxford Dictionary of Byzantium (даље: ODB) I, ed. А. Р. Kazhdan, New York — Oxford 1991, 639 (N. Patterson Ševčenko); Sakkos, ODB III, 1830 (A. Kazhdan); Баргеница, ЛССВ, 28 (С. Марјановић-Ђушанић).

<sup>7</sup> О царској представи на мермерном тонду, где преко сакоса с лоросом има и плашт, уп. G. Vikan, *Catalogue of the Sculpture in the Dumbarton Oaks Collection from the Ptolemaic Period to the Renaissance*, Washington D. C. 1995, 104–108; S. T. Brooks, *Relief Tondo with a Byzantine Emperor*, eds. H. C. Evans — W. D. Wixom, *The Glory of Byzantium. Art and Culture of the Middle Byzantine Era A. D. 843–1261*, New York 1997, 200–201, No. 137; M. Parani, *Reconstructing the Reality of Images: Byzantine Material Culture and Religious Iconography (11<sup>th</sup> — 15<sup>th</sup> centuries)*, Brill 2003, 14, n. 10.

<sup>8</sup> J. Chevalier — A. Gheerbrant, *Rječnik simbola*, Zagreb 1983, 446–448, 450, 723. За нека методолошка начела, cf. A. Hollander, *Seeing Through Clothes*, New York 1975; A. Lurie, *Language of Clothes*, London 1981.

<sup>9</sup> M. G. Parani, *Cultural Identity and Dress: The Case of Late Byzantine Ceremonial Costume*, *JÖB* 57 (2007) 95–134. Cf. Robes and Honor: the Medieval World of Investiture, ed. S. Gordon, New York 2001; *Encountering Medieval Textiles and Dress: Objects, Texts and Images*, eds. D. G. Kosslin — J. Snyder, New York 2003; *Medieval Fabrications. Dress, Textiles, Clothwork, and Other Cultural Imaginings*, ed. E. J. Burns, New York 2004; *Medieval Clothing and Textiles 1–3*, eds. R. Netherton — G. R. Owen-Crocker, Boydell 2005–07; *Weaving, Veiling and Dressing: Textiles and Their Metaphors in the Late Middle Ages*, eds. K. M. Rudy — B. Baert, Brepols 2007; G. Bartheleyns, *Naissance d’une culture des apparences. Le vêtement en Occident XIII<sup>e</sup>–XIV<sup>e</sup> siècle. Thèse de doctorat, Bruxelles 2008; idem*, L’homme au risque du vêtement. Un indice d’humanité dans la culture occidentale, eds. G. Bartheleyns — P.-O. Dittmar — Th. Golsenne — V. Jolivet — M. Har-Peled, *Préface de J.-Cl. Schmitt*, Adam et l’astragale. L’humain et ses limites de l’Antiquité à nos jours, Paris 2008 (у штампи); *idem*, L’enjeu du vêtement au Moyen Âge. De l’anthropologie ordinaire à la raison sociale

стварни костим и сам носилац симболике, њега је нужно разликовати од ликовних приказа који припадају свету идеја, као што је *тотога* представљала не стварну одећу већ пре симбол римског идентитета.<sup>10</sup> Имајући у виду чињеницу да су прави текстил, крој и врста одеће имали снажног утицаја на њено приказивање, нова изучавања одежде као културног модела воде ка друкчијим тумачењима која уважавају сложеност средњовековног дискурса; слике дворских костима зато треба разумети више као исказ аспирације владајуће класе којом се истиче валенца њихове *изабраносићи* у односу на *другог*.<sup>11</sup> На тој основи и представе двора јесу заправо одјек оне небеске хијерархије од које потиче власт овоземаљских владара.<sup>12</sup>

Средњовековни плашт није довољно проучаван, док се у литератури *огрџач*, *илашић* и *хламида* појављују као ознаке идентичних предмета, али се у регистрима стиче утисак да је реч о различитим појмовима.<sup>13</sup> Писани извори о плашту у оквиру дворског церемонијала и проблеми идентификовања појединих одевних предмета с појмовима из извора отежавају његово изучавање.<sup>14</sup> Није јасно ни да ли је у Србији средњег века плашт уопште сматран инсигнијом,<sup>15</sup> како би се могло рећи за неке западњачке примерке, какви су тзв. „крунидбени“ плашт Рожера II из 1133/4.<sup>16</sup> или тзв. „звездани“ плашт Хајнриха II из око 1020.<sup>17</sup>

(XIII<sup>e</sup>–XIV<sup>e</sup> siècle). Le Corps et sa parure, *Micrologus* 15 (2007) 219–257; *idem*, L’artefact anthropologique, Adam trois fois vêtu. Création et évolution dans le christianisation ancien et médiéval, Adam. Le premier homme. Colloque international, Université de Lausanne, 22–24 octobre 2008 (у штампи). Др Жилу Бартолену срдечно захваљујем на уступљеном рукопису непубликоване дисертације и другим његовим објављеним и необјављеним радовима.

<sup>10</sup> C. Vout, The Myth of the Toga: Understanding the History of Roman Dress, *Greece & Rome* 43/2 (1996) 204–220; M. Harlow, Clothes maketh the man: power dressing and elite masculinity in the later Roman world, eds. L. Brubaker — J. M. H. Smith, *Gender in the Early Medieval World: East and West*, 300–900, Cambridge 2004, 44–69.

<sup>11</sup> Бољар, ЛССВ, 56 (P. Мухалчић), Cf. L. K. Twomey, Poverty and Richly Decorated Garments: A Re-Evaluation of Their Significance in the Vita Christi of Isabel de Villena, *Medieval Clothing and Textiles* 3, 119–134.

<sup>12</sup> E. H. Kantorowicz, Gods in Uniform, *Proceedings of the American Philosophical Society* 105/4 (1961) 368–393; W. T. Woodfin, An Officer and a Gentleman: Transformations in the Iconography of a Warrior Saint, *Dumbarton Oaks Papers* 60 (2006) 128–129; *idem* The Embodied Icon: Liturgical Vestments and Sacramental Power in Byzantium, Oxford 2012.

<sup>13</sup> J. Ebersolt, Les arts somptuaires de Byzance, Paris 1923; J. Ковачевић, Средњовековна ношња балканских Словена, Београд 1953; Марјановић-Душанић, Владарске инсигније, 17, 23, 31, 45–47; E. Piltz, Le Costume officiel des dignitaires byzantins à l’époque Paléologue, *Uppsala* 1994, 47, 52, 75; Г. Айтанасов, Инсигниите на средновековните български владетели, Плевен 1999, 263; Одећа, ЛССВ, 465 (Б. Пејровић); Parani, Reconstructing, (s. v. mantle, cloak); J. L. Ball, Byzantine Dress. Representations of Secular Dress in Eighth- to Twelfth-Century Painting, New York 2005, 43–45; Б. Појовић, Костим и инсигније српске властеле у средњем веку I. Магистарски рад, Београд 2006 (s. v. огрџач, плашт).

<sup>14</sup> О томе, на примеру табариона, cf. Parani, *Cultural Identity*, 106, 119–120, n. 34 (tamparion).

<sup>15</sup> Уп. Инсигније, ЛССВ, 259–260 (С. Марјановић-Душанић).

<sup>16</sup> Натпис на ободу плашта говори о његовој профилактичкој намени, али ће га Штауфовци тек потом користити у церемонијама својих крунисања, cf. H. Houben, Roger II of Sicily. A Ruler between East and West, Cambridge 2002, 124–126, fig. 7.

<sup>17</sup> Више натписа на плашту реконструирате пут ове инсигније од политички мотивисаног поклона за цара с космолошким садржајем са *descriptio totius orbis*, који тумачи однос небеског

Домаћи писани извори познају и плашт и хламиду, па и у томе лежи разлог сложености проблема, јер се поставља питање којим се од ова два појма означавао огртач на владарским портретима. Појам *илашиѿ* (плаѿѿ),<sup>18</sup> судећи по начину на који се јавља у писаним изворима, означавао је очито сваки одевни предмет типа огртача.<sup>19</sup> По облику, плашт одговара церемонијалном огртачу *хламиди* (χλαμιδα, χλαμυδα), тј. *ризѿ* (ριζα),<sup>20</sup> древној царској инсигнији (χλαμυς).<sup>21</sup> Она је била још у антици знак раскоши (χλαμυς),<sup>22</sup> од чега је водио кратак пут до њене инсигнолошке вредности.<sup>23</sup> Штавише, у Јеванђељу се огртач којим римски војници одевају Христа назива управо *хламидом*, па се овај појам у српској средњовековној химнографији среће обично у симболичној синтагми *хламида кројкосѿи*.<sup>24</sup> Да ли се на владарској фигури плашт схвата само као слика стварног костима из текућег церемонијала или као владалачко одело које има и додатно значење? Да ли, дакле, српски деспоти на својим портретима имају *илашиѿ* или *хламиду*? Или другим речима, да ли је то пре *хламида кројкосѿи* или само *илашиѿ* као одевни предмет?<sup>25</sup>

Хламида класичног облика види се већ на портретима раних Немањића, као плашт прикопчан фибулом на рамену, што је конвенционалан вид инсигније, не и стваран одевни предмет.<sup>26</sup> Такве хламиде, по сведочењу Лиутпранда из Кремоне, византијски цар је још у 10. веку додељивао дворјанима као почасне плаштеве уз новчани поклон.<sup>27</sup> Примери из Бојане показују друкчији

и земаљског владара, до вотивног царског поклона бамбершкој катедрали, чиме је он претворен у реликвију посебне врсте и средство комуникације цара с Богом, cf. *D. Ganz*, Zwischen Körper und Welt. Der Sternenmantel Heinrichs II., topologisch gewendet, ed. *T. Weddigen*, Inside Out. Institutskolloquium, Kunsthistorisches Institut Zürich, 13. Oktober 2010; *idem*, The Performance of Picture-Textiles: The Star Mantle of Henry II, eds. *M. Goehring — K. Dimitrova*, Dressing the Past: Textiles as Propaganda in the Middle Ages, Vrepols (у штампи). Проф. др Давиду Ганцу овом приликом захваљујем на уступљеним студијама пре њиховог објављивања.

<sup>18</sup> *Е. Благова — Р. М. Цейтлин — С. Геродес и др*, Старославјански словарь (по рукописям X–XI веков), Москва 1999, 449.

<sup>19</sup> *плаѿѿ мрѿчни* у 13. глави Закона о рудницима из 1412. Стефана Лазаревића, затим *плаѿѿ црѿленога азамита* у писму из 1443. херцега Стефана, *плаѿѿ подсталеиѿ чендомѿ црѿлиномѿ* и *плаѿѿ царѿленога дамашкина сѿ златомѿ* у херцеговом тестаменту из 1466, уп. *Д. Сѿојановић*, Тканине, изд. *Н. Андрејевић-Кун*, Историја примењене уметности код Срба. I Том. Средњовековна Србија, Београд 1977, 286, 288–289

<sup>20</sup> *Благова*, Словарь, 761.

<sup>21</sup> Chlamys, ODB I, 424 (*A. Kazhdan — N. Patterson Ševčenko*).

<sup>22</sup> *O. Gorski — N. Majnarić*, Grčko-hrvatski ili srpski rječnik, Zagreb 1983, 456.

<sup>23</sup> За изворе, уп. *Ж. Дагрон*, Цар и првосвештеник. Студија о византијском „незаропапизму“, Београд 2001, 73, 77, 77, 80, 87–91, 96, 100, 106, 110, 115, 310; Mandyas, ODB II, 1282 (*N. Patterson Ševčenko*); *Parani*, Reconstructing, 12–18; *Ball*, Byzantine Dress, 29–35 et passim; *Појовић*, Костим и инсигније српске властеле, 9, 12, 13, 52–56 et passim (s. v. хламида).

<sup>24</sup> Уп. нап. 1.

<sup>25</sup> *Д. Војводић*, Владарски портрети српских деспота, изд. *В. Ј. Ђурић*, Манастир Ресава. Историја и уметност, Деспотовач 1995, 66, описује огртач деспота Стефана у Руденицама као „*шешики, богатио накићени илашиѿ*“.

<sup>26</sup> *Радочић*, Портрети, 80, 84; *В. Ј. Ђурић*, Српска династија и Византија на фрескама у манастиру Милешеви, Зограф 22 (1992) 12–25.

<sup>27</sup> The Works of Liudprand of Cremona, ed. *Fr. A. Wright*, London 1930, 212; The Complete Works of Liudprand of Cremona, ed. *P. Squatriti*, Washington D. C. 2007, 201–202.

тип огртача, али управо ту долази до изражаја инсигнолошки потенцијал плашта као дворске одежде, јер се јавља како код ктитора тако и код царице.<sup>28</sup> Чињеница да овде цар, за разлику од супруге, нема плашт јесте добар пример употребе плашта у сакралном контексту. Из нејасних разлога се у литератури плашт често везује за властeosке одежде, што не стоји, о чему речито сведочи грађа која показује да су с плаштом представљани и бивши краљеви светородне династије Немањића.<sup>29</sup>

Пажљивом анализом сачуваних представа српских деспота 15. века открива се доследна примена две различите али познате формуле у приказивању владара. Представљани су одевени у сакос онда када је владарска фигура била уподобљена виду фронталног и хијератичног портрета као слици власти чије је порекло од Бога, најзначајнијем облику владарске слике, како је у Копорину.<sup>30</sup> Слична копоринској је она у Љубостињи, где је низом детаља, добро познатих из византијских примера, истакнут божански избор земаљског владара.<sup>31</sup> Важно је подсетити на то да се траг плашта или траке лороса назире и на кнежевом раваничком портрету.<sup>32</sup> То што око врата није насликан део прикопчан фибулом не значи да лоше очувана трака није део плашта, што потврђује поређење с фигурама Давида и Соломона у Ресави.<sup>33</sup> Иако о остацима сисојевачких портрета има документације, нема довољно података о изгледу владарске фигуре,<sup>34</sup> као што ни од лика владара у Рамаћи није преостало ништа осим леве шаке, али се по аналогiji с владарком може сматрати да нису

<sup>28</sup> И. Божилов, Портретите в Боянската църква: легенди и факти, Проблеми на изкуството 1 (1995) 3–9; Л. Н. Мавродинова, Стенната живопис в България до края на XIV век, София 1995, 46–48, сл. 48; Ч. Маришковић, Слика подигнуте цркве. Представе архитектуре на ктиторским портретима у српској и византијској уметности, Београд — Крагујевац 2007, 117–119. За одличне репродукције, уп. В. Dimitrov, St. Nicholas and St. Panteleimon Boyana Church, Sofia 2008, 23, fig. 42, 43.

<sup>29</sup> Б. Тодић, Грачаница. Сликаство, Београд–Приштина 1988, 172–178; Б. Тодић — М. Чанак-Медић, Манастир Дечани, Музеј у Приштини–Београд 2005, 444–447, сл. 365.

<sup>30</sup> М. Радујко, Копорин, Београд 2006, 31–43, сл. 1.

<sup>31</sup> С. Ђурић, Љубостиња. Црква Успења Богородичиног, Београд 1985, Т. IV, V; Б. Цветковић, О династичкој слици Лазаревића и проблему датовања љубостињског живописа, Саопштења 27/28 (1995/1996) 67–78, Б. Тодић, Време подизања и живописања Љубостиње, Саопштења 39 (2007) 101–115. Одсуство плашта на фигури деспота те појава на портретима почивших чланова династије, наставља се пракса позната са немањићких генеалогija. Љубостињски примери су изванредно сведочанство појаве плашта у две варијанте.

<sup>32</sup> Д. Тодоровић, Првобитни изглед ктиторских портрета у Раваници, Зограф 14 (1983) 68–72, сл. 5–6; Б. Цветковић, Нови прилози проучавању ктиторске композиције у Раваници, Саопштења 26 (1994) 37–40, сл. 2; М. Беловић, Раваница. Историја и сликарство, Београд 1999, 50–56, 238, сл. III.

<sup>33</sup> Б. Тодић, Манастир Ресави, Београд 1995, 105, сл. 86–87. Иако има плашт, Давиду, као ни кнезу, није насликан око врата. Ипак, по облику и боји детаљ на кнежевом портрету више наликује траци лороса као код Соломона.

<sup>34</sup> Б. Вуловић, Конзерваторске белешке са терена, ЗАФ IV, 3 (1957/58) 7. Такође, уп. Б. Цветковић, Манастир Сисојевац и монах Сисоје, Историја уметности, н. с. 1–2 (2002) 55–76; Т. Стијародубцев, Манастир Сисојевац, Београд 2008, 5–14; Д. Милисављевић, Сисојевац. Цртежи фресака, Београд 2008, 6, 23.

били приказани с плаштом.<sup>35</sup> Портрет деспота Стефана на новом слоју у Брезови вероватно понавља првобитну фигуру у сакосу, слично љубостињској,<sup>36</sup> док сасвим фрагментаран портрет владара у Јошаници очито није имао плашт, јер се уз све уломке пурпурног сакоса пружа плава боја позадине.<sup>37</sup> Деспот Стефан, као ктитор Ресаве, своје главне задужбине, има плашт,<sup>38</sup> има га такође у Руденицама,<sup>39</sup> као и у Каленићу, где по свој прилици носи сликани модел задужбине с протовестијаром Богданом.<sup>40</sup> Остаци владарске фигуре у Неупари са другог слоја живописа такође показују фигуру са плаштом,<sup>41</sup> као што и деспот Ђурађ има плашт на Есфигменској повељи,<sup>42</sup> где уз жезло држи свијени свитак, ознаку даривања, чиме је постао нови ктитор Вазнесенског манастира у Есфигмену.<sup>43</sup>

Преглед српских владарских портрета 15. века показује да се јасно издвајају два типа, један фронтални у сакосу и други с плаштом, који је различит од првог по томе што владарска фигура учествује или у ктиторском чину или некаквој донацији о којој нема увек јасних података. Стога не стоји опаска С. Радојчића да се „*сакос у деспојско доба рејко носи без ѿлашћиа-манѿије, који је сасвим ѿѿииснуо некадашњу хламиду*“.<sup>44</sup> Руденички пример, где су око ктиторског модела окупљени деспот Стефан, савладар му Вук, те властела Вукашин и Вукосава (сл. 1), симптоматичан је за питање којим се бавимо, јер су сви одевени на сасвим сличан начин, огрнути раскошним плаштевима, сличним огртачима које имају свети мученици насликани у северној певници.<sup>45</sup> О дворској ношњи светитеља и мученика сведоче примери из То-

<sup>35</sup> Б. Кнежевић, Црква у селу Рамаћи, Зборник Матице српске за ликовне уметности 4 (1968) 128, сл. 3; Т. Стародубцев, О времену живописања Рамаће, Научни скуп „Пад Српске деспотовине 1459. године“, САНУ, 12–14. новембар 2009, као што ни у Велућу владар на свом портрету у наосу нема плашт, уп. Г. Бабић, Владарске инсигније кнеза Лазара, изд. И. Божић — В. Ј. Ђурић, О кнезу Лазару, Београд 1975, 65–78, сл. 3–4.

<sup>36</sup> Р. Сјанић, Црква Светог Николе у Брезови код Ивањице, Саопштења 25 (1993) 128–139; Војводић, Владарски портрети, 78, сл. 3.

<sup>37</sup> Б. Цвејковић, Прилог најстаријој историји цркве у Јошаници, Зограф 24 (1995) 69–78; Војводић, Владарски портрети, 80–81, цртеж 7; Б. Цвејковић — И. Сјевековић — Ј. Ердељан, Манастир Јошаница, Београд 2008, сл. 4.

<sup>38</sup> Тодић, Манастир Ресави, 100–104, сл. 84.

<sup>39</sup> Б. Цвејковић, Манастир Руднице: нови налази, Жупски зборник 4 (2009) 59–74.

<sup>40</sup> Д. Симић-Лазар, Каленић. Сликарство — историја, Крагујевац 2000, Т. III.

<sup>41</sup> В. Рисѿић, Новооткривене фреске у цркви Св. Богородице манастира Неупаре, Саопштења 26 (1994) 141, сл. 10. С. Појовић — С. Ђурчић, Наупара, Корпус сакралне архитектуре Србије у касном средњем веку 1355–1459, I, Београд 2000; Т. Стародубцев, Srpsko zidno slikarstvo u doba Lazarevića i Brankovića (1375–1459). Doktorska disertacija, Beograd 2007, 13–16, 69–71, где се фигура владара на новом слоју везује за владарску обнову или донацију.

<sup>42</sup> Есфигменска повеља деспота Ђурђа, изд. П. Ивић — В. Ј. Ђурић — С. Ђурковић, Београд–Смедерево 1989, 24–29.

<sup>43</sup> За резултате најновијих истраживања свитка, тј. акакије, cf. G. Dagron, From the map to the akakia: symbolic drift, eds. H. Amirav — R. B. ter Haar Romeny, From Rome to Constantinople. Studies in honour to Averil Cameron, Leuven 2007, 203–220.

<sup>44</sup> Радојчић, Портрети, 85.

<sup>45</sup> О настајању категорије, уп. R. D. Young, Martyrdom as Exaltation, ed. V. Burns, Late Ancient Christianity, Minneapolis MN 2005, 70–92.



мићевог (сл. 2)<sup>46</sup> и Српског минхенског псалтира (сл. 3).<sup>47</sup> Када се у *Житију деспота Стефана* истиче да се на његовом двору „*несиретина одећа није смела ни поменути, а сви беху обучени у светле одеће, које је раздавао лично деспот*“,<sup>48</sup> тешко је одупрети се утиску да је ту реч не о алузији на неку посебну инвестиру, већ на сакралност дворске одежде, управо због помена *светле одеће*, што је начин којим се означава одећа крштених, васкрслих и избраних.<sup>49</sup>

*Симболизам одежди и њанина*, утемељен на сотириолошкој вези Крштења и Васкрсења, почива на многим изворима, почев од старозаветних и јеванђеоских преко епистоларних и хомилитичких, до химнографских, па се крштавање неофита сликовито означава као облачење у Христа, а умирање као васкрсавање с њим.<sup>50</sup> Објашњење даје егзегеза заснована на учењима Св. Павла, који је васкрс праведних први означавао као повратак у првообраз Адамов, пошто је у рају он био одевен у царске, светле хаљине.<sup>51</sup> На тој основи и Јован Златоусти и Теодорит Кирски граде своја тумачења да ће васкрсли на себи имати одговарајућу одећу у којој ће ступити пред Бога, јер је за њих: *мистерија крштења њраобраз будућег васкрсења, њлашћ сјасења, њуника радосћи, одора светлосћи*.<sup>52</sup> Најдубље о том симболизму одежди говори Григорије Ниски, јер га детаљно смешта у есхатолошки контекст.<sup>53</sup> И човек

<sup>46</sup> Томичов псалтир. Том втори, изд. *А. Дџурова*, Monumenta slavico-byzantina et mediaevalia europensia, Vol. I, Софија 1990, Т. 20, fol. 76r.

<sup>47</sup> *J. Strzygowski*, Die Miniaturen des serbischen Psalters der Kögl. Hof- und Staatsbibliothek in München, Wien 1906, XXI, Т. XV, 33; Der Serbische Psalter, Faksimile-Ausgabe des Cod. Slav. 4 der Bayerischen Staatsbibliothek München, ed. *H. Belting*, Wiesbaden 1978–1983, fol. 60 r.

<sup>48</sup> *Константиин Филозоф*, Повест о словима (Сказаније о писменех) — изводи — Житије деспота Стефана Лазаревића, изд. *Г. Јовановић*, Београд 1989, 100.

<sup>49</sup> *B. Svetković*, Textiles and Their Usage in Medieval Balkans: The Royal Context, ed. *T. Weddigen*, International Conference Medieval Textiles East and West: Identity and Exchange, University of Zürich, October 22, 2010 (у штамп); *исци*, Владар као слика Бога: пример Ресаве, Корењи 5 (2007) 20–23.

<sup>50</sup> *R. M. Jensen*, Understanding Early Christian Art, Routledge 2000, 156–182.

<sup>51</sup> *J. Радовановић*, Иконографске забелешке из Дечана, Зограф 9 (1978) 20–26; *С. Пејковић*, Зидно сликарство на подручју Пећке патријаршије 1557–1614, Нови Сад 1965, 96, 163, 178, сл. 12, 57. О есхатолошком приказу Адама и Еве поново одевеним у царске хаљине, уп. *Z. Gavrilović*, Discs Held by Angels in the Anastasis at Dečani, eds. *Ch. Moss — K. Kiefer*, Byzantine East, Latin West. Art-historical Studies in honor of Kurt Weitzmann, Princeton 1995, 225–230. Уп. *М. Марковић*, Циклус Великих празника, изд. *В. Ј. Ђурић*, Зидно сликарство манастира Дечана. Грађа и студије, Београд 1995, 112–117.

<sup>52</sup> The Homilies of S. John Chrysostom, Archbishop of Constantinople, on the Gospel of St Matthew, Tome 3, John Herring Publishing 1851, 1017. За преглед извора о томе, cf. *Y. C. Elowsky*, Ancient Christian Commentary on Scripture. New Testament. John 11–21, InterVarsity Press 2007, 313–315; *E. Ferguson*, Baptism in the Early Church: History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries, Wm. B. Eerdmans Publishing 2009, 715. За превод, уп. *Ц. Мајендорф*, Византијско богословље. Историјски токови и догматске теме, Крагујевац 1985, 236.

<sup>53</sup> *Grégoire de Nysse*, Homélie sur le Cantique XI, Patrologia Graeca, 44, col. 1003 D — 1004 A, trad. *J. Daniélou*, Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse, Paris 1944, 31–32. О томе такође, cf. *Bartholeyns*, Naissance d'une culture des apparences, 145–146.



српског средњег века добро је разумео ову симболику, о чему на занимљив начин сведочи уводни део *Житија краљице Јелене*, где се даје изглед праведника чије су жеље: *неизречени и нејошћивими дарови у небеском пребивању; такав, ојасавши се крејошћу вере, подуирући се умном лестивицом, узлази на висину врлине, имајући улејшано лице свећлије од сунца и обучен у хаљину, којој је похвала не од људи, но од Бога.*<sup>54</sup>

Аналогност одежди ктитора, владара и светих мученика у Руденицама није случајност, већ један од устаљених инструмената којима средњовековни ликовни језик преноси поруке: пошто се сматрају небеским дворјанима, светитељи се представљају одевени као дворјани чији једини познати облик јесте овоземаљски двор владара.<sup>55</sup> Стога се у позном периоду дворски костим у неизмењеном виду среће и у илустрацијама витешких романа и у сликама небеског двора,<sup>56</sup> не да би показао да су светитељи одевени у савремено властеско рухо, већ да би потврдио да земаљски владалац и његов двор јесу одраз оних небеских.<sup>57</sup>

Одежде дворских достојанственика и владара личе на костиме светитеља и мученика, који су небески дворјани. Тако деспот Стефан и његов брат и савладар Вук у Руденицама носе плашт не зато што немају право на сакос, него што као дародавци уз властелу учествују у богоугодном делу ктиторства убрајајући себе у небеску хијерархију, те су одевени у сасвим сличне одежде као хор светих ратника насликан у северној певници руденичког наоса. До сада је у више наврата показано да нема основа успостављати засебан варијетет у ктиторским сликама у Каленићу и Руденицама, који нема аналогија.<sup>58</sup> Када је реч о Каленићу, аутентичност садржаја *Герасимовог записа* о томе да су ктитори били и деспот и друга лица у ктиторској композицији оснажен је путем два раније неискоришћена извора који се узајамно контролишу.<sup>59</sup>

<sup>54</sup> Данило Други, Животи краљева и архиепископа српских. Службе, изд. Г. Мак Данијел — Д. Пејровић, Београд 1988, 79.

<sup>55</sup> О дворској ношњи мученика посебно код *Parani*, *Reconstructing*, 94–95, 99.

<sup>56</sup> Ц. Грозданов, Христос цар, Богородица царица, Небесните сили и Светите војни во живописот од XIV и XV век во Трескавец, Студии за охридскиот живопис, Скопје 1990, 132–149; Д. Б. Васиљевић, Минијатуре Београдске Александриде, Зборник Народног Музеја 15/2 (1994) 13–30; С. Смолчић-Макуљевић, Царски дејсис и небески двор у сликарству XIV века манастира Трескавац. Иконографски програм северне куполе припрате цркве Богородичиног успења, изд. Љ. Максимовић — Н. Радошевић — Е. Радуловић, Трећа југословенска конференција византолога, Београд–Крушевац 2002, 463–472.

<sup>57</sup> H. Maguire, *The Heavenly Court*, ed. H. Maguire, *Byzantine Court Culture from 829 to 1204*, Washington D.C. 1997, 247–258.

<sup>58</sup> Б. Цвешковић, Руденице и Каленић: „двојна“, групна или сукцесивна ктиторија?, Саопштења 41 (2009) 79–98. Уп. *исти*, Герасимов запис и ктитори Каленића, Саопштења 29 (1997) 107–122.

<sup>59</sup> Аутобиографски спис Герасима Георгијевића и опис Каленића Јоаникија Нешковића помажу да се запис датује у 1815. г., када је Герасим имао прилике да види документа у манастирској ризници пре њеног уништења и тако сазна имена и звања ктитора, уп. Б. Цвешковић, Герасим Георгијевић у Каленићу, Саопштења 40 (2008) 237–254. За нове налазе о Каленићу, уп. *исти*, Иконостас у храму манастира Каленића, Саопштења 39 (2007) 229–246; *исти*, Релефна представа Богородице с Христом у Каленићу, Гласник Друштва конзерватора Србије 32

Појава плашта на портретима српских деспота само у оним случајевима када владар или јесте китор или учествује у неком виду донаторства, указује на то да је постојао основан разлог за укључивање и плашта на фигуру, који осим тога што је сам по себи одлика дворске ношње, постаје и носилац посебне симболике која је као опште место широко разумљива човеку средњег века. Почев од старозаветних основа, где се *йлашии* сматра симболом *избављења* (Исаија 61, 10), до *хламиде кройкоси*, која се као синтагма оснива на јеванђеоском учењу (*Благо кройкима, јер ће наслиједиши земљу*, Матеј 5, 5), врлина кроткости (*κροτοσть, πραότης*) јесте она особина која у молитвеном обраћању, коме је саображен владарски и киторски портрет стиче вредност кључне споне која обезбеђује спасење и сврстава молитеља међу праведнике и изабранике који ће Христу стати с десне стране.<sup>60</sup> Врло слична метафора среће се у делу посмртног говора за Василија I: *а сада си заузврай, због йвоје безграничне йонизносии, уздигнуи и йосйао узвишен крај Госйода ... йошийо си йодизао Госйоду храмове, йи се сада находиш у божанским йалайшама; зайо шйо си заснивао йојање свейших хорова, сада си слављен йојањем анђела*.<sup>61</sup>

Плашт подједнако може носити и византијски цар и његови дворјани. Као карактеристична дворска одежа врло рано постаје костим светих мученика који се одувек сматрају члановима небеског двора.<sup>62</sup> Зато се огртач на портретима какав је онај ресавски деспота Стефана пре може разумети у сакралном контексту (сл. 4), него као одлика чињенице да је „*срйски десйой био владар нижег ранга*“, и да је то био разлог што „*йреко рамена носи огрйтач каквим знаке своје власйи нису йокривали цареви или краљеви великих и моћних држава Исйока*“.<sup>63</sup> У том смислу чини се да нису довољно искористићени пратећи епиграми на познатим царским портретима у париском примерку рукописа Беседа Јована Златоустог (Coisl. 79),<sup>64</sup> и ватиканском с Пано-

(2008) 90–92; *исйи*, Петар, брат Богдана протовестијара, Крушевачки зборник 13 (2008) 53–71. У складу с тим понуђена су нова тумачења првобитне намене храма у Каленићу, уп. *idem*, *Imago Leonis in Despot Stefan's Iconography*, *Икон* 2 (2009) 137–145; *исйи*, Каленић: иконографија и политичка теорија, изд. *Ј. Калућ*, Научни скуп Манастир Каленић. У сусрет шестој стогодишњици. Зборник радова, Београд–Крагујевац 2009, 47–65.

<sup>60</sup> *Благова*, Словарь, 295. Тако је цар Ираклије сматран новим Давидом због своје побожности и кроткости (*праότης*) према поданицима, уп. *C. Rapp*, *Old Testament Models for Emperors in Early Byzantium*, eds. *P. Magdalino — R. Nelson*, *The Old Testament in Byzantium*, Washington D.C. 2010, 194.

<sup>61</sup> *Oraison funèbre de Basile I*, eds. *A. Vogt, I. Hauscherr*, *OC* 26, 1 (1932) 76.22–28 (превод је ауторов). Cf. *H. Maguire*, *A Murderer among the Angels: The Frontispiece Miniatures of Paris. Gr. 510 and the Iconography of the Archangels in Byzantine Art*, eds. *R. Ousterhout — L. Brubaker*, *The Sacred Image East and West*, Chicago 1995, 68.

<sup>62</sup> На свом минијатурном портрету у рукопису бр. 2660 Јерменске патријаршије у Јерусалиму и киликијски владар Левон такође носи плашт, уп. *S. Der Nersessian*, *Miniature Painting in the Armenian Kingdom of Cilicia from the Twelfth to the Fourteenth century*, Washington D.C. 1993, 68–69, fig. 640.

<sup>63</sup> *Војводић*, Владарски портрети, 94.

<sup>64</sup> *H. Maguire*, *The Homilies of John Chrysostom, Glory of Byzantium*, 82, 182, 207–209, No. 143 (са библиографијом).

плијама Евтимија Зигабена (Vat. gr. 666), и његовом московском парњаку (Synodal gr. 387),<sup>65</sup> мада је М. Парани уочила значај у различитом начину на који је представљен византијски цар у овим рукописима.<sup>66</sup> Начин стилизације епиграма одражава садржај портрета, па ликове цара с хламидом у рукопису Coisl. 79 прате стихови који описују његов однос с поданицима, док царски портрет у сакошу (fol. 1v) тумачи стих који га везује за Христа као врховног владара: *Нека тѣе Христѣос чува, цару Рима, благосиљајући тѣе са тѣвојом најилемениѣијом Царѣиѣом.*<sup>67</sup> Тако је и на друга два листа овог рукописа (fols. 1r, 2r, 2v).<sup>68</sup>

У Паноплијама још је јаснија дистинкција. Цара у сакошу пред Христом (fol. 2v) прате стихови: *Многи су цареви чинили велика дела, али си их тѣи надмашио у делу и речи, Моја моћна десница тѣе оснажује, настѣави да владаш, живећи вечѣиѣо, јер образлажу владарски лик цара и инвестиру коју над земаљским врши небески цар (сл. 6).*<sup>69</sup> С друге стране, портрет цара оба-вијеног плаштом део је дијалогске представе с ликовима светитеља (fol. 1v), који се обраћају цару речима: *Најредуј због свог мудрог савѣта, нека тѣи је велика милосѣи од Бога, о венѣоноишче, заѣо шѣиѣо си наше речи овде ѣрикуѣиѣо, бићеш ѣрикључен на небо и сѣасен са својом ѣородиѣом (сл. 5).*<sup>70</sup> Одговарајући им цар каже (fol. 2r) : *Ви сѣе жѣтели, ѣрчасни оѣи, а ја ѣрикуѣиѣо ваша дела, иѣак, молим се да улучим вашу свѣтлосѣи како бих био убројан у небеске сѣанове.*<sup>71</sup> Ово је јасан доказ на који начин се разуме симболика одежди која је у сакралном контексту слика жељеног спаса и васкрса.<sup>72</sup>

Начин на који човек средњег века посматра раскошне костиме може се наћи и у познатом спису Николе Кавасиле, где егзегета указује на то како ће изгледати есхатолошки сусрет Господа и праведника, заснивајући своје тумачење како на причама самог Христа, параболама заснованим на симболизму одежди и тканина,<sup>73</sup> тако и на делу св. апостола Павла: „*Оденуће и убогога који је го. Но, хоће ли му даѣи царску одору? Сигурно ће га оденуѣи у одећу која је Њему блиска и која је Његова... тѣо је оно свадбено рухо које ѣреба да носе они који буду у Царѣиѣу... А заѣим? Оѣвориће им Свој дом и увеиће их унуѣра и ѣамо ће им даѣи сѣокоја*“.<sup>74</sup>

<sup>65</sup> I. Spatharakis, *The Portrait in Byzantine Illuminated Manuscripts*, Leiden 1976, 122–129, fig. 78–85 (преводи стихова су ауторови).

<sup>66</sup> Parani, *Reconstructing*, 24.

<sup>67</sup> Spatharakis, *The Portrait*, 108, fig. 70.

<sup>68</sup> Spatharakis, *The Portrait*, 108, 110–112, fig. 69, 71, 72.

<sup>69</sup> Spatharakis, *The Portrait*, 126, fig. 80.

<sup>70</sup> Spatharakis, *The Portrait*, 123, fig. 78.

<sup>71</sup> Spatharakis, *The Portrait*, 125, fig. 79.

<sup>72</sup> Уп. и портрете у рукописима Barb. gr. 372 и Sinait. gr. 364, Spatharakis, *The Portrait*, 26–36, 99–102, fig. 7–8, 66.

<sup>73</sup> A. Golitzin, *On the Mystical Life: the Church and the last things*, St Vladimir's Seminary Press 1995, 60–63; A. J. Hultgren, *The Parables of Jesus. A Commentary*, Wm. B. Eerdmans Publishing 2002, 341–351.

<sup>74</sup> Nicolas Cabasilas, *Explication de la Liturgie divin*, Paris 1967, 113–118; Свети Никола Кавасила, *Тумачење свете Литургије*, Нови Сад 2002, 67–68.

Плашт на портретима српских деспота није модни детаљ инкомпатибилан с епохом већ један у низу начина за представљање владарске фигуре у средњем веку, којим се исказују врлине христољубивог владара кога краси и *хламида кројкосџи*. Костим је био средство церемонијалног дискурса и готово увек, било да је реч о стварном одевном предмету или његовом приказу, имао је семантички потенцијал. Отуда је погрешно кад се о портрету у сакралном контексту говори као о световном делу сликаног програма једног храма, пошто су ликови владара, клера и ктитора такође били сликани за вечност, с идејом да исказују вишу истину и наду да су они већ убројани међу праведнике. У том смислу појам властеоски костим наводи на погрешан пут, па је стога примеренији термин дворски. Сходно томе, плашт се јавља на владарским портретима онда када његов поручилац жели да исказе и онај специфичан однос између представника земаљског и небеског двора, не само идеју о небеском пореклу власти суверена.

*Branislav Cvetković*

MANTLE OF THE SERBIAN DESPOTS IN THE 15<sup>TH</sup> CENTURY.  
A CONTRIBUTION TO THE STUDY

The royal portrait in the Middle Ages, as a distinctive form of imagery, the purpose of which was to emphasize the celestial origin of the sovereign's power, has been the subject of continuous research. But special attention is paid to the study of varieties when the most common form of the hieratic frontal portrait of a ruler as an "image of God" is supplemented with factors highlighting ideological messages such as success in wartime exploits, the ruler's special position, or his humility and piety. In the Byzantine sphere of influence, the ruler is usually represented clad in a standard manner that was repeated with slight variations for centuries, the symbolism of which is very well known. The official ruler's likeness almost always had no mantle. Since one encounters this on a number of examples of portraits of the Serbian rulers in the 15th century, one may ask why it occurred only in some cases, if it was due to the Byzantine influence, or an insignia of Western origin, or another way of displaying a ruler, bearing in mind the well known semantic potential of mantle-robos in all cultures. Recent investigations of the symbolism in medieval costume opens up new possibilities in the research of this question.

The mantle on the portraits of Serbian despots is not incompatible with the manner of representing Byzantine emperors and is one of many ways of representing royal figures in the Middle Ages, the meaning of which was to stress the virtue

of a pious ruler adorned with the *chlamys of meekness*. Costume was a ceremonial means of discourse and almost always, whether a real garment or its representation, had a semantic potential. Portraits in a sacred context should not be referred to as the secular part of a painted programme in a church, since the rulers, the clergy and the patrons were also painted for eternity, with the idea of expressing a higher truth and hope that they were already counted among the righteous. Accordingly, the mantle occurs in those royal portraits when its commissioner wanted to stress a specific relationship between the representatives of the earthly and heavenly court, not just the idea of the heavenly origin of the sovereign's power.



Сл. 1. Портрети, Манастир Руднице, наос, око 1405





Сл. 2. Свети мученици, Томиhev псалтир, fol. 76 г, око 1360

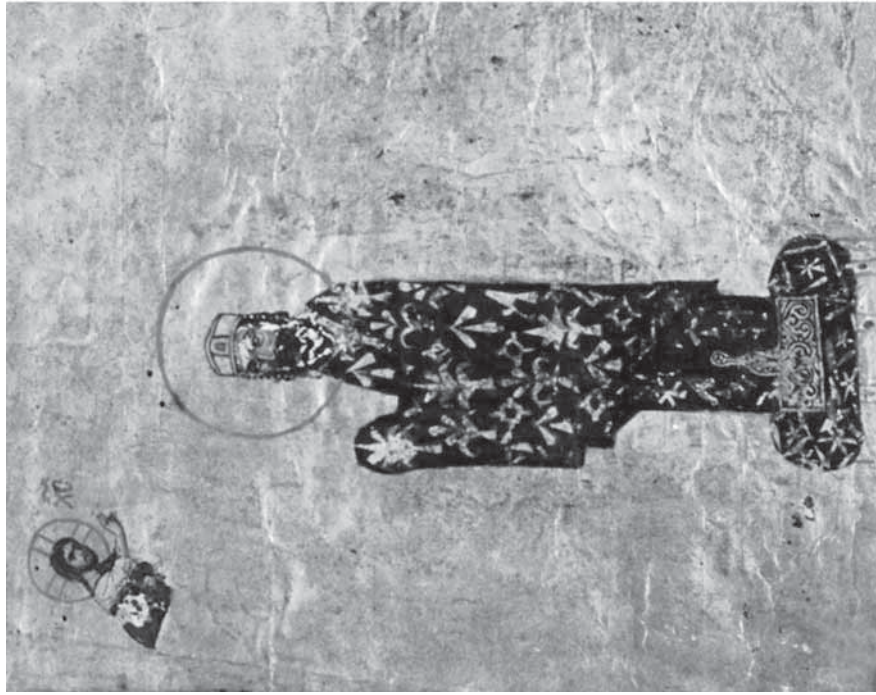


Сл. 3. Свети мученици, Минхенски псалтир, fol. 60 г, око 1400.

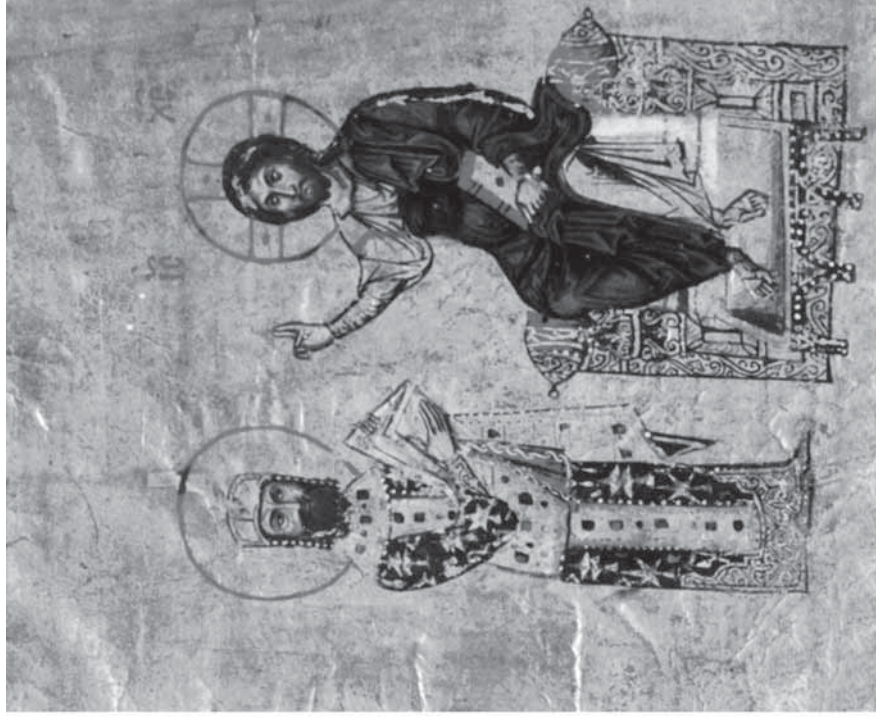


Сл. 4. Деспот Стефан, Манастир Ресав, наос, до 1418





Сл. 5. Алексеје I Комнин, Vat. gr. 666, fol. 1v, око 1111



Сл. 6. Алексеје I Комнин, Vat. gr. 666, fol. 2v, око 1111

ИЛ АКАД

(Филозофски факултет Универзитета у Београду)

## ТРИ ПИСМА КОНСТАНТИНА ВЕЛИКОГ КОД ЕВСЕВИЈА КЕСАРИЈСКОГ, ТЕОДОРИТА КИРСКОГ И СОКРАТА СХОЛАСТИКА\*

Међу многобројним Константиновим писмима у Евсевијевом *Константинском живоју* налазе се три која цитирају и каснији црквени историчари Теодорит Кирски и Сократ Схоластик. Поређење текста код ова три писца и стилска анализа доводе до закључка да је Евсевије, као примарни извор, прилагођавао документе у извесној мери, не мењајући притом њихову суштину.

*Кључне речи:* грчка стилистика, документи, превод, Евсевије Кесаријски, Живот Константинов.

Документи у Евсевијевом *Живоју Константинском* већ су дуго предмет расправа које се, углавном, баве питањем аутентичности било докумената, било самог дела.<sup>1</sup> Међутим, стилу самих царских писама и односу у којем она стоје према целокупном делу посвећено је много мање пажње.<sup>2</sup>

Најупечатљивије стилске црте једног текста су, баш због своје неуобичајености, такође и најподложније преписивачким исправкама. Писари ће се, свесно или несвесно, трудити да елиминишу читања која одступају од граматике коју су током свог образовања усвојили. Текст ће тако током узастопних преписивања губити све више својих најособенијих црта — ово је разлог што се издавачи држе принципа *lectio difficilior potior* (теже читање је боље читање).<sup>3</sup>

---

\* Рад је настао као резултат истраживања у оквиру пројекта ев. бр. 177015, који подржава Министарство просвете и науке Републике Србије.

<sup>1</sup> За преглед историје овог питања cf. *Cameron, A. — Hall, S. G. tr. Eusebius, Life of Constantine, Oxford 1999, 4–9.*

<sup>2</sup> О тенденцији писара да упросте текст cf. *West, M. L. Textual Criticism and Editorial Technique, Stuttgart 1973, 20–22.*

<sup>3</sup> О стилу царских докумената и закона уп. *Corcoran S, Empire of the Tetrarchs: Imperial Pronouncements and Government AD 284–324, Oxford 1996. (non vidi).*

Због тога је читање посведочено у независној рукописној традицији — цитат код другог аутора, на пример — често од кључног значаја за успостављање првобитног текста. Међу Константиновим писмима у Евсевијевом *Живојћу Константиновином* постоје три за која имамо изузетну срећу да се наводе и у делима још двојице црквених историчара, Теодорита Кирског и Сократа Схоластика, па су тако изузетно погодна баш за ону врсту стилске анализе која се ослања на ретке језичке црте. Питање је, наравно, како одредити које су то црте ретке. Поред поређења са узусом великог броја других писаца, веома добар показатељ су управо писарски захвати. Када се види да је у већем броју рукописа једно место упрошћавано да би било разумљивије (за преписивача — смисао веће целине ту често трпи), може се узети за сигурно да је у питању нешто неуобичајено и за оне за које је грчки био, ако не баш матерњи, ипак живи књижевни језик.

Код Теодорита и Сократа су поменута писма груписана заједно,<sup>4</sup> другачијим редом него код Евсевија. Сва три су писана после Константинове победе над Лицинијем. Прво писмо је адресирано на самог Евсевија, међутим, како он сам каже, послато је свим епископима по целој области.<sup>5</sup> Њиме се заповеда да се старе цркве обнављају и да се граде нове. Друго писмо је послато јерусалимском епископу Макарију и у њему се налаже да се изгради велелепна црква на Светом Гробу. Треће, веома чувено, послато је самом Евсевију. У њему се тражи да се за потребе цариградских цркава у Кесарији (палестинској) изради педесет копија Светог писма. Постоји могућност да ова писма у Теодоритову и Сократову историју нису ушла директно из Евсевија, него посредством изгубљене *Црквене историје* Геласија из Кесарије.<sup>6</sup> Тиме би се објаснило то што Сократов и Теодоритов текст деле неке црте насупрот самом Евсевију. Ипак, пошто је Геласијева историја изгубљена, немогуће је утврдити шта и у коликој мери њој треба приписивати. С друге стране, *Живојћ Константиновином* се после петог века слабо читао, вероватно зато што су га истиснули други, фантастичнији прегледи Константиновог живота.<sup>7</sup> Може се рећи да је поново откривен тек у деветом веку, када га спомиње цариградски патријарх Фотије у својој *Библиотеци*.<sup>8</sup> Самим тим, не треба претпостављати да је Константинов живот пре деветог века утицао на рукописну предају Теодоритове и Сократове *Црквене историје*.

<sup>4</sup> Пошто је Евсевије вероватно извор текста код каснијих историчара, држим се распореда који он даје. Код њега се прво писмо ове групе налази у II, 46, друго у III, 30–33, треће у IV, 36 (Eusebius, Werke I. Über das Leben Constantins, Constantins Rede an die heilige Versammlung, Tricennatsrede an Constantin ed. I. A. Heikel Leipzig 1902, 60–61, 91–93, 131–132). Код Теодорита су то: I, 15, I, 17. i I, 16 (Theodoret, Kirchengeschichte ed. L. Parméntier, Leipzig 1911, 59, 61–62, 60). Код Сократа Схоластика: I, 9, 34–35, I, 9, 36 i I, 9, 35 (Socratis Scholastici, Hermiae Sozomeni Historia Ecclesiastica, Patrologia Graeca 67, ed. J. P. Migne, Paris 1864, 93–96, 96–97, 96).

<sup>5</sup> Ἐγράφετο δὲ καὶ τοῖς κατὰ πάντα τόπον τῶν ἐκκλησιῶν προέδροις τοιαῦτα, ὅποια καὶ ἡμῖν ἐπιστέλλειν ἡξίου II, 45.

<sup>6</sup> Cameron — Hall Life, 48–49.

<sup>7</sup> Ibid., 49–50.

<sup>8</sup> Photius, Bibliothèque II, ed. R. Henry, Paris 1960, 99–101.

Већ се дуго испитује однос античких историчара према документарним изворима и начин на који су ови уклапани у оквир дела, али се питању односа историчара касне антике, према навођењу извора, још није детаљније пришло. У класичном периоду — тамо где се може рећи нешто са извесном сигурношћу — документи се често стилски прилагођавају остатку дела.<sup>9</sup> Стилски аргументи су, ипак, одиграли извесну улогу у расправи о аутентичности царских писама у *Живојћу Константининовом*. Веома исцрпну анализу је дао Ивар Хајкл у предговору свом издању овог Евсевијевог дела.<sup>10</sup> Он је сасвим јасно показао да се писма неким карактеристикама одвајају од осталих Евсевијевих дела и скренуо пажњу на велики број латинизама у њима. Пошто их је упоредио са другим документима из царске канцеларије, дошао је до закључка да морају бити аутентична. Претпоставку да је Евсевије стилски прилагођавао ове документе прихвата са, чини се, дозом скептицизма.<sup>11</sup>

Евсевије ни за једно од ових писама не каже којим је језиком написано. Свако од њих је до њега могло доћи или на латинском, што би значило да га је он сам превео,<sup>12</sup> или на грчком, вероватно преведено у канцеларији ab epistulis Graecis. Да је, бар што се тиче писама јерусалимском епископу Макарију, у питању превод,<sup>13</sup> говоре не само фразе преведене дословно са латинског,<sup>14</sup> него и елементи синтаксе и лексике у овом писму. Што се тиче лексике, овај документ је једино место где је забележена реч *λακωνάρια*, која се у овом писму појављује три пута. У питању је грецизација, изгледа *ad hoc*, латинског архитектонског термина *lacunar*,<sup>15</sup> често у множини *lacunaria*. Међутим, много су важније целе реченице са синтаксом ретком у грчком језику.

Као прво, реченица ὅσων δὲν καὶ ὀποίων χρειάν εἶναι διὰ τοῦ σοῦ γράμματος ἐπλυνώμεν, ταῦτα πανταχόθεν μετενεχθῆναι δυνήθη, „да бисмо путем твог писма сазнали чега и колико треба и да би се то могло допремити са свих страна“ (III, 31) необична је утолико што у грчком глагол δύνωμαι у аористу

<sup>9</sup> Нарочито је добар пример докумената у Тукидидовој историји. То што се документи у петој књизи цитирају дословце, поред тога што у њој нема говора, узима се као доказ да је она касно писана и да Тукидид није стигао да је дотера. За умерени став према овом проблему cf. *L. Canfora Biographical Obscurities and Problems of Composition*, ed. *A. Rengakos — A. Tsakmakis*, Brill's Companion to Thucydides, Leiden 2006, 26–29.

<sup>10</sup> Eusebius, Werke I. Über das Leben Constantins, Constantins Rede an die heilige Versammlung, Tricennatsrede an Constantin ed. *I. A. Heikel*, Leipzig 1902, LXXI–XC.

<sup>11</sup> Ibid. LXX.

<sup>12</sup> За једно друго писмо (II, 48–60) упућено становницима источних провинција каже да га је сам превео са латинског.

<sup>13</sup> Ово је добар, мада посредан, аргумент у прилог тврдњи да су ови документи аутентични.

<sup>14</sup> Хајкл (*Heikel*, Eusebius, LXXVI) у писму Макарију јерусалимском (III, 30–32) као такве је препознао ὑπερβαίνει, за које сматра да је превод за латинско *superat* „надмашује“ — не потребно пошто је ово значење често и у класичном језику, код Платона на пример — σκοπὸς ἴν'... γίγνεται као превод за латинско *propositum*, ut „циљ је да буду“ (о овоме в. ниже), ἐγκεχεῖρῖσθαι τὴν φροντίδα „да је брига поверена“ за латинско *mandatum esse curam*, τὸ λειπόμενον, ἴν'... ποιήσῃ „преостаје да учини“, што би требало да представља латинско *reliquum est ut* и ἀνενεχεῖν за латинско *referre* „известити“, опет беспотребно пошто је то значење забележено већ код Херодота.

<sup>15</sup> „касетирана таваница“.



стоји релативно ретко, а када се тај аорист и јави, у класичном језику увек у значењу „успети“, мало је ситуација у којима му је допуна номинатив са инфинитивом. Неколико редова касније (III, 32) појављује се на први поглед иста конструкција: εἰ γὰρ λακωναρία μέλλοι εἶναι, δυνήσεται καὶ χρυσῶ καλλωπισθῆναι „ако буде требало да се изгради касетирана таваница, моћи ће да буде и позлаћена“; те две конструкције треба, међутим, јасно разликовати. Облици овог глагола који нису обележени као свршени много су чешћи, па је тако и са овим обртом. Конструкција није прошла кроз покушаје исправке у рукописима. Вероватно зато што је, мада иначе необична, током четвртог и петог века прошла кроз краткотрајни период у којем је била чешће коришћена. У петом веку је често користи Златоуст. Веома рано се, међутим, налази код Оригена. Код самог Евсевија налази се три пута у *Црквеној историји*, од тога два пута у писмима за која се каже да су преведена са латинског.<sup>16</sup>

Као друго, појављује се ретко употребљавано треће лице једнине медиопасивног перфекта глагола κελεύω, κεκέλευσται. Реченица коју уводи је нарочито незграпно састављена: κεκέλευσται γὰρ ὑπὸ τῆς ἐμῆς εὐσεβείας καὶ τεχνίτας καὶ ἐργάτας καὶ πάνθ', ὅσα περ εἰς τὴν οἰκοδομὴν ἀναγκαῖα τυγχάνειν παρὰ τῆς σῆς καταμάθοιεν ἀγχινοίας, παραχαρῆμα διὰ τῆς ἐκείνων προνοίας ἀποσταλῆναι „јер моја благочестивост је наредила да ти се њиховом бригом пошаљу занатлије и радници и све што од твоје оштроумности сазнају да је потребно за зидање“. (III, 31). Оно што ову реченицу чини нарочито необичном јесте то што сад од пасивног глагола зависи акузатив са инфинитивом (пасивним). Ово место је у рукописној традицији доживело много измена. Глагол је у многим рукописима стављен у треће лице множине да би се слагао са субјектом акузатива са инфинитивом, што не помаже да структура постане ишта јаснија. У једном, иначе значајном рукопису Теодоритове *Црквене историје* (Bodleianus Auct. E II 14 iz 11. века) опатив καταμάθοιεν „сазнају“ замењен је са καταμάθοιεν, исправка која има ту предност да је сад субјекат глагола јасан из саме реченице. Ова реченица се може разумети, али је написана на веома неелегантном грчком. У њој се користи изузетно редак облик κεκέλευσται. Од медиопасивног перфекта овог глагола углавном се јавља партицип, пре свега поименичен.<sup>17</sup> Код Евсевија се лични облици појављују три пута. Једном у трећем лицу множине<sup>18</sup> (овде се користи у личној конструкцији ἐπεὶ κεκέλευσμενοι ἦσαν „пошто им је наређено“) и два пута у трећем лицу једнине. Оба појављивања трећег лица једнине — овде и у *Црквеној историји* IX, 9, 7.<sup>19</sup> — користе се безлично у значењу „наређено је“. У оба случаја глагол се налази у царским документима, само што је писмо Максимиана Даје насловљено са „препис превода тираниновог писма“ (ἀναγραφὴ ἐρμηνείας ἐπιστολῆς τυράννου).

<sup>16</sup> Н. Е. X 5, 14 (Eusebius Werke, Die Kirchengeschichte, ed. Th. Mommsen, Leipzig 1908, 887) i Н. Е. X 5, 19 (ibid., 888).

<sup>17</sup> У средњем роду у значењу „заповест“. Друго значење је „онај којем је заповеђено“.

<sup>18</sup> Eusebius, Patrologia Graeca 22 ed. J. P. Migne, Pariz 1857, 1005.

<sup>19</sup> Mommsen, Eusebius, 836.

Изгледа, дакле, да је бар ово писмо преведено са латинског.<sup>20</sup> С друге стране, када се сва три писма пажљивије читају, виде се и неке стилске црте типичне баш за Евсевија. Иако је Хајкл<sup>21</sup> у реченици (III, 30) *πρῶτος καὶ μόνος μοι σκοπός, ἵν'... αἱ ψυχαὶ πάντων ἡμῶν σπουδαιότεραι γινῶνται* „први и једини циљ ми је да душе свих нас више теже“ видео латински утицај, ово је ипак употреба карактеристична за Евсевија. *Σκοπός ἐστι* у значењу „циљ је“ није ретка ствар у грчком језику, међутим, јесте јако ретко да овом изразу као допуна служи намерна реченица — обично је то акузатив са инфинитивом, као и са осталим сличним изразима. Међутим, баш ова допуна се јавља код Оригена<sup>22</sup> (III/III v.): *τὸ δὲ συμπέρασμα τοῦ νόμου καὶ σκοπὸς οὗτος ἦν, ἵνα μαθόντες τὰ γεγονότα, βέβαιον κτήσαιντο τὴν εἰς αὐτὸν ἐλπίδα* „а закључак и циљ закона је био да они, схвативши шта се догодило, стекну чврсту наду у њега“, јавља се још и код Дидима Слепог (IV v.),<sup>23</sup> двапут код граматичара Сопатера (IV v.) и, једном, код Евсевија:<sup>24</sup> *τὸ δὲ συμπέρασμα τῆς τοῦ νόμου μελέτης καὶ ὁ σκοπὸς οὗτος ἦν, ἵνα θῶνται ἐπὶ τὸν Θεὸν ἐλπίδα καὶ μὴ ἐπιλάθωνται τῶν ἔργων τοῦ Θεοῦ*<sup>25</sup> „закључак учења закона и његов циљ је био тај да положи наде у Бога и да не забораве дела божија“. Ову употребу треба упоредити са сличном, мада не баш толико ретком, ситуацијом у *ἵνα γὰρ ὡς τάχιστα τὰ γραφέντα σωμάτια κατασκευασθεῖν, τῆς σῆς ἐπιμελείας ἔργον τοῦτο γενήσεται* (IV, 36) „да се преписане књиге што пре припреме биће задатак твоје брижљивости“. Много је индикативнија једна друга појава која се јавља не само у писму јерусалимском епископу, него и у чувеном писму упућеном самом Евсевију. У писму епископу Макарију стоји: *οὐδ' ἂν πρὸς τὸ βραχύτατον ἀμιλληθῆναι δυνήσονται* (III, 30) „ни из далека се не би могли такмичити“. И у писму упућеном самом Евсевију (IV, 36): *οὕτω γὰρ ἂν... ῥᾶστα διακομισθήσεται* „овако би се најбрже... допремиле“. Партикула *ἂν* се иначе скоро уопште не јавља са футуrom. Таква ретка употреба се, кад се и јави у рукопису, углавном исправља и не оставља скоро никаквог трага,

<sup>20</sup> Друга два писма су такође веома вероватно преводи, иако се у њима налази мање синтактичких црта за које се може рећи да су типичне за превод са латинског у Евсевијевом корпусу. Хајкл је (*Heikel*, Eusebius, LXXVII) и у њима приметио мноштво латинизама у лексци као што су — у писму Евсевију — *λαμβάνόντων αὔξησιν* (IV, 36) „пошто напредују“ које је калк латинског *incrementum capere* или — у писму источним епископима — *πεπίστευκα καὶ ἀκριβῶς ἐμαυτὸν πέπεικα* (II, 46) „поверовао сам и сасвим сам се уверио“, за који сматра да је превод за латинско *credidi et probe mihi persuasi* (*Heikel*, Eusebius, LXXV). Хајкл такође сматра да је у *Ἔως τοῦ παρόντος χρόνου τῆς ἀνοσίτου βουλήσεως καὶ τυραννίδος τοὺς ὑπρέτας τοῦ σωτῆρος θεοῦ διωκούσης* „Пошто је до сада безбожна воља и тиранија прогањала слуге Бога Спаситеља“ на почетку овог писма генитив апсолутни негрчки и да мора бити да је њиме преведено латинско *Usque ad praesens tempus impio consilio et tyrannide servos servatoris dei persequente* (*Heikel*, Eusebius LXXIV).

<sup>21</sup> *Heikel*, Eusebius, LXXVI.

<sup>22</sup> *Analecta Sacra spicilegio Solesmensi parata* III, ed. J. B. Pitra, Venecija 1883, 113.

<sup>23</sup> Наследник Атанасија Великог на александријском патријаршијском трону, постхумно осуђен на Петом васељенском сабору због оригенизма.

<sup>24</sup> Eusebius, PG 23, Paris 1857, 908.

<sup>25</sup> Ово је очигледно парафраза Оригенове реченице, занимљива јер говори понешто о Евсевијевим навикама кад цитира.

пошто се у рукописима ионако често мешају футур и конјунктив сигматског аориста — томе је разлог то што је већински случај у грчком глаголском систему да глаголи имају сигматски аорист и сигматски футур. Будући да је у већини издања правило да се мање значајне правописне исправке не бележе у критичком апарату, није лако ни ући у траг местима на којима је ἄν са футуrom замењено уобичајеним евентуалом. Могуће им је, међутим, у траг ући у оним случајевима када се ради о пасивном футуру или о глаголу који иначе нема сигматски аорист, као што је случај у ова два примера. Види се да је таква конструкција тешко падала преписивачима. У писму јерусалимском епископу је у неким рукописима *Живота Константиновог* футур замењен оптаивом иначе изузетно ретког сигматског аориста глагола δύνῃσθαι. Што се тиче верзија код Сократа и Теодорита, оне се у потпуности слажу, што показује да се њихови цитати заиста заснивају на заједничком предлошку, био то Геласије из Кесарије или неко други. Код њих је δυνήσονται остало, али је διακομισθήσονται постало διακομισθεῖν.<sup>26</sup>

Коначно, синтагма (ἀνθρωπίνου λογισμοῦ) χωρητικὴν φύσιν (III, 30) „природну способност људског разума (да прима)“, или буквално „природу људског разума способну да прима“ не јавља се више нигде. Најближи по значењу склоп, χωρητικὴ ψυχή, јавља се код Евсевија у коментарима на Псалме,<sup>27</sup> на месту које је изгледа цитат из Оригенових коментара на Псалме, уколико су заиста његови, и опет код Оригена у коментарима на Посланицу Римљанима.<sup>28</sup> Узета заједно, ова места речито говоре о Евсевијевим захватима на тексту.

Ко је писма превео са латинског не може се знати. Било да су на исток упућивана на грчком или на истоку на грчки превођена, њихова првобитна верзија је морала бити на језику старог и новог Рима. Преводилац остаје неизменован, осим у ретким случајевима. Међутим, то не значи да у рукама имамо недирнуте текстове из царске канцеларије. Евсевије је, то се сада може јасно видети, вршио стилске измене, мада невелике, на тексту писама. Иако је сасвим невероватно да су те измене задирале у суштину или општи тон писама, опасно је користити их као сведочанство неког Константиновог стила.<sup>29</sup>

<sup>26</sup> Оваква слагања између Сократа и Теодорита нису реткост, мада их ја не спомињем пошто се не тичу директно питања којим се овде бавим. За њихов однос је нарочито поучан начин на који је код њих пренето Евсевијево ὄντως ὄν (II, 46) „оно које уистину јесте“. Код Теодорита стоји ὄντως ὄντα „оног који уистину јесте“, а код Сократа ὄντως ὄντα Θεόν „онога који је уистину Бог“. Сократ, додуше, има нека само себи својствена читања. Тако у писму упућеном источним епископима код Евсевија и Теодорита стоји καὶ τοῦ δράκοντος ἐκεῖνου... διωχθέντος (II, 46) „и пошто је онај змај...прогнан“. Змај је овде Лициније, који се не помиње именом. Код Сократа стоји: καὶ τοῦ δράκοντος ἐκεῖνου Λικινίου τοῦ διώκτου... διωχθέντος „пошто је онај змај, прогонилац Лициније...прогнан“. Овде је вероватно глоса ушла у текст. Могуће је додуше да се ово догодило током каснијег преписивања.

<sup>27</sup> Eusebius, PG 23, Paris 1857, 656. и 880.

<sup>28</sup> Le commentaire d'Origène sur Rom. III.5-V-7, ed. Scherer, J, Cairo, 1957, 158.

<sup>29</sup> Као што то понекад чини Хајкл в. нпр. Heikel, Eusebius, LXXXI.

*Il Akkad*THREE LETTERS OF CONSTANTINE THE GREAT  
IN THE WORKS OF THEODORETUS OF CYRRHUS,  
EUSEBIUS OF CAESAREA AND SOKRATES SCHOLASTICUS

The literature on the Constantinian documents in Eusebius' *Vita Constantini* has been mostly concerned with the question of their authenticity. The relation of their language and style to the whole of the text has not received comparable attention.

The stylistic analysis of these documents must rely on rare and irregular traits prone to scribal emendations. The ideal way of minimizing the impact these have on the textual tradition is to have an alternative source, or to be able to rely on the quotations of other authors. Luckily, there are three letters of Constantine (V. C) quoted by the later Church historians, Theodoretus of Cyrrhus and Sokrates Scholasticus. Comparing the text of these three authors also gives us a much needed means to check which linguistic traits were perceived as abnormalities by the scribes.

By doing so, we can identify some traits typical of letters translated from Latin. In addition, these letters also exhibit some traits peculiar to Eusebius.

Although there is no way of knowing in which language these letters were distributed in the East, their style was certainly retouched by Eusebius, which makes any reconstruction of a "Constantinian style" using them as a basis tentative at best.



АЛЕКСАНДАР В. ПОПОВИЋ  
(Филозофски факултет Универзитета у Београду)

## ЕТИМОЛОГИЈЕ У СПИСУ *HODEGOS* АНАСТАСИЈА СИНАИТА\*

Ὁδηγός (*Viae dux*), на српском *Пућеводиџељ* или *Водич*, најпознатије је дело светог Анастасија Синаита (VII–VIII век). То је спис уперен против јеретика, пре свега монофизита. Анастасије Синаит у њему расправља о терминима, односно категоријама, које онај ко исповеда православну веру треба да употребљава. У оквиру тог разматрања цело друго поглавље овог текста посвећено је етимологијама разних грчких речи. Неколико примера представљамо у овом раду.

*Кључне речи:* Анастасије Синаит, византијска теологија, монофизити, грчке етимологије, Аристотел

Чувено је и много пута поновљено питање латинског хришћанског оца Тертулијана: „Quid ergo Athenis et Hierosolymis? Quid academiae et ecclesiae?“ — „Шта Атина има с Јерусалимом? Шта академија с црквом?“<sup>1</sup> Јарослав Пеликан је, на пример, тако насловио свој рад у коме на основу Платоновог *Тимаја* и Мојсијеве *Књиге ѱостјања* разматра тај проблем.<sup>2</sup> Чини нам се да је као одговор на ово питање о односу теологије и филозофије најбоље пружити практичне примере њиховог споја. Један од таквих би, свакако, био спис светог Анастасија Синаита Ὁδηγός, чији се назив на латински обично преводи са *Viae dux*, док би одговарајући српски превод био *Водич*, или, лепше и архаичније, *Пућеводиџељ*.

О животу Анастасија Синаита не зна се готово ништа. Дуго времена се сматрало да се ради о антиохијском патријарху из VI века, Анастасију. Данас је ова идентификација одбачена, а у науци су прихваћене неке друге чињени-

---

\* Рад је настао као резултат истраживања у оквиру пројекта ев. бр. 177032, који подржава Министарство просвете и науке Републике Србије.

<sup>1</sup> Tertullien, *De praescriptione haereticorum*, ed. P. De Labriolle, Paris 1907, VII, 9.

<sup>2</sup> J. Pelikan, *What Has Athens to Do with Jerusalem?* „Timaeus“ and „Genesis“ in Counterpoint, Ann Arbor, Michigan 1997.



це. Судећи по надимку, био је монах на Синају. Био је активан у другој половини VII века, а умро је кратко после 700. године. Под његовим именом сачуван је већи број списа, али се они данас углавном сматрају неаутентичним.<sup>3</sup> Осим *Пушеводишеља*, који је овде предмет нашег интересовања, написао је више хомилија, на пример *О шестом ѿсалму*, *О умрлима*, *Хомилију на другу недељу Великог Поста*, *О Христовом силаску у Ад*, која је сачувана само у преводу на сиријски, и *О светом синаксису*. Другу групу његових текстова чине они егзегетске садржине: два, данас изгубљена списа о стварању човека, алегоријски коментар *Шестоднева*, као и изгубљени спис *О ојлакивању Христа*, за који неки сумњају да је и написан. Од Анастасијевих полемичких дела данас је изгубљен његов спис против несторијанаца, као и спис против Јевреја. Приписује му се такозвани *Аѿологетски ѿмос*, али ова атрибуција је, као и већина других, дискутабилна. До нас је допро Анастасијев аутентични текст о правилном исповедању вере, уперен против монотелитизма, затим, кратки извештај о јересима и саборима, као и антологија цитата уперених против монофизита. Оспорена је аутентичност његових *Пишања и одговора* (*Ἐρωτήσεις καὶ ἀποκρίσεις περὶ διαφορῶν κεφαλαίων*), који су били толико популарни да су делови овог текста понекад штампани као засебна дела. Додајмо овде и то да се Анастасије сматра једним од могућих аутора знаменитог флорилегијума, познатог под латинским називом *Doctrina patrum de incarnatione verbi* (цитати из светототачких списа о христологији). Све у свему, можемо закључити да је наше данашње знање о овом несумњиво значајном црквеном оцу, аскети и теологу крајње скромно и непоуздано.<sup>4</sup>

Ὁδηγός је, свакако, најпознатије дело Анастасија Синаита и један од ретких списа за које је данас прихваћено да су несумњиво његови. Сачињен у виду својеврсног приручника за борбу против јереси, намењен је Анастасијевим ученицима. Не доноси ништа ново у теолошком смислу, али је за данашњу науку драгоцен због података о ранијим писцима, као и због обиља цитата из њихових дела, од којих су нека у наше време изгубљена. *Пушеводишељ* се данас сматра једним од најважнијих споменика онога што се у историји византијског богословља назива „касном монофизитском полемиком“. Наиме, убрзо по Анастасијевој смрти расправе ове врсте ће се проредити, јер ће се пред православне теологе поставити нови проблем којим ће се бавити током целог следећег столећа — питање поштовања икона.

За *Пушеводишељ* се може рећи да је расправа о терминима, односно категоријама које треба употребљавати да би човек, односно верник, био православан. Садржај те расправе је уперен, пре свега, против следбеника хересијарха

<sup>3</sup> Највећи део текстова сачуваних под Анастасијевим именом сабран је у S. P. N. Anastasii cognomento Sinaitae, Patriarchi Antiocheni Opera omnia, ed. J. P. Migne, Patrologia cursus completus, Series Graeca prior, 89, Parisiis 1865.

<sup>4</sup> Податке за овај кратки преглед живота и књижевног опуса Анастасија Синаита преузели смо из следећих радова: A. Kazhdan, Anastasios of Sinai, Oxford Dictionary of Byzantium, ed. A. Kazhdan, Oxford — New York 1991, I, 87–88; H.-G. Beck, Kirche und Theologische Literatur im Byzantinischen Reich, 2. Auflage, München 1977, 442–446.

Акефала, као и против северијанаца и теодосијанаца, монофизитских секти које су највећи број верника имале у Сирији и Египту. Да подсетимо читаоца, суштина монофизитског учења је у томе да Христос није имао две природе — божанску и људску, већ само божанску. Ово веровање подрива целокупну хришћанску догму, јер се њиме негира божанска икономија спасења. Наиме, ако није имао људску природу, Христос није могао да пати и умре на крсту, те да тим чином искупи грехе човечанства. Монофизитско веровање, које смо овде крајње упрошћено представили, имало је већи број подваријанти, на пример докетизам, које су све на сличан начин одступале од православног учења, дефинисаног пре свега Никејским (Никејско-халкидонским) Симболом вере.

Свој обимни трактат Анастасије започиње тиме што читаоцу представља његов кратак садржај.<sup>5</sup> У првом од 24 поглавља укратко излаже православно исповедање хришћанске вере, нарочито посвећујући пажњу доктрини о две природе у Христу, а у другом поглављу доноси дефиниције теолошких појмова којима ће баратати у наставку своје полемике. У оквиру излагања о сваком од тих појмова, он их доводи у везу са три појма које ставља у средиште пажње. То су: *Бог, анђео и човек*. Будући да је средишња тема расправе питање Христових природа, посебну пажњу придаје појму *природе*. Свака природа, како каже, добија име по својој суштинској енергији. Да би поткрепио ову тезу, он доноси читав низ етимолошких тумачења, прво назива за разне врсте животиња, па затим и других речи. Све у свему, у овом другом поглављу свог дела, Анастасије разматра порекло више од 120 појмова. У наставку текста расправља са монофизитима, користећи бројне цитате из *Светог Писма* и црквених отаца, као и одлуке светих сабора. Монофизите осуђује, између осталог, зато што не црпу мудрост и знање из *Светог писма* и *Јеванђеља*, него из Аристотелових *Категорија*. Ослањајући се на Аристотела, јеретици закључују да је природа исто што и лице, односно хипостаза, те да нема природе без лица. Дакле, по њима, Христос има два лица, што значи да Тројство има четири лица. На основу *Старог* и *Новог завета* Анастасије доказује да природа и лице нису исто. О природи и хипостази он расправља и на основу одлука Никејског сабора. Ни сам ђаво, каже он, неће се усудити да грчку мудрост претпостави Мојсијевој, пророчкој, јеванђеоској, апостолској. Читава Анастасијева расправа тече у овом духу, при чему је један њен део написан у форми дијалога између неименованог, замишљеног јеретика и имагинарног православца.

Ми ћемо се овде бавити искључиво другим поглављем Анастасијевог *Пушеводитеља*, оним у коме излаже порекло речи. За то поглавље, написано потпуно у филозофском духу, Василије Татакис у својој чувеној књизи *Византијска филозофија*, када говори о Анастасију Синаиту, каже да од целокупног његовог књижевног опуса обраћа пажњу искључиво на то поглавље *Пушеводитеља*, као једино интересантно са становишта историје филозофије.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Текст *Пушеводитеља* штампан је у *Anastasioi cognomento Sinaitae Opera omnia*, PG 89, 35–310.

<sup>6</sup> В. Таџакис, *Византијска филозофија*, друго издање, приредио Б. Шујаковић, Београд — Никшић 2002, 105–106.

Пре него што се упустимо у подробнију анализу етимологија у Анастасијевом другом поглављу, погледајмо како он дефинише сам појам етимологије: *Ἑτυμολογία ἐστὶν ἡ τῆς δυνάμεως τοῦ ὀνόματος ὀρθότης, ἐξ αὐτοῦ τοῦ ὀνόματος ἐρμηνευμένη* — *Ετυμολοгија је исцравносῖ снаге имена, ἰροῖιу-мачена на основу самог имена.* (81 В).

Ова дефиниција је надаље поткрепљена бројним примерима, од апстрактних појмова као што су *εἰρήνη* — *мир* (81 В), *ταραχή* — *немир, неред* (81 В) или *ἀγάπη* — *љубав* (81 В), до врло конкретних, као што су *σῶμα* — *тело* (81 С) или *σταυρός* — *крст* (81 С). Реч *ἀγάπη* (81 В), како каже Анастасије, потиче од *τὸ ἄγειν τὸ πᾶν* — *водиῖти све*, јер љубав све уједињује и спаја према врлини. Ова именица, о чијој је филозофској и теолошкој употреби тако много писано и дискутовано, изведена је од глагола *ἀγαπάω* или *ἀγαπάζω*, који нема поуздано утврђену етимологију.<sup>7</sup> Ако се у овој етимологији само назире начин размишљања својствен једном монаху и црквеном оцу, у следећој је он очигледан: појам *ἀγαθόν* — *добро* (81 С) Анастасије изводи од *τὸ ἄγαν Θεῖον* — *веома божанско, ἰревише божанско* или *τὸ ἀγαπᾶν Θεόν* — *волеῖти Бога*. Порекло овог појма, који се може пратити још од Хомера, има већи број различитих објашњења, па тако, на пример, Пјер Шантрен у свом познатом *Ετυμολογικῶν речнику грчког језика* констатује да је његова етимологија контроверзна и несигурна.<sup>8</sup>

Анастасије Синаит у својој расправи следи прецизно дефинисану методологију. Управо та методологија је квалитет који га у нашим очима издваја од бројних средњовековних аутора који су за собом оставили полемичке списе сличне садржине, а који знају да буду прилично конфузни у излагању. Једна од његових основних методолошких поставки је та да прво дефинише одређени појам којим ће у даљем тексту баратати. Тако он на самом почетку другог поглавља дефинише сам термин *дефиниција* (ὄρος): *Ὅρος ἐστὶ σύντομος δηλωτικὸς τῆς ὑποκειμένης οὐσίας τῷ πράγματι* — *Дефиниција је краῖиак говор који објашњава суиῖтину одређене сῖвари* (52 С). За дефиницијом следи етимологија ове речи: *Ὅροι δὲ λέγονται, ὡς ὀράσεις, καὶ ὀφθαλμοὶ τῶν πραγμάτων ὑπάρχοντες* — *Зову се дефиниције као да су „виђења“ и очи сῖвари* (52 С–D). Данас преовлађује мишљење да порекло ове речи лежи у \**forfos*, сродној са латинским *irvare* — *ограничиῖти, омеђиῖти ἡлугом*,<sup>9</sup> те да, према томе, нема никакве везе са Анастасијевом етимологијом. У свом основном значењу реч и јесте означавала *границу њиве или ἡоља*. Ако је у етимологији погрешно, Анастасије је на правом трагу када уз овај појам користи глагол *ὀρίζω* — *ограничиῖти, омеђиῖти, одредиῖти*. Наиме, говорећи о појму Бога, он каже следеће: Бог је *дефиниција (свих) дефиниција* — *ὄρος τῶν ὄρων* — *definitio definitivum*, јер *Он све дефинише, а сам није ничим дефинисан* — *Ἅ πάντα μὲν ὀρίζων, αὐτὸς δὲ ὑπ' οὐδενὸς ὀριζόμενος* (53 А).

<sup>7</sup> P. Chantraine, Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots I–IV, Paris 1968–1980, s. v. ἀγαπάω et ἀγαπάζω.

<sup>8</sup> Chantraine, Dictionnaire, s. v. ἀγαθός.

<sup>9</sup> Chantraine, Dictionnaire, s. v. ὄρος.

Да би се неки појам, односно ствар, јасно одредио, каже Анастасије, ради прецизности треба прво одговорити на три питања: 1) *Шта је неки њојам? — Τί ἐστι;* 2) *По чему се неки њојам назива? — Κατά τι εἴρηται;* 3) *На колико начина се неки њојам схваћа? Ὅσα ὡς νοεῖται;* (52 С). Управо овде, у оквиру другог питања, на сцену ступа етимологија као кључно средство доказивања.

Први и најважнији су теолошки појмови, на којима Анастасије примењује своју методологију и они су од суштинског значаја за његово даље разматрање. Овде смо одабрали неколико примера.

Πατήρ — *Отац*, прво лице Тројице, тако се назива јер *ὡς τὰ πάντα τηρῶν* — као да чува све, или *ὡς τοὺς οἰκείους παῖδας τηρῶν* — као да чува сојсцивну децу (53 С–D). Ова објашњење заиста одговара социјалној улози оца још од хомерског доба, али када је у питању етимологија, ради се о прастаром корену заједничком већини индоевропских језика, са изузетком словенских.<sup>10</sup>

Υἱός — *Син*, друго лице Тројице, има то име *ὡς ἄν εἴποις οἶος* — као када би рекао „какав“ (56 А). Ово извођење од οἶος Анастасије објашњава тиме да какав (οἶος) је Отац по својој суштини, такав је и Син.

Πνεῦμα — (*Свети*) *Дух*, треће лице Тројице, зове се тако *ὡσανεὶ πᾶν νεῦμα* — као када би био сав миг (у смислу знака датог мимиком или гестикулацијом) (56 В). Реч *дух* има овакво порекло, јер се он, каже Анастасије, ка свему оштро нагиње и покреће.

Један од кључних термина у христологији је *енергија*. Свака ствар, према Анастасију, добија име по својој суштинској енергији, а не по природи (68 А). Појам енергије је овде схваћен као *активност*, *радња*. Као илустрацију ове тезе он доноси низ од десетак етимологија имена разних животиња, на пример: *ἔλαφος* — *јелен* (68 D), *χελιδών* — *ласица* (68 D) или *ἵπλος* — *коњ* (68 D). За ову прилику, одабрали смо следећи пример:

Ἀηδών — *славуј*, носи то име *διὰ τὸ ἀεὶ ἄδειν* — јер *сигнално пева* (68 D).

У посебну целину су издвојене етимологије речи са префиксом *ανα-*, веома плодотворним у грчком језику. Произвољно одабрани примери оваквих речи набројаних у *Пушеводишељу* били би: *ἀναφορά* — *ионавање* (84 А), *ἀνάστασις* — *васкрсење* (84 А) или *ἀνάβασις* — *усион* (84 А). Премиса од које Анастасије овде полази је погрешна, те се та грешка доследно провлачи кроз све етимологије овог типа. Наиме, префикс *ανα-* служи, као што је добро познато, да означи итеративну радњу, односно радњу која се понавља. Анастасије га, пак, изједначава са прилогом *ἄνω* — *горе*, па доноси читав низ погрешних етимологија као што је:

Ἀναφορά — *ионавање*, је, по њему, у ствари *ἄνω φορά* — *иодизање у вис* (84 А).

<sup>10</sup> Chantraine, Dictionnaire, s. v. πατήρ.

У засебну групу се могу издвојити и речи које представљају називе делова тела: καρδιά — *срце* (84 В), γόνυ — *колело* (84 В), χεῖρες — *руке* (84 В) и друге, на пример:

Κρανίον — *лобања*, зове се тако, јер је то место ἐν ᾧ κρέματα ὁ νοῦς — *у коме се налази (виси) ум* (84 В).

Затим следе речи које обележавају небеске појаве: οὐρανός — *небо* (84 D — 85 А), σελήνη — *месец* (85 А) или ἕως — *зора* (85 А).

Ὀυρανός је у ствари ὄρασις ἄνω — *горње виђење, поглед одозго* (84 D — 85 А).

Коначно, као целина се издваја неколико географских појмова: Αἴγυπτος — *Египат* (85 А), Νεῖλος — *Нил* (85 А) и Βαβυλών — *Вавилон* (85 А).

Νεῖλος — *река Нил* се тако зове διὰ τὸ νεάζειν τὴν ὕλην — *јер обнавља материју* (85 А). Ако имамо на уму улогу коју Нил својим плавањем има сваке године у обнављању плодног египатског тла, ова етимологија није нелогична.

Посебну групу код Анастасија чине речи страног порекла, које, како он сматра, није могуће етимологизирати. Дакле, њихове етимологије није могуће употребити у филозофско-теолошком доказивању. Ова констатација отвара посебно питање о односу грчког према осталим језицима, који је, у Анастасијевом размишљању, изгледа, супериоран у односу на остале, као једини језик подобан за објављивање божанске истине, иако то није експлицитно речено. Анастасије само преводи неке називе страног порекла, као што је већ поменути *Вавилон*, не упуштајући се у објашњавање њиховог порекла.

Посматрајући листу Анастасијевих етимологија, запазили смо нешто, за једног подвижника и теолога тога доба, можда помало неочекивано. Избор животних области из којих наш писац узима примере, указује на његову заинтересованост за природне науке. Наиме, термини које он етимологизира могу се сврстати у зоологију, медицину, астрономију, географију. Његови етимолошки покушаји сугеришу да је имао извесно знање из ових области, те да је прошао кроз добре византијске школе у неком од већих градских центара. Наравно, ово се тиче имена конкретних, егзактних ствари. Када су у питању апстрактни појмови, они су у *Путиводишћу* превасходно из домена богословља и хришћанског морала, односно етике.

Надамо се да смо кроз ових неколико пробраних етимологија, од њих преко 120, колико смо их учили у *Путиводишћу*, успели да илуструјемо њихову улогу у Анастасијевом делу. Премда ће остати упамћен као теолог, Анастасије је, очигледно, поседовао добро филозофско образовање, у најширем, античком смислу те речи. Етимологија је код њега у функцији теолошко-филозофског доказивања исказа, а не испразни украс који би имао за циљ да демонстрира ауторову ученост. Иако се оградајује од хеленске филозофије, Анастасије је ослоњен управо на њено богато предање. У грчкој књижевности, традиција извођења етимологије има своје зачетке већ код Хомера.

Доцније су је развијали пре свега филозофи и ретори. Тако Аристотел као један од метода доказивања препоручује управо онај *ἀπὸ τοῦ ὀνόματος*.<sup>11</sup> Полазећи од схватања да имена нису ствар конвенције, него одраз суштине ствари, средњовековни писци су етимологије развили до те мере да их је познати немачки филолог Е. Р. Курцијус назвао „категијом мисли“.<sup>12</sup> Православни црквени отац Анастасије Синаит свакако предњачи међу овим ауторима, чији однос према етимологији на најлепши начин исказује у свом коментару Вергилијеве *Енеиде* писац из XII века Бернард Силвестрис: *ethimologia divina aperit et practica humana regit*.<sup>13</sup>

Ако на крају овог набрајања пробраних етимолошких тумачења из *Путиводитеља* Анастасија Синаита треба донети неки закључак, он се може свести на следеће: Све Анастасијеве етимологије су плод такозваног „пучког“ етимологизирања и нетачне су, премда се многим од њих не може порећи машовитост. Понекад Анастасије, као што смо видели, не грешу у потпуности и исправно препознаје сродност међу одређеним речима. Ипак, то је недовољно да би његова етимологизирања данас била озбиљно прихваћена. Она су интересантна пре свега као илустрација начина на који су средњовековни мислиоци схватали језик и изводили порекло појединих речи. Затим, она на добар начин илуструје начин размишљања самог Анастасија, па и, могли бисмо рећи, многих других црквених отаца. Наиме, кроз читав текст проејава много пута поновљено пишево декларативно одбацивање грчке филозофије као пута за спознавање истине. Оличење таквог начина мишљења, такозване „спољне мудрости“, за Анастасија је Аристотел. Он често понавља да треба размишљати „теолошки, а не аристотеловски“, односно, да Аристотелове термине и категорије треба прилагодити теологији. Парадокс лежи у томе да његова бројна етимологизирања одају управо утицај Аристотела. Она су логички аргумент који је за Анастасија важнији од *Светог писма*, иако, декларативно, ствар стоји сасвим обрнуто. Анастасије не прихвата Платонову сумњу у вредност етимологија за спознају ствари, коју је славни филозоф исказао у *Кратилу*. Он је, нарочито у другом поглављу свог *Путиводитеља*, које смо овде обрадили, прави средњовековни схоластичар, чије је размишљање под очигледним утицајем Аристотелових списа. Несумњиво, управо ово друго поглавље је најфилозофскији и са становишта савременог читаоца најзанимљивији део *Путиводитеља*. Чини нам се да би се на њега најлепше могла применити дефиниција теологије коју доноси Вернер Бајервалтес у својој књизи *Платонизам у хришћанству*: „Хришћанска теологија је методски рефлектовани говор о Божјем говору у човјечјој ријечи (Menschen-Wort).“<sup>14</sup> Надамо се да смо, анализирајући етимолошка тумачења Анастасија Синаита, ус-

<sup>11</sup> Aristotle, The „Art“ of Rhetoric, with an English Translation by J. H. Freese, Loeb Classical Library, Cambridge Mass. — London 1975, II, 23, 29 (1400 B).

<sup>12</sup> E. R. Curtius, European Literature and the Latin Middle Ages, translated from the German by W. R. Trask, London and Henley 1979, 495.

<sup>13</sup> Bernhardus Silvestris, Commentum super sex libros Eneidos Virgillii, ed. W. Riedel, 1924, 19, 29.



пели да додамо још једну коцкицу мозаику који ће одговорити на питање постављено на почетку овог рада: „Quid ergo Athenis et Hierosolymis?“

*Aleksandar V. Popović*

#### ETYMOLOGIES IN *HODEGOS* OF ANASTASIOS OF SINAI

Almost nothing is known about the biography of Anastasios of Sinai. His identification with Anastasios, the Patriarch of Antioch from the 6th century is today rejected. All that we know about him is that he was a monk on Mt. Sinai during the second half of the 7th century and that he died shortly after the year 700. A great number of writings have been preserved under his name, but today most of them are considered unauthentic.

Ὁδηγός is his most famous authentic work. It is a sort of handbook for fighting heresies, in the first place Monophysitism and Monotheletism, which the author intended for his students. This was a discussion about the terms, i.e. the categories, which were to be used if the person, the believer, wanted to be orthodox. The work is divided into 24 chapters. In the second chapter Anastasios gave the definitions of the theological *termini technici* which he would use in his polemics. To strengthen his theological argumentation, he introduced more than 120 etymologies of different terms.

In most cases these were typical “popular etymologies”, but sometimes Anastasios was on the right track. His etymologies could be roughly divided into several groups. The first group consisted of those from the theological field: God, Trinity etc. After that came the etymologies of the names of animals, human feelings, virtues and vices, of words with the prefix *ana-* (e.g. *anaphora*), of the names of the parts of the human body, of celestial phenomena, geographical terms, as also of words from foreign languages (Latin, Hebrew).

As an example of his method and way of thinking, this article treats Anastasios’ etymologies of the following words: ἀγάπη (*Hodegos*, 81 B), ἀγαθόν (81 C), ὄρος (52 C–D), Πατήρ (53 C–D), Ὑιός (56 A), Πνεῦμα (56 B), ἀηδών (68 D), ἀναφορά (84 A), κρανίον (84 B), οὐρανός (84 D — 85 A) and Νεῖλος (85 A). Although from the point of view of modern philology these etymologies are completely wrong, they can be interesting and sometimes very imaginative.

<sup>14</sup> В. Бајервалтес, Платонизам у хришћанству, превео с немачког, природно и прилагодио Ч. Д. Којривица, Нови Сад 2009, 10.

ДУШАН ПОПОВИЋ

(Филозофски факултет Универзитета у Београду)

## ПРЕДСТАВА ЕРОСА У РОМАНУ ДОБА КОМНИНА И ЊЕНА ПОВЕЗАНОСТ СА САВРЕМЕНОМ РЕТОРИКОМ\*

У прилогу се настоји да се, у погледу присуства подударне еротске метафорике, издвоје и истакну најзначајнији показатељи снажне текстуалне међузависности списа школске и дворске реторике, с једне, и представника једног тако важног сегмента световне књижевне продукције комнинског периода какав је роман, с друге стране.

*Кључне речи:* роман, реторика, *припремне вежбе*, панегирик, *епопеја*, еротска метафорика.

У византијским романима XII века, исто као и у њиховим хеленским предлошцима насталим у античком периоду, главну тему приповедања представља љубав јунакиња и јунака, а ова настаје изненада, проузрокована њиховом натприродном лепотом. Моћ те љубави — персонификоване у богу Еросу — над светом биљака, животиња и људи, па чак и над самим боговима, непрестано се понавља и истиче, а често се симболички представља читавим низовима типских *exempla*. Ова тематика сачињава дати оквир за све романописце комнинског периода, а првенствено за Теодора Продрома који је, својим стихованим романом *Роданија и Досикле*, највероватније започео процес поновног оживљавања тог античког књижевног жанра у Византији. За њим ће, наиме, уследити истоверсно дело Продромовог ученика Никите Евгенијана, под насловом *Дросила и Харикле*, потом прозни спис *Измина и Изминија* Евстатија Макремволита и, коначно, данас само фрагментарно сачувани роман писан у тзв. политичким стиховима, а то је *Арисџандар и Калиџеја* од Константина Манасе.

Што се Евгенијановог дела тиче, Ерос се ту појављује, пре свега, у традиционалној улози свемоћног тлачитеља с епитетом *τύραννος*, те виновника

---

\* Рад је настао као резултат истраживања у оквиру пројекта ев. бр. 177015, који подржава Министарство просвете и науке Републике Србије.

неостварене, одн. неузвраћене љубави.<sup>1</sup> Као отеловљење разорне пожуде овај мали, крилати бог додуше јесте свеприсутан, али готово да се у оквиру фабуле уопште не јавља као једна од *dramatis personae*. За разлику од свог претходника Продрома, Евгенијан тежи да љубавне жудње својих ликова оплемени употребом митолошких фигура и метафоричком прерадом књижевног материјала.<sup>2</sup> Ако је позноантички роман први преместио Ероса у приватну сферу људског живота, Евгенијан се труди, напротив, да индивидуални доживљај љубави код човека врати назад у парадигматски свет мита, где је Ерос свој на своме. До овог преокрета, дакле, долази уз помоћ литерарне инвенције; стога нам се чини као да Евгенијанов Ерос више припада некаквој галерији филостратовских слика него једном љубавном роману.

С друге стране, поновни улазак Ероса на велика врата у византијској књижевности XII stoleћа уско је повезан с његовим ступањем на сцену у савременој реторици, пре свега у делима Нићифора Василагаја и тзв. Манганског Продрома. Ерос је, наиме, прави протагониста неколиких реторских вежби — Προϋμνόςματα — првопоменутог ретора. Бог љубави је ту, у складу с традиционалном иконографијом крилатог дечачића, описан на следећи начин:

1. он је старији чак и од Крона;<sup>3</sup>
2. способан је да своје стреле одапне на сва жива бића, било да она настањују земљу, воду или небо, да надјача чак и богове, те да, гонећи своје жртве, стигне и до самог Хада;<sup>4</sup>
3. његово деловање увек је деструктивно и он крши законе природе;<sup>5</sup>
4. упечатљива *εἰσοίεја*, под насловом „Шта би казао Ерос када би угледао дрвосечу који жели да посече миртино дрво?“, Ероса приказује као космичку силу, демијурга који на позорницу поставља „прекрасне призоре“ (πάγκαλα δράματα), мења људску природу и ствара новог човека.<sup>6</sup> Представе исте провенијенције пружа нам и *εἰσοίεја* под насловом „Које су биле Зевсове речи на приказ Ије претворене у краву?“.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Nicetae Eugeniani De Drosillae et Chariclis amoribus, ed. F. Conca, Amsterdam 1990 (и прештампано, заједно с напоредним италијанским преводом и напоменама: Il romanzo bizantino del XII secolo, ed. *idem*, Torino 1994, 306–497), II 227–228; III 17 и 147; IV 412; VI 368. За разлику од Евгенијана, који то никада не чини, Макремволит бога љубави често титулира као легитимног владара: Eustathii Macrembolitae Protonobelissimi De Hysmines et Hysminiae amoribus libri XI, ed. I. Hilberg, Vindobonae 1876, II 8. 1; IV 20. 3 и 4.

<sup>2</sup> Више о овом поступку код средњовековних романописаца уопште, а посебно код оних на латинском западу, в. у студији: R. Schnell, Causa amoris. Liebeskonzeption und Liebesdarstellung in der mittelalterlichen Literatur, Bern–München 1985, 391–408; 413–418.

<sup>3</sup> Реч је о *εἰσοίεји*, под насловом „Шта је могла рећи Данаја када ју је завео Зевс?“ — Nicethori Basilicae Progymnasmata, ed. A. Pignani, Napoli 1983, 46. 32–33.

<sup>4</sup> Ibid., 48. 15–26; 26–33; 36–37 (*εἰσοίεја*: „Које је речи изговорио Херакле када је постао Омфалин роб?“).

<sup>5</sup> Ibid., 54. 69–74 (*εἰσοίεја*: „Шта је рекла Пасифаја када се заљубила у бика?“).

<sup>6</sup> Ibid., 51. 66–74.

<sup>7</sup> Ibid., 47 *passim*.

У оквиру употребе митолошког апарата Еросова фигура доживљава значајан успон,<sup>8</sup> мада с негативном конотацијом. Док је, на пример, позноантички романописац Лонго бога љубави приказао као космичку моћ која узрокује да све живо на Земљи цвета и расте, а природне елементе и сазвежђа усмерава по утврђеним путевима,<sup>9</sup> дотле се код Василикија Ерос појављује као самовољни разоритељ створеног света, који све области живота и смрти претвара у неред, како каже сâм Ерос кроз Василикијева уста: „Зевсу је поверено небо, Посејдону море, Хад влада подземним светом — али сва тројица су под мојом влашћу. Ја сам бог који све надвладава — θεὸς πανδραμάτωρ“.<sup>10</sup> Међутим, у свету људи Василики овом свемоћном богу једва да је оставио простора за деловање; у јединој *εἰσοδη* која је посвећена љубавним везама људи, под насловом „Које је речи изговорила девојка из Едесе када ју је један Гот обмануо?“<sup>11</sup> Ерос је у својству носиоца радње одсутан и спомиње се тек узгред, само у метафоричком контексту.

Василакијева Προϋμνάσματα вероватно су проистекла из световне, школске делатности овог аутора, која се одвијала између 1135 и 1140. године. Ипак, омиљеност еротске метафорике није остала ограничена само на ту област. Ерос је тријумфално закорачио и у званичну, дворску реторику, и то у панегирицима Продрома Манганског посвећеним првенствено цару Манојлу I Комнину, али и другим члановима владарске породице. Налик Еросу, наиме, и протосеваст Јован Комнин, најстарији син севастократорисе Ирине, из очију одапиње љубавну стрелу у срце своје невесте, пореклом из породице Тарона, у једном панегирику (бр. XXI)<sup>12</sup> из 1147/1148. године (τοξεύεις ἐκ τῶν ὀφθαλμῶν ὡς Ἔρωτος τὴν παρθένον)<sup>13</sup>; а попут некакве јунакиње из романа, Берга-Ирина напушта кућу својих родитеља чим ју је Еросова стрела пробола и принудила да заволи цара (Ἔρωτος αὐτοκράτορος ἐγένετο τετραμένη), како се каже у панегирику XXIX из 1153. године.<sup>14</sup> Ерос је мерило којим се, заједно с Харитама и Хорама, мери царева неупоредива лепота. Тако нам екфраса Манојлових телесних одлика приказује како Харите и Хоре плешу у царевим очима, при чему оне прве, као зачетнице Манојлових ἠθικῶν χαρίτων, стварају ζένην εὐταξίαν.<sup>15</sup>

<sup>8</sup> H.-G. Beck, Byzantinisches Erotikon. Orthodoxie. Literatur. Gesellschaft, München 1986, 82.

<sup>9</sup> Longi Sophistae Pastoralia, sive de amoribus Daphnidis et Chloes, ed. M. Reeve, Leipzig 1982, II 7. 2.

<sup>10</sup> Basilacae Progym., 51. 33–35.

<sup>11</sup> Ibid., 56 passim.

<sup>12</sup> Овде спроведена нумерација Продромових стихованих панегирика преузета је из каталожке публикације E. Mioni, Bibliothecae Divi Marci Venetiarum Codices Graeci Manuscripti, III, Roma 1973.

<sup>13</sup> Recueil des historiens des Croisades. Historiens grecs, II, ed. E. Miller, Paris 1881, 292. 162. За тачно датирање cf. P. Magdalino, The Empire of Manuel Komnenos 1143–1180, Cambridge 1983, 495.

<sup>14</sup> Recueil des hist., 342. 66.

<sup>15</sup> Панегирик IV из 1152/1153. године: Recueil des hist., 115. 542–543.

Као што је то случај с главном јунакињом у роману, а тај мотив ће се јављати и у каснијем романескном песништву на народном језику, тако и сâм поглед на цара одузима дах, а срце искаче из груди; чим ухвате његов поглед, присутне заслепи слатки нектар (ὄγραίνεται τὸ βλέμμα σοῦ, νέκταρ ἐκρέει πόθου)<sup>16</sup>. Врхунац градације представља, потом, поређење с Еросом: пред царем своје оружје мора да положи чак и бог љубави; он, који је δεσπότης καὶ κρατῶν, постаје δοῦλος καὶ κρατητός царевих Харита, које га заробљавају<sup>17</sup> — ово је, иначе, анакреонтски мотив, који се претходно јавља и код Никите Евгенијана, додуше у нешто модификованом облику<sup>18</sup>; Харите и Ероси удружују се поново на крају панегирика, када цара позивају на купање. У једној љупкој *εἰσοδησι* Харите се обраћају писцу с молбом да иступи у њихово име како би се Манојло, апострофиран као Ἔρως τῶν Ἐρώτων,<sup>19</sup> коначно вратио у царски град; ако би беседник, помоћу својих речи, цара убедио и вратио га Харитама које су сада лишене њега, Ероса над Еросима, себи би сигурно прибавио њихову захвалност.<sup>20</sup> У другом панегирику (XVII, из 1153/1154. године) цар који, јашући, учествује на витешком турниру подсећа на слику неухватљивог крилатог Ероса, наоружаног стрелама и тобољцем: τὸν ἀφανῆ φαντάζομαι τὸν πτερωτὸν τοζότην.<sup>21</sup> Па ипак, за Продрома Манганског није само цар достојан поређења с Еросом. Тако у панегирику CXLV, написаном пре 1152. године, где се описује шатор севастократорисе Ирине, и она сама се ословљава као Ἔρως Ἐρώτων, Χάρις Χαρίτων, Σειρὴν Σειρήνων, Μοῦσα Μουσῶν;<sup>22</sup> и пред њом се Ероси клањају у ропском ставу, на симболички начин кореспондирајући онима насликаним, одн. извезеним на шаторским платнима.<sup>23</sup>

Будући да већ за Продрома Манганског Ерос има значај шири од обичног реторског украса, није необично што тако иновативан романописац комнинског периода, какав је Евстатије Макремволит, ставља себи у задатак да ову нову слику Ероса артикулише у византијским категоријама моћи и почасти, али и да је својом списатељском иронијом и духовитошћу истовремено доведе у питање, као мало ко пре њега. Његов роман *Измина и Изминија*, наиме, богу љубави пружа јединствен простор у романескној књижевности на грчком језику.<sup>24</sup> Ту је Ерос свеприсутан: најпре представљен као уметничко

<sup>16</sup> Ibid., 116. 557.

<sup>17</sup> Ibid., 116. 559–572.

<sup>18</sup> Eugeniani Dros. et Charic., II 227–237; VI 600–609.

<sup>19</sup> О употреби ове, како се чини, у XII веку већ устаљене формуле детаљније *P. Magdalino*, *Eros the King and the King of Amours: some Observations on Hysmine and Hysminias*, *Dumbarton Oaks Papers* 46 (1992), 201.

<sup>20</sup> *Recueil des hist.*, 125. 776–804.

<sup>21</sup> Ibid., 253. 22.

<sup>22</sup> *J.-C. Anderson — M. Jeffreys*, *The Decoration of the Sebastokratorissa's Tent*, *Byzantion* 63 (1993), 11. 25–12. 26.

<sup>23</sup> Ibid., 11. 20–22.

<sup>24</sup> *M. Alexiou*, *A Critical Reappraisal of Eustathios Makrembolites' Hysmine and Hysminias*, *Byzantine and Modern Greek Studies* 3 (1977), 40–42; *S. MacAlister*, *Byzantine Twelfth-Century Romances: a Relative Chronology*, *Byzantine and Modern Greek Studies* 15 (1991), 200–201; *Eadem*,

дело, потом како се појављује у сновима и, коначно, као *dramatis persona*.<sup>25</sup> Низ екфраса уметничких дела пред крај овог романа, као и расправа о томе какво је њихово значење, закључује процес започет описом суочавања протагонисте, Изминије, с приказом Ероса на престолу.<sup>26</sup> То је управо "Ερως βασιλεύς, чије му је јављање у сну наложило да узврати на Изминину љубав.<sup>27</sup> Овај низ слика упозорава га, ипак, да је једино време то које може надјачати љубав. Тада приповедач упућује усрдну молитву Еросу и осталим боговима: у њој износи највећу похвалу вештини реторике коју је могао да изустити један Византинац, изричито је изједначујући с најраскошним и најтрајнијим споменицима природе и уметности. Вештина реторике, а не до тада већ дискредитовани митолошки апарат, јесте оно помоћу чега писац може да обесмрти људску, профану љубав јунакиње и јунака, те да је сачува од судбине какву би јој време неумитно наменило; другим речима, он обећава да ће, како би је заштитио од заборављања, љубав двоје смртника учинити вечном тако што ће је уз помоћ реторике сачувати у својој књизи, трајном добру.<sup>28</sup>

На крају, могли бисмо закључити следеће: *Измина* и *Изминија* превазилазе остале сачуване романи XII века, помирујући наглашени интелектуализам Продромовог дела с већим занимањем за људску психу код Евгенијана. Финале Макреволитовог списка спаја два различита нивоа на којима су, мање или више свесно, артикулисана сва ова три романа, утолико што *ерос*, тј. љубавна жудња међу смртницима, не бива у потпуности задовољена њиховим сједињењем у браку, већ се остварује обећањем бесмртности, и то бесмртности која није дар паганског или хришћанског бога, него једног човековог изума — реторике.

Dreams and Suicides. The Greek Novel from Antiquity to the Byzantine Empire, London — New York 1996, 135–139.

<sup>25</sup> Macrembolitae Hysm. et Hysmin., II 7–9; III 1; XI 14. 1.

<sup>26</sup> Овој представи, у световној књижевности комнинског периода и иначе врло распрострањеној, посвећене су две фундаменталне студије Каролине Купане. Старија је: *C. Cupane*, "Ερως βασιλεύς. La figura di Eros nel romanzo bizantino d'amore, Palermo 1973, 243–297; а новија: *Eadem*, Metamorphosen des Eros. Liebesdarstellung und Liebesdiskurs in der byzantinischen Literatur der Komnenenzeit, Der Roman im Byzanz der Komnenenzeit, ed. P. A. Agapitos — D. R. Reinsch, Frankfurt a. M. 2000, 25–56

<sup>27</sup> Macrembolitae Hysm. et Hysmin., IV 20. 4.

<sup>28</sup> Ibid., XI 21–23.



*Dušan Popović*

LA CONCEZIONE DI EROS NEI ROMANZI  
DELL' ETÀ DEI COMNENI E IL SUO LEGAME  
CON L'ORATORIA CONTEMPORANEA

Lo studio dell'autentica dimensione letteraria dell'amore (*eros*) nel Bisanzio del dodicesimo secolo ha finora richiamato relativamente scarsa attenzione, sicchè questo fenomeno è spesso rimasto sottovalutato, sia perchè gli scienziati hanno insistito sul suo legame con il principio di *mimesis*, oppure perchè, a suo svantaggio, hanno rilevato la freschezza di più recente poesia popolare. Tuttavia, un'analisi più ampia di testi appartenenti a questa problematica dimostrerebbe che in quest'area di letteratura profana bizantina le cose stessero abbastanza diversamente, e la parte più importante tra essi costituiscono i cosiddetti romanzi dotti. Altresì, una delle raccolte di esempi per gli esercizi preliminari di retorica (*progymnasmata*), scritta da un contemporaneo degli autori di romanzi „dotti“ (Teodoro Prodromo, Niceta Eugenio, Eustazio Macrembolita e Costantino Manasse), Niceforo Basilace, contiene parecchi componimenti a soggetto erotico. Come ci mostrano anche delle altre fonti, tra cui bisogna particolarmente rilevare l'importanza dei panegirici imperiali scritti in versi dal cosiddetto Manganeo Prodromo, si può concludere che in quel periodo l'erotica è diventata un importantissimo aspetto della produzione letteraria profana dei bizantini.

ТАТЈАНА СУБОТИН-ГОЛУБОВИЋ  
(Филозофски факултет Универзитета у Београду)

## СРПСКИ ПРЕПИСИ ХИМНОГРАФСКИХ САСТАВА ГРИГОРИЈА СИНАИТА\*

Као творац више канона сачуваних у једном броју српских, претежно хиландарских, средњовековних рукописа наводи се Григорије Синаит (1255–1346). Најстарији међу њима преписан је крајем XIV века (Хил. 640). Од осам канона који су евидентирани у српским рукописима, само се за три са великом вероватноћом може претпоставити да су заиста Григоријеви састави. То су *Канон умиљени господу Исусу Христу*, *Канон часном Крсту* и *Канон свештим оцима*. Велику тешкоћу у проучавању овог химнографског материјала представља чињеница да, бар у овом тренутку, није познат и њихов грчки оригинал.

*Кључне речи:* Химнографија, Григорије Синаит, канон, Хиландар, аутентичност, рукописна традиција.

Григорије Синаит рођен је 1255. г. у селу Кукулон близу Клазомене у Малој Азији. Главни извор за познавање Григоријевог живота је *Житије* које је саставио његов ученик и следбеник, потоњи патријарх цариградски Калист. Тако, сазнајемо да је Григорије био племенитог порекла. У време турских упада у Малу Азију (за време владавине Андроника II) био је заробљен са целом својом породицом и пресељен у Лаодикеју, где су хришћани платили његов откуп. Затим је отишао на Кипар, а после тога прелази на Синај, у манастир Св. Катарине, где је, судећи по свему, и примио постриг. После извесног времена одлази са Синаја на Крит, затим прелази на Св.Гору, да би се најзад скрасио у Парорији, области која се налазила „између Грка и Бугара“, како стоји у његовом житију.<sup>1</sup> Ту је Григорије основао једну већу монашку зајед-

---

\* Рад је настао као резултат истраживања у оквиру пројекта ев. бр. 177025, који подржава Министарство просвете и науке Републике Србије.

<sup>1</sup> А. Δελικάρη, Άγιος Γρηγόριος ὁ Σιναΐτης. Η δράση και η συμβολή του στη διάδοση του Ησυχασμοῦ στα Βαλκάνια. Η σλαβική μετάφραση του Βίου του κατά το αρχαιότερο χειρόγραφο, Θεσσαλονίκη 2004. Недавно је објављен и српски превод Григоријевог житија. Уп. Преподобни Григорије Синаит, Сабрани списи. Аскетска дела, пр. А. М. Пејровић, Б. Панићелић, Бео-

ницу (на подобије Лавре) и три мања манастира. Новија истраживања бугарских колега прилично убедљиво смештају Парорију у област планине Странца, мада се у новијим истраживањима наводе и неке друге локације на којима би, сматра се, за Пароријом ваљало трагати.<sup>2</sup> Ту боравећи, Григорије је стекао моћног заштитника — бугарског цара Ивана Александра. Григорије је умро 27. новембра 1346. године, па је под тим датумом и уведен у грчки календар; у словенским календарима он је померен на 8. август. Словенски превод Григоријевог житија сачуван је у једном зборнику Владислава Граматика који се данас чува у Рилском манастиру (тзв. Рилски зборник, преписан 1479. године), мада је оно несумњиво било преведено много раније. По своме саставу рилски рукопис је минејски панегирик за фебруар–август, са још једним бројем житија, првенствено словенских светаца.<sup>3</sup> Већ се у једном зборнику с краја XIV века који се чува у манастиру Зографу на Атосу налази Синаитово житије, мада име аутора није наведено.<sup>4</sup>

Григорије Синаит последњих година све више привлачи пажњу, у првом реду теолога и православних мислилаца, али и филолога који покушавају да установе путеве рецепције његових дела у различитим словенским срединама. Наравно, наше балканско подручје је одиграло кључну улогу у очувању грчке рукописне традиције Григоријевих списа, а заслужно је, несумњиво и за њихово превођење на словенски језик. Како и када су тачно настали ови словенски преводи данас није могуће поуздано утврдити, али може се претпоставити да су у том подухвату значајну улогу имали Григоријеви ученици и следбеници које помиње Калист. У Парорији су се око Григорија окупили припадници различитих националности; осим Грка у *Житију* се помињу Бугари и Срби, па би се можда могло говорити о једној космополитској заједници.<sup>5</sup> Хајнц Миклас је недвојбено утврдио да је у Парорији нпр. преведена Диоптра Филипа Монотропа.<sup>6</sup> Калист саопштава да је књижевна активност Гри-

град 2009, 161–193 (Прилог 1: Калист Константинопољски: Житије светог оца нашега Григорија Синаита).

<sup>2</sup> Г. Горов, Местонахождението на средновековната Парория и Синаитовия манастир, Исторически преглед 28/1 (1972) 65–75; А. Delikari, Ein Beitrag zu historisch-geographischen Fragen auf dem Balkan: “Paroria”, Heilige Berge und Wüsten. Byzanz und sein Umfeld, Wien 2009, 71–76.

<sup>3</sup> Сигнатура рукописа је 4/8. Детаљније о овом рукопису: Б. Христџова, Опис на ръкописите на Владислав Граматик, Велико Търново 1996, 49–109.

<sup>4</sup> Б. Райков, С. Кожухаров, Х. Миклас, Хр. Кодов, Каталог на славянските ръкописи в библиотеката на Зографския манастир в Света Гора, София 1994, 119.

<sup>5</sup> Р. Радић, Помен Срба у Житију Григорија Синаита, ЗРВИ 32 (1993) 149–155.

<sup>6</sup> Х. Миклас, Към въпроса за славянския превод на «Диоптра», Старобългарска литература 2 (1977) 169–181; *исти*, Поглед върху Филпвата «Диоптра», Старобългарска литература 3 (1978) 56–61. Х. Миклас је 1975. г. одбранио докторску дисертацију под насловом «Die Dioptra des Phillipos Monotropos im Slavischen».

О Парорији као књижевном средишту детаљније: Историја на българската средновековна литература, пр. А. Милтенова, София 2008, 500–501. О рукописима пароријске провенијенције: Х. Миклас, Къде са отишли парорийските ръкописи? Търновска книжовна школа 5 (София 1994) 29–43.

горија Синаита започела, и да се одвијала, управо у Парорији. Исихастичком покрету и његовим значајним представницима, међу њима и Григорију Синаиту, пажњу је посветио и П. Сърку.<sup>7</sup>

У зборницима (српским у првом реду, а и словенским — шире посматрано) монашко-аскетског састава (како се често називају управо због текста који се у њима налазе), дела Григорија Синаита су заступљена у великом броју. Довољно је само погледати шта се све може наћи у хиландарским рукописима (*главизне*, различите молитве; састави: *О безмлвију*, *О помислима грешним*, *О четвори началства*, *Правила по Пасхи*, *Сказаније мало о безмлвију и видовима молитве*, итд.), а то су све текстови исихастичког карактера.<sup>8</sup> Професор Антоније Емил Тахиаос посветио је Григорију Синаиту код Словена један обиман рад, у коме је приложио списак рукописа који садрже саставе Григоријеуе у преводу на словенски језик. Тај списак садржи десетине рукописа, и свакако није коначан, али и такав говори о популарности и распрострањености Григоријевих састава у словенском свету.<sup>9</sup> Тахиаос их је само сложио по хронолошком реду, али није залазио у садржај појединачних рукописа. У новије време Григоријем Синаитом бавио се Антонио Риго у својој монографији њему посвећеној.<sup>10</sup> Он ту, међутим, избегава да се бави химнографским саставима који се под Григоријевим именом налазе у бројним словенским рукописима.<sup>11</sup> Док су они „исихастички прозни састави“ Григоријеви углавном познати у грчком оригиналу, до данас још није пронађен ни један једини грчки препис химнографских састава који се под Григоријевим именом налазе у словенским (српским, бугарским и руским) рукописима. Професор Тахиаос је у своје већ поменутом раду изразио сумњу у аутентичност канона који се приписују Григорију, наводећи да исихасти нису стварали црквену поезију и службе, али истовремено наводи и пример патријарха Филотеја Кокина, који је састављао молитве и каноне, сачуване и у грчком оригиналу и у словенском преводу.<sup>12</sup> Он наводи да грчки текст канона који се приписују Григорију није пронађен, али истовремено признаје да их нико није ни тражио. То значи да постоји више могућности — канони су заиста Гри-

<sup>7</sup> К истории исправления книг в Болгарии в XIV веке, том I, вып. 1, Время и жизнь патриарха Евтимия терновского, Санктпетербург 1898, 24–141.

<sup>8</sup> Д. Богдановић, Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара, Београд 1978, рукописи бр. 87, 171, 227, 342, 352, 356, 464, 640, 641, 651.

<sup>9</sup> A.-E. Tachiaos, Gregory Sinaites' Legacy to the Slavs: Preliminary Remarks, *Cyrrilomethodianum* 7 (1983) 113–160 (попис рукописа 143–157).

<sup>10</sup> A. Rigo, *Il Monaco, la chiesa e la liturgia*, Firenze 2008.

<sup>11</sup> Риго наводи, према рукопису Хил. 342, пет канона који би могли бити Григоријеви: *Канон свим светињама*, *Канон молабни Христју*, *Канон анђелу чувару*, *Канон Светом Крсту*, *Канон Богородици* (без означеног гласа). Уп. A. Rigo, Gregorio il Sinaita, *La theologie byzantine et sa tradition* II, Turnhout 2002, 89 (одељак *Opere dubie o spurie*). Канон Богородици посебно је сумњив, поготово када се има у виду да није у довољној мери проучена химнографска грађа која је сачувана у бројним *каноницима* и *акаџисницима*, у којима се налазе песнички састави византијских аутора посвећени, већином, управо Богородици.

<sup>12</sup> Т. Субојин-Голубовић, Химнографски састави Филотеја Кокина у хиландарским рукописима, Хиландарски зборник 11 (2004) 247–272.

горијеви, али грчки текст није сачуван (што је врло могуће, јер је питање у ком броју су ти химнографски састави били умножавани; највероватније су одмах ту у Парорији, на лицу места, били превођени на словенски и одатле се ширили међу словенским монаштвом). У науци постоји и друго мишљење — да то уопште нису Григоријеви канони, да су они дело анонимних словенских химнографа који су само приписани Григорију због великог ауторитета који је уживао међу Словенима. Уколико се не пронађе грчки изворник, ово питање ће и даље остати отворено, дајући повода за различите претпоставке. Због необичне ситуације у којој се налазимо, била сам принуђена да у ово истраживање укључим и неколико несрпских рукописа.

Најстарији познати словенски рукопис који садржи химнографске саставе којима је као аутор наведен Григорије Синаит јесте један каноник преписан између 1364. и 1374. и није српски. То је рукопис бр. 342 Хиландарског манастира, а Д. Богдановић га је у свом каталогу означио као рукопис писан македонском редакцијом и охридским правописом.<sup>13</sup> Рукопис је, без обзира на редакцију и правопис којим је писан, несумњиво близак српској средини и веома важан за праћење токова српске средњовековне књижевности, зато што су у њему сачувани и песнички састави монаха Јефрема (то је један једини познати препис Јефремових дела), Бугарина пореклом, за кога се зна да је после 1335.г. био сабрат манастира Хиландара и који је, преко Бугарске, око 1347. г. дошао у Србију, где је скоро 20 година проживео прво у једној испосници код Дечана, а затим у Ждрелу код Пећи. То је исти онај Јефрем који је у два наврата био српски патријарх (1375–1379, 1389–1392, умро 1400).<sup>14</sup> У овом, за нас важном рукопису, налазе се и три канона Григорија Синаита — *Канон умиљенија Господу Исусу Христју* (пети глас), *Канон часном Крстју* (четврти глас), *Канон светим оцима* (шести глас) који има крајегранесије (акростих) **пѣс(нъ) прѣмѣте недостоинѣа синаита**.<sup>15</sup> С обзиром на Јефремов животни пут и несумњиву исихастичку оријентацију која провејава из сваке његове мисли, могло би се претпоставити да је он одиграо извесну улогу у преношењу Григоријевих химнографских састава даље према западу. Да ли је после одласка из Хиландара, а пре доласка у Србију, Јефрем боравио и у Парорији — вероватно никад нећемо сазнати, али је интересно да он у Србију долази убрзо после Григоријеве смрти.

Најстарији српски рукопис који садржи саставе Григорија Синаита јесте хиландарски рукопис бр. 640. То је, заправо, конволут — рукопис састављен од

Међу ауторе несумњивог исихастичког усмерења који су, истовремено, били и запажени химнографи могу се убројати и српски аутори — патријарх Јефрем, епископ пећки Марко и патријарх Данило III.

<sup>13</sup> Д. Богдановић, Каталог, 139–140.

<sup>14</sup> Уп. П. Матеич, Бугарският химнописец Ефрем от XIV век. Дело и значение, София 1982; Д. Богдановић, Песничка творенија монаха Јефрема, Хиландарски зборник 4 (1978) 109–130. Матејић сматра да су химнописац и српски патријарх истога имена две различите личности, али Богдановић разложно и аргументовано побија његово мишљење, износећи убедљиве чињенице у прилог томе да се ради о једној те истој личности.

<sup>15</sup> П. Матеич, нав. дело, 15.

две независне целине које су у неком тренутку, вероватно већ веома рано, биле повезане у једну књигу, и то управо због свог садржаја.<sup>16</sup> Оба дела конволута настала су, судећи према воденим знацима употребљене хартије, у приближно исто време. Први део је преписан у последњој четвртини XIV века, и садржи претежно литургијске текстове, међу којима се налази и неколико канона којима је као аутор наведен Григорије Синаит, а то су: *Канон молебни Богородици*, *Канон часном крсту* и *Канон светим оцима*. У другом делу рукописа који је нешто старији (из око 1370. године) налазе се други Григоријеви састави (*О помислима грешним*, *Сказаније мало о безмљују*, *О образе молићви* ...). Значи, тај би се рукопис могао посматрати као нека врста антологије Григоријевих текстова. У далеко већем броју Григоријеви канони заступљени су у рукопису бр. 87 хиландарске збирке (из 1408. године), ту их има чак осам; по своме саставу то је псалтир с последовањем. У оквиру последовања налази се каноник богатог и разноврсног састава, те се ту, између осталог, под Григоријевим именом налазе следећи канони: *Богородици* (првог гласа), *Канон молабни Богородици* (другога гласа), „ин“ *канон* (трећег гласа, такође Богородици), *Канон часном Крсту* (четвртога гласа), *Канон умиљени Господу Исусу Христу* (петог гласа), „ин“ *канон Богородици* (осмога гласа), *Канон светим оцима* (шестога гласа). У истом рукопису међу Григоријевим канонима појављује се и *Канон молабни своме анђелу чувару* (осмога гласа), мада експлицитно није речено да му је он аутор. У два српска рукописа, међутим, канон анђелу је изричито приписан Григорију (Хил. 651, зборник из прве половине 15. века; ПМХ 59, часослов с каноником, састављен из 5 делова, од друге половине 16. па до средине 17. века<sup>17</sup>). Овај канон појављује се у већем броју српских рукописа; у неким се појављује без имена аутора, а у неким је приписан Јовану Дамаскину. Питање ауторства разрешио је архиепископ Филарет (Гумиљовски), који је у свом историјском прегледу химнографа и песама грчке цркве утврдио (на основу грчких рукописа, где је забележено пуно име аутора) да га је заправо саставио Јован, митрополит евахитски (Јован Мавропус, савременик Алексија Комнина).<sup>18</sup>

Осим канона, под Григоријевим именом се у рукописима налазе још и молитве и тројична припела (тропари) на осам гласова, који се поју у недељу на полуноћници (са суботе на недељу) после Тројичних канона које је саставио Митрофан из Смирне.<sup>19</sup> Ова припела су данас стандардни део штампаног словенског октоиха, док их у грчком октоиху нема.

Архиепископ Филарет у своме чланку о Григорију Синаиту набраја, на основу руске и словенске грађе, само три његова канона: *Канон Крсту* (4.

<sup>16</sup> Д. Богдановић, *Песничка творенија*, 221.

<sup>17</sup> В. Мошин, *Рукописи Повијесног музеја Хрватске и Копитареве збирке*, Београд 1971, 62–63.

<sup>18</sup> *Архиепископ Филарет (Гумилевски)*, *Исторический обзор песнопевцев и песнопения греческой церкви*, Свято-троицкая Сергиева Лавра 1995, 326 (репринт трећег издања из 1902. године).

<sup>19</sup> Молитве које се приписују Григорију налазе се нпр. у хиландарским рукописима бр. 356 (каноник, трећа четвртина XVI века) и бр. 365 (молитвеник, XVII век). Уп. Д. Богдановић, *Каталог*, 143, 145–146.



гласа, почиње речима „крсте весилне, апостолом похвала“), *Канон светим оцима*, са истим акростихом који помиње и Матејић (акростих се не може пропратити кроз тропаре словенског текста канона, те се очигледно ради о преводу са грчког, што би указало да је и канон написан на грчком) и *Канон умиљени Господу нашему Исусу Христју*, „твореније Григорија кир Синаита“.<sup>20</sup> Овај последњи канон ушао је већ у каноник који је припадао Кирилу Белозерском, а преписан је 1407. г. (што значи да је у руској средини Григоријев химнографски текст био познат, прихваћен и присутан већ педесетак година после његове смрти).<sup>21</sup>

И тако, у најстаријем јужнословенском препису канона (X 342) и у најстаријим руским преписима, појављују се свега 3 канона, за која се са великом вероватноћом може тврдити да су заиста Григоријево дело. Ја сам до сада у рукописима пронашла 8 канона који се приписују Григорију; за један је поуздано утврђено да га је саставио други химнограф, па нам остају још 4 канона спорног ауторства. То су канони молабни Богородици, и веома подсећају на каноне из октоиха. Одлика тих канона је да се свака од 8 песама састоји од ирмоса, два тропара, тропара „на слава“ и тропара „и ниња“ и тиме следе структуру и молитвени тон молабних канона Богородици из Октоиха.

У додатку се објављују два Григоријева канона. Први, *Канон умиљенија* објављује се према рукопису бр. 136 манастира Дечана зато што је то најстарији познати српски препис, без обзира на чињеницу што није сачуван у целисти. *Канон часном Крстју* објављује се према позном препису зато што ми у овом тренутку нису били на располагању квалитетни снимци хиландарских рукописа. Приликом издвања текста придржавала сам се следећих правила: речи скраћене под титлом разрешаване су у округлим заградама ( ), речи скраћене без титле разрешаване су у угластим заградама [ ], оштећена места означена су стреластим заградама < >.

<sup>20</sup> *Архиепiscopской Филарей (Гумилевски)*, нав. дело, 358.

<sup>21</sup> Обзорение рукописей собственной библиотеки преподобнаго Кирилла Белозерскаго, составленное *Архимандритом Варлаамом*, ЧОИДР 2 (1860), отд. III (Материалы славянские) 18–20; *Г. М. Прохоров*, Книги Кирилла Белозерскаго, ТОДРЛ 36 (1981) 50–70; *Г. М. Прохоров*, *Н. Н. Розов*, Перечень книг Кирилла Белозерскаго, ТОДРЛ 36 (1981) 361 (ГРМ 15).

## Додатак 1.

Табеларни преглед Григоријевих канона по рукописима.<sup>22</sup>

	X 342	X 640	X 87	Д 136	X 171	X 96	X 352	ПМХ 59
канон Богородици глас $\bar{а}$ .			+					
канон молабни Богородици глас $\bar{в}$ .		+	+					
канон „ин“ глас $\bar{г}$ .	+		+					
канон часном Крсту глас $\bar{д}$ .	+	+	+		+			+
канон св.Оцима глас $\bar{з}$ .	+	+	+				+	
канон умиљенија Исусу Христу глас $\bar{е}$ .				+		+		+
канон „ин“ Богородици глас $\bar{й}$ .			+					

## Додатак 2.

1. Канон умиљенија Госѣоду нашему Исусу Хрисѣу према рукопису бр. 136 манастира Дечана.

/168б/ Канон(ь) оумилѣнїа, къ г(оспод)ѣ нашемоу і(соу҃со)у х(рист)оу . твoрeнїe гpигopїa cинaнтa .

пѣс(нь)  $\bar{а}$ - глас(ь)  $\bar{е}$ - іуммс(ь) к(ѡ)

Исповѣдаю ти в(ож)е всѣх(ь) ѡ(тъ)че . моа сьгрѣшенїа вса и безаконїа . ст҃(а)сти еликие сьгрѣших(ь) . поработи всельст҃цоу и мѡрдѡрж҃цоу ѡклан҃нїи .

Грѣдыни и злокыченїю . безсмію оухыцрѣнїю тыщеславїю . свѣрѣпствѣ дѣлатель есмь г(оспод)и . высокѡсмію же повиннь . д(оу)шоу мою вл(а)д(и)ко своводи ѡ възношен (...)

слав(а) . Забвенїемь и малод(оу)шїемь . и незаоумїемь вбогатив҃ се . прѣвѣнце иже възст҃ръ сп(а)се . безоумїа моего, прѣст҃пив прѣслоушах(ь) ласк рѣды(!) . и скѡт҃ское похотѣнїе, в(о)жствнїе славы нага ме сьтвори.

во(городичьнь) . Оувы мнѣ ѡстоупникоу и прѣстоупникоу в(о)жїю . д(оу)шетлѣ /169а/ н҃наго каина и ламеха проклетааго . и їсава в(о)гомрѣз҃кааго, ѡбразы прѣменикоу бывша . злыими всеконьчно вбогачьшоу се .

пѣс(нь)  $\bar{г}$ - іуммс(ь) . ствѣрждеи .

<sup>22</sup> Словом X означени су хиландарски рукописи: 342 (1364–1374), 640 (друга пол. XIV века), 87 (1408), 171 (1580), 96 (прва трећина XVII века), 352 (трећа четвртина XVII века). О хиландарским рукописима: Д. Богдановић, Каталог, 139–140, 221, 76–77, 100–101, 80, 142.

Словом Д означен је рукопис бр. 136 (четврта или пета деценија XV века) збирке манастира Дечана. Уп. М. Гроздановић — Пајић, Р. Станковић, Рукописне књиге манастира Високи Дечани. Књига друга. Водени знаци и датирање, Београд 1995, 48). Последњи је рукопис ПМХ 59 из збирке Повијесног музеја Хрватске, о њему видети нап. 16.

Канони Богородици су такође названи Григоријевим, али само условно, јер нам тек предстоји мукотрпан рад на утврђивању ауторства.

Прьвою недоуговавъ сатаны грѣдынию . рабѣ кыченіа есмь и досажденіа . грѣдыню рѣдивь . досадоу и злосмрадїе . клеветѣ оубы ѿригаю . нь ѿ сихъ(ь) слове ме избави .

Стр(а)сти ме ирѣстныє сп(а)се своводи . гнѣва и горести . выпла и ирѣнїа . и острожальчїа горкаго . грѣдыниє . кыченїа . злопомѣнїа ме изъмѣни . зловнаго и шканинаго .

слав(а) . Стоуднаа и ненавистнаа шканина прѣва(а)гыи . стр(а)стеи моихъ(ь) похотѣнїа . тебѣ исподахъ(ь) . всакымъ самолюбїемъ . вл(а)же . лихонмѣствомъ[ь] оубы мнѣ . и сребролюбїемъ шбогатихъ се . исповѣдаю ти се сп(а)си ме .

/169б/ Сьгрѣшихъ(ь) . вл(а)гаа прощенїе ми подаждь . влоуднаа во дѣла сьдѣлахъ[ь] . невъздръжанїа рабѣ бывь . дрѣгъ сребролюбїа . сластолюбїа подрѣчникъ . вл(а)д(и)ч(и)це ѿ сихъ(ь) ме избави .

пѣс(нь) ·ѧ· ірмѣс(ь) . в(о)ж(ь)ствнымъ(ь) свѣт .

Стр(а)сти плъти моеє, чл(овѣ)колюбче исповѣдаю . и прошѣ прощенїе ми подаждь . стр(а)стеи избавь тебѣ славоу да въспослю и хвалѣ .

Д(о)ушоу мою прѣлюбодѣистьвнаго стоуда . грѣва злыхъ[ь] влоуднаг[о] подрѣжанїа . в в(о)ж(е) мои изми . и скверноу съвѣсти мое шчисти .

слав(а) . Сластолюбїа имѣство неввоузданное . и грѣтановѣшенїа пропасть . несытнаго нрава похотѣнїе . и всенесытныє оутрѣбы моеє сыщенїе, ис(о)у(с)е мои растрѣго(…)

Грѣтанна стрѣмнина, всенепорѣчнаа . смр(ь)ть жизни, пельина вьразѣмъ[ь] лютѣиши . чрѣво вьвѣденїе творещаа врѣдъ .

(прекид — недостаје 1 лист)

/170а/ во(городичьнь)<sup>23</sup> . Льстиваго прѣдложенїа . и криваго похотѣнїа . и нравныє лютости . обычайнаго ласканїа . неправаго насченїа, в(о)городице избави ме .

пѣс(нь) ·й· ірмѣс(ь) . т(…)

Паденїа и теченїа сп(а)се мои . и помраченїе и ослѣпленїе мысли моеє слове . прѣложенїе же и прѣвращенїе съсложенїе . и плѣненїе . ѿими ѿ оума моег(о) .

Ѿ вед(е)нїа и прилогы оума моего . и свое оугодїе и оправданїе ѿжени слове . въпрѣкы гла(го)ланїе всако . и прѣслоушанїе и любовпрѣнїе м(о)лю ти се .

слав(а) . Имѣство лоукавое . и стр(а)стное сп(а)се мои, произволенїе стежахъ[ь] безоумныи . житїе скотъ[ь]ско . и оумъ вѣсввиднь . бесловесїа дѣла, и безаконїа славеса .

во(городичьнь) . Вл[а]д[и]ч[и]це мнѣгыми шбезав се житїа плѣница ми . и неиспрапленїе(!) есмь /170б/ и поврѣжень . тѣмже д(ѣ)во свѣтѣмъ[ь]

<sup>23</sup> Богородичан седме песме канона.

м(о)л(и)т(ь)въ твоих[ь] . раздрѣши ст҃(а)стеи моих[ь] свезанїе . да те  
въспѣваю въ в'се вѣкы .

пѣс(нь) ѿ ѿмѡс(ь) . Исана ликоуи .

Безаконїа вьса моя . блоужденїа вл[а]д[и]кѡ х(рист)е . стоуднаа  
скврѣн'ствїа и оскврѣнен'ныѣ мысли чло(вѣ)колюбче . и нечистаа вьса  
д(оу)ше исповедаю ти . яко щедрѣ ты ми м(и)л(о)стивь боуди .

Ѣзык яко змїинь, лютѣиши имамь сп(а)се . юда д(оу)шетлѣн'наго же  
испльнь дѣлаи лѣкавыми . зло неждѣржимое . и льстивныи м(ь)чь врагь .  
орѣжїе вбоудоу встѣе . нь ѿ сегѡ словѣ избави ме .

Ѣзыкь многорѣчивь . зста гла(а)лыва ношоу лоукаваа . вьзлюбих[ь]  
їезыкомь много гла(а)ти . н(ь)на вьсоуе неправеднѣ непцевахь . їезычны  
слѡ(в) /171а/ и стоудныи . нь прїими ме тебѣ н(ь)на исповѣдающа се .

во(городичьнь) . Вьсес(в)ета прїими ме . скотовиднаа . и каростливаа  
. похѡтѣнїа д(оу)шевнаа и пл[ь]твна оутѡли вл(а)д(и)ч(и)це . и злагаа избави  
ме вл(а)гаа н(ь)на обычаа и мѣченїа м(о)л(и)твами си .

## 2. Канон часном Крстѣу, према рукопису ПМХ 59

/98а/ Канѡн(ь) г҃їг҃орїа сїнаита чьстномоу и животворѣщомоу  
кр(ь)стоу глас(ь) ѿ пѣс(нь) ѿ ѿмѡс(ь) . Ѡв'рѣзѣ оустѣа моя .

Кр(ь)стѣ вьсесилнѣ, апѡс(то)лѡмь похвала прѣпѡдѡв'ньных(ь)  
оут'врѣженїе, и вѣр'нїимь знаменїе . їераф'хѡмь и мѣч(е)никѡм(ь) слава и  
повѣда . и оут'врѣженїе вьсхвѡлющїим' те .

Кр(ь)стѣ вьсеч(ь)стны, четвороконьч'наа сило, агг(е)лѡмь вл(а)голѣпїе,  
и члѡв(ѣ)к(ѡ)мь крѣпости . немощ'нымь же зд'равїе показа се, мрѣтвѡмь  
вьскр(ь)сенїе . пад(а)ющїимь вьз'движенїе .

Кр(ь)стѣ ты ми сила, крѣпость боуди . и дрѣжава, и избавитель .  
прѣд[ь] ратникь на борещим' се, и щить хранигель . и по/98б/ бѣда и  
оут'врѣженїе и оупованїе мое . пр(и)сно съб'людающим' се . пок'ривающее .

во(городичьнь) . На кр(ь)стѣ вьсенепорочнаа . своѣго с(и)на яко оуз'рѣ  
. орѣжїе стрѡвоу твою скрѣвно раздрѣза . и вьскльцала еси рїдающїи вь  
волѣз'ны . ноу абыѣ прославила еси кр(ь)ста силоу .

пѣс(нь) ѿ ѿмѡс(ь) . Твоѣ пѣснослов'це .

Кр(ь)стѣ прѣпѡд[ь] в'нимь орѣжїе обѡудны мьчь хр(и)с(то)вь .  
вѣр'нымь здѡвѣнїе . волѣщїимь исцѣленїе . застѣпленїе и вьз'движенїе  
оумарѣшїимь, вьсеч(ь)ст(ь)нѣ .

Кр(ь)стѣ основанїе вл(а)гочьстїа . вѣсѡм[ь] показа се г҃сбытель .  
цр(ь)квѡмь вл(а)голѣпїе ./99а/ неч(ь)стывїмь погьвѣль . врагомь посра-  
м'ленїе еси вь д(ь)нь соуднїи .

сл(а)ва . Кр(ь)стѣ живѡноснѣ . ты ми боуди крѣпост(ь) и повѣда и  
щить . и стѣна недрѣзѡма . вѣсѡм(ь) ѡг'нанїе . и помислѡм[ь] погашенїе, и  
оума моего храниенїе .

во(городичьнь) . Распетіе поносное д(ѣ)во твои с(и)нь прѣтрьпель  
ієс(ть) и сьмѣрѣть непвд(в)внѣю, на ны въз'несе се . низ'връже против'ные  
вл(а)д(и)це . врагѡм[ь] силы яко весьмѣртнь .

пѣс(нь) ·Ѡ· іромос(ь) . сѣд[ѣ]и въ славѣ .

Четвороконьч'нь си мирь, и яко тры обоудны мьчь, начела тмѣ сѣче-  
ши нами въвбражаемь . кр(ь)стѣ ѡрѣжїе великое, и непобедимое .  
х(ри)с(то)во повѣдїтел'ство в'сесил'ное .

/99б/Твоя висота живоноснѣ, въз'дѣшнаго кнеза вынетъ и гльбынѣ  
вѣздны закалаєть змїа . широтѣ пакы въвбражающе . низ'лагаемь мрѣскаго  
кнеза . кр(ь)стѣ крѣпостїю твоєю .

слава . Възнес' се съприв'лек'ль еси пад[ь]шее се . и въздвигаль еси  
ієс(т)вство зем'льное . прѣстолѣ вжїю(!) съпрославив' се, кр(ь)стѣ висото ве-  
ликаа мир'скы мостѣ, ѡ ст'расти и гльвины д(оу)шѣ мою, скоро въз'неси .

во(городичьнь) . Кр(ь)ста въраз'но прѣч(и)стїе в(огороди)це . длани  
своє отроковицѣ распрѣши . иже на кр(ь)стѣ въздвижен'номѣ . и м(о)л(и)тви  
н(ы)ни д(ѣ)во принеси . за васѣх(ь) иже вѣр'но молеших(ь) те .

пѣс(нь) ·Ѣ· іромос(ь) . Ѣдивиш(е) се въсач(е)ска .

/100а/Кр(ь)стѣ н(е)в(е)сы лѣствице ч(ь)ст(ь)не . стѣпенѣль наставниче  
. х(ри)сто)ва высота . и слава еси . в(о)жїи въ'разъ наз'наменител'нь . мирѣ не-  
вид[и]момоу ж(е) и вид[и]момоу . единоч(ь)ст(ь)нѣ .

Кр(ь)стѣ въразѣ ненаписанїи . сило ѡс(в)ещенїа . водам[ь] ѡчищенїе и  
въздѣхѣ ѡс(в)ещенїе же и прос(в)ещенїе . в'сакомѣ моу'жст'воу знаменїе . и  
х(ри)сто)во сквптрѡ непделожное . протывниє зем'лее попирає .

слава . Кр(ь)стѣ в'сѣсил'нѣ, нечстивїе низ'ложи . врагы ненавидеее те  
. и възсм'нѣ х'слеще те, языки попали . оугаси шетанїа их[ь] . ѡ к(ь)стѣ в'-  
сеч(ь)ст(ь)ны . х(ри)с(т)оносне дръжавою своею .

во(городичьнь) . Въсец(а)р(и)це вл(а)д(и)ч(и)це сквптрѡмь .  
во(го)рѡжд(ь)ства твоего . раздрѣши /100б/ д(ѣ)в(и)це встанїа х'слещих[ь] .  
кр(ь)ст(ь)нѣю силоу и даждь крѣпос(ть) и ѡцѣщенїе . повѣдѣ и помощь вѣр'-  
но ц(а)р(ь)ствѣющїимь .

пѣс(нь) ·Ѣ· іромос(ь) . Б(о)ж(ь)ств(ь)ное се .

Кр(ь)стѣ въсѣм' въскр(ь)сенїе . кр(ь)стѣ пад(ь)шимь исправленїе . и  
пльти при'вожденїе, кр(ь)стѣ д(оу)шамь слава и свѣтъ вечныи .

Кр(ь)стѣ врагѡм[ь] г'свитель . кр(ь)стѣ злочьствїимь запаленїе .  
вѣр'нымь дръжава . вл(а)гочьствїимь хранитель, и вѣсѡм[ь] ѡгонитель .

слава . Кр(ь)стѣ стр(а)стемь паг'сва . кр(ь)стѣ помысѡм[ь] ѡгнанїе,  
кр(ь)стѣ съкрѣшенїе езыкѡм[ь] искоу'сител'но . и д(оу)хѡвѡм(ь) показа се  
ловитель .

во(городичьнь) . Кр(ь)стѣ въздвижет' се . и пад[а]ют се д(оу)хѡвь  
въздѣшных[ь] с(и)новѣ . кр(ь)стѣ сънисходитъ и нечстивїи вси оу'жас(а)ют  
се . яко мльнїю выдещїи кр(ь)ста силоу .

пѣс(нь) ·ѣ· ѿмѡс(ь) . Не послѣжише .

/101a/ Не раздѣлѣнѣю троицѣ, и неслѣательнѣ ѣст(ь)тво мѣ едѣнственнѣм[ь] . б(о)гословим(ь) ѡ(ь)ца не рожденѣна . и рожденѣна с(и)на . и с(вѣ)т(а)го д(оу)ха исх(о)дителѣнаго . пѣсньми д(оу)ха б(о)ж(ь)ств(ь)нааго поюще .

Незаходителѣнѣи мльнѣами твоими . трысѣставнѣ наше ѡзари оумные очи . добротю твою, трысвѣтлѣ . прѣсѣщствѣнѣ зрѣти . иже чл(о)в(ѣ)кѡм(ь) не доведѡмаа, и не прѣстѣнна агг(е)лѡм(ь) .

слава . Лѣчѣми свѣта твоего, падшее ми д(оу)ше . възведи ѡ гльбыни бл(а)гы . б(о)ж(е) прѣпѣтѣи вѣселинѣ . поплъзаше се ѡ свѣта бл(а)г(о)дѣ)тнаго . и въ тѣмѣ выгльбшее се .

бо(городичьнь) . Кр(ь)ста ѡбразно прѡстаѣшѣи, распрѡстаѣшомѣ твоѣ рѣцѣ ч(и)стаа на дрѣвѣ кр(ь)ст(ь)нѣ възнесшомѣ ѣст(ь)тво наше, и оумрѣтвѣвшомѣ враждебные плѣкы . /101б/ м(о)лѣщѣи не прѣстѣи .

пѣс(нь) ·й· ѿмѡс(ь) . Отроки бл(а)гочестивѣе .

Въсѡто х(ри)с(то)вѣх(ь) страд[а]нѣи, и лѣкъ и ѡрѣжѣи и мльчѣ, ѡрѣжѣи не постѣдноѣ . сила не повѣдѣмаа . х(ри)с(то)во подножѣе . и победителѣство . знаменѣе ц(а)р(ь)ствѣа и скѣптрѡ вѣрѣных(ь) показа се .

Въздвигѣль еси н(а)ше падшее ѣст(ь)тво . х(ри)с(т)омѣ распнѣшѣим[ь] . събаставѣ . висѡтѡ . б(о)ж(ь)ствѣнаа, гльбыно не изѣгла(гола)нѣна . х(ри)с(то)во ты еси знаменѣе кр(ь)стѣ трыбогатнѣ, и ширѡта безмѣрѣа . знаменѣе не постѣжимѡѣ . троице . жизнѡносче .

слава . Оустнами д(оу)ше же и срдцемѣ(!) кр(ь)с(т)ь г(осподь)нѣ лѡбѣзѡюще . прѣидѣте н(ы)нѣ възнесем[ь] . вси и възвеличим[ь] и покланѣюще с(е) реч(е)мѣ . възспѣ сѣ прѣч(и)стою въпѣюще . рад(о)уи се великое бога(ть)ство . кр(ь)стѣ цр(ь)ковѣное .

бо(городичьнь) . /102a/ Дрѣво жизнѣ сп(а)сѣнѣа, и дрѣво вѣсьмрѣтѣа . дрѣво разсѣма, дрѣво трылюбно . не тѣлѣнѣно, не изънѣдраемо, кр(ь)стѣ трысѣставнѣ . и трыч(ь)ст(ь)нѣ . дрѣво троици бо носитѣ трысѣставнѣе . трычѣстѣно ѡбразѣ .

пѣс(нь) ·ѳ· . ѿмѡс(ь) . Вѣсак(ь) земѣли .

Кто слышанѣнаа сътворит(ь) . иже пишеть . дѣствѣа твоа, мѣролюбѣзны кр(ь)стѣ . сили и чюд(е)са, оумрѣшимѣ вѣстанѣе . и мирѣ вѣсь събазнесѣль еси . възнеси се къ б(о)г(у) многожелаемѣи .

Оутвѣрѣженѣе вѣрѣнымѣ кр(ь)стѣ прѣбл(а)женѣнѣ . знаменѣе и похвала, дрѣво вѣселиано . кр(ь)стѣ х(ри)с(то)вѣ великъ и дивѣнѣи . ап(осто)лѡмѣ похвала прѣпѣдѡвнѣм[ь] оутвѣрѣженѣе и м(оу)ч(е)нѣкѡм(ь) крѣпѡсть и дрѣжава . ц(а)рѣмѣ повѣда и поѣвала .

слава . /102б/ Рад(о)уи се кр(ь)стѣ ѡбразѣ не тѣлѣнѣны, и многиимѣнѣи . дрѣво трыбогато страшно же . и вѣсѣбл(а)г(о)с(л)ѡвенѣно, рад(о)уи се кр(ь)стѣ



ВЪСЕС(ВЕ)ТЫ, И ВЪСЕСИАННИИ . ОУД(О)УИ СЕ ХРАНИТЕЛЮ ЖИЗНЫ НАШЕЕ . Г(О)С(ПОДЪ)НЬ  
КР(Ь)СТЪ МНОГОПЪТНИ .

ВО(ГО)РОДИЧЬНЬ . ХРАНИТЕЛЬ МИ Д(ОУ)ШИ КР(Ь)СТЪ, И ТЪЛЪ БЪДИ .  
ВЪРАЗУМ[Ь] СВОИМЪ БЪСЫ НИЗЛАГАЕ, ВРАГЫ ѠГАННАЕ . СТРАСТІИ СПРАЗДНАЕ . И  
ВЛ(АГО)С(ЛО)ВЕНІЕ ДАВАИ ЖИЗНЬ И СИЛЪ . СЪДЪИСТВІЕМЪ СВЪТ(А)ГО Д(ОУ)ХА . И  
ЧЪСТНЫМИ И ПРЪЧ(Ь)СТ(Ь)НЫМИ М(О)ЛБАМИ .

*Tatjana Subotin — Golubović*

#### SERBIAN TRANSCRIPTS OF THE HYMNOGRAPHIC WORKS OF GREGORY OF SINAI

In a number of Serbian manuscripts, mainly from the Serbian Athonite monastery of Chilandary, there are some Canons that are ascribed to Gregory of Sinai (1255–1346). The oldest one of them was copied at the end of the 14<sup>th</sup> century (mss № 640). In an older manuscript (№ 342, dating from 1364/74) there are three Canons (dedicated to the Holy Cross, to the Holy Fathers and to the Virgin/Theotokos) however, this one is not of the Serbian, but Macedonian recension.

In the Serbian manuscript (Hil.87) there are five Canons considered to be composed by Gregory. The Canon dedicated to the Christ is composed in the 5<sup>th</sup> tone, and it is also thought to be written by Gregory. In the manuscript Dečani 136 it is clearly noted that Canon dedicated to the Christ is Gregory's. In the Canon dedicated to the Holy Fathers (Hil. 342) there is even an acrostic containing Gregory's name.

Out of the number of eight Canons registered among the Serbian manuscripts, only three can be considered Gregory's compositions with a great probability: *Canon (supplicatory) to our Lord Jesus Christ*, *Canon to the Holy Cross* and *Canon to the Holy Fathers*. A major impediment to the study of this hymnographic material presents the absence of Greek originals of these texts. There are widespread doubts regarding Gregory's authorship of the hymnographic texts ascribed to him.

Published as a supplement to this paper there is the *Canon to the Christ* (mss Dečani 136, which is the oldest serbian transcript of this canon) and the *Canon of the Holy Cross* (mss PMH 59).

ИРЕНА ШПАДИЈЕР

(Филолошки факултет Универзитета у Београду)

## БОГОСЛУЖБЕНИ СПИСИ ПОСВЕЋЕНИ СВЕТОМ ЈОАНИКИЈУ ДЕВИЧКОМ\*

Богослужбени списи посвећени светом Јоаникију Девичком сачувани су у рукописима из XVIII века. То су пролошко житије и две потпуно независне службе — прва преписана у манастиру Девичу 1757. г. и друга, дело монаха Антонија, из Србљака манастира Грабовца у Угарској, исписана 1759. године. У раду се расправља о средњовековној традицији девичке службе у контексту старе српске црквене поезије и покушава одредити време њеног настанка. У прилогу се доноси Пролошко житије Јоаникија Девичког, према рукопису из Архива САНУ бр. 71.

*Кључне речи:* химнографија, српска црквена поезија, Служба Јоаникију Девичком, Пролошко житије Јоаникија Девичког

О штовању Јоаникија Девичког, српског испосника из прве половине XV века, сведоче списи млађи неколика столећа од времена када се он представио и објавио као свети.<sup>1</sup> Његово пролошко житије штампано је под 2. децембром у *Римничком србљаку* (1761)<sup>2</sup> и *Московском србљаку* (1765),<sup>3</sup> а служба (у оквиру које се налази и нешто мало измењено пролошко житије) објављена је у *Београдском србљаку* митрополита Михаила 1861. године.<sup>4</sup> Слу-

---

\* Рад је настао као резултат истраживања у оквиру пројекта ев. бр. 177025, који подржава Министарство просвете и науке Републике Србије.

<sup>1</sup> О светом Јоаникију Девичком в. *Ђ. Сп. Радојчић*, Јанићије Девички, Гласник Етнографског института САН, I, 1–2 (1952) 173–178; *Л. Павловић*, Култови лица код Срба и Македонаца, Смедерево 1965, 129–130; *Ђ. Трифуновић*, Белешке о делима у Србљаку, О Србљаку. Студије, Београд 1970, 322–323.

<sup>2</sup> **ПРАВИЛА МОЛБЕНАА С[В]А[Т]ИХЪ СЕРБСКИХЪ ПРОСВЕЋИТЕЛЕИ** (Римнички Србљак), [Римник] 1761, 2606–2616.

<sup>3</sup> Московски Србљак, 1765, 194а–194б (нав. према: *Павловић*, Култови лица код Срба и Македонаца, 129).

<sup>4</sup> **СРБЛАКЪ** [Од митрополита *Михаила Јовановића*], [Београд] 1861, [776]–[826].

жба, иначе дело непознатог аутора, 1970. године је, у *Србљаку* Српске књижевне задруге, преведена на савремени језик.<sup>5</sup>

Сва ова издања темеље се, највероватније, на једном једином рукопису у коме се свети Јоаникије прославља 2. децембра и који је настао 1757. године у самом манастиру Девичу, у време игумана Герасима, како стоји у запису на крају књиге. Он се данас чува у Архиву Српске академије наука и уметности, под бројем 71.<sup>6</sup> У питању је рускословенски препис са старијег, несумњиво српкословенског извода. Да ли је тај предложак био и онај првобитни, најстарији спис из времена настанка самог дела — на жалост, не можемо знати. Исто тако, не можемо знати ни праве разлоге настанка рускословенског преписа — да ли је онај старији био већ неупотребљив и пропао од старости или је превагнула потреба за текстом који треба да прати језик богослужења тога доба? У сваком случају, овај рукопис из осамнаестог века јесте оно што нам је остало и на основу чега можемо да анализирамо књижевну страну средњовековног култа девичког испосника.

Некако готово у исто време — 1759. године, исписан је у манастиру Грабовцу у Угарској *Србљак* са службама српским светим, које је на рускословенском језику испевао монах Антоније. Почео је да их пише као млад раковачки монах, наставио као ђакон и јеромонах у Сентандреји и довршио их у манастиру Грабовцу, као игуман.<sup>7</sup> Међу осталима, саставио је и једну, потпуно нову, Службу Јоаникију Девичком (чија се памет овде обележава 16. јула) и која са старом, девичком, готово да и нема додирних тачака, ако изузмемо неколика мотива из *Физиолога* којима је извор могао бити заједнички, као и оне делове који се преузимају из традиције. То дело, испевано у једном, условно речено, „новом“ духу, даје уопштен лик, заправо, тип свеца који нема никаквих индивидуалних црта и везе са стварном Јоаникијевом личношћу, чак ни у оној мери у којој је то уобичајено у поезији те врсте. Грабовачка служба је и временски и суштински веома удаљена од светог којег прославља. Она је богослужбени састав који обележава једну каснију етапу у развоју штовања девичког пустињака и то у новој средини и другачијим околностима. Овде ће, пак, бити речи о Служби светом Јоаникију Девичком из рукописа Архива САНУ 71 и прошлом житију у њој — у контексту старе српске црквене поезије.<sup>8</sup>

<sup>5</sup> Непознати Девичанац, Служба светом Јоаникију Девичком, Србљак. Службе, канони, акатисти, приредио *Б. Трифуновић*, превео *Д. Богдановић*, књига друга, Београд 1970.

<sup>6</sup> *Љ. Стојановић*, Каталог рукописа и старих штампаних књига. Збирка СКА, Београд 1901, 31

<sup>7</sup> *Н. Р. Синдик*, *М. Гроздановић-Пајић*, *К. Мано-Зиси*, Опис рукописа и старих штампаних књига Библиотеке Српске православне епархије будимске у Сентандреји, Опис јужнословенских ћирилских рукописа III, Београд 1991, бр. 28.

<sup>8</sup> Дела старе српске црквене поезије најобухватније су дата у: Србљак. Службе, канони, акатисти; према овом издању и дајемо преглед нашег црквеног песништва; о старој српској црквеној поезији в. незаобилазну студију: *Б. Трифуновић*, Стара српска црквена поезија, О Србљаку. Студије, 9–93.

Као значајан део старе књижевности, уз то неопходан део богослужења, српска црквена поезија има свога првога писца у светој Сави. Његова Служба светом Симеону јесте прва позната српска служба, чије се састављање везује за почетак XIII века. Потом следи неколико химнографских састава посвећених самој Сави, а најстаријем времену могла би припадати и старија, првобитна Служба Петру Коришком. Већ крајем XIII столећа у сложеним Теодосијевим службама наша црквена поезија ће достићи своје зрело доба, које ће се наставити химнографским остварењима архиепископа Данила II, почетком XIV века и касније Јефремовим делом. Нови замах добиће богослужбено песништво крајем тога столећа са Данилом Бањским и низом химнографских састава посвећених кнезу Лазару, а почетком XV века и Марко Пећки и Григорије Цамблак испеваће своје службе. Уз познате писце, попут Димитрија Кантакузина из друге половине XV и Зографа Лонгина са самог краја XVI столећа, и неколико анонимних песника током та два века написаће богослужбене саставе, међу којима је и Смедеревска служба преносу моштију светог апостола Луке<sup>9</sup> и службе посвећене светим Бранковићима. Старо српско црквено песништво заокружило је свој развој у XVII веку — у првој половини службама патријарха Пајсеја, а крајем столећа и, симболично, једном стихиром Кипријана Рачанина.

Служба Јоаникију Девичком из Архива САНУ уобичајене је структуре. Почине малом вечерњом на којој су и „стихире на стиховно“, потом следи велика вечерња са стихирама „на Господи возвах“, упућивањима на делове (чтенија) службе преподобним који се налазе у општем минеју, и стихирама „на стиховно“. На јутрењу је канон светој другој гласи укрштен са канонем Богородици гласи шестог. После треће песме је седалан, а после шесте кондак, икос и пролошко житије. Након канона долази светиљан, стихире „на хвалите“, уобичајена „слава“ шестог гласа, велико славословије и отпуст. Иза текста службе исписан је тропар светој првој гласи, а на крају, после једног празног листа три уобичајене паримије („Премудрости Соломони чтеније“: Праведних души в руке Божији, Праведници во вјеки живут и Праведник аште постигнет скончатисја).

Пролошко житије (са стиховима), које се налази у оквиру службе, невелик је састав у коме се саопштавају само основни подаци о преподобном, као што то одговара законима жанра. Тако сазнајемо да је Јоаникије родом из „Диоклитије фостинскије“, односно хвостанске, из Метохије, да се подвизавао прво у долини Ибра, у црноречкој пустињи, где је „савршавао испоснички подвиг“. Потом је, стекавши ту ученике и следбенике, и подигавши са њима цркву и манастир, решио да, у складу са неписаним правилима отшелништва и потпунијег подвизавања, „одбегне од славе“. Вратио се у свој завичај („Паки преселник бив во своје отечество“) и усамио у Девичкој пустињи, наставивши један малени „вертеп“ и у њему извор студене воде. У епизоду, која

<sup>9</sup> Т. Субошин-Голубовић, Смедеревска служба преносу моштију светог апостола Луке, Књижевност српске Деспотовине, Деспотовац 1998, 133–157.

иначе представља опште место анахоретске књижевности, а то је веза отшелника са владаром, уводи нас библијски цитат (Мт. 5, 14–15): „Не може се град сакрити на гори светој, ни светилник под судом“. Чувши о изванредном живљењу Јоаникијевом „господин Ђурађ, велики деспот“ бива запаљен божастеном жељом и чежњом да га упозна — попут јелена који жуди за „источником воденим“. Овај симбол из Физиолога неће бити и једини — у другом тропару пете песме канона Јоаникијева душа виђена је као „птиче грличино“ (Србљак, 2, 395). Деспот и испосник заједно подижу цркву Ваведења Пресвете Богородице. Јоаникије умире у дубокој старости, а његово часно тело твори чудеса и знамења.

Што се тиче песама унутар канона светоме — оне су по дужини различите. Првих пет има, не рачунајући ирмосе, по шест тропара (пет светоме и један богородичан), шеста песма има само три тропара (два светоме и један богородичан), а последње три — седма, осма и девета — имају по четири (три тропара светоме и један богородичан).

У првој песми канона непознати Девичанац, у складу са поетиком жанра, у два се маха (у првом и четвртном тропару) обраћа светоме тражећи надахнуће:

от срца мојего омраченије  
оджени, оче Јоаникије,  
јако свет преподаје  
житија твојего (Србљак, 2, 384)<sup>10</sup>

даруј ми убо слово  
ва отврзеније уст мојих  
да васпоју равноанђелноје житије твоје (Србљак, 2, 386)

Стилски је служба сва у симболима и сценама уобичајеним у старој српској црквеној поезији — са анафорама („Оче Јоаникије“, „Радуј се“ „Кими“ — „похвалним песанми“, „словесним венци“, „песанима пенији“) и фигурама парадокса („На земљи анђела / и на небесех човека Божија“). С обзиром на тип светога који се прославља, у њој налазимо мотиве отшелништва, поређења са Антонијем Великим и навођење темељних чинилаца анахоретског живота и подвига:

Ласт лукавих бесов посрамил јеси, (Србљак, 2, 368)  
Многосветлаја звезда инокујуштим показа се, (Србљак, 2, 380)  
ва вртапех и пустињах васелил се јеси, (Србљак, 2, 382)  
умртвил јеси похот плтаскују (Србљак, 2, 392)  
сијаје лучами боговидними,  
разагнал јеси бесовскије находи (Србљак, 2, 398)

<sup>10</sup> Примере из Службе светом Јоаникију Девичком доносимо према издању у Србљаку (књига друга).

Ове слике, каткада, изгледа да имају упориште у стварном испосничком животу и могу представљати реалије, попут неких стихова:

Вазвал те јест Господ от Сиона  
јакоче дрвље праоца Авраама,  
изити од земљи отачаства си повелев,  
ти же последовал јеси того словеси (Србљак, 2, 390)

саблазан готовљајет при стази твојеје,  
препетија души твојеје теченије дијавол ташташе се  
и разбојники посла от малије храмине те одгнати (Србљак, 2, 392)

и одврг попеченија васего стежанија имени  
и сродних васех, богоносе Јоаникије,  
и једин ва пустињи Богови беседује чисте, (Србљак, 2, 398)

Треба напоменути да је писац Службе светом Јоаникију и овде сав у традицији наше старе поезије и да и када износи неке чињенице из светитељевог живота — то никада нема хроничарски или житијни карактер. Штавише, како је то у литератури већ примећено, са овим делом „завршиће се још Теодосијем започети круг обезвремењивања догађаја и сцена“ у нашем старом црквеном песништву.<sup>11</sup>

Ова паралела са Теодосијем не намеће се случајно — песничко дело посвећено девичком испоснику одликују не само зналачко коришћење и комбиновање топоса из репертоара црквене поезије намењене анахоретском светачком типу, већ и веома успела песничка решења у сагледавању девичког испосника, која сведоче о књижевном таленту аутора:

Гора небеси подобљаше се  
пријемљушти светилник ва пустињи горешт,  
оца Јоаникија, (Србљак, 2, 384)

Недреману душевнују свешту  
маслом твојих подвиг сахранив, (Србљак, 2, 400)

Оно на чему песник особито инсистира и што чини основну атмосферу службе јесте Јоаникијев исихастички живот.<sup>12</sup> Овде ћемо само скренути пажњу на поетска средства којима су исказана та *свейлосна сагледања, истицање суза и молчање* као битни елементи свечевог лица, који у појединим примерима у служби израстају у развијене песничке слике. „Молчалништво“, нпр., у следећим стиховима:

<sup>11</sup> Трифуновић, Стара српска црквена поезија, 40.

<sup>12</sup> Подробна теолошка анализа тога феномена Д. Појовић, Култ светог Јоаникија Девичког, Византијски свет на Балкану, Београд 2012.



Смирен, незлобив, кротак, прост,  
млчаник јако бив, оче, (Србљак, 2, 404)

ва млчанији пребил јеси  
ва васем житији својем (Србљак, 2, 388)

„Сузе“ налазимо у следећим примерима:

Страсти телесније ваздржанијем умртвил јеси  
и прилежними молитвама змија ластиваго  
слзними токи удавил јеси, оче, (Србљак, 2, 366–368)

Оче Јоаникије преславне,  
слз исѿочники душу очистив  
и васеноштными стојани Бога умилостивив,  
васперил се јеси ка љубљенију сего, блажене, (Србљак, 2, 370)

Напојил јеси земљу душе твојеје  
слзама, преблажене, (Србљак, 2, 394)

Или, на пример, топос о „немокреном“ преласку буре, пучине, мора који у једној развијеној метафори добија исихастичко рухо:

Окрмљенијем светаго Духа преплив  
море искушени немокрено, преподобне,  
и тишину достиг царствија небеснаго,  
слзними сѿрујами невидимије враги потопив (Србљак, 2, 400)

Исихастичко учење, које се са Свете Горе раширило у последњим деценијама XIV stoleћа по целом Балкану, у првој половини наредног, XV века и даље је налазило одјека како у појединим личностима тако и у рукописним књигама и литератури. Један од праваца којима је исихазам стизао у српске земље био је, такорећи, непосредан, доласком грчких и српских монаха исихаста-подвижника у моравску Србију кнеза Лазара и ресавску Србију његовога сина. За овај период карактеристичан је одлазак познатих атонских писара у Србију и појава нових превода византијских дела почетком stoleћа. Најбољи хиландарски преписивачи долазе, на позив деспота Стефана, у Српску земљу и тамо раде (инок из Далше, на пример). А нешто касније, на позив деспота Ђурђа, са Свете Горе доћи ће учени монаси и зналци грчког да, према разним српским и византијским предлошцима са Атоса и из Цариграда, редигују српски превод *Лесѿвице*, једног од темељних извора исихазма. Међу њима се нашао и Давид, који је 1434. године исписао ту нову, *Браничевску Лесѿвицу*. Било је то, дакле, знамење епохе.

Када је настала Служба светом Јоаникију Девичком из Архива САНУ? Питање постаје утолико значајније ако се зна да је, како је напоменуто на по-

четку рада, она сачувана у препису знатно млађем (неколика столећа) од оквирног времена живота и подвизавања овога свеца.

У литератури се оперише са две могуће године престављења девичког испосника (због различитог читања записа који је пронашао Г. Елезовић)<sup>13</sup> — 1430. или 1440. Мишљења смо да је Служба светом Јоаникију Девичком настала, вероватно, недуго пошто се он преставио и објавио као светац. То могу бити најкасније четрдесете године XV столећа. На то, између осталог, упућују и нека непосредна песничка виђења у њој. Осим тога, дело се по својој атмосфери потпуно уклапа у духовну климу времена и то ону прве половине XV века, док су исихастичка струјања била јака, а поезија још испуњена надом и смиреношћу. Већ у наредној деценији започеће низ несретних историјских збивања: пад Цариграда (1453), смрт Ђурђа Бранковића (1456), пад Смедерева (1459) и турски покољи православног становништва, попут оног из 1477. у Новом Брду. Она ће обојити српску књижевност тоновима искреног очајања, теогбним осећањем краја света и ишчекивањем „последњих времена“, којих још нема у Служби светом Јоаникију.

У дуготрајном изворном певању код Срба служба девичком испоснику заузима двоструко симболично место. Она је, с једне стране, настала на средини петовековног трајања српскословенског богослужбеног песништва. С друге стране, реално историјско битисање и опевање подвига двојице српских пустињака, који једини имају потпуне култове, као да прати хронолошке оквире старе српске државности. Размеђе XII и XIII века, време првих владара из династије Немањића, обележавају подвизавање и смрт, а потом и почеци штовања најстаријег нашег испосника — светог Петра Коришког.<sup>14</sup> Свети Јоаникије Девички, како стоји у његовом пролошком житију, „бист во дни благочестиваго Георгија деспота“, а њему посвећена служба последње је нама познато изворно дело црквене поезије испевано једном домаћем свецу у српској средњовековној држави.

---

<sup>13</sup> Љ. Сшојановић, Стари српски записи и натписи VI, Сремски Карловци 1926, бр. 9825 (фототипско издање, Београд 1988).

<sup>14</sup> О светом Петру Коришком cf. D. Popović, The Cult of St Petar of Koriša, Stages of Development and Patterns, *Balkanica* 28 (1997) 181–212; о хронолошким оквирима Петра Коришког и времену настанка првобитне службе њему посвећене уп. И. Шиједићер, Почети старе српске црквене поезије, Ђурђеви ступови и Будимљанска епархија. Зборник радова, Беране, Београд 2011, 209–217.

ПРОЛОШКО ЖИТИЈЕ СВЕТОГ ЈОАНИКИЈА ДЕВИЧКОГ<sup>15</sup>  
(АРХИВ САНУ 71)

(96) ИХ<sup>у</sup>же и м(и)л(о)стивыа к<sup>у</sup> вопрошенію вбретаеши.  
Во второй покривъ гробъ іwannикіа.

Сен с(ва)тый пр[ε]п[о]д[о]бный о[т]е[ц]ъ нашъ іwannикій, высть во дни бл(а)гочестивагw гeωφγiа деспота: о(т)ечество его баше еже wt дiвклитiе фостинскіе. измлада же б(о)га возлюбивъ, и преселникъ своегw о(т)ечества бывъ и пришедъ на ивде рѣцѣ, в<sup>у</sup> псстыни же рекомѣй черныа рѣки, и тс постнической подвигъ сѣлаw совершаше. оувѣдѣнъ же бывъ нѣкіими монахи иже и пришедше к<sup>у</sup> немс добродѣтелнаго ради совершенiа, о(т)ца и начальника имѣще преподобнаго, и с<sup>у</sup> нимъ постническое житiе совершахс: таже и ц(ε)рковъ воздвигъ и монастырь составивъ и оуч(е)ники доволныа собравъ: хвалим же wt многих славы человекскiа не терпа якw хр(и)стовъ оугодникъ. чада же своа добрѣ нащивъ и предавъ бл(а)г(о)д(а)ти б(о)жiей: паки преселникъ бывъ во свое о(т)ечество, что бо содѣловает намъ о(т)ечество к<sup>у</sup> д(с)ховным содѣлованiем точiю аще хоцем. вселив<sup>у</sup> же са в<sup>у</sup> псстыню дѣвичксю, и обрѣтъ малъ вертепъ, и в немъ. источник(ъ) воды стсденныа, и паки ятса перваго подвига: якоже и слово спасителное рече: не может градъ оукритиса верхс горы стоа, ниже свѣтиликъ под псдом. слышавъ же г(о)с(по)д(и)нъ гюргъ великiй деспот и самодержецъ w израдном егоо(!) житiи б(о)жественным желанiем палим бываше якоже еленъ ко источникум водним

(10а) еже бл(а)г(о)с(ло)витиса и м(о)л(и)твы испросити wt пр[ε]п[о]д[о]бнаго пришед же и желаемое полсчивъ, бл(а)гословенiем же и м(о)л(и)твами с(ва)тагw ц(ε)рковъ обои сотворше, иже в<sup>у</sup> ц(ε)ркви ввeдeнiе преч(и)стѣй б(о)гом(а)т(ε)ри: иже и ц(а)рь д(с)ховнаго о(т)ца себе с(ва)тагw именовавъ. преподобный же братiю совокспивъ, и ликъ составив(ъ) и нащивъ якоже подобаше: исполнивъ же лѣта доволна, и в<sup>у</sup> глсбоксю старость дошедъ ко г(о)с(по)дс wtиде. совершает же са собору егоо в<sup>у</sup> созданиѣм wt него монастырѣ, идѣже и ч(ε)стное егоо тѣлаw лежит, твора велiа чсдеса и знаменiа егw рад[и] б(о)гъ. егоже м(о)л(и)твами и насъ да сподобит ц(а)рствiю своемс, аминь.

<sup>15</sup> У издању је коришћена ранија наша методологија: скраћенице с титлом разрешаване су помоћу полукружних заграда ( ), а оне без титле помоћу углатих заграда [ ] (О скраћеницама уп. В. Бјелогрић, Т. Појовић, И. Шћадичер, Скраћенице најстаријих српских рукописа, Археографски прилози 8 (1986) 39–61). Надредна слова су спуштана у ред, а испуштена су, уколико их има, стављана у стреласте заграде. Киноварна слова служе за издвајање новог пасуса и једино су она верзална. Интерпункција је изворна, а надредни знаци су изостављени.

*Irena Špadijer*

LITURGICAL TEXTS DEDICATED  
TO SAINT IOANNIKIOS OF DEVIČ

Evidence of the existence of the cult of St. Ioanikkios of Devič, the Serbian hermit who lived in the first half of the 15th century, can be found in the texts written several centuries after his death and in his rise to sainthood. These texts were preserved in the 18th century manuscripts — one sinaxar life of the saint and two completely independent church services — the first copied in the Devič monastery in 1757, and the second one, written by Antonije, a monk from the Grabovac monastery in Hungary, in 1759. Antonije's Grabovac service was written, as it were, in a 'new' spirit. It portrays a rather generalized character, a saint devoid of individual characteristics and who has very little in common with Ioanikkios' real personality, not even to the degree that is customary in this type of poetry. The Grabovac service has very little to do with the saint it was dedicated to, both in terms of time and its essence. On the other hand, the text written in the Devič monastery is the copy of an older text which may date back to the time when the service was created. For this reason, the Devič text is analyzed more closely in this paper and within the context of old Serbian liturgical poetry. The paper examines the structure of the Devič service (and sinaxar life of the saint in it) and tries to determine, on the basis of text analysis, the time when the service was written. Judging by the immediate poetic images used to describe the saint, which are indicative of the period in which he lived, as well as by the predominantly hesychast atmosphere of the text — the period when this work was written may have been the fourth decade of the 15th century at the latest. This was the period when hesychasm was strong, and poetry emanated hope and peacefulness. The next decade already marked the unfolding of unfortunate historical events: the fall of Constantinople (1453), the death of Despot Djuradj Branković (1456), the fall of Smederevo (1459) and the Turkish massacre of the Orthodox population, such as the one in Novo Brdo in 1477. Such events added to Serbian literature a tone of sincere desperation, a painful doomsday feeling and expectations of the 'end times' that were non-existent in the church service dedicated to St. Ioanikkios.

The Appendix contains the issue of the sinaxar life of St. Ioanikkios from the Devič service, according to the manuscript written in 1757, which is kept in the Serbian Academy of Arts and Sciences Archive, No. 71.



ДАНИЦА ПОПОВИЋ

(Балканолошки институт САНУ, Београд)

### КУЛТ СВЕТОГ ЈОАНИКИЈА ДЕВИЧКОГ\*

Уз светог Петра Коришког, Јоаникије Девички једини је српски анахорета са целовито уобличеним култом. Хронолошки, култ се везује за раздобље владавине деспота Ђурђа Бранковића (прва половина 15. века), а територијално за подручје Косова и Метохије. Састави намењени Јоаникијевом светачком прослављању (Служба са кратким житијем, сачувана у препису из 18. века) саздани су на стандардним топосима еремитских житија. Служба има наглашен исихастички карактер, својствен источнохришћанском богословљу и духовној култури позног средњег века.

*Кључне речи:* исихазам, аскетика, култ светих, хагиографски топоси, Јоаникије Девички, деспот Ђурађ Бранковић, Косово и Метохија

Штовање светих пустињака — отеловљења подвига и највиших хришћанских врлина, било је добро позната пракса у средњовековној Србији.<sup>1</sup> О томе сведоче преписи састава намењених њиховом прослављању, као и сликани програми цркава, у којима су, у хору светаца, имали своје заслужено, у појединим случајевима и веома истакнуто место.<sup>2</sup> Када је реч о националним, српским светим, уочава се да међу њима нема много отшелника. Поједини елементи еремитских *vita* јављају се у животописима светих који су неко време провели као становници пустиње — на пример, Светог Симеона Немање и Саве Српског, архиепископа Данила Другог, а нарочито, патријарха Јефрема,

---

\* Рад је настао као резултат истраживања у оквиру пројекта ев. бр. 177003, који подржава Министарство просвете и науке Републике Србије.

<sup>1</sup> Д. Појовић, Монах — пустињак, Приватни живот у српским земљама средњег века, изд. С. Марјановић-Душанић, Д. Појовић, Београд 2004, 552–585 (са изворима и литературом).

<sup>2</sup> S. Tomeković, Les saints ermites et moines dans le décor du narthex de Mileševa, изд. В. Ј. Ђурић, Милешева у историји српског народа, Београд 1987, 51–66; *eadem*, Le “portrait” dans l’art byzantin: Exemple d’effigies de moines du Ménologe de Basile II à Dečani, изд. В. Ј. Ђурић, Дечани и византијска уметност средином XIV века, Београд 1989, 121–133; *eadem*, Монашка традиција у задужбинама и списима архиепископа Данила II, изд. В. Ј. Ђурић, Архиепископ Данило II и његово доба, Београд 1991, 427–437.



чији је хабитус, хагиографски али и историјски, битно одредило управо искуство пустиње.<sup>3</sup> Нема сумње да најистакнутије место међу српским пустињаџима припада светом Петру Коришком.<sup>4</sup> Судићи по резултатима најновијих истраживања, Петар пустињаџ подвизавао се крајем 12. века, а у време Теодосија Хиландарца култ му је, програмски, саздан према врхунским хагиографским обрасцима.<sup>5</sup> Још само један, целовито и доследно уобличен култ локалног пустиножителя, посведочен је у 15. веку, у последњем раздобљу државности. Тај пустињаџ је свети Јоаникије Девички.

Настанак култа овог светог хронолошки је везан за владавину деспота Ђурђа Бранковића. Истраживања су показала да пустињско монаштво тог раздобља показује неспоран континуитет са епохом кнеза Лазара и деспота Стефана, када су придошли еремити-исихасти дали кључни подстицај развоју монашког и духовног живота на балканским просторима, укључујући и Моравску Србију.<sup>6</sup> Територијално, култ светог Јоаникија Девичког везан је за косовску Дреницу, стару баштину породице Бранковић.<sup>7</sup> За наш проблем важно је истаћи да је, и са тог становишта, реч о појави дугог трајања. Да је на подручју Косова, а нарочито Метохије, анахоретско монаштво имало дубоке корене и веома развијене облике, сведоче остаци бројних еремитских заједница, међу којима се као нарочито значајне издвајају оне у околини Призрена,<sup>8</sup> Пећке патријаршије<sup>9</sup> и Дечана<sup>10</sup>.

<sup>3</sup> Д. Појовић, Пустиножителство светог Саве Српског, Култ светих на Балкану II, изд. М. Дејелић, Лицеум 7 (2002) 61–85; *eadem*, Патријарх Јефрем — један позносредњовековни светитељски култ, Зборник радова Византолошког института 43 (2006) 111–125.

<sup>4</sup> Д. Поповић, The Cult of St Petar of Koriša — Stages of Development and Patterns, *Balkanica* 28 (1997) 181–212; Н. Гагова, И. Шпадијер, Две варијанте анахоретског типа у јужнословенској хагиографији (Теодосијево Житије светог Петра Коришког и Јевтимијево Житије светог Јована Рилског), изд. З. Вићић, Т. Јовановић, И. Шпадијер, Словенско средњовековно наслеђе, Зборник посвећен професору Ђорђу Трифуновићу, Београд 2001, 159–174.

<sup>5</sup> И. Б. Шпадијер, Свети Петар Коришки у старој српској житијној књижевности и црквеној поезији, рукопис докторске дисертације, Београд 2009.

<sup>6</sup> Јеромонах Амфилохије, Синаити и њихов значај у животу Србије XIV и XV века, Манастир Раваница, Споменница о шестој стогодишњици, Београд 1981, 101–134; М. Heppell, The Hesychast Movement in Bulgaria: the Turnovo School and its Relations with Constantinople, *Eastern Churches Review* 7/1 (1975) 9–20; А.-Е. N. Tachiaos, Gregory Sinaites legacy to the Slavs: preliminary remarks, *Cyrrillomethodianum* 7 (1983) 113–165; К. Ware, „Act out of Stillness“. The Influence of Fourteenth-Century Hesychasm on Byzantine and Slav Civilization, Toronto 1995; Д. Појовић, Пустињско монаштво у доба Бранковића, ур. М. Сиремић, Пад српске деспотовине 1459. године, САНУ, Београд 2011, са старијом литературом.

<sup>7</sup> М. Сиремић, Деспот Ђурађ Бранковић и његово доба, Београд 1994, 23–27 и *passim*.

<sup>8</sup> Поповић, The Cult of St Petar of Koriša — Stages of Development and Patterns, 181–212; *eadem*, Средњовековне пећине-испоснице у призренском крају — претходна истраживања, Историјски часопис 44 (1997), 1998, 129–154.

<sup>9</sup> М. Ивановић, Задужбине Косова, Београд–Призрен 1987, 498–500.

<sup>10</sup> Д. Појовић, Б. Тодић, Д. Војводић, Дечанска пустиња. Келије и скитови манастира Дечана, Београд 2011.

Култ светог Јоаникија Девичког остао је, стицајем околности, на маргинама научног интересовања.<sup>11</sup> У редовима који следе настојаћемо да покажемо да овај светац и његов хагиографски лик представљају значајну, више-струко занимљиву појаву, како са историјског тако и култног становишта, и да као такви завређују пуну пажњу истраживача.

Историјски лик светог Јоаникија тешко је јасно разабрати због многих наслага познијих предања. Основни извор представља Служба светом, са кратким, синаксарским житијем Јоаникијевим, која се сачувала само у једном препису — насталом 1757. у самом манастиру Девич. Он се данас чува у Архиву САНУ, под бројем 71.<sup>12</sup> Упркос сведеној садржини, примереној жанру синаксара, поменути састав доноси вредне и веродостојне податке о „житију и жини“ светог Јоаникија.<sup>13</sup> Тако сазнајемо да је свети био пореклом из „Диоклитие Хвостанске“, то јест, са подручја Метохије, и да је живео у доба деспота Ђурђа Бранковића. Животопис, изложен у овом синаксарском житију, грађен је на стандардним, столећима освештаним топосима еремитских житија, са којима је састављач, очигледно, био веома добро упознат.<sup>14</sup> Дакле — вођен чежњом за странствовањем и монашким подвигом, Јоаникије се запутио у *ὑστίη*-њу, у овом случају Црну Реку у Ибарском Колашину, где је молитвено тиховао, обитавајући у једној тесној пештери. Глас о Јоаникијевом подвигу привукао је следбенике, жељне „добродетељнаго совершенија“. Након извесног времена проведеног у „постничком житију“ братственици су, у складу са уобичајеном праксом, образовали прву монашку заједницу, по свој прилици лававог, „лавриотског“, типа. Уследило је подизање цркве, а у наредној етапи обитељ се коначно оформила као општежиће, то јест, манастир.<sup>15</sup> На тај начин, спроведен је уобичајени процес сакрализације простора, тачније, дивље природе, која у анахоретској традицији има амбивалентно значење, будући да истовремено представља рајско насеље и опасно станиште демона. Крајњи исход тог процеса је култивисање природе и успостављање монашког поретка, и то уобичајеним механизмом — формирањем кинобитске обитељи.<sup>16</sup> Даљи ток догађаја и

<sup>11</sup> Ђ. Св. Радојичић, Јанићије Девички, Гласник Етнографског института САН, I, 1–2 (1952) 173–177; Ј. Павловић, Култови лица код Срба и Македонаца, Смедерево 1965, 129–130; Ђ. Трифуновић, Белешке о делима у Србљаку, О Србљаку, Београд 1970, 322–323.

<sup>12</sup> Детаљно о овим прославним саставима, И. Шпадијер, Богослужбени списи посвећени светом Јоаникију Девичком, Византијски свет на Балкану (у штампи).

<sup>13</sup> САНУ бр. 71, 9г–10г.

<sup>14</sup> Т. Pratsch, Der hagiographische Topos. Griechische Heiligenviten in mittelbyzantinischer Zeit, Berlin, New York 2005 (са изворима и старијом литературом).

<sup>15</sup> О облицима монашких заједница и етапама њиховог уобичавања, R. Morris, Monks and laymen in Byzantium 843–1118, Cambridge 1995, 31–63; М. Живојиновић, Почети светогорског монаштва, Казивања о Светој Гори, Београд 1995, 11–24; Д. Папахрусанију, Атонско монаштво. Почети и организација, Београд 2003, 27–48.

<sup>16</sup> А.-М. Talbot, Founders' choices: Monastery site selection in Byzantium, ed. M. Mullett, Founders and refounders of Byzantine monasteries, Belfast 2007, 37–41; N. Bakirtzis, The Creation of an Hierotopos in Byzantium: Ascetic Practice and its Sacred Topography on Mt. Menoikeion, ed. A. M. Lidov, Hierotopy. The Creation of Sacred Spaces in Byzantium and Medieval Russia, Moscow 2006, 126–149; D. Ø. Endsjø, Primordial Landscapes, Incorruptible Bodies. Desert Ascetism and the

животни пут Јоаникија Девичког такође следе општа места пустињачке хагиографије. Такво је *бегство од славе*, испољено кроз ново странствовање а руковођено потребом аскете да му једино „отачаство“ буде оно духовно.<sup>17</sup> Конкретно, оно се испољило кроз одлазак из Црне реке и насељавање у Девичкој пустињи, где је свети пронашао „мал вертеп“ — пештеру која је одговарала његовим потребама. Јоаникијево ново, девичко станиште представља, по свом смислу и значењу, *унуџраишњу џусџишњу* — појам који означава особен еремитски *locus*, место које пустињак проналази све већим удаљавањем од насељеног света. Тај простор, предодређен за виши облик подвига, истовремено означава пут усхођења по лествици аскетских врлина.<sup>18</sup> Стога није случајно што је сведочење о подвигу, то јест, висини врлине коју је Јоаникије остварио у девичкој *џусџишњи*, састављач кратког житија заокружио позивањем на садржајну јеванђеоску поруку (Мт. 5, 14), често заступљену у аскетској књижевности, да се „не може град сакрити када на гори стоји“.<sup>19</sup>

Битан топос животописа свакако је сусрет пустињака и владара, Јоаникија и деспота Ђурђа, који га је потражио у девичкој *џусџишњи* пошто је чуо за његово „изванредно житије“. Речито је и образложење такве Ђурђеове иницијативе — да од девичког *светоог човека* измоли благослов и молитве. Овде је реч о сложеном, програмском односу владара према пустињацима, који су традиционално сматрани *свешћим људима*, чије су молитве нарочито делотворне.<sup>20</sup> Међу византијским царевима, идеја о духовној одбрани и молитвеном заступништву пустињака била је нарочито жива у доба ратних опасности, о чему убедљиво сведоче писани извори.<sup>21</sup> Нарочито је изражено било традиционално покровитељство ромејских василевса над атоским *свешћим љу-*

Christian Appropriation of Greek Ideas on Geography, Bodies, and Immortality, New York 2008, 17–101.

<sup>17</sup> A. Guillaumont, Le dépaysement comme forme d'ascèse dans le monachisme ancien, Aux origines du monachisme chrétien, Paris 1979, 89–116; Pratsch, Der hagiographische Topos, 150–159.

<sup>18</sup> О смислу унутрашње пустиње, J. E. Goehring, Ascetics, Society and the Desert, Studies in Early Egyptian Monasticism, Harrisburg, PA 1999, 40–41, 80–82; Гагова, Шџадиџер, Две варијанте анахоретског типа, 159–171; Д. Појовић, Пустиње и свете горе средњовековне Србије — писани извори, просторни обрасци, градитељска решења, ЗРВИ 44/1 (2007) 257–258.

<sup>19</sup> О монашким горама као простору аскезе и обрасцу духовног усхођења, A.-M. Talbot, Holy Mountain, The Oxford Dictionary of Byzantium, ed. A. Kazhdan, Oxford — New York 1991, II, 941 (A.-M. Talbot); eadem, Les saintes montagnes à Byzance, ed. M. Kaplan, Le sacré et son inscription à Byzance et en Occident, études comparées, Paris 2001, 263–318; cf. и E. Bernbaum, Sacred Mountains of the World, Berkeley, Los Angeles, London 1997; A. Andreopoulos, Metamorphosis. The Transfiguration in Byzantine Theology and Iconography, Crestwood, New York 2005, 193–235; Појовић, Пустиње и свете горе, passim.

<sup>20</sup> О контактима светових господара и пустињака „светих људи“ v. B. Flusin, Miracle et hiérarchie, eds. E. Patlagean, P. Riché, Hagiographie. Cultures et sociétés, IVe–XIIe siècles, Paris 1981, 311–313; E. Malamut, Sur la route des saints byzantins, Paris 1993, 199–203, 224–226; cf. такође D. Popović, M. Popović, The Cave Lavra of the Archangel Michael in Ras, Starinar 49/1998 (1999) 103–130, 126–128.

<sup>21</sup> Тако се Константин Порфирогенит обратио „најизврснијим светим оцима који обитавају по горама, пећинама и пропастима земаљским“ молећи их за помоћ, а сличан став према монасима келиотима испољавали су доцније и други ромејски цареви, v. R. Morris, Monks and laumen, 108, 140–141, 281 (са изворима и библиографијом).

дима и монашким заједницама.<sup>22</sup> У средњовековној Србији владарско покровитељство пустињачког монаштва представљало је карактеристичну и веома раширену појаву, за чије успостављање највећа заслуга припада светом Сави Српском, светогорском васпитанику и поклоннику најзнаменитијих хришћанских пустиња.<sup>23</sup> Та појава испољавала се на различите начине — на пример, кроз подизање отшелничких келија у врлетној околини владарских задужбина, или кроз посебан однос који су српски династи, Немањићи, Лазаревићи и Бранковићи, показивали према пустињацима и њиховим светилиштима.<sup>24</sup> Приликом разматрања овог питања важно је имати у виду најновије резултате истраживања, који су показали да је топос сусрета владара и пустињака, као метафора дубинске везе између световне власти и духовног начела, заузимао веома важно место у пустињачкој хагиографији на ширим балканским просторима.<sup>25</sup> На овом месту треба такође нагласити да је један од најпопуларнијих мотива приповести о Јоаникију Девичком — онај о исцељењу кћери деспота Ђурђа, резултат народног предања. Захваљујући једном запису Александра Гилфердинга, ова прича, лишена сваке историјске основе, ушла је у састав Србљака митрополита Михаила.<sup>26</sup>

Изузетно важна чињеница, такође поменута у житију, тиче се заједничког ктиторства пустињака и владара. Наиме, у кратком житију Јоаникијевом изриком се каже да су он и деспот Ђурађ заједно подигли цркву у Девичу („црков обоји сатворише, јаже в цркви Воведеније Пречистијеј Богоматери“). Тај податак потврђује праксу, карактеристичну за ово раздобље, а то је садејство духовника и световног господара у ктиторском чину. У начелу посматрано, у средњовековној Србији није била уобичајена појава монаха-ктитора. Ипак, у последњем раздобљу државности, у доба владавине Лазаревића и Бранковића, уочава се особена појава, а то је истакнута, штавише кључна улога коју су приликом заснивања манастира имали угледни монаси-синаити.<sup>27</sup> Овом приликом указујемо на неколико карактеристичних случајева, међу којима су и примери владарске патронаже. Покровитељство кнеза Лазара, као и патријарха Спири-

<sup>22</sup> E. A. de Mendieta, *Mount Athos. The Garden of Panaghia*, Berlin, Amsterdam 1972, passim; *Патахрусанџу*, Атонско монаштво, 93–112.

<sup>23</sup> Појовић, *Пустиножителство светог Саве Српског*, 61–85.

<sup>24</sup> За ово питање, в. Појовић, *Монах-пустињак*, 556–558; *Eadem*, *Paying devotions to the Holy Hermit. The shrine of St Prohorus of Pčinja, Routes of Faith in the Medieval Mediterranean. History, Monuments, People, Pilgrimage, Perspectives*, ed. E. Hadjistryphonos, Thessalonike 2008, 215–226, 219–220; *eadem*, *Пустињско монаштво у доба Бранковића, Пад Српске деспотовине 1459. године*, ed. М. Спремић, Београд 2011, 117–135; у овим радовима наведени су извори и библиографија.

<sup>25</sup> Н. Гагова, *Владетели и книги. Участието на јужнославјанския владетел в производство и употребата на книги през Средновековието (IX–XV в.): рецепцията на византијския модел*, София 2010, passim.

<sup>26</sup> А. Гилфердинг, *Путовање по Херцеговини, Босни и Старој Србији*, Сарајево 1872, 250–251; *Ђ. Св. Радојичић*, *Јанићије Девички*, 173–174.

<sup>27</sup> О ктитарској делатности овог раздобља, најпотпуније, Т. Сјародубцев, *Српско зидно сликарство у доба Лазаревића и Бранковића (1375–1459)*, рукопис докторске дисертације, 2006 (са потпуном библиографијом).

дона, уживао је Григорије Горњачки, ученик Григорија Синаита, о чему сведочи повеља издата њему и братији за манастир Ждрело у клисури Млаве.<sup>28</sup> На сличан начин поступио је и деспот Стефан Лазаревић, такође уз потврду патријарха, за подвижника Сисоја, првог игумана манастира Сисојевца са самог краја 14. века.<sup>29</sup> Исти владар, осведочени заштитник и дружбеник пустињака, дао је одлучујући подстицај скупини монаха, избеглих са Атоса, да заснују киновију у подножју планине Висока, на реци Далши.<sup>30</sup> Следећи пример владара, подршку угледним анахоретама пружали су и представници властеле, о чему сведоче њихове задужбине какве су, на пример, Добрун<sup>31</sup> или Јошаница.<sup>32</sup> Важна улога ових *сѿараца* потицала је свакако од чињенице што су они, по свој прилици, били духовници световних господара. Институција духовног оца, кључна од најранијег раздобља пустињског монаштва, добила је нарочиту важност у религиозном животу православног света позног средњег века.<sup>33</sup> У том светлу треба разумевати тврђење забележено у кратком житију да је деспот Ђурађ именован Јоаникија за свог духовног оца.

Судећи по сведочењу забележеном у овом прославном саставу, након подизања цркве у Девичу, уследило је заснивање манастира и образовање манастирске заједнице. То је такође уобичајена етапа једног светачког „житија и жизни“, нарочито када су у питању личности које су значајно раздобље свог живота посветили пустињачком подвигу, а затим постали оснивачи манастира. У питању је образац који се прати још од *Житија светог Анѿонија Великог* па све до *Житија светог Григорија Паламе*: њихов животни и духовни пут отпочиње бекством из света а завршава се и смисаоно заокружује повратком у свет, како би се у дело спровеле јеванђеоске поруке и служило људима.<sup>34</sup> Саставни део таквог модела представља и сахрана духовника — *светоог човека* у простору цркве. Такав је управо био случај са Јоаникијем Де-

<sup>28</sup> А. Младеновић, Повеље кнеза Лазара. Текст, коментари, снимци, Београд 2003, 177–190.

<sup>29</sup> Б. Цвејковић, Манастир Сисојевац и монах Сисоје, Историја уметности 26/1–2 (2002) 55–76; Т. Сѿародубцев, Манастир Сисојевац, Београд 2008, посебно на стр. 5–17 (са старијом литературом).

<sup>30</sup> О томе сведочи опширан запис монаха Теодора, драгоцен због своје документарне вредности, Деспот Стефан Лазаревић, Књижевни радови, изд. Ђ. Трифуновић, Београд 1979, 187–188.

<sup>31</sup> М. Пойовић, Средњовековни Добрун, Старинар 52/2002 (2003) 93–116 (са старијом литературом).

<sup>32</sup> Б. Цвејковић, Прилог најстаријој историји цркве у Јошаници, Зограф 24 (1995) 69–78; *idem*, Манастир Јошаница, Београд 2008, 9, 49.

<sup>33</sup> С. Rapp, Safe-Conduct to Heaven: Holy Men, Mediation and the Role of Writing, eds. P. Rousseau, M. Papoutsakis, Transformations of the Late Antiquity, Essays for Peter Brown, Surrey, Burlington 2009, 187–204; H. J. M. Turner, St. Symeon the New Theologian and Spiritual Fatherhood, Leiden 1990; G. Gould, The Desert Fathers on Monastic Community, Oxford 1993, 26–87; M. Agnold, Church and society in Byzantium under Comneni, 1081–1261, Cambridge 1995, 438–442; М. Живојиновић, The Spiritual Fathers of the Monastery of Chilandar, Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik 32/2 (1982) 247–256; v. такође литературу у нап. 6.

<sup>34</sup> Ware, “Act out of Stillness”, 14–20; Morris, Monks and laymen, passim; Pratsch, Der hagiographische Topos, 184–204.

вичким који је, према синаксарском житију, преминуо у дубокој старости. Година Јоаникијевој смрти није поуздано утврђена. Ипак, на основу једног записа, сачуваног у руском Прологу у манастиру Црна Река,<sup>35</sup> истраживачи су углавном сагласни да се свети највероватније престао 1440. године.<sup>36</sup> У наци је већ више пута указано на значај који је гроб светог оснивача имао за манастир. Након његовог уснућа, благодат би се пренела на монашку заједницу коју је основао, а мошти светог постајале су изворник различитих чудеса и исцељења.<sup>37</sup> Као такве, ове реликвије представљале би у правом смислу речи *θησαυρός*, односно „ризницу многоцену“, како се свете мошти редовно означавају у старој српској химнографији. На тај начин, новоосновани храм стекао би своје култно језгро, и преобразио се у сакрално средиште и ходочасничку дестинацију. Другачије није било ни у случају Јоаникија Девичког: његове мошти похрањене су у манастиру који је основао, и ту су твориле „велика чудеса и знаменија“.

Ипак, у случају светог Јоаникија, хагиографски топоси тешко су проверљиви не само у погледу писаних извора већ и самог девичког светилишта. У писаним изворима храм Ваведења Богородичиног у Девичу први пут се помиње у турском попису Области Бранковића из 1455. године.<sup>38</sup> Манастир се налази у живописном амбијенту, под планином Девич, на око 5 км од Србице. Данашњи изглед цркве резултат је бројних промена и доградњи вршених током векова, тако да је њено првобитно стање тешко поуздано утврдити. Ово утолико пре што је девички манастир претрпео тешка разарања и у новије доба — 1915, 1941. и 2004. године. Осим тога, почетком Другог светског рата уништена је и испосница светог Јоаникија, смештена на падини брега северно од манастира, која је чинила важан, неразлучиви део светилишта.<sup>39</sup> Најстарији део манастирског комплекса је сама црква, једнобродна и полуобличасто пресведена, са тространом апсидом. Чини се да је уз њену северну фасаду убрзо дозидан параклис, ако је судити по остацима фресака датованих у дру-

<sup>35</sup> Љ. *Стијановић*, Стари српски записи и натписи I–VI, Београд 1902–1926 (= 1982–83) бр. 9825.

<sup>36</sup> *Трифунковић*, Белешке о делима у Србљаку, 322; *Д. Богдановић*, Историја старе српске књижевности, Београд 1980, 230.

<sup>37</sup> *J. Dalarun*, La mort des saints fondateurs, Les fonctions des saints dans le monde occidental, Rome 1991, 193–215; *A.-M. Talbot*, Pilgrimage to Healing Shrines: The Evidence of Miracle Account, *Dumbarton Oaks Papers* 56 (2003) 153–169; *D. Kotoula*, The tomb of the founder-saint, ed. *M. Mullett*, Founders and refounders of Byzantine monasteries, Belfast 2007, 210–233.

<sup>38</sup> *Х. Хаџибегић*, *А. Ханџић*, *Е. Ковачевић*, Област Бранковића — опширни катастарски попис из 1455. године, Сарајево 1972, 116; *О. Зиројевић*, Цркве и манастири на подручју Пећке патријаршије до 1683. године, Београд 1984, 90.

<sup>39</sup> Основна литература о манастиру Девич: *С. Смирнов*, *Б. Бошковић*, Археолошке белешке из Метохије и Прекоорупља, *Старинар* 8–9 (1933–34) 263–264; *С. Пејковић*, Зидно сликарство на подручју Пећке патријаршије, Нови Сад 1965, 177–178; *Епископско-џризенски Павле*, Девич, Манастир светог Јоаникија Девичког, Београд 1989; *Ивановић*, Задужбине Косова, 480–481; *М. Шујић*, Споменици српског црквеног градитељства XVI–XVII века, Београд 1991, 62–64; *С. Пејић*, Девич, манастир, Споменичко наслеђе Србије, Београд 1998, 176; Најпотпунију библиографију о Девичу и култу светог Јоаникија доноси *Ситародубцев*, Српско зидно сликарство у доба Лазаревића и Бранковића, 231–233.



гу половину 15. века. Култно језгро комплекса представља невелико одељење, ослоњено на источни зид цркве, у којем се налази гроб светог Јоаникија. Свечево успење је насликано изнад гроба, око којег је 1578. године исписан натпис који га идентификује као „свети гроб преподобнога оца нашег Јоаникија“, а такође, обавештава да заслуга за обнову светиње припада „смерном игуману Пахомију јеромонаху и Лонгину јеромонаху са братијом“.<sup>40</sup> Вредне податке садрже и натписи на представи свечевог успења, који преносе древну традицију о Јоаникију као ктитору храма: „Успеније оца нашег Јоаникија пустиножитеља, ктитора храма сего“ и такође, на свитку који свети држи у руци: „Братије, в дни благочестивија сздах сију церков Ваведеније светија в светих на радос Богородице, иноком и свјаштеником“.<sup>41</sup>

Релативно бројни сачувани записи, из времена од краја 16. до краја 18. века, речита су потврда о угледу који је уживао Девич, као чувар светих моштију Јоаникијевих. Осим поменутих сведочанстава, такав је запис из 1594. године, који обавештава да је монах Давид са братијом, из села Марина, поклонио једно четворојеванђеље девичком храму Ваведенја Богородичиног, „идеже и мошти почивајут преподобнога оца нашег и чудотворца Јоаникија, пустињи житеља“.<sup>42</sup> Ако је судити по писаним сведочанствима, култ девичког пустињака био је нарочито жив у раздобљу 18. века, а његово светилиште чини се да је уживало особит углед. Из године 1741. потиче дугачак запис који је на једном рукопису Слова исписао, „са великим ваздиханијем“, многогрешни јеромонах Герасим. Пошто је преживео „многе скрби и напасти од проклетих Арбанаса“, он је у Девич дошао како би окајао грехе, зато што је „обријао дар свештенички“ и „отвргао ангелски образ“.<sup>43</sup> Записи из истог столећа сачували су од заборава имена и заслуге неких девичких монаха и старешина, а такође, забележили прилоге манастиру, укључујући и књиге, од стране верујућег народа.<sup>44</sup>

За девичког свеца традиционално се везује и једно вредно материјално сведочанство. То је омалено бронзано звоно, које се данас чува у Дечанима, где је, како се сматра, у неко непознато време пренето из манастира Девич. Оно садржи натпис: „Сије звоно даде старцу Јоаникију благочастиви господин Гргур“. У науци је старац Јоаникије идентификован као девички светац, док је у дародавцу звона препознат син деспота Ђурђа, злосрећни Гргур, који је свој век завршио као светогорски монах Герман.<sup>45</sup> Такво мишљење, уколико је веродостојно, представљало би још једну потврду покровитељства и пажње који су чланови владарског дома Бранковића упућивали угледним аскетима. Поменути идентификацију, ипак, треба узети са одговарајућим опрезом,

<sup>40</sup> Записи и натписи, бр. 736.

<sup>41</sup> Записи и натписи, бр. 9915.

<sup>42</sup> Записи и натписи, бр. 864.

<sup>43</sup> Записи и натписи, бр. 7807.

<sup>44</sup> Записи и натписи, бр. 3115, 10280, 10283, 10284, 10285.

<sup>45</sup> *П. Ј. Појовић*, Неколико звона из XV века, *Старинар*, трећа серија, т. IV, за 1926. и 1927. годину (1928) 108–109; *М. Шаковић*, Дечанска ризница, Београд 1984, 211, сл. 99.

нарочито када се имају у виду најновији резултати истраживања Дечанске пустиње и њених обитаваоца. Они дозвољавају претпоставку да речено звоно није донето у Дечане, већ да је од почетка било намењено једном од дечанских скитова, тачније, да је даровано неком угледном, за сада неидентификованом *сѿиарцу* по имену Јоаникије. Такву могућност додатно подупиру подаци у Поменику дечанског скита Света три јерарха, који јасно показују да су анахоретске монашке заједнице у клисури Дечанске Бистрице уживале покровитељство владарске породице Бранковића.<sup>46</sup>

За разумевање карактера и функције култа светог Јоаникија Девичког, од вишеструког, па и пресудног значаја, јесте његова *Служба*.<sup>47</sup> Ту су доследно и уз помоћ зналачки одабраних топоса, истакнути прописани елементи једног пустињачког „житија и жизни“, као и њихова крајња сврха — потискивање страсти, освајање врлине и стицање богопознања.<sup>48</sup> У питању су до танчина утврђене етапе на путу аскезе: предодређеност за светост од најмлађег узраста („од младости јавио си се страхом божаственим ограђиван“), чежња за странтовањем и одбацивањем свега овоземаљског („светске пометње непостојанство омрзнуо јеси“), а затим одлазак из света („напуштање светских пометњи и метежних немира“) и раздавање имовине ништим. Следи упражњавање прописане аскетске праксе, то јест, „многи подвизи“: умртвљавање „страчних раздражења“, свеноћна стајања, источници суза („источницима суза душу очистив и свеноћним стајањима Бога умилостивив“), прилежне молитве, ношење „ризе кожне“, живот у ћутању („све време живота својега провео си у ћутању“). За еремитски монашки подвиг незаобилазна степеница и највеће искушење је и Јоаникијева борба са демонима (савладавање „бесовских маштарија“ и „нечастивих умишљаја“).<sup>49</sup> Међу поменутиим хагиографским топосима, у *Служби светом Јоаникију Девичком* пажњу привлаче и неки, како се чини, одређенији подаци. Такав је исказ да је пустињак — као некада патријарх Јефрем у својој дечанској келији<sup>50</sup> — био нападнут од разбојника: „да заустави душе ти трчање ђаво се стараше и разбојнике посла из мале колибе да те истерају“.<sup>51</sup> *Служба* садржи и важна, по свој прилици веро-

<sup>46</sup> Појовић, Тодић, Војводић, Дечанска пустиња, 234.

<sup>47</sup> Непознати Девичанац, *Служба светом Јоаникију Девичком*, Србљак 2, Београд 1970, 365–407 (даље: *Служба*); о овом саставу подробно, И. Шпадијер, *Богослужбени списи посвећени светом Јоаникију Девичком* (у штампи).

<sup>48</sup> Из обимне библиографије о етапама и топосима аскетске праксе, овом приликом издвајамо опште прегледе: Т. Špidlik, S. J., M. Tenace, R. Cetus, S. J., *Questions monastiques en Orient*, Rome 1999, 153–206; Pratsch, *Der hagiographische Topos, passim* (са изворима и основном литературом); G. Maloney, *Prayer of the heart: the contemplative tradition of the Christian East, Notre Dame, Indiana 2008*; за проблем „практиковања аскезе“ незаобилазно штиво свакако је *Лествица* Јована Климакса: Свети Јован Лествичник, *Лествица*, изд. Д. Богдановић, Београд 1963; в. такође, Д. Богдановић, *Јован Лествичник у византијској и старој српској књижевности*, Београд 1968.

<sup>49</sup> *Служба*, passim.

<sup>50</sup> Марко Пећки, *Житије светог патријарха Јефрема*, изд. Д. Богдановић, Шест писаца XIV века, Београд 1986, 166–167; Појовић, *Патријарх Јефрем* — један позносредњовековни светиљски култ, 114.

<sup>51</sup> *Служба*, 393.

достојна сведочанства о моштима светог. Такав је, на пример, исказ из којег произлази да му је тело било положено у земљу: „У земљи положене твоје свечасне мошти освештаваху се“.<sup>52</sup> Мошти светог Јоаникија биле су, како је то убичајено, источник чудеса и многих знамења, „што исцељење тече неоскудно“, „страсти душевне исцељује непрестано“ и „од повреда бесовских ослобађају“. Држећи се јеванђеоске поруке о телу као „цркви светога Духа што живи у вама“ (1. Кор. 6, 19) и класичне дефиниције светачких реликвија, која потиче још од Јована Дамаскина, састављач *Службе* Јоаникијеве мошти описује као „храм божји“: „храм божји јавио си се по заслуги, од њега дарове што ти припадоше милостиво подели нама“. Дакле, на основу божје благодати, стечене својим врлинским животом, свети је стекао статус небеског предстојника, „молитвеника топлог“, власног да за своје верне служитеље „измоли велику милост“. На тај начин, одабраним песничким средствима, указано је на темељни догмат теологије моштију — мистерију „невештасеног у вештанственом“, а истовремено је указано на суштинску, посредничку функцију коју „у свету“ имају светачке реликвије.<sup>53</sup>

О распону заслуга и хришћанских врлина Јоаникија Девичког речито сведочи разуђен репертоар његових атрибута, изложених у виду општих места: „анђела сабеседник“, „светило свештеника“, „инока похвала“, „преподобних поборник“, „цркве утврђење“, „од сваког недуга лекар“, „свима правовернима брзи помоћник“. Уз ове, могло би се рећи „опште“ квалификације, препознају се епитети који често карактеришу управо личности светих пустињака. Тако је Јоаникије: „врхунац уздржања“ „посника украситељ“, „бесова прогонитељ“, „стуб смирења необорив“, „зрцало расуђивања“ и „стена расуђивања непоколебљива“, „степеница учвршћења“, „љубитељ вишњег“, „пустињски грађанин“.<sup>54</sup> Такође, није случајно што се у Служби на више места јавља и цитат Пс. 92, 12.14, и иначе веома популаран у српској химнолошкој традицији: „Јоаникија шућјмо, јер засађен у дому Божјем процвета праведно, као кедар у пустињи“. Реч је о древном и веома садржајном топосу, чија је сврха да пустињу дефинише као анахоретски рај и простор обиља, у којем цвета мноштво цветова — метафора монаха-еремита и њихових врлина.<sup>55</sup>

Један од изузетних садржаја Службе светом Јоаникију Девичком јесте пажљива профилисаност појмова *йусџиње* и *горе* као отшелничког станишта.<sup>56</sup> По томе је, у целокупној српској химнографији, овај састав упоредив

<sup>52</sup> Служба, 403.

<sup>53</sup> Служба, 379, 381, 403, 405–406; о схватању природе и функције светачких реликвија код Срба, *Д. Појовић*, Под окриљем светости. Култ светих владара и реликвија у средњовековној Србији, Београд 2006, 10–16 (са општом литературом).

<sup>54</sup> Служба, 375–376, 405 и *passim*.

<sup>55</sup> Служба, 381, 383, 389; *Д. Појовић*, Цветна симболика и култ реликвија у средњовековној Србији, Зограф 32 (2008), 69–81 (са изворима и библиографијом).

<sup>56</sup> Одабрана литература о функцији и смислу монашких пустиња гора: *D. J. Chitty*, *The Desert a City. An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire*, Oxford 1966; *A. Guillaumont*, *La conception du désert chez les moines d'Égypte*, Aux

још једино са Теодосијевом службом светом Петру Коришком.<sup>57</sup> Учени творац Службе био је одлично упућен у смисао и функцију монашких *гора* и *јустиња*, када је Јоаникија — према Кирилу Скитопољском — описао као „пустињског грађанина“, који се уселио у „пећине и пустиње“, конкретно, у „горе и девичке пећине“. Те *јустиње* и *горе* дефинисане су као сакрални простор, који подстиче осећање близине божије јер, каже песник, „гора се небесима уподобљаваше примајући светилник што у пустињи гораше“. Изузетно прецизно и у духу исихазма предочен је поступак аскезе, којим се у *јустињи* постиже просветљење: „Богоносни Јоаникије, сам у пустињи с Богом беседећи чисто, знојем и бдењем, молитвама и постом са њиме сједињујући се, са знања даровање примио јеси“; или на другом месту: „Заповедио си души својој да по горама лети као птиче грличино, Јоаникије, на горама пустим и одагле преселио се јеси, јер у горама дознао јеси Бога достојно да видиш“. Писац Службе није пропустио да, као топос са разумљивом поруком, парафразира Псалом 121, 1: „и узвео си очи своје на гору, чекајући помоћ отуда божанствену“; најзад, песник подсећа на крајњи исход анахоретског подвига: „и стога са горе свете услиша тебе Господ и својим те прослави чудесима“.<sup>58</sup> Нарочиту пажњу завређује и чињеница што је, у Служби, Јоаникије Девички упоређен са праузором пустиножителя, светим Антонијем Великим: „и подобник Антонија у последња времена, блажени, просветлио јеси верне чудеса светлошћу“.<sup>59</sup> У српском средњовековном наслеђу ово није јединствени случај да се један домаћи пустињак упореди са својим најзнаменитијим претходником. Захваљујући ученом Теодосију Хиландарцу, „ревнитељ“ Антонија Великог био је и свети Петар Коришки.<sup>60</sup> Случај Јоаникија Девичког особен је утолико што је освештани образац еремитства пројектован у сопствену, локалну средину и у актуелно време, означено као „последње“. У питању је, без сумње, један од речитих примера креативног и сврсисходног подражавања одређене парадигме светости, уподобљено нарочитим духовним идеалима и потребама епохе.<sup>61</sup>

origines du monachisme chrétien, Paris 1979, 67–87; Desert, ODB I, 613 (J. A. Thompson, A. Cutler); D. Burton-Christie, The Word in the Desert. Scripture and the Quest for Holiness in Early Christian Monasticism, Oxford 1993; J. Patrich, Sabas, Leader of Palestinian Monasticism. A Comparative Study in Eastern Monasticism, Fourth to Seventh Centuries, Washington D. C. 1995; Goehring, Ascetics, Society and the Desert; C. Rapp, Desert, City, and Countryside in the Early Christian Imagination, eds. J. Dijkstra, M. Van Dijck, The Encroaching Desert: Egyptian Hagiography and the Medieval West, Church History and Religious Culture 86, Leiden 2006, 93–112; D. Popović, Desert as Heavenly Jerusalem: The Imagery of a Sacred Space in the Making, ed. A. Lidov, New Jerusalem. Hierarchy and Iconography of Sacred Spaces, Moscow 2009, 151–175; за *свете горе*, в. нап. 19.

<sup>57</sup> Теодосије, Служба Светоме Петру Коришком (Службе, канони, Похвала), изд. Б. Јовановић-Стишичевић, Београд 1988, 209–229; *Штадијер*, Свети Петар Коришки, рукопис докторске дисертације.

<sup>58</sup> Служба, 383, 385, 389, 395, 399.

<sup>59</sup> Служба, 391.

<sup>60</sup> Теодосије, Служба Светоме Петру Коришком, 218.

<sup>61</sup> О светитељским узорима, њиховој природи и функцији, в. зборник радова, eds. M. Porothuis, J. Schwartz, Saints and Role Models in Judaism and Christianity, Leiden — Boston 2004, а

Служба светом Јоаникију Девичком представља, без сумње, извор првог реда за разумевање богословских схватања и духовних тежњи времена у којем је састављена. Настанак Службе истраживачи су још одавно везали за неко од старих књижевних средишта Косова и Метохије и нагласили њен изразито исихастички карактер, препознатљив, на суштински сличан начин, и у Служби светом патријарху Јефрему Марка Пећког.<sup>62</sup> Са тог становишта, овај састав за-служује пуну пажњу и даља, подробна проучавања. Овом приликом указујемо на неке основне, изразито исихастичке елементе овог састава, какви су безмолвије, благодатни плач, мистично виђење, светлосно озарење. Добро је познато да су те појаве, тако карактеристичне за „теорију“ и праксу исихазма, имале своје дубоке корене у изворним облицима источнохришћанске монашке духовности и аскетске праксе. У *Служби Јоаникију Девичком* такви су, најпре, стихови који говоре о Јоаникијевом безмолвију, то јест, молитвеном тиховању или исихији. У дугој традицији источног монаштва исихија представља особен вид подвига, заснован на усамљености и мировању, умној молитви и интензивном доживљају божјег присуства; то је стање потпуне концентрације свести, лишено мисли и „менталних слика“, које аскети омогућује примање божје благодати.<sup>63</sup> Тако се у *Служби* Јоаникије Девички остварује као „молчалник“ који је „све време живота својега“ провео у ћутању, и „сам у пустињи с Богом беседећи“; као награду, примио је „сознања даровање“ и досегао „тишину царства небеског“.<sup>64</sup> Јоаникијев живот у пустињи, урођен у молитвено тиховање, ослободио га је телесних законитости, довео га у стање бестрашћа и отворио му могућност мистичних искустава. Та искуства, заснована на снажном доживљају божјег присуства, имала су кључну улогу у исихастичкој „надразумској“ спознаји несазнајног и виђењу невидљивог.<sup>65</sup> Један од таквих опита, нарочито својствен аскетима-исихастима, јесте покајнички, благодатни плач, који ослобађа страха од смрти, доводи до „усхићење ума“ и свеобухватног осећања љу-

посебно *J. Duynstam*, *Hermeneutics of Imitation: A Philosophical Approach to Sainthood and Exemplariness*, 7–21.

<sup>62</sup> *Богдановић*, *Историја старе српске књижевности*, 230.

<sup>63</sup> Cf. *I. Hausherr*, *Hésychasme et prière*, Roma 1966, 163–237; *Il silenzio nei Padri del Deserto*, ed. *M. Balduino*, Vicenza 1987; *Ware*, “Act out of Stillness”, 4–5; *Ц. Мајендорф*, *Византијско богословље*, Крагујевац 1985, 80–95; *J. A. McGuckin*, *Standing in God’s Holy Fire. The Byzantine Tradition*, London 2001; о молитвеном тиховању, уп. *Лествица*, *Поука 27* (О светом безмолвију тела и душе) 181–192.

<sup>64</sup> *Служба*, 389, 399, 401, 405.

<sup>65</sup> Из обимне библиографије о овом питању за ову прилику издвајамо: *Богдановић*, *Јован Лествичник*; *V. Lossky*, *The mystical theology of the Eastern Church*, New York 1976; *idem*, *The Vision of God*, Crestwood, NY 1983; *Мајендорф*, *Византијско богословље*; *idem*, *Свети Григорије Палама и православна мистика*, Београд 1995; *The Book of Mystical Chapters. Meditations on the Soul’s Ascent from the Desert Fathers and other Early Christian Contemplatives*, Translated and Introduced by *J. A. McGuckin*, Boston 2002; *M. Plested*, *The Macarian Legacy. The Place of Macarius — Symeon in the Eastern Christian Tradition*, Oxford 2004; *H. Alfeyev*, *St. Symeon the New Theologian and Orthodox Tradition*, Oxford 2005; eds. *M. J. Christense*, *J. A. Witting*, *Parttakers of the Divine Nature. The History and Development of Deifications in the Christian Traditions*, Cranbury NJ 2007, посебно, *A. Louth*, *The Place of Theosis in Orthodox Theology*, 32–46.

бави бојје.<sup>66</sup> Попут других угледних пустињака свога доба, тај бојји дар поседовао је и Јоаникије Девички, што потврђују стихови *Службе* о „сузним потоцима“ и „води суза“ које је он проливао.<sup>67</sup>

Вера у могућност и стварност боговиђења, које се остварује благодатним дејством, кроз жив, егзистенцијални контакт са божанском енергијом — тако карактеристичан за богословска схватања Паламе и његових следбеника — имала је свог одјека и у *Служби Јоаникију Девичком*. О томе сведоче стихови стихире гласа осмог, „јер из делања врло велико виђење достигао јеси“, а нарочито, гласа петог: „Христовој притекао јеси тишини, богомудри, и виђењима божаствених дејстава свебогатим зрацима ваистину обогати се“; једнаки смисао има и поређење Јоаникија са „крилима боговиђења“.<sup>68</sup> Истом богословском оквиру чији основ чини идеја о духовном, светлосном боговиђењу, припада луминозна симболика, упадљиво заступљена у *Служби*. Њен састављач био је, очигледно, добро упознат са учењем Паламе и његових следбеника, који су идентификовали божанску реалност што се деловањем Светог духа открива праведницима, са таворском светлошћу, која се показала ученицима Господњим.<sup>69</sup> То созерцање божанства и доживљај нестворене светлости која обасјава душу доносећи јој богопознање и озарење, јесу „натприродни дарови, пуни тајни“, привилегија оних који су „удостојени да приме мудрост Духа“.<sup>70</sup> Одједи ових схватања, кадкад заоденути у богословски веома учене и биране песничке слике, прожимају читаву *Службу Јоаникију Девичком*. Такву, носећу поруку, садрже већ стихови почетне стихире овог састава: „Најсветлије просијавши као сунце, преподобни, свесвети твој спомен, лучом блистајући твојих добродетелних дела, свеблажени, озарава чувства верника светлошћу чудеса твојих“.<sup>71</sup> Сложена светлосна симболика даје обележје и многим светачким атрибутима Јоаникијевим. Он је, тако, „светило многосветло“, „многосветла звезда“, „светлост тросунчана“, „међу посницима светилник“; живљење светог је „боголепо сијајуће“, а врлина, „у светлости изашавша“ — па је „као у подне засјао“; Јоаникије је, такође, „Христу засјао, духовном ваистину и праведном сунцу“; својим подвигом, он „светлости зађе незападној“ и „великој светлости просветљен предстоји“.<sup>72</sup> Поменути стихови до-

<sup>66</sup> Богдановић, Јован Лествичник, 76–80; Н. Hunt, Joy-bearing grief: tears and contrition in the writings of the early Syrian and Byzantine fathers, Leiden 2004 (са изворима и библиографијом).

<sup>67</sup> Служба, 369, 401; велики „дар плача“ имао је, на пример, и свети Ромил Раванички, који је, према исказу његовог животописца, захваљујући способности да пролива „потоке благодатних суза“, стекао епитет „доброплачни подвижник“, П. Сырку, Житие Григория Синаита, сотовленое константинопольским патриархом Каллистом. Текст славјанског перевода Жития по рукописи XVI века и историко археологическое ведение, Санктпетербург 1909, 6.

<sup>68</sup> Служба, 371, 374–375, 377.

<sup>69</sup> Н.-В. Beyer, Die Lichtlehre der Mönche des vierzenten und des vierten Jahrhunderts, erörtert am Beispiel des Gregorios Sinaïtes, des Evagrius Pontikos und des Ps. Makarios/Symeon, JÖB 31 (1981) 473–512; Богдановић, Јован Лествичник, 78–79; в. и нап., 66.

<sup>70</sup> Григорије Палама, Тријада II, према: Мајендорф, Свети Григорије Палама, 81.

<sup>71</sup> Служба, 367.

<sup>72</sup> Служба, 373, 375, 379, 381, 385, 393, 395, 397, 403.



бро илуструју паламитско схватање о богопознању као сједињењу у нествореној светлости: „У светлости се види светлост, те је у сличној светлости и оно које гледа ..... Све је ово једно, тако да онај који гледа не може да разазна ни чиме гледа, ни ради чега, нити шта је оно; он је само свестан да је сам светлост и да гледа светлост другачију од свега створеног“.<sup>73</sup> Са становишта исихастичког схватања природе и метода богопознања, нарочито танане поруке садрже стихире гласа првог: „Небеске кругове преузлетев добродетељи божаственом, преблажени оче, *зашао јеси у мрак* где ваистину не у *загонеткама, њрејодобни, него у благодетји* (п. а.) јави се Божјој осиање примајући“.<sup>74</sup> У питању је алузија на Мојсијев успон на Синајску гору, када он „приступи мраку у којем бјеше Бог“ (1. Мојс. 20, 21). Та епизода била је у средишту пажње многих протагониста мистичке теологије Источне цркве — од аутора Ареопагитских списа, Григорија из Нисе, Максима Исповедника до Григорија Синаита. Она је имала великог утицаја на мисаоне токове апофатичког богословља — мистичне спознаје Божанства, које надилази свако чулно или интелектуално знање. Претпоставка приступа у ту „густу таму несазнатљивога“, била је, као у случају Мојсија, поступак потпуног прочишћења и удаљавања од света.<sup>75</sup> Такве предуслове, порука је састављача Службе, остварио је и девички пустиножитељ, висином досегнуте врлине. Једнако су садржајни стихови исте стихире који кажу да се Бог није објавио „у загонеткама већ у благодети“. Ова парафраза из 4. Мојс. 12, 8, такође је имала снажну рецепцију међу богословима исихазма, о чему сведочи и следећа мисао Григорија Паламе: „Бог се објавио ’лицем ка лицу’ а не у загонеткама. Он се сјединио са онима који су достојни ....“.<sup>76</sup> Та мисао открива једно од темељних исихастичких уверења — да се Бог, по природи недокучив, открива не само кроз створени свет, већ и да се непосредно објављује, кроз мистерију божанских енергија и созерцањем унутрашњег, „духовног чула“. Најзад, у *Служби Јоаникију Девичком* подвучено је још једно битно својство исихастички обојеног хришћанског егзистенцијализма: мистични опити и узлети душе део су Божанског плана спасења.<sup>77</sup> У том светлу треба тумачити стихове *Службе* да се Јоаникије удостојио „живота бесконачног и радости неизречиве и царства небеског .... шаљући свима освештење и избављење“.<sup>78</sup>

Мотив нестворене светлости прожима се, у *Служби свѣтом Јоаникију*, са идејом тројичности, о чему сведоче песничке слике какве су „светлост тросунчана“ или „светлост тросијана“.<sup>79</sup> Оне асоцирају на библијску теофанију

<sup>73</sup> Григорије Палама, Тријада II, према: *Мајендорф*, Свети Григорије Палама, 92–93.

<sup>74</sup> Служба, 379; cf. *Мајендорф*, Свети Григорије Палама, I. с.; *J. A. McGuckin*, *Standing in God's Holy Fire*, 113 и passim.

<sup>75</sup> *Lossky*, *The mystical theology of the Eastern Church*, уп. поглавље *The Divine Darkness*, 23–43; *Andreopoulos*, *Metamorphosis*, 197–204.

<sup>76</sup> Григорије Палама, Тријада I, према: *Мајендорф*, Свети Григорије Палама, 92.

<sup>77</sup> *Мајендорф*, Византијско богословље, 94 и passim; *idem*, Свети Григорије Палама, 72 и passim.

<sup>78</sup> Служба, 401.

<sup>79</sup> Служба, 385, 405.

и чудо Преображења, на „просветљење“ и преображење целокупне људске егзистенције, у духу литургичке химнографије Педесетнице: „Отац је светлост, Реч је светлост и Свети Дух је светлост“.<sup>80</sup> Та мисао о Тројичном Богу видно је наглашена у Служби светом Јоаникију Девичком. Она чини само језгро исихастичког религиозног доживљаја, као и њиховог богословског схватања о иманентној тројичности икономије спасења, то јест о спасоносном откровењу Бога у историји.<sup>81</sup> У том смислу песник вели да се Јоаникије јавио као „дом свете Тројице“, и да се, „на крилима добродетељи на небеса узлетев светлости тросунчаној приближио“.<sup>82</sup> Посебну пажњу привлаче речи стихире, гласа првог: „... докле год душу и тело од страсти ослободио ниси и себе припремио Духу обиталиште, јер дошав Христос са Оцем обитељ у теби савтори, и једнобитне Тројице служителъ био си“.<sup>83</sup> Ови стихови програмска су илустрација темељног учења православног богословља о Светој Тројици: Бог је једна суштина у три ипостаси, при чему је Отац „узрок“, односно „принцип“ божанске природе која је у Сину и Духу.<sup>84</sup> Подстицајна размишљања у том правцу пружила су најновија истраживања Томићевог псалтира, тачније, теофанијске визије која је ту илустрована, у контексту исихастичких тринитарних схватања садржаних у једном саставу Јована Кантакузина.<sup>85</sup> Она су показала колико је у богословљу 14. века, била актуелна и важна концепција о триипостасном Божанству, као и учење о Оцу као начелу јединства у Тројици. Те ставове, по правилу полемички интониране према западњачким тринитарним схватањима, очигледно је баштинила и химнографија 15. века. У духу истих ставова треба тумачити поменуте стихове који девичког свеца, због његове добродетељи, описују као „Духа обиталиште“ и „једнобитне Тројице служителъ“. У питању је, поново, једна од суштинских поставки православног богословља: мистерија тројичности исказује се кроз добродетелъ и љубав, која уједињује божанске ипостаси, и преко њих излива божанску „енергију“ на оне који су достојни да је приме. Мисао о достојнима — благодатнима којима је дато да виде Бога „лицем к лицу“, о „удостојенима виђења и сједињења“ о „одабранима да приме мудрост Духа“, незаобилазан су мотив у саставима Григорија Паламе.<sup>86</sup> Догма о Светој Тројици тако постаје предмет мистичног религиозног доживљаја, у чијем је средишту за исихасте тако важно искуство Живог Бога.

У хору средњовековних српских светих из двоиповековног раздобља државности, Јоаникије Девички је последњи у низу. Он на тај начин затвара

<sup>80</sup> *Мајендорф*, Византијско богословље, 209–211.

<sup>81</sup> *Idem*, 220–232.

<sup>82</sup> Служба, 369, 397.

<sup>83</sup> Служба, 379–381.

<sup>84</sup> *Мајендорф*, Византијско богословље, 222–227.

<sup>85</sup> *Н. Гагова*, Теофанично видение от Томичовия псалтир и особеностите на исихастката тринитарна концепция в един текст на Йоан Кантакузин, Владетели и книги, 108–129.

<sup>86</sup> *Мајендорф*, Свети Григорије Палама, 72–72, 92–93 и *passim*; *McGuckin*, Standing in God's Holy Fire, 113, 126–128 и *passim*.

круг, чији је блистави почетак означен светачким прослављањем Симеона Немање. Та чињеница — да је хронолошки први по реду култ припао светом родоначелнику династије, а последњи пустињаку и аскети — можда је резултат стицаја околности, али је ипак речита и подстиче на размишљање. Наиме, околности Јоаникијевог прослављања као и садржина његовог култа чине га аутентичним јунаком сопствене епохе, јасно опредељене за духовне вредности и монашко-аскетске идеале. Као да се српска духовна елита, са зебњом проживљавајући „последња времена“, вратила изворним обрасцима православног монаштва, уобличеним у знаменитим *светим горама* и *пистињама* 9–10. века. Тај образац оличава еремита жестоког кова и чудотворац харизматских својстава — утицајан у свету, каткад и повереник владара, а такође, непоколебљиви бранилац праве вере, духовни отац и оснивач општежића, вољан да своје благочашће пренесе на ширу друштвену заједницу. Јоаникије Девички отеловљује управо такав светачки идеал, а његов лик саздан је уз помоћ темељних, опробаних књижевних средстава и у духу актуелних, богословски веома учених, исихастичких схватања. Нимало случајно, овај култ је зачет у неком од старих средишта Косова и Метохије која су, традиционално, одржавала живе везе са монашким обитељима Атоса. А она су, добро је знано, била једна од главних покретачких снага и извора надахнућа, не само књижевног стваралаштва, већ и целокупне духовне културе у доба Бранковића.

*Danica Popović*

#### THE CULT OF SAINT IOANNIKIOS OF DEVIČ

Although veneration of holy hermits was a well-known practice in medieval Serbia, hermits are few among the Serbian saints. The most prominent place belongs to Saint Peter of Koriša (late 12th century), whose cult was programmatically created in emulation of the best models of the hagiographic genre. There is only one more fully and consistently shaped cult of a local hermit, St. Ioannikios of Devič. It is attested in the 15th century, the last period of Serbia's independence prior to the final Ottoman conquest.

This saintly cult emerged in the reign of Despot Djuradj Branković (1427–1456), when eremitism saw a strong expansion. It originated in the area of Kosovo and Metohija, where anchoritism had deep roots and well-developed forms. The historical figure of St Ioannikios is difficult to discern through later layers of legend. Our main source is the saint's *Service* with a short *Life*, preserved as an 18th-century transcript (Serbian Academy of Sciences and Arts, 71). The *Life* tells us that he was a native of Metohija who began his ascetic path at Crna Reka (Ibarski

Kolašin), and then moved to the *Desert* of Devič (Kosovska Drenica). The *Life*, built upon standard, time-hallowed *topoi* of eremitic hagiography specifying all phases of the eremitic endeavour, accords an important place to the motif of the encounter between ruler and hermit — Ioannikios and Despot Djurdj, and their joint *ktetorship* of the Devič monastery church dedicated to the Dormition of the Virgin. This piece of information documents the practice, characteristic of the late medieval Serbian environment, of joint patronage of temporal rulers and their spiritual mentors, distinguished hesychast abbas. An integral part of the practice was the holy hermit's burial in the church, which was also the case with Ioannikios. The holy founder's grave was central to the status of the monastery as a source of miraculous cures and a focus for pilgrimage.

The first written reference to the church of the Dormition of the Virgin at Devič can be found in the 1455 Ottoman tax register for the realm of the Brankovićs. As the present-day structure is the result of repeated demolitions, alterations and additions over the centuries, its original appearance is difficult to reconstruct, even more so as the monastery suffered heavy damage even in the 20th century — in 1915, 1941 and 2004. The sacred focus of the monastery complex is the small room with the tomb of St Ioannikios, abutting to the eastern wall of the church. Above the tomb, the depiction of the saint's death is encircled with an inscription of 1578, which, apart from identifying the buried person, informs about the renovation of the shrine through the effort of *hegoumenos* Pachomios and hieromonk Longinos. A relatively large number of surviving notes made in manuscripts from the late 16th century until the end of the 18th attest to the reverence that Devič enjoyed as the keeper of the saint's holy relics.

The *Service* being highly important to understanding the nature and function of the cult of St Ioannikios of Devič, the paper offers detailed considerations of the carefully selected *topoi* describing stages in the hermit's ascetic endeavour, his saintly attributes and the properties of his relics. It also analyzes the verses relevant to the notions of *desert* and *mountain* as anchoritic abodes, defined as sacred spaces where the practice of ascetic discipline leads to the mortification of passions and union with God. The *Service* is a major source for understanding the theological notions and spiritual aspirations of its times. One of the central topics addressed by the paper is the distinctly hesychast character of the *Service*, hitherto simply noted by scholars. Among the recognizable hesychast elements are hesychia, joy-bearing tears, mystical visions and the radiance of the light from within. A very important element of the *Service* is the verses programmatically illustrating the Orthodox notion of the Holy Trinity. As a rule expounded polemically in relation to the Western Trinitarian notions, it constitutes an essential feature of hesychast theology in the late middle ages.



СМИЉА МАРЈАНОВИЋ-ДУШАНИЋ  
(Филозофски факултет Универзитета у Београду)

## ПСЕУДО-МЕТОДИЈЕВ СПИС И РЕАКТУАЛИЗАЦИЈА ПРОРОЧКИХ ТЕКСТОВА У СРБА КРАЈЕМ СРЕДЊЕГ ВЕКА\*

У раду су анализирани позносредњовековни преводи и прераде пророчких текстова, у првом реду Псеудо-Методијевог списка и пророчанстава цара Лава, који су имали знатну популарност у српској средини. Посебна пажња посвећена је теми пропасти „седмоврхог града“ и настанку српских прерада апокалиптичких и пророчких састава који су делом настали у оквирима процеса млетачке колонизације источног Медитерана.

*Кључне речи:* пророчки списи, апокалипса, Псеудо-Методије, Лав Мудри, Свети Сава, Милешева

Састави који у најширем смислу припадају апокалиптичком жанру, у већој или мањој мери су успостављени на историчном канону. Дуга традиција пророчке књижевности показује да је пророчанство сматрано најпоузданијим од свих врста историјског сазнања, пре свега јер је пружало поуздан оквир за смештање целокупног тока историје. Стога су пророчанства давала смисао, значење и неопходну структуру понекад необјашњивим историјским реалностима; догађаји прошлости и садашњости добијали су свој пуни смисао тек уклопљени у схему састава чији је циљ да укажу на коначно испуњење временског плана. Важну њихову компоненту чинила је околност да су ово били једини извори одакле је преузимано, на основама божанског надахнућа успостављено историјско мишљење као слика постојећег света и његове прошлости, одакле су црпена сазнања о будућности, као и јединствена интерпретација догађаја, за коју је била потребна ученост ауторитативног тумачења.<sup>1</sup>

---

\* Рад је настао као резултат истраживања у оквиру пројекта ев. бр. 177003, који подржава Министарство просвете и науке Републике Србије.

<sup>1</sup> R. W. Southern, Aspects of the European Tradition of Historical Writing: History as Prophecy, Transactions of the Royal Historical Society 22 (1972) 159–180; P. Magdalino, The history of the future and its uses: prophecy, policy and propaganda, The Making of Byzantine History. Studies dedicated to Donald Nicol, edd. R. Beaton — C. Roueché, London 1993, 3–33; A. Timotin, Visions,



Исторични канон се уобличава преко два виђења историје, која су заснована на два паралелна плана — темпоралном и просторном. Прво је темељено на постојању јасне везе између садашњег тренутка, прошлости и будућности. Најбољи и уједно најделотворнији пример оваквог концепта на равни простора препознаје се у меморијској структури хришћанске богомоље, постављеној у односу на ритам литургијске године. Други приступ разумевању историје сажима схватање према којем она има коначни циљ — досезање општег спасења. Спознаја о коначности историје уобличена је као свест о крају који се дао прецизно израчунати и у чијем очекивању настаје добар део есхатолошке књижевности. Осим временског одређења, очекивање краја времена природно је везивано и за трагања за просторним смештањем позорнице Другог доласка.<sup>2</sup> У источној традицији, већ од 6. века тај избор је очекивано везиван за Цариград — „седмоврхи град“, Нови Јерусалим, земаљски пандан Христовог небеског двора.<sup>3</sup>

Повезаност два погледа на историју, као и низ начина на који се у свети средњовековних људи уобличавало ишчекивање краја, подразумевали су прецизно профилисано схватање времена, према којем је читава историја хришћанског спасења била непрекидно присутна и стално понављана у драми црквених и државних обреда. Важан усек у тој традицији представља успон ислама, који је природно утицао на развој есхатолошких идеја.<sup>4</sup> Појава, крајем 7. века, Псеудо-Методијевог пророчанства о последњем римском цару, подударила се са низом природних катастрофа, које су тумачене као знак Божјег гнева.<sup>5</sup> Овај спис дели светску историју на седам миленија, видевши је као сукцесивно смењивање четири царства. Концепт историје у Псеудо-Методија, настао као директни одговор на успехе ислама, заснива се на уверењу

---

prophéties et pouvoir à Byzance: Etude sur l'hagiographie méso-byzantine (IX–XI siècles), Paris 2010.

<sup>2</sup> B. McGinn, *Visions of the End. Apocalyptic Traditions in the Middle Ages*, New York 1979, 1–36.

<sup>3</sup> Сцена Другог доласка смештана је и у цркву Светог гроба у Јерусалиму, где је чувана меморија Голготе. О томе cf. A. M. Volan, *Last Judgements and Last Emperors: illustrating apocalyptic history in late- and post-byzantine art*, Chicago 2005, 205. О Јерусалиму као сцени другог доласка в. и студију G. J. Reinink, *Ps.-Methodius: A Concept of History in Response to the Rise of Islam, The Byzantine and Early Islamic Near East 1, Problems in the literary source material*, edd. A. Cameron — L. I. Conrad, Princeton N. J. 1992, 149–187, посебно 184.

<sup>4</sup> Развој идеје посредовања-заступства већ у првим вековима хришћанства наглашаван је растућом популарношћу светих људи и пророка, посебно у градовима царства. Као кључни феномен у овим тенденцијама, а с обзиром на идеју Другог доласка, препозната је вредност икона, посебно нерукотворених светих слика и њиховог чудотворног дејства. Очекивано, ове су се тенденције појачале у време Ираклијевог владавине, са отпочињањем седмог миленијума, када су многи догађаји из актуелне историје препознавани као наговештај последњих дана. Низ потеза из области царске пропаганде, као и ширење астролошких предвиђања, у основи су повећавали свест о апокалиптичкој драми садашњице. Cf. A. Cameron, *Images of Authority: Elites and icons in Late Sixth-Century Byzantium, Past & Present* 84 (1979) 3–35.

<sup>5</sup> За датовање рукописа приписиваног цариградском патријарху Методију Патарском у крај 7. века cf. G. J. Reinink, *Ps.-Methodius: A Concept of History in Response to the Rise of Islam*, op. cit., 178–186.

да се будућност може сагледати тек разумевањем прошлих догађаја, употребом метода типолошке и симболичке егзегезе у тумачењу историјских појава.<sup>6</sup> Псеудо-Методијева типологија подвлачи јединство четвртог — последњег царства, какво наговештава и Виђење Данилово. Јединство је обликовано према моделу поређења првог и последњег цара, односно, на успостављању везе између почетка и краја, прошлости, садашњости и будућности. Веома брзо након настанка, спис је са сиријског преведен на грчки, а потом и на латински језик, поставши један од најутицајнијих апокалиптичких текстова како на истоку, тако и на западу.<sup>7</sup> За нас је на овом месту, с обзиром на анализу утицаја који су апокалиптички текстови овога типа имали у српској средини 15. и 16. столећа, посебно важна реактуализација пророчких текстова — пре свега списка којима је приписивано ауторство Методија Патарског и Лава Мудрог — карактеристична за доба пропасти византијског царства и за потоње програме млетачке колонизације позносредњовековног Медитерана.

Најпре ваља рећи да је у Византији осећање краја света готово искључиво везано за књижевну традицију, односно за писани текст апокалиптичког пророчанства, и то почев од поменутог списка Псеудо-Методија, чији се настанак везује за сиријску монофизитску заједницу с краја 7. столећа.<sup>8</sup> Пророчки спис се састоји из два дела, од којих први, историјски, прати збивања светске историје у маниру универзалне хронике, од библијских почетака до времена настанка наратива. Други део, које чини апокалиптичко пророчанство, говори о судбини света, посебно Византијског царства, у време последњих дана, све до Другог Христовог доласка.<sup>9</sup> Тиме се у суштини историја наставља у апокалиптичној будућности. Из овог текста је у познију литературу преузето више тема, које постају топоси новог књижевног жанра.<sup>10</sup> Најкарактеристичнија је, разуме се, легенда о поновном, месијанском доласку последњег византијског цара, тема која је оставила значајног трага у текстовима насталим у кругу православних земаља византијског културног простора под османском влашћу.<sup>11</sup> Ово рано и популарно пророчанство служило је и као

<sup>6</sup> G. J. Reinink, op. cit, 153, 186.

<sup>7</sup> P. J. Alexander, *The Byzantine Apocalyptic Tradition*, ed. D. de F. Abrahamese, Berkeley 1985, 13–51.

<sup>8</sup> У традицију Псеудо-Методијевог пророчанства улазе и рани преводи сибилских књига: P. J. Alexander, *The Byzantine Apocalyptic Tradition*, 163.

<sup>9</sup> Издање грчког и латинског превода Псеудо-Методија: W. J. Aerts — G. A. A. Kortekaas, *Die Apokalypse des Pseudo-Methodius Ältesten Griechischen und Lateinischen Übersetzungen*, 2 vols., CSCO vols. 569–570, Subsidia vol. 97–98, Louvain 1998.

<sup>10</sup> О улози Псеудо-Методијевог пророчанства у различитим хиљастичким покретима cf. P. J. Alexander, *The Diffusion of Byzantine Apocalypss in the Medieval West and the Beginnings of Joachimism, Prophecy and Millenarism: Essays in Honor of Marjorie Reeves*, ed. A. Williams, Suffolk 1980, 53–106.

<sup>11</sup> О утицају Псеудо-Методијевог пророчанства в. и рад P. J. Alexander, *Byzantium and the Migration of Literary Works and Motifs: the Legend of the Last Roman Emperor*, *Medievalia et Humanistica*, n. s. 2 (1971), 47–68. За издања грчких и словенских превода Псеудо-Методијевог списка в. В. Истрињ, *Откровение Мефодия Патарскаго и апокрифически видѣния Даниила въ византийской и славяно-русской литературахъ*, Москва 1897.

предложак ширег значаја: из њега је у потоњу пророчку традицију преузета форма универзалне историје, библијске и царске, која проширује исказ наратива до садашњег тренутка. У Псеудо-Методијев спис повремено су уметнути делови пророчанстава преузетих из Виђења Даниловог,<sup>12</sup> као и из житија Светог Андрије Јуродивог.<sup>13</sup> Модели универзалне историје укључивали су својеврсна израчунавања дужине трајања света, ослоњена на нумеричке интерпретације старозаветних пророчанстава, попут онога из Псалма 90, 4: „јер је тисућа година пред очима твојима као дан јучерашњи, кад мине, и као стража ноћна“, који је давао додатни смисао симболици божанске недеље из Постања. Према таквом рачуну свет би трајао шест хиљада година, после којег би уследио седми и последњи век, коначних хиљаду година царства небеског.<sup>14</sup>

Несумњиво је да је пад Цариграда изазвао нови талас хилијастичког страха.<sup>15</sup> Предвиђање краја везивано је за завршетак седмог миленијума, тренутак бременист есхатолошким значењима.<sup>16</sup> Непосредно инспирисано турским освајањем престонице царства — знаком предстојећег смака света, који патријарх Георгије Генадије Схоларије у својој *Хронографији* смешта у 1492. годину, односно 7000-ту годину од Адамовог времена, апокалиптичко виђење скорог краја добија на популарности током друге половине 15. века.<sup>17</sup> Најпопуларнији текстови који су циркулисали просторима некадашњег царства под турском влашћу биле су реинтерпретације пророштава Лава Мудрог.<sup>18</sup> Тај текст, изворно настао у 12. столећу, састоји се од шеснаест пророчких песама приписиваних славном цару македонске династије.<sup>19</sup> Нове верзије спи-

<sup>12</sup> О вези између Виђења Даниловог, посебно главе 9 и Псеудо-Методијевог текста, као и његових словенских превода cf. *P. J. Alexander, The Byzantine Apocalyptic Tradition*, 61–62; *A. M. Volan, Last Judgements and Last Emperors*, op. cit., 55–59.

<sup>13</sup> Текст житија објавио је *L. Ryden, The Andreas Salos Apocalypse: Greek Text, Translation and Commentary*, DOP 28 (1974) 197–261 (за ово питање в. 238–246).

<sup>14</sup> *S. MacCormack, Christ and the Empire. Time, and Ceremonial in Sixth Century Byzantium and Beyond*, Byzantium 52 (1982) 287–309; *G. Podskalsky, Représentation du Temps dans l’Eschatologie Impériale Byzantine, Le Temps Chrétien de la Fin de l’Antiquité au Moyen Age, IIIe–XIIIe siècles*, ed. *J.-M. Leroux*, Paris 1984, 441–443.

<sup>15</sup> *P. Magdalino, Prophecies of the Fall of Constantinople, Urbs capta: The Fourth Crusade and its Consequences; la IVe croisade et ses conséquences (Réalités byzantines 10)*, ed. *A. Laiou*, Paris 2005, 41–53; *P. Paduћ, Страх у позној Византији 1180–1453 II*, Београд 2000, 79–81.

<sup>16</sup> *P. Magdalino, The End of Time in Byzantium, Endzeiten. Eschatologie in den monotheistischen Weltreligionen*, edd. *W. Brandes und F. Schmieider*, Berlin — New York 2000, 119–133.

<sup>17</sup> Речита илустрација широке распрострањености Схоларијевог пророчанства је представа ускршњих таблица на западном зиду цркве Св. Димитрија у Солуну, на којима је Ускрс израчунат до године 1492. О томе cf. *M.-H. Congourdeau, Byzance et la Fin du Monde. Courants de Pensées Apocaliptiques sous les Paléologues, Les Traditions Apocaliptiques au Tournant de la Chute de Constantinople*, edd. *B. Lellouche — S. Yerasimos*, Varia Turcica, vol. 33, Paris 2000, 72–73.

<sup>18</sup> *A. Rigo, Oracula Leonis: tre manoscritti greco-veneziani degli oracoli attribuiti all’imperatore bizantino Leone il Saggio (Bodl. Baroc. 170, Marc. gr. VII. 22, Marc. gr. VII. 3)*, Ed. Programma, Venezia 1988; О Генадију Схоларију и Јосифу Вријенију cf. *A. Rigo, L’anno 7000, la fine del mondo e l’Imperio cristiano. Nota su alcuni passi di Giuseppe Briennio, Simone de Tessalonica e Genadio Scolario, La cattura della fine. Variazioni dell’escatologia in regime di christianità*, a cura di G. Ruggieri, Genua 1992, 151–185.

<sup>19</sup> *C. Mango, The Legend of Leo the Wise*, ЗРВИ 6 (1960) 59–94.

са, посебно популарне током 16. века, настајале су с циљем да, узимајући у обзир измењене историјске околности везане за успон Османлија, предвиде будућност, односно, други долазак последњег цара-ослободиоца, који ће поново успоставити царство РOMEЈА.<sup>20</sup>

Управо у време новог таласа популарности византијске апокалиптичке књижевности, на просторима некадашњих српских држава, под окриљем манастирских скрипторија настају илустровани рукописи пророчких текстова. Није нимало случајно што се један такав спис нашао управо у манастиру Милешеви, као што није неочекивано да је у томе миљеу, где се налазио светитељев гроб и самим тим, фокус његовог култа, ауторство пророчанства приписивано Светом Сави. На овај рукопис је Ђорђе Сп. Радојичић скренуо пажњу проучавалаца апокалиптичких састава.<sup>21</sup> Анализирајући исказ царског секретара и посланика са бечког двора, Корнелија Дуплиција Схепера, који је текст видео у манастиру Милешеви 1533. године, о рукопису детаљније пише Сима Ђирковић у раду посвећеном пророчанствима Светог Саве.<sup>22</sup> Калуђери су Схеперу показали илустровани словенски рукопис пророчанстава, приписан Св. Сави. У том је тексту несумњиво било речи о предсказању пропасти Цариграда, јер је насликан град са седам кула („седмоврхи“) и гвозденом капијом. Канцеларов запис помиње и минијатуре са представама лисице, орла, крунисаног лава, лађе са царем и војницима. Занимљив детаљ о данас изгубљеном рукопису може се ишчитати из Схеперовог извештаја, у којем каже како се у пророчанству приповеда да ће тај град, очевидно Цариград, ускоро бити уништен, а то се исто може рећи и за Рим, који се такође налази на седам брежуљака.<sup>23</sup> Како је закључио Ђирковић, ова успутна обавештења о несталом рукопису јасно упућују да је реч о одјецима пророчанстава Псеудо-Методија, за која знамо да се веома рано појављују у словенским преводима.<sup>24</sup> Исто се може рећи и за одјеке Пророчанства Лава Мудрог, посебно с обзиром на популарност овог текста у 16. веку. Данас можемо створити нешто јаснију слику о циркулисању апокалиптичких текстова, посебно о подстицају који је појава литературе ове врсте добила ширењем Османлија.

Сведочанство о везаности византијске апокалиптичке мисли, за разлику од оне средњовековног запада, превасходно за писану форму, јесте и податак

<sup>20</sup> B. Leadbetter, *A Byzantine Narrative of the Future and the Antecedents of the Last Emperor*, Papers in honour of Roger Scott, ed. J. Burke, Melbourne 2006, 368 ff.

<sup>21</sup> Ђ. Сп. Радојичић, „Втори век“, Наш језик н. с. 5 (1953) 131–133.

<sup>22</sup> С. Ђирковић, Пророчанства светог Саве, Прилози за КЈИФ, књ. LXVII, св. 1–4 (2001) 5–10.

<sup>23</sup> Схеперов извештај објављен је у *Missions diplomatiques de Corneille Duplicius de Schepper dit Scerperus (de 1523–55)*, edd. M. le Bon de Saint Genois — G. A. Yssel de Schepper, *Memoires de l'Académie royale des sciences, des lettres et des beaux arts* 30 (1857) 198–200 (цитирано према С. Ђирковић, нав. дело, 6, нап. 4 и 7).

<sup>24</sup> С. Ђирковић, нав. дело, 8; уп. J. Vereesker & L. Hadermann — Misqich, ed. *Les oracles de Léon le Saga illustrés par Georges Klontzas. La version Barozzi dans le Codex Bute, Oriens graecolatinus* 7, Venice 2000. Рукопис садржи Клонцасове илустрације које понављају мотиве лисице, орла и лађе, као и опседнутог града.

да се најраније илустрације пророчких текстова о крају света срећу тек од друге половине 15. века, најчешће у форми минијатура на позновизантијским рукописима.<sup>25</sup> Најбољи пример пружа један редак рукопис из 16. века, сачуван у библиотеци Марцијани у Венецији (gr. VII, 22), који представља јединствено обједињење различитих наратива византијске апокалиптичке књижевности. Текст је илустрован са 410 минијатура; реч је о првом за сада познатом случају илустровања Псеудо-Методијевих пророчанстава, инкорпорираних у већи број текстова који творе јединствен пророчки спис. Ове су илустрације занимљиве за нашу тему, јер могу бацити извесно светло на загонетни рукопис из Схеперовог казивања. Наиме, увид у постојеће сачуване текстове сабраних византијских пророчких списа, показује да су илустровани текстови овога типа ретки и да се јављају сразмерно позно, најраније управо у време Схеперове посете Милешеви. Средиште настанка оваквих текстова свакако је, из више разлога, била Венеција, са којом је Милешева имала посебне везе. Наш рукопис, о којем данас знамо само посредством Схеперовог извештаја, могао је настати у непосредном контакту са млетачким узорима, уосталом, широко распрострањеним по просторима венецијанских колонија у грчким земљама, посебно на Криту и Кипру.<sup>26</sup> Погледајмо стога најпре шта нам говори спис из Марцијане.

Према правилима жанра, пророчки текст садржи историјски и апокалиптички део. „Историјски“ део, настао према моделу универзалне хронике, прати догађаје светске историје све до времена настанка рукописа. У њему се, најпре, наглашавају најважнији догађаји византијске историје, изложени у хронолошком редоследу и илустровани паралелно са текстом наратива. Што се више приближавамо времену настанка рукописа, то он постаје занимљивији. У последњем делу, нагласак илустроване приче је стављен на успон Османлија, са минијатурама Косовске битке (легенда испод минијатуре гласи: „убиство султана Мурата“), а потом војних победа Турака против хришћанских земаља. У илустрацији Бајазитове опсаде Цариграда из 1399. први пут се јавља слика седмоврхог града (fol. 71r, f. 3.25), да би потом следиле представе битке код Ангоре 1402, пораза крсташа код Варне 1444, све до минијатуре која приказује пад Цариграда 1453. У складу са популарним пророчанствима која су везивала личности првог и последњег цара на основу истоветности њихових имена, као и имена њихових мајки, представљени су у нашем рукопису њихови заједнички постављени портрети, са директним цитатима из Георгија Генадија Схоларија. Догађаји везани за последње дане светске историје, у којима је због грехова хришћана Господ подарио Исмаиљћанима победу, овековечени су у слици пада Цариграда, седмоврхог града опа-

<sup>25</sup> A. M. Volan, *Last Judgements and Last Emperors*, op. cit., 5, 18. Изузетак представља тема Страшног суда. У оквиру циклуса визуелних представа, она постаје стандардна тема византијског уметничког канона. Такође, ваља имати на уму, како су показала бројна истраживања Хенрија Мегвајера, да је у Византији успостављен процес „превођења“ појединих реторичких форми (екфрасис, антитесис, хипербола) у сферу визуелног (op. cit., 10, 15, n. 29).

<sup>26</sup> A. M. Volan, op. cit., 107–140, 214–226.

саног бедемима, окруженог Османлијама на коњима. Из сегмента неба, у мандорли светлости, Христос дарује победу Мехмеду Освајачу. Тим догађајем испуњава се рано пророчанство Методијево, које приповеда о апокалиптичком заокрету у светској историји и након њега, приближавању последњих дана. Наратив се наставља, илустрован најважнијим догађајима, у које спада освајање Србије, представљено двома сценама — опсадом Београда (fol. 92r) и падом Смедерева (fol. 93r). Следећи изворно пророчанство, синови Исмаиља биће на крају протерани из седмврхог града, а буђење заспалог последњег цара, који се чека у скорој будућности, најављује уједно крај времена.<sup>27</sup> Тиме историја, сказана у рукопису, постаје остварено пророчанство: доба божанске освете због грехова хришћана прелази у доба поновног успостављања византијског царства, а тренутак растанка од историјског времена означава улазак у време апокалипсе.

Настао у часу када је Венеција преостала једина доминантна хришћанска сила на источном Медитерану, рукопис из Марцијане сведочи о времену свог настанка, премда је ослоњен на наслеђе византијског књижевног жанра. У доба које почиње турским освајањем Цариграда пратимо процват византијске апокалиптичке књижевности, а стара пророчанства, попут оних приписаних Псеудо-Методију, Лаву Мудром или пророку Данилу настављају да циркулишу просторима Медитерана, стичући своју публику и на западу. Рановизантијска идеја да пророчанство извире из историје концептуално је обрнута у поствизантијско доба. Тамо где су писци раних апокалипси узимали жанр историјске хронике као подлогу свом есхатолошком наративу, поствизантијски хроничари узимају византијска апокалиптичка предвиђања као легитиман извор за објашњавање историјских реалности пропасти царства.<sup>28</sup>

Током 16. века настаје и низ псеудопророчких текстова, прилагођених политичким плановима хабсбуршког и угарског двора.<sup>29</sup> Један од њих, познат под називом *Prognosticon*,<sup>30</sup> настао отприлике у време Схеперове посете Милешеви (1534), из пера званичног астролога на двору краља Матије Корвина, концентрише се на догађаје скоре прошлости, попут турског заузимања Београда и Родоса, све до пада Угарске и неуспеле опсаде Беча. У тексту се предсказује скоро пропаст османског царства, коришћењем познатих апокалиптичких слика. У Венецији се истих година објављује пророчанство Псеудо-Методија Патарског, за које се мисли да је било познато аутору пророштва о крају Османског царства.<sup>31</sup> Наведени примери добро илуструју сложене по-

<sup>27</sup> P. J. Alexander, The Medieval Legend of the Last Roman Emperor and its Messianic Origin, *JWarb* 41 (1978) 1–15.

<sup>28</sup> A. M. Volan, op. cit., 274–275.

<sup>29</sup> P. Fodor, The view of the Turk in Hungary: The apocalyptic tradition and the legend of the red apple in Ottoman-Hungarian context, *Les traditions apocalyptiques au tournant de la chute de Constantinople*, op. cit., 99–131.

<sup>30</sup> N. Jorga, Notes et extraits pour servir à l'histoire des Croisades au XV<sup>e</sup> siècle Ve série, 85–86.

<sup>31</sup> J. Deny, Les Pseudo-prophéties concernant les Turcs au XVI<sup>e</sup> siècle, *Revue des études islamiques* 10 (1936) 211.



требе тренутка, потребе политичке, пропагандне, психолошке. На простори-ма који пресецају међе млетачких, хабсбуршких и угарских утицаја, у важном православном жаришту писмености какво је била Милешева, чуван је, а можда је ту и настао, словенски рукопис сачињен у доследном угледању на тадашње, понављамо, малобројне илустроване пророчке хронике. Приписивање дела Светом Сави неспорно је резултат снажног зрачења његова култа у овим крајевима, али и посредно сведочанство да је реч о српском преводу Псеудо-Методијевог списка, у којем су илустровани упечатљиви призори познати у топици краја света. То је најпре у Схеперовом сведочењу описана слика сед-моврхог града са капијом. Несумњиво је овде реч о већ помињаној и из вене-цијанског рукописа познатој визуелној представи опсаде Цариграда опасаног бедемима (помен гвоздене капије посредно значи да су на минијатури морале бити насликане зидине града), испред којих се налазе војници-учесници опса-де, и лађа са султаном. Сlike лисице, орла и крунисаног лава које извештај наводи, лако је објаснити. Лисица, чест мотив раноренесансних минијатура, симболише ђавола, носиоца апокалиптичког разарања града. Орао симболише Васкрс, а у овом случају, највероватније се односи на обнову царства до које долази после доласка цара-ослободиоца из Псеудо-Методијевог проро-чанства. Крунисани лав је јасан знак царске *maiestas*. Према Јеванђељу по Марку, лав је не само престава аутора светог текста, већ и у њему овековече-ног лика Христа као цара и господара живота, уједно и симбол Млетачке ре-публике.

Када је, на своме путу ка Цариграду, године 1533. аустријски дипломата Схепер посетио Милешеву, у манастиру још није била отворена прва штампа-рија. Скривена од Турака, она делује у доба игумана Данила, од 1544 до 1557. године. Како сведочи запис, Данило је „с осталом братијом“ послао јеромо-нахе Никанора и Саву у Венецију да тамо изуче штампарски занат, а потом и купе штампарију за манастир Милешеву.<sup>32</sup> Већ тридесетих година 16. века, дакле, у време Схеперове посете, преко милешевских калуђера живе везе са манастиром одржавао је штампар и издавач, војвода Божидар Вуковић, који је сопствену штампарију отворио у Венецији још 1519. године. Везе првих српских штампарија са Млецима одавно су познате, али би за нашу причу од значаја могле бити, познате из предговора првих Вуковићевих објављених књига, успостављене везе његове штампарије и милешевских калуђера. Тако свештеници Теодосије и Генадије кажу да су параклесијарси манастира Ми-лешеве, а Генадије помиње да је и „отачаставом од места Пријепоља“.<sup>33</sup> Тих, тридесетих година, Божидар Вуковић је растурао штампане српске књиге преко калуђера Милешеваца, а од средстава добијених на тај начин давао је значајне прилоге манастиру. Познати делови његова тестаментa, састављеног 6. новембра 1539. односе се на дарове овом манастиру.<sup>34</sup> Како је Милешева

<sup>32</sup> Љ. Стјојановић, Стари српски записи и натписи, књига I, 168 бр. 535 (за годину 1544).

<sup>33</sup> Историја српског народа III–2 (1993) 434 (Д. Медаковић).

<sup>34</sup> Ј. Тадић, Тестаменти Божидара Вуковића, српског штампара XVI века, Зборник Фи-лозофског факултета VII–1 (1963) 339–342.

била позната као преписивачко жариште и у ранијем периоду, те је несумњиво одиграла важну улогу како у чувању, тако и обнављању српских историјских традиција, а с обзиром на непрекинуто зрачење култа Св. Саве фокусираног око светитељевог гроба у манастиру, чини се дозвољено претпоставити да је управо из Венеције приспела књига која је садржала илустровани текст пророчанстава. Она је могла надахнути традицију према којој је ту реч о пророчанствима Св. Саве, посебно с обзиром на околност да је верзија текста сачувана у манастиру садржавала и илустрације везане за пад седмоврхог града, па и оне које су бележиле турско освајање Београда.

Важно је, међутим, имати на уму да је настанку милешевског рукописа апокалипсе претходила на српским просторима већ створена књижевна и жанровска традиција пророштва, и са њом повезани списи познати као „плачеви“ и молитве, који су садржали елементе пророчанстава, највероватније преузетих из популарних византијских предлогака. Метафорику циклуса у којој се јавља топос последњег „седмог века“, засновану на веровању у приближавање седамхиладите године, срећемо у српској књижевности 15. столећа.<sup>35</sup> Коришћење ових топоса у прози Андонија Рафаила (Похвала кнезу Лазару) и у српској верзији Александриде,<sup>36</sup> с разлогом је у нашој науци тумачено као непосредан одјек сродних мотива из превода Пророчанстава цара Лава, списа приписиваног деспоту Стефану.<sup>37</sup> Сродна израчунавања краја света, надахнута учењем о кружном току историје и великим циклусима којима управља божанско надахнуће, као и с њима повезано помињање топоса седмоврхог града, нашла су израза и у деспотовом житију од Константина Филозофа.

За нашу тему је кључан мотив пада престонице. Он се из Псеудо-Методијевог списа прелио у легенду, која је далеко надживела трајање Ромејског царства, о последњем цару и доласку „другог века“, односно, по речима Димитрија Кантакузина „осмотисућњег обиласка година“<sup>38</sup>. Стога је у илустрацијама пророштава насталих у оквирима скипторија попут милешевског, не-

<sup>35</sup> Овом темом ближе смо се бавили у раду *Долазак „скрбних година“*. *О ујитојреби и значењу шойоса „последњи род“ и „последња времена“ у српској традицији 15. столећа*, Пад Српске деспотовине 1459. године, Научни скупови САНУ, књ. СXXXIV, Одељење историјских наука, књ. 32, Београд 2011, 173–184.

<sup>36</sup> *С. Новаковић*, Приповетка о Александру Великом у старој српској књижевности, Београд 1878, 85, 117; *Б. Св. Радојичић*, „Втори век“, нав. дело, 133; *Б. Трифуновић*, Слово о светом кнезу Лазару Андонија Рафаила, Зборник историје књижевности 10 (1976) 164–173; *С. Ћирковић*, Крај века — крај света. Стрепње и iščekivanja kod Srba u vezi sa 7000. godinom, ЈИЋ 1–2 (1996) 15.

<sup>37</sup> „Мудрост и пророчанства“ деспота Стефана, спис близак пророштвима цара Лава, објавио је Ђура Даничић још 1872. године. Сада је текст доступан у издању: Ситнији списи Ђуре Даничића III, пр. *Б. Трифуновић*, Београд 1975, XXI, 85 (на наведеном месту у спису се јављају топоси седамхиладите, скрбних година, а помиње се и циклус од 84 скрбна лета о којем ће касније бити речи у нашем тексту: „и хришћанска деца да не бише тогда била ва та времена, ва време же оно седморишно и седам тисуштоно, о горе земљи тогда от скрби бивајемих, јегда начнут вршити се она 80 и 4 лета напоконашња“).

<sup>38</sup> Димитрије Кантакузин, Посланица кир Исаји, изд. *Т. Јовановић*, Стара српска књижевност, Београд–Крагујевац, 2000, 173.

заобилазна Псеудо-Методијева тема пропасти „седмврхог града“, која у датим оквирима постаје носилац вишеслојног значења. Опседнути град у илустрацијама пророчких текстова постаје симбол хришћанске престонице. Нови Јерусалим, односно Цариград, у контексту пророштава приписиваних светом Сави, постаје Београд, Смедерево, другде Родос или Беч. Реч је, у основи, о архетипској хришћанској тврђави, која се у стварности тридесетих година 16. столећа чинила све сличнија популарној апокалиптичкој визији.

*Smilja Marjanović-Dušanić*

#### PSEUDO-METHODIUS' WRITING AND RENEWAL OF PROPHETIC TEXTS BY THE SERBS AT THE END OF THE MIDDLE AGES

The paper presents an analysis of the impact that the apocalyptic texts had in the Serbian environment in the 15th and 16th centuries, a period which saw an increasingly important re-actualization of prophetic texts—most of all those attributed to Methodius of Patara and Leo the Wise—characteristic of the time of the fall of the Byzantine Empire and the subsequent Venetian plans for the colonization of the late medieval Mediterranean.

In view of the changed historical situation as a result of Ottoman expansion, the purpose of the new versions of prophetic texts, particularly popular in the 16th century, was to foretell the future or second coming of the last liberator king who would re-establish the empire of the Rhomaioi. It was at that time that Byzantine apocalyptic literature rode a new wave of popularity, and that illuminated prophetic manuscripts were created in monastic scriptoria in the conquered Serbian lands. It was no accident that one such manuscript could be found at the monastery of Mileševa, just as it is not surprising that this particular milieu, where the tomb of St. Sava of Serbia was enshrined and which, consequently, was the focus of his cult, attributed the authorship of the prophecy to St. Sava.

The paper offers the analysis of a report of Cornelius Duplicius Schepper, the imperial secretary and envoy of the Viennese court, claiming that he saw an illuminated Slavic manuscript of prophecies attributed to St. Sava at Mileševa in 1533. There is no doubt that the manuscript related the prophecy of the fall of Constantinople, because it contained the illustration of a city with seven towers (“seven hills”) and an iron gate. The chancellor also mentions illuminations depicting a fox, an eagle, a crowned lion, and a ship carrying the emperor and soldiers. This incidental information about the now lost manuscript suggests echoes of Pseudo-Methodius's prophecies or the Oracles of Leo the Wise, whose Slavic translations are known to have appeared quite early. The Mileševa apocalyptic

manuscript arose against the background of an already developed literary and genre tradition of prophecy and related writings such as “lamentations” and prayers which contained prophetic elements, possibly in emulation of popular Byzantine models.

The earliest illustrations of prophetic texts about the end of the world do not appear until the second half of the 15th century, usually in Late Byzantine manuscripts. The best example is a rare 16th century manuscript kept at the Biblioteca Marciana (gr. VII, 22), a singular compilation of various Byzantine apocalyptic narratives. The text contains 410 illuminations, which are relevant to the topic discussed here insofar as they may shed some light on the enigmatic manuscript referred to by Schepper. Namely, the surviving compilations of Byzantine prophetic texts show that illustrated texts of this type are rare and relatively late, or not earlier than the time of Schepper’s visit to Mileševa. For several reasons, the centre of their origin was certainly Venice, with which Mileševa maintained special relations. As early as the 1530s, which is the time of Schepper’s visit, Božidar Vuković, a publisher and printer who had started his Venetian printing house in 1519, was in close contact with the monastery through its monks. The manuscript known to us only from Schepper’s report may have been the result of direct contact with Venetian models, which, by the way, were widespread in the Venetian colonies in Greece, notably Crete and Cyprus. The 16th century saw the emergence of a number of pseudo-prophetic texts accommodated to the political plans of the Habsburg and Hungarian courts. One of them, known as the *Prognosticon*, penned by the court astrologer of Matthias Corvinus at about the time of Schepper’s visit to Mileševa (1534), was focused on recent events such as the Ottoman conquest of Belgrade and Rhodes, the fall of Hungary and the failed siege of Vienna.

An inevitable subject matter of the illustrations of prophecies created at the scriptoria such as that at Mileševa is the Pseudo-Methodian theme of the fall of the “city of seven hills”, which assumed layered meanings in the given context. Essentially, it is the archetypal Christian fortress which, in the reality of the 1530s, seemed increasingly close to the popular apocalyptic vision.



РАДОЈЕ Ј. ГОЛОВИЋ

(Филозофски факултет Универзитета у Подгорици, Никшић)

## ИСИХАСТИЧКИ ИЗВОРИ МЕТАФИЗИКЕ СРЦА У РУСКОЈ РЕЛИГИОЗНОЈ ФИЛОСОФИЈИ

У овом раду конкретизована је теза о православним духовним основама руске религиозно-философске мисли. Компаративна анализа источне патристичке литературе и дјела руских религиозних философа показује да руска философија највећим и најзначајним својим дијелом представља наставак светоотачке мисли. Исихастичке реминисценције и мотиви присутни су у готово свим водећим идејама руске философије (свејединство, софиологија, синергизам...) а нарочито у њеној најстаријој, најдужој и најснажнијој идеји, идеји „философије срца“. Херменеутичко-семантичком анализом главних аспеката симбола и појма срца у учењима руских мислилаца, која сачињава централну тему овог рада, доказано је да исихастичка духовна традиција представља фундаменталну и имплицитну традицију руске философске мисли.

*Кључне ријечи:* византизам, исихазам, метафизика срца, логика срца, личност, вјера, љубав, благодат, обожење, богоподобје, слобода, кардиогностија, кардиологија, кардиодикеја, саборност

Као и код осталих словенских народа и у Русији је након христјанизације дошло до интензивне оријентације њене традиције на грчку светоотачку писменост што ће се касније испоставити као кључни догађај који ће пресудно утицати на њено идејно формирање и дефинитивно духовно уобличијење. Међутим, овдје се не може говорити о некој вези и узајамном прожимању двију самобитних култура већ о имплементацији или тачније о „**трансплантацији**“<sup>1</sup> једне, у овом случају већ увелико етаблиране и супериорне, грчке, тј. византијске културе у духовни организам друге, која је била још у повоју и која ће се тек касније показати у свом својем сјају и раскоши — руске културе. Та усмјереност је била једнострана и иреверзибилна тј. обрнуте реакције није било, па се може рећи да је руска култура *prima facie* византоцентрична

---

<sup>1</sup> *Епископ (Керченский) Иларион (Алфеев)*, Православное богословие на рубеже эпох, Киев. Дух и литера, 458.



тј. садржи у себи принцип **византизма** као свој конститутивни принцип. Наравно то не значи да свеколико њено богатство и разноликост увијек треба разматрати и оцјењивати кроз призму византизма тј. сводити је на њене православне темеље већ само то да је она несхватљива и незамислива без њих. И заиста од прихватања хришћанства (крајем 80-их година X-ог вијека) па све до Фирентинског сабора 1439. г. готово свака новина у културном и друштвено-политичком животу Византије имала је резонанцију и у Русији.<sup>2</sup>

Други веома важан импулс у духовном животу Русије (након њеног крштења) била је **транслација исихастичке традиције**, коју је породила светоотачка мисао источног крила хришћанства, на руско тле.<sup>3</sup> Она је оставила тако дубог траг у руском културном и националном бићу да је чак и суштина руског менталитета несхватљива без увида у њу. Овај круцијалан значај исихазма најбоље ће изразити један од најпознатијих савремених руских философа и водећи ауторитет из области византологије *Сергеј Хоружји*: „Исихастичке представе о природи и призивању човјека, о моралним принципима и вриједностима, о исправном односу човјека према себи, свијету и другим људима толико је дубоко продрла у руску свијест да сачињава саму основу руског религиозног погледа на свијет.“<sup>4</sup>

Дакле, исихазам је *conditio sine qua non* рускости тј. кључ за разумијевање руске менталности.<sup>5</sup>

Иако се руски религиозни философи директно не позивају на патристичке ауторе источне цркве ипак појмови и термини које срећемо у њиховим дјелима као што су: обожење, благодат и слобода, Божија имена, премудрост итд. сугеришу нам да се они прећутно подразумевају тј. исихастичка традиција сачињава „*дубоку и скривену традицију руске философске мисли.*“<sup>6</sup>

<sup>2</sup> Види: *В. О. Моргачев*, Исихазм и особености руског философствования, Рационализам и култура на пороге третьего тысячелетия: Материалы Третьего Российского философского конгресса (16–20 сентября 2002 г.) в 3 т. т. 2, 97–98.

<sup>3</sup> Крајем XIV-ог вијека паралелно са традицијом патристичког рационализма у Русију почиње да продира духовно искуство светогорско-византијског исихазма чију су суштину сачињавала мистичко-аскетска учења Дионисија Ареопагита, Симеона Новог Богослова, Григорија Синаита и Григорија Паламе (1296 — око 1359. г.). Апофатичко богословље и исихастичка учења о човјеку извршила су снажан утицај на представе о Богу, свијету и човјеку Нила Сорског (1433–1508) и руског монаштва све до средине XVII вијека да би своју реанимацију задобила у дјелима Димитрија Ростовског, а крајем XVIII вијека, у стваралаштву светог Тихона Задонског и Пајсија Величковског.

<sup>4</sup> *С. С. Хоружий*, Исихазм в Византии и России: исторические связи и антропологические проблемы, Страницы, журнал Библиейского-богословского института св. Апостола Андрея 2:1 М. 1997, 49. (Овдје треба поменути и неке друге савремене ауторе чија су истраживања помогла да се расвијетли културни значај светоотачке (источно-хришћанске) традиције у њеним различитим аспектима. Ту прије свега мислимо на радове игумана Јована Економцева, А. А. Сидорова, протојереја М. Дронова и др.

<sup>5</sup> О поменутој проблематици види књигу: *Б. В. Марков*, Разум и сердце. История и теория менталитета. СПб. СПбГУ. 1993.

<sup>6</sup> *И. И. Семаева*, Традиция исихазма в русской религиозной философии первой половины XX века, М. 2003, 7.

Продубљена компаративна и херменеутичка анализа светоотачке литературе и дјела руских религиозних философа дозвољава нам да поменути традицију означимо као *fundamentum inconcussum* руске религиозне философије.

Кључне идеје руске философије као што су идеја *свејединства*, *софиологија*, *синергизам*, „*философија срца*“ исихастичког су тј. паламитског поријекла. Због тога ће и Николај Бердјајев увидјевши сву философску тежину и релеванцију исихазма децидно изјавити: „Руска философија треба да буде наставак светоотачке философије.“<sup>7</sup> И уистину она је то највећим својим дијелом била и остала од Нила Сорског<sup>8</sup> и Тихона Задонског<sup>9</sup> па све до Семјона Франка<sup>10</sup> и Ивана Иљина.<sup>11</sup> Без критичке рецепције религиозно-философских аспеката исихазма немогуће је цјеловито разумијевање руске културе.

Богато богословско-философско наслеђе Византије представљало је прави духовни мајдан из којег су руски мислиоци црпили материјал за своје величанствене философске грађевине. Прије свега учење црквених отаца о срцу као *мистичком центру човјека*, *органу духовног сазнања* и *пробивалишту Бога* креативно ће инспирисати руску религиозну философију да изњедри величанствену „*метафизику срца*“ која можда најбоље изражава квинтесенцију руске културе, која се култивисала вјековима и која би се за разлику од западноевропске, логоцентричне културе, *културе ума*, („главе“) могла назвати „*култура срца*“. Управо ће стога тема срца бити названа једном од завјетних струна руске философске лире,<sup>12</sup> најстаријом и водећом темом руског богословско-философског стваралаштва.<sup>13</sup>

Прве реминисценције на проблематику срца у Русији везују се за спис „*Предање*“ *Нила Сорског* (почетак XVI вијека) у којем је изложено учење о *сабирању ума у срце*<sup>14</sup> као и за анонимни трактат „*О људској природи*“ (*О човеческом естестве*) с почетка XVII вијека.<sup>15</sup> Снажан импулс даљој разради те-

<sup>7</sup> Н. Бердјаев, А. А. С. Хомяков, М., 1912, 116

<sup>8</sup> Устав (*Устав скијтской жизни*) Нила Сорског је први оригинални текст руског исихазма настао на размеђи XV и XVI вијека.

<sup>9</sup> Неки савремени истраживачи духовног наслеђа овог веома истакнутог али мало проученог мислиоца истичу да већ код њега, иако не још у термилошки прецизној и концептуално разрађеној форми, можемо наћи теоријски фундамент метафизике срца. О богословско-философским погледима овог „руског Паскала“, основним резултатима и значају његове „философије срца“ на каснију руску религиозно-философску мисао види књигу: А. М. Есюков, *Человек и мир в православной просветительской мысли России второй половины XVIII в.*, Историко-философские очерки. Архангельск, 1998.

<sup>10</sup> С. Франк говори о срцу као тачки пресека двају свјетова („Свјетлост у тами“) и созерцању срцем („Бог је са нама“ и „Реалност и човјек“).

<sup>11</sup> Теми срца Иљин посвећује читаву главу своје књиге „Аксиомы религиозного опыта“ и специјални есеј „О сердечном созерцании“.

<sup>12</sup> Н. К. Гаврюшин, Б. П. Вышеславцев и его „философия сердца“ // *Вопросы философии*, 1990 №4, 59

<sup>13</sup> Види моју студију: „*Метафизика сердца* Б. П. Вышеславцева“ // *Philotheos, International Journal for Philosophy and Theology*, 3 Београд–Никшић–Требиње 2003, 231–248

<sup>14</sup> Н. К. Гаврюшин, исто.

<sup>15</sup> Н. К. Гаврюшин, *Древнерусский трактат „О човеческом естестве“* // *Естественно-учные представления Древней Руси*. М., 1998, 220–228.

матике „срца“ и велики допринос конституисању метафизике срца представља стваралаштво вороњешког епископа, свеца, мислиоца и богослова *Тихона Задонског* („Плоть и дух“, 1767, „Об истинном христианстве“, 1771–1772; Сокровище духовное, от мира собираемое 1777–1779; Слова и письма).<sup>16</sup> Од средине XVIII вијека тематика срца и званично постаје предмет философског интересовања. Тако нпр. *Денис Фонвизин* пише да његова философија „...тежи само да спозна људска срца...“<sup>17</sup> Мисао о приоритету и превасходству срца над разумом у духовном животу човјека постаће широко распрострањена не само у ондашњој теоријској контемплацији већ и у педагогији и књижевности.<sup>18</sup>

Печат философије срца видљив је већ од самог почетка историјског тока руске мисли као и у њеним последњим, савременим пројављивањима. Већ код *Григорија Скавароде*<sup>19</sup> назире се једна, иако још не теоријски прецизно развијена и формулисана, *философија срца* која ће постати централна идеја његовог погледа на свијет. Појам срца заузима важно мјесто код *Висариона Бјелинског* и *Николаја Гогоља* као и у промишљањима *Лева Толстоја* и *Фјодора Достојевског*, у философији живог смисла *Михаила Бакуњина* и философији „заједничког дјела“ *Николаја Фјодорова*. У XIX и XX-ом вијеку тема „срца“ наћи ће се у средишту како православно-богословске тако и религиозно-философске рефлексије. О срцу пишу *Игњатије Брјанчањин*ов, *Теофан Затворник*, *Памфил Јуркевич*, *В. А. Сњегирјов*, *С. М. Зарин*, *М. М. Тарјејев*, *архиепископ Лука* (Војно-Јасењецки). Иако и словенофили<sup>20</sup> (*Алексеј Хомјак*ов, *Јуриј Самарин*) а нарочито *Иван Кирјејевски* тематизују проблематику срца истичући да управо оно а не ум представља извор вјере и истинског са знања а одређене опсервације на ту тему срећемо и код *Василија Розанова*, ипак њену праву философску разраду дају представници руског религиозно-философског препорода *Борис Вишеславцев*,<sup>21</sup> *Павле Флоренски*, *Иван Ильин*, *Семјон Франк* и *Василије Зењковски*. Што се тиче савремених истраживача ту свакако треба издвојити радове *А. И. Буланова*, *В. Невјаровича*, *Г. Ј. Сјирельцове* и већ поменутог *С. С. Хоруџија*. Богословска интерпретација симбола „срца“ углавном остаје у оквирима библијске и светоотачке традиције за разлику од религиозно-философске интерпретације, којој поменуто

<sup>16</sup> О симболу срца као централној теми религиозне антропологије Тихона Задонског види текст већ поменутог аутора: *Есюков А. М.* „Философия сердца“ Тихона Задонского цит. дјело, 152–164.

<sup>17</sup> *Д. И. Фонвизин*, Собрание сочинения т. 2 М. — Л., 1959, 78.

<sup>18</sup> *П. Ф. Кеттерев*, История русской педагогики //Педагогика 1993. №6, 77.

<sup>19</sup> *Г. С. Сковорода*, „Разговор называемый алфавит или букварь мира“ // Г. С. Сковорода, Сад божественных песней, Харьков, 2009.

<sup>20</sup> Теми срца посвећивали су пажњу и западњаци. Тако нпр. Петар Чадајев пише: „Постоје људи који помоћу ума стварају себи срце и други који помоћу срца стварају себи ум; последњи су успешнији од првих, зато што у осјећањима има много више ума неголи у уму осјећања“ (*П. Я. Чаадаев*, Сочинения, М., 1985, 175).

<sup>21</sup> Б. П. Вишеславцев на величанствен начин довршава једну, стару дугу и снажну традицију у руској философији и истовремено по први пут у историји западне философије уздиже срце на пиједестал философског принципа. (О овоме подробније у мојој докторској дисертацији: „Философия преображенного Эроса и метафизика сердца Б. П. Вышеславцева“, М. МГУ, 2003).

традиција служи или као полазна основа и хеуристички плодно тле за плодотворан сусрет са савременом философијом и психологијом (Б. Вишеславцев) или као почетни, покретачки импулс и незаобилазна реминисценција (П. Флоренски и И. А. Иљин) или чак у потпуности изостаје као нпр. код *Николаја и Јелене Рерих* и *Данила Андрејева*.

Због ограниченог времена за експликацију назначене теме умјесто исцрпног приказа свих директних и индиректних рефлекса, трагова, слијеђења и „девијација“, исихастички конзистентно и коректно изведених или значајно модификованих значења термина срца код сваког релевантног философа појединачно, сконцентрисаћемо се на све оне кардиналне аспекте учења о срцу у руској религиозној философији који се значењски подударују или су семантички блиски и сродни тј. вуку поријекло или алудирају на исихастичку кардиологију и кардиогносију. Сва та многослојна значењска структура феномена срца у својој бити се може свести на 4 следећа основна аспекта:

1. егзистенцијално-онтолошки,
2. аксиолошки,
3. гносеолошки и
4. морално-практични аспект.

**1. Егзистенцијално-онтолошки аспект** појма „срце“ указује на сложenu и противрјечну структуру онтологије људске личности. Овај аспект срца изражавају следеће детерминанте:

— *средишње* људског бића и основна структура људског бивствовања, „апсолутни центар“, „центар у сваком смислу“, „скривени центар и дубина, срж личности“, „начело и коријен“ свјесне и несвјесне дјелатности човјека (Вишеславцев, Франк, Иљин) ;

— *извор* свјесних, вољних и емоционалних импулса људске активности;

— *чувар* човјекових тјелесних моћи;

— *језгро* и *средишње* свеколиког човјековог живота, „центар живота уопште, физичког, душевног и духовног“;

— *їребивалишње* „плотског“ и „духовног“, „спољашњег и унутрашњег човјека“ (Скаварода). Вишеславцев у складу са светоотачком традицијом проницљиво уочава двострукост и двозначност срца („двоесердечје“), *дисоцијацију* срца („имамо једно срце али раздвојено на два дијела“), на тјелесно (плотско) и духовно. Међутим „раздвојеност срца“ он схвата на један дијалектичко-динамички начин као узajамну везу и прожимање различитих хипостаза једног те истог срца. Захваљујући чињеници оваплоћења међу њима нема онтолошког хиуатус-а. „Духовно срце је реално повезано са тјелесним срцем јер се дух оваплотио“. Хипостатичка, онтолошка дисоцијација срца је немогућа због његовог исконског и збиљског *духовно-їјелесног јединства* — закључује Вишеславцев;

— *сједишње* мисли, помисли, планова, намјера, воље и осјећања;

— *средиишѣ* егзистенцијалних доживљаја која изражавају дубинску динамику и антиномизам човјекових психичких стања и људског бивствовања. Срце се „узбуђује“, „плаши“, „тугује“, „радује“, „весели“, „јада“, „мучи“, „болује“, „храни уживањима“, „опушта“, „дрхти“ (Тихон Задонски);

— *мјестѣо сусретѣа човјека и Бога*. Срце представља тачку интерференције двају свјетова, небеског и земаљског (И. Иљин);

— *центар љубави и орган* поимања, пребивалиште и мјесто еманације божанске благодати и љубави. Благодат као *infusio amoris*, представља прожимање најдубљег нашег интимитета („срца и утробе“) божанском љубављу. Она је љубавни позив Бога и слободни љубавни одговор човјека;

— *орган вјере*, религиозног искуства, „поприште вјере“ (Достојевски) и услов обожења човјека.

Други аспект појма срце допуњава и обогаћује вредносним смислом онтологију срца.

**2. Аксиолошки аспект** појма „срце“ садржи у себи следећа контекстуална значења:

— виша, идеална, боголика, *богоподобна* страна човјековог бића. Човјек срца је пожељни, прави, божански, унутрашњи човјек, „икона Божија“, „слика и прилика Божија“;

— *боравишиѣ* човјекове *савјести*, манифестација, „глас савјести“;

— *олиѣар савјести* и обиталисте личног, „живог Христа“, „дом Божји“. Захваљујући наведеном значењу (санкросанктности) срце покреће човјека на сублимацију, усавршавање и просвјетљење тј. на успеће од његовог нижег нивоа бивствовања ка оном вишем тј. од тјелесног, „плотског“ према душевном и „духовном“ човјеку (Вишеславцев);

— *димензија* која сугерише хијерархијску љествицу вриједности, тј. вредносну орјентацију, „срце тјелесно“ и „срце духовно“ (Јуркевич);

— *метаномичка инстанција* која стоји насупрот закону и која га трансцендира. Живјети „по срцу“ представља неупоредиво узвишенији (живот уздигнут на ниво љубави) и достојнији начин бивствовања човјека од оног „по и у складу са законом“;

— *иницијатѣор* успећа човјека ка богочовјечанском узору људског бивствовања, ка „боголиком човјеку“ као парадигми природног начина постојања човјека. Метафизички, телеолошки моменат садржан у захтјеву за само-трансцендирањем и усавршавањем човјека. Срце омогућава надилажење човјекове биолошке природе („спољашњи човјек“) и долажење до његове „друге“ истинске и праве, духовне, богочовјечанске, боголике природе („скривени човјек срца“ — свети Тихон Задонски). Оно је индикатор отворености и принципијелне духовне недовршености и неустановљености људског бивствовања. (Франк);

— *извор и њребивалишиће вјере* — „царство Божије“ у нама. Вјера исходи из срца и укоријењена је у њему. Само захваљујући њему могуће је довести разум и вјеру у „хармоничан однос“. (Јуркевич);

— *свједочанство* чистоте и аутентичности људског бивствовања, нарочито религиозног и моралног. „Чисто“, „богоподобно“, „праведно“ срце означава безгрешност и чистоту живота „скривеног човјека срца“ насупрот, богохулном, нечистом и ђаволском срцу тј. палом, грешном и профаном начину живота човјека.

Аксиолошки аспект појма срца истиче улогу нашег срца као праузора, идеала и императива за моралним усавршавањем и духовном изградњом наше личности.

Трећи аспект појма срца можемо означити синтагмом *логика срца*. Ова значењска структура феномена срца повезује и зближује учења о срцу руске религиозне философије са њеним надањујућим изворима—светоотачким православним богословљем срца и медитацијама Блеза Паскала. Једино помоћу „сердечног познанија“ — јединствен је закључак руских мислилаца, можемо докучити скривену и дубинску динамику нашег духовног живота и одговорити на питање *ко је човјек?*

**3. Гносеолошки аспект** појма срца обухвата следеће значењске одредбе срца:

— *субјект* („орган“) највећег и истинског сазнања, „сазнања Апсолута“ или Богопознања које раскрива човјеку смисао његовог предодређења. То врхунско сазнање започиње познањем нас самих, самопознањем, („Спознај самог себе!“) а завршава се сазнањем себе у Богу и Бога у себи тј. Богопознањем;

— *субјект и обједињујући центар* свеколиких човјекових сазнајних моћи. Срце синтетизује сферу рационалног и емоционалног, ум и осјећање, вољу и жеље, љубав, наду и вјеру. Сазнајни субјект је човјек у цјелини (Кирјејевски). До истинског сазнања се не долази посредством „закључака ума“ већ помоћу „закључака срца“ (Паскал), преко синоптичке интуиције срца тј. преко егзистенцијално-онтолошког и интроспективног „искуства срца“. Егзистенцијална а не логичка, рационална димензија људског бивствовања мора бити садржана у унутрашњем, живом и цјеловитом знању какво је „знање срца“. Оно је *унутрашње јединство* нерационалног и рационалног знања, концентрација свих сазнајних моћи у срцу и око срца;

— *орган њредрефлективног*, интуитивног сазнања које претходи разуму и дискурзивној логици (знању) — „емоционална интуиција“;

— *орган* и *субјект* моралне и религиозне интуиције и критеријум моралне истине. Срце „зна“ шта је „добро“ а шта „зло“, шта „гријех“, а шта „безгрешност“.

Гносеолошки аспект срца указује на ограниченост и једностраност рационално-теоријског „знања ума“ који испуштајући из вида значај и улогу



срца у људском сазнању не само да не докучује „живо знање“ и „живу истину“ (Достојевски) већ промашује и смисао људског бивствовања. Истицање срца у први план у руској религиозној философији не означава абдикацију и сакрификацију рационалног мишљења, дисперзију ума у срцу, његово утапање у срце како Густав Шпет иронично оцјењује философију П. Д. Јуркевича,<sup>22</sup> већ само негацију његове апсолутизације што се постиже „урањањем ума у срце“, његовим „спуштањем и стајањем у срцу“. Ту визуру и перспективу срца („логика срца“), велику тековину источног патристичког богословља наставиће и мисаоно разрадити руска философска класика. У лику и дјелу њених најбољих представника биће оваплоћена својеврсна религиозно-философска *кардиодикеја*.

#### 4. Морално-практички аспект појма срца садржи следећа значења:

— *центиар слободе*; Слобода као активност и стваралаштво је својство „скривеног човјека срца“, својство срца као апсолутног центра (Вишеславцев);

— субјект слободне воље и *благодатног њозвања*; „Човјек срца“ је субјект благодатног позива, љубавног зова Бога упућеног нашем срцу. Само је оно „отворено за Бога“. Само наше слободно и боголико „ја“ (срце) може узвратити љубав Богу, јер *срце је љубав* и „Бог је љубав“ (Вишеславцев) јер само „слично тежи сличном“ (Платон);

— *проводник човјека* према Богу и орган тежње за Апсолутом који не дозвољава човјеку да се заустави у свом моралном и духовном развоју све до његовог коначног и последњег стадијума усавршавања — идеала светости и обожења;

— *чистилиште ума*, субјект и објект „аскетског“ и „умног дјелања“ (Флоренски). Овај катарзички моменат који је наслиједила руска религиозна мисао од исихастичке богословске традиције Истока („урањање и свођење ума у срце“) значи да „управо у срце треба ’спустити’ ум да би поново задобио ’непокретност’ и на тај начин обновио у човјеку унутрашњу хармонију која је нарушена гријехом.“<sup>23</sup> Исто тако и срце као сједиште злих помисли и само мора постати чисто. Стога је потребно очистити срце од њих. Та *кашар-за срца* је пут ка непосредном општењу и заједничарењу са Богом „јер ће само они чистог срца видјети Бога“;

— мјесто синтезе слободе и *одговорности* човјека. „Хришћанско сопство (срце) — пише Б. Вишеславцев — није одвојено сопство, неодговорно низашта. Не, то оваплоћено сопство је свуда присутно, свепраштајуће и због тога за све одговорно“;<sup>24</sup>

<sup>22</sup> Г. Г. Шпет, Философское наследие П. Д. Юркевича (к сорокалетию со дня смерти) // П. Д. Юркевич, Философские произведения. — М., 1990, 632.

<sup>23</sup> И. Мейендорф, Жизнь и труды св. Григория Паламы: Введение в изучение Изд. 2-ое, исп. и доп. Для рус. пер. — Спб., 1997, 206–207.

<sup>24</sup> Б. П. Вишеславцев, Сердце в христианской и индийской мистике//Вопросы философии, М., 1990. №4, 77.

— *принцип саборности* зато што се мистичко докучење Бога „не постиже на индивидуалан начин, не у гордој изолацији философског ума већ саборно са срцима сједињеним у љубави...“<sup>25</sup>

Руска религиозно-философска мисао наставља, продубљује и систематизује стару, богату и изузетно значајну исихастичку традицију доказујући да само она философија може имати будућност која стваралачки реинтерпретира своје изворе а патристичка мисао православног Истока заиста и јесте њен главни *fons et origo*. Руска метафизика срца најубједљиви је доказ за то.

*Радое Ђ. Головић*

#### ИСИХАСТСКИЕ ИСТОЧНИКИ МЕТАФИЗИКИ СЕРДЦА В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ

В этой статье конкретизируется тезис о православных основаниях русской религиозно-философской мысли. Сравнительный анализ восточной святоотеческой литературы и трудов русских религиозных философов показывает, что русская философия в большой степени и преимущественно является продолжением святоотеческой мысли. Хотя русские религиозные философы прямо не ссылаются на патристических авторов восточной церкви, все таки понятие и термины, которые встречаются в их сочинениях, как обожение, благодать и свобода, Божие имена, премудрость и т.п. внушают что они имплицитно подразумеваются, т.е. исихастская традиция составляет основательную и скрытую традицию русско-философской мысли. Исихастские мотивы и реминисценции присутствуют почти во всех центральных идеях русской философии (всеединство, софиология, синергизм и другие), а особенно у самой старой, долгой и значительной идеи-идеи «философии сердца». Прежде всего учения церковных отцов о сердце как мистическом центре человека, органе духовного познания и обителище Бога творчески спровоцировали русскую религиозную философию, чтобы внедрить величественную «метофизику сердца», которая пожалуй лучше всего выражает сущность русской культуры, которая развивалась веками и которую в отличие от западно-европейской культуры ума можно назвать культурой сердца. С помощью герменевтико-семантического анализа основных аспектов символа и понятия сердца (экзистенциально-онтологический, аксеологический, гносиологический и нравственно-практический) в учениях русских мыслителей, который является главной задачей этой статьи прослеживается и доказывается ключевой тезис что исихастская духовная традиция составляет основоположную и скрытую традицию русской философской мысли.

<sup>25</sup> Б. П. Вышеславцев, исто, 66.



ВЛАДА СТАНКОВИЋ

(Филозофски факултет Универзитета у Београду)

## СРПСКА И СВЕТСКА ВИЗАНТОЛОГИЈА У 21. ВЕКУ, ИЛИ О СТАЛНОМ ПРЕИСПИТИВАЊУ УСТАЉЕНИХ МИШЉЕЊА\*

У раду се даје приказ савремених тенденција, основних праваца истраживања, нових методолошких приступа и сазнајних изазова у међународним византијским студијама почетком 21. века, уз упућивање на одређене проблеме српске византологије и путеве њихових решавања.

*Кључне речи:* византологија, 21. век, методологија, промена

Готово истовремено са падом Берлинског зида 1989. године и крајем „кратког 20. века“, срушене су, или су почеле да се руше, и понеке од баријера које су делиле светску византологију. Разлика између источне и западне верзије науке — марксистички обојене прве и догмом о методолошкој надмоћи прожете друге — коју је пратила гордост потоње поводом сопствене објективности, уступала је место свести о укупним недостацима ове гране медијевистике, која је на чудан начин остала по страни од великих, суштинских промена у историографији западног средњовековља током друге половине 20. века. Дискусије о стању у византологији и апели за убрзано мењање — заправо побољшавање — њене методологије постали су научни мото последње деценије претходног столећа, у истој оној надмоћној сразмери у којој су током 20. века истрајност у појединим, специфичним методолошким приступима, или посвећеност одређеној врсти тема, били доминантни.<sup>1</sup>

„Глобализација“ византологије, започета на одређени начин преводима са руског на енглески бројних дела најзначајнијег „византолога-пребега“,

---

\* Рад је настао као резултат истраживања у оквиру пројекта ев. бр. 177015, који подржава Министарство просвете и науке Републике Србије.

<sup>1</sup> J. Haldon, Post-Millennial, but not Post-Modern, *Novum Millenium. Studies on Byzantine history and culture dedicated to Paul Speck* (ed. C. Sode — S. Takács), Aldershot 2001, 1–11; A. M. Talbot, Byzantine Studies at the Beginning of the Twenty-first Century, *The Journal of English and Germanic Philology* 105/1 (2006) 25–43.

Александра Каждана, 80-их година 20. века, донела је широк спектар последица.<sup>2</sup> И иначе убрзана комуникација и олакшавање међусобне повезаности били су један од значајних предуслова за ширење знања о различитим активностима у оквирима међународне науке и њену нимало занемарљиву „демократизацију“, поспешену потпуним преовладавањем једног језика — енглеског, новог **κοινή** идиома савременог света. Управо ова два феномена, проистекла из универзализације — глобализације проучавања универзалног византијског царства, довела су до огромног пораста обима научне продукције и интересовања за византијску цивилизацију почетком 21. века (и то управо тим редоследом), упркос очигледном нескладу који постоји између пораста „популације византолога“ и стварних потреба за њима у савременим, хладно прорачунатим државама. Први део овог размишљања о будућности византијских студија биће посвећен управо предочавању промена и последица у науци произашлих из повећаног броја византолога. У другом делу биће представљене поједине карактеристике српске византологије, као и размишљања и предлози о правцима њеног развоја и унапређења.

## 1

Попут сваке масовне продукције, бројност и распрострањеност текстова посвећених широко схваћеној византијској цивилизацији прерасли су не само основне потребе релативно младе и тематски ограничене дисциплине већ и могућност да међународна наука остане јединствена. Упркос много лакшој доступности извора и литературе, сама количина и обим разноврсних студија онемогућава потпуно праћење читаве библиографије — на страну питање колики је проценат укупне историографске продукције заправо библиографски релевантан. Таква, нова врста *недоступности* укупне литературе довела је до стварања појединих *корпуса литературе* за одређене теме у међународној науци. Сасвим конкретно, то значи да се свака нова студија из, рецимо, области византијске поезије, или комплексних дела писаца епохе Комнина, ослања првенствено на већ коришћени *корпус литературе* из претходног научног нараштаја, допуњујући га само оним насловима изашлим у међувремену који су аутору блиски, или општије познати, првенствено онима насталим на англо-саксонском говорном подручју.

Уз ретке изузетке, овим поступком се значајно ограничава истраживачки приступ литератури — али и основним изворима! — а једном постављене границе сазнања остају суштински нетакнуте. Изван основног тока науке остају најчешће две категорије значајних радова: они настали на „мањим“ је-

<sup>2</sup> V. A. Kazhdan, *Der Mensch in der byzantinischen Literaturgeschichte*, JÖB 28 (1979) 1–21; *idem*, *L'Histoire de Cantacuzène en tant qu'oeuvre littéraire*, *Byz.* 50/1 (1980) 279–327; A. Kazhdan — G. Constable, *People and Power in Byzantium*, Washington D.C. 1982; A. Kazhdan — S. Franklin, *Studies on Byzantine Literature of the Eleventh and Twelfth Centuries*, Cambridge 1984. Cf. M. Mullet, *Dancing with deconstructionists in the Gardens of the Muses: new literary history vs ?*, *BMGS* 14 (1990) 258–275.

зицима, у које нимало ретко бивају укључени и наслови на немачком, и нешто ређе, француском језику; и старији радови, врло често из 19. века, који нису нашли своје место у касније насталом *корпусу литературе*, упркос својој изузетној и незаобилазној вредности. Ослањајући се непрестано и све више на резултате претходне генерације, истраживачи тиме стварају недовољно јасну границу између извора и литературе, а у оквирима ове последње категорије првенство дају само одређеним, често понављаним насловима. Чак и изузетно утицајни и међународно цењени центри византијских студија, попут двоструког, универзитетског и центра аустријске академије у Бечу, нису довољно снажни да наметну широј међународној науци дубоки, темељни и озбиљни истраживачки приступ, који сами примењују, можда и из једноставног разлога што је за такво истраживање потребно утрошити много више времена и напора.<sup>3</sup>

Упркос томе, стари „изненађујући“ класици, написани пре успостављања институционалне византологије, завређују своје место и у савременим истраживањима. Као само један од бројних примера нека ми буде допуштено да наведем књигу *Јоханеса Сегера* о Нићифору Вријенију и његовом историјском делу, написану далеке 1888. године. Чак и површном анализом, јасно се раздвајају по вредности дела савремених истраживача који су користили ову вредну студију, и оних који је из било којих разлога нису узели у обзир.<sup>4</sup> Поглед *ad fontes*, ма колико контрадикторно можда звучало, на овај начин постаје примењив и на запостављену литературу.

## 2

Самом својом суштинском повезаношћу са националном средњовековном историјом, положај српске византологије, тематика и проблеми са којима се суочава, прилично су другачији у односу на основне токове светских византијских студија. Уз одређене заједничке елементе, које српске византијске студије деле са осталим научним центрима, попут неопходности објављивања на енглеском језику што више и што чешће, желео бих да на овом месту по-

<sup>3</sup> Пре свега имам на уму изузетно значајан и замашан посао у оквиру историјско-географског пројекта некадашње Комисије за византологију, а данашњег Института за византијска истраживања Аустријске академије наука *Tabula Imperii Byzantini*, чији сарадници жртвују добар део сопствене библиографске продукције раду на системском колективном пројекту. О томе колики посао тек предстоји да се уради у византологији — и то само у основним сегментима византијских студија — јасно показује *P. Magdalino, A history of Byzantine literature for historians, Pour une "nouvelle" histoire de la littérature Byzantine, Actes du colloque international philologique Nicosie 25–28 mai 2000, Paris 2002, 167–184.*

<sup>4</sup> Задржаћу се само на једном, карактеристичном примеру: свесно покушавајући да истакне неопходност поновног ишчитавања и тумачења историјског дела цезара Нићифора Вријенија, *E. Jeffreys, Nikephoros Bryennios Reconsidered, Byzantium in the 11th century, ed. V. Vlisidou, Athens 2003, 201–214,* је у свом раду прешла ћутке управо преко кључног дела за истраживање Вријенијевог *Μαθηριјала Ισθιοριје*, нако изашлог далеке 1888. године — *J. Seger, Byzantinische Historiker des zehnten und elften Jahrhunderts. I. Nikephoros Bryennios, Eine philologisch-historische Untersuchung, München 1888.*



светим пажњу двама аспектима проблема савремене домаће науке, који су истовремено и предлози за њено побољшање и опстајање као препознате дисциплине и у Србији и ван ње.

а) Систематизација истраживања

Прошло је готово четврт столећа након последњег, условно речено, заједничког истраживачког подухвата у домаћој византологији. Чак и едиција *Византијски извори за историју народа Југославије*, упркос свом огромном значају, није представљала осмишљено и доследно спроведено истраживање и синтезу одређених проблема, поступак који представља основу рада у свим озбиљним међународним центрима.

Неопходност систематизације истраживања условљена је управо наведеним карактеристикама све обимније међународне продукције, као и потребом успостављања чврстих и препознатљивих методолошких постулата. Методолошка озбиљност подразумева окупљање стручњака из свих релевантних области, али пре свега, њихову јасну усмереност на базично истраживање кључних питања. Постављање основа за даља истраживања проблема, њихову анализу и, коначно, стварање корпуса релевантних синтеза, представља основну замисао пројекта **Хришћанска култура на Балкану у средњем веку: Византијско царство, Срби и Бугари од 9. до 15. века**. Радам стручњака из различитих дисциплина на проучавању византијске, српске и бугарске историје и њихове међусобне повезаности током зрелог средњег века, остварио би се покушај покретања истраживачких напора управо у правцу систематизације досадашњих резултата и будућих истраживања.

б) Значај и допринос археологије

Уз све напоре посвећене унапређењу методолошких приступа, конкретизацији истраживања и свеобухватном истраживању појединачних тема, коначни квалитативни резултат ће у великој мери зависити од резултата средњовековне археологије и њеног доприноса могућностима нових научних знања. Суштинског корака напред не може бити без детаљнијег истраживања бројних значајних локација и поузданијих података. У ситуацији када и појединачни налаз, какав је печат Константина Бодина који је објавио и анализирао *Жан-Клод Шене*,<sup>5</sup> увелико може променити устаљена мишљења, бројне непознанице, које проистичу из непотпуних археолошких истраживања и њихових резултата, значајно ограничавају могућности за прецизније и поузданије разумевање мноштва проблема из комплексних српско-византијских односа. Уз свесрдно упућивање на саопштење стручњака за ову област, колега Весне Бикић и Марка Поповића, истаћи ћу само да се након неких нових, можда и условно речено, археолошких истраживања више не поставља питање „пла-

<sup>5</sup> J.-C. Cheynet, La place de la Serbie dans la diplomatie byzantine à la fin du XIe siècle, ЗРВИ 45 (2008) 89–97.

стичних украса“ Манасије, нити је рана историја Јањине и околине, на пример, у тој мери непозната као пре озбиљних и значајних истраживања спроведених у последњим годинама.<sup>6</sup> Многе дилеме, једноставно, добиће своје праве обресе или ће престати да у том облику постоје, једном када се основна истраживања спроведу на одговарајући начин.

На крају, нема никакве сумње да ће замисли предложене овде моћи да остваре припадници нараштаја који тек започињу своју истраживачку каријеру, или ће је започети у блиској будућности. Они, међутим, неће моћи то да остваре без наше помоћи, без функционалних и јасно дефинисаних основа, на којима ће се заснивати сви каснији правци истраживања. У обезбеђивању предуслова за потпуно осавремењивање домаће науке лежи огромна одговорност данашњих нараштаја.

*Vlada Stanković*

BYZANTINE STUDIES IN SERBIA AND ABROAD  
AT THE BEGINNING OF THE 21<sup>ST</sup> CENTURY,  
OR ABOUT THE NEED FOR CONSTANT REASSESSMENT

The paper outlines some of the most prominent characteristics of contemporary Byzantine studies both in Serbia, and internationally, pledging for the return of scholarship to direct work with Byzantine sources (*ad fontes!*), as the beginning and the basis of any serious analysis and scientific research. A critical view of the state of Byzantine studies in Serbia is offered, as well, with the stress laid on systematization of research and greater interdisciplinarity as the two necessary elements for the enhancement of the current research procedures that would contribute to the results being both innovative and more in-keeping with the current scholarly attitudes and methodology and recognized internationally as such in the future.

---

<sup>6</sup> Cf. Τα Βυζαντινά μνημεία της Ηπείρου, (Υπουργείο πολιτισμού — 8η Εφορεία Βυζαντινών Αρχαιοτήτων), Ioannina 2008; Ιωάννινα — από τη βυζαντινή καστροπολιτεία στην οθωμανική μεγαλούπολη, (Υπουργείο πολιτισμού — 8η Εφορεία Βυζαντινών Αρχαιοτήτων), Ioannina 2009.



ВЕСНА БИКИЋ, МАРКО ПОПОВИЋ  
(Археолошки институт, Београд)

## АРХЕОЛОШКЕ ТЕМЕ У БУДУЋИМ ВИЗАНТОЛОШКИМ ИСТРАЖИВАЊИМА У СРБИЈИ\*

На основу резултата досадашњих археолошких истраживања постоји солидна основа за реализацију неколико великих истраживачких пројеката. Овом приликом се предлажу три пројекта који су у временским оквирима најзначајнијих византијских политичких, економских и културних етапа. Први је рано-византијски, са темама које су у вези са истраживањима фортификација и система одбране, снабдевања посада и трговинског промета у целини, затим модела и одлика планске урбанизације и црквене организације. Други пројекат би разматрао теме које одређују суштину обновљене византијске владавине на Балкану у 11–12. веку, нпр. војна и административна средишта на обновљеној граници Царства, затим проучавање Охридске архиепископије, посебно питања христијанизације и обима византинизације, пре свега у областима на централном Балкану, уз препознавање и издвајање симбиозе византијског утицаја и словенског наслеђа. Трећи пројекат би се односио на истраживања византијских урбаних и протоурбаних центара у оквирима српске средњовековне државе. Предлажу се и програми физичко-хемијских анализа археолошких налаза, који могу дати кључне одговоре на питања у вези са одликама привреде и трговинским прометом између матичних византијских области и балканског залеђа.

*Кључне речи:* Србија, археологија, византинизација, теме

Одавно је утврђено и много пута поновљено да је, поред несумњивих утицаја из средње и западне Европе, средњовековна Србија препознатљива преваходно по њеном византијском обележју. Поред модела који су преузимани у свим сферама, посебно су култура и уметност биле чврсто везане за узор из византијског света. Због тога је и средњовековна археологија у Србији у својој суштини уско повезана са византолошким студијама, и то у читавом њеном хронолошком распону. Процес византинизације практично за-

---

\* Рад је настао као резултат истраживања у оквиру пројекта ев. бр. 177021, који подржава Министарство просвете и науке Републике Србије.

почиње планским градитељским подухватом цара Јустинијана I, када се обнавља живот на простору централног Илирика. Кроз раздобља средњег века, све до османских освајања, то ће бити процес који ће са различитим интензитетом утицати на развој српске државе и њено културно стваралаштво. Међутим, успостављање османске власти није значило и крај утицаја византијског духа, већ одређени преображај, с обзиром на значајно ромејско наслеђе које је баштинило и само Османско царство.

Ако се полази од премисе да средњовековна археологија у Србији представља неизоставни део византолошких студија у читавом хронолошком распону од скоро хиљаду година, онда је и логично што су археолошка истраживања донела бројна сазнања о различитим византолошким темама. Током досадашњих археолошких истраживања прикупљена је значајна основна грађа, која још увек није на ваљан начин обрађена и проучена. У вези с тим треба истаћи да су археолошки подаци остали неуједначени по значају, што је у великој мери зависило од обима обављених теренских истраживања и касније систематизације откривених предмета. У целини посматрана, досадашња археолошка истраживања су била екстензивна и различитог карактера, од сондажних радова малог обима, најчешће прелиминарних истраживања ради стицања основних сазнања о појединим налазиштима, или ископавања у служби конзерваторских и рестаураторских радова, па до темељних дугогодишњих систематских археолошких истраживања. Следствено томе, и добијени резултати су различите вредности. У значајној мери су истражена налазишта у Подунављу и југозападној Србији, док је археолошка слика других региона знатно слабије позната. И поред те несразмере, на основу резултата, како теренских истраживања тако и обраде грађе, постоји солидна основа за осмишљавање неколико великих истраживачких тема, заправо пројеката, чији би резултати у својој завршној фази могли имати вредност прворазредног историјског извора. Овом приликом ћемо предложити три таква пројекта, који су у временским оквирима најзначајнијих византијских политичких, економских и културних етапа.

Следствено хронологији византијског присуства на подручју Централног Балкана, први пројекат би се односио на рановизантијско раздобље. Истраженост налазишта ове епохе на подручју Србије је солидна, ако се има у виду да је до сада евидентирано преко 200 локалитета са рановизантијским културним хоризонтом.<sup>1</sup> То даје добар узорак грађе за постављање методологије и свеобухватна истраживања која воде ка утемељеним закључцима. Међутим, велики истраживачки програми су спроведени у свега неколико региона. Тако су, у оквиру припремних радова за изградњу хидроелектрана Ђердап I и Ђердап II, обављена археолошка ископавања на низу рановизантијских утврђења тог дела дунавског лимеса.<sup>2</sup> С друге стране, посебно је био темељан

<sup>1</sup> М. Милинковић, Градина на Јелици — рановизантијски град и средњовековно насеље, Београд 2010, 222–229.

<sup>2</sup> V. Kondić, Les formes des fortifications protobyzantines dans la région des Portes de Fer, Villes et peuplement dans l'Illyricum protobyzantin, Collection de l'École française de Rome 77 —

истраживачки програм у области Старог Раса, односно на подручју општина Нови Пазар, Тутин и Сјеница, где су планским рекогносцирањима и сондажним ископавањима евидентирани сви локалитети са траговима фортификација или насебина из рановизантијског раздобља.<sup>3</sup> Сличан програм остварује се и у региону између Копаоника и Јужне Мораве, где је рекогносцирањима и сондажним ископавањима идентификован велики број налазишта из рановизантијског раздобља.<sup>4</sup> Међу њима, на три налазишта су вршена систематска истраживања, на локацији тврђаве Рас, и на градинама у Постењу код Новог Пазара и Врсеницама код Сјенице, чиме су умногоме расветљена поједина значајна питања. Поменимо само нека од њих, која се односе на просторни распоред, функцију, принципе градње и фортификациона решења, као и елементе унутрашње организације простора.<sup>5</sup> У овом контексту су и истраживања у околини Чачка, с посебним програмом систематских истраживања утврђеног града на Јелици, која трају од 1984. године.<sup>6</sup> У оквиру програма који су од 1979. године спроводили Археолошки институт, Завичајни музеј у Књажевцу и Завод за заштиту споменика културе из Ниша у области Горњег Тимока регистровано је више камених утврђења која су имала касноримски/рановизантијски хоризонт, нпр. на локалитетима Бараница, Градиште, Кожељ, као и базилике у Кални, код села Штрпца и Равне.<sup>7</sup> Уз то, на бројним

---

Rome 1984, 131–161; P. Petrović, M. Vasić, The Roman Frontier in Upper Moesia — Archaeological Investigations in the Iron Gate Area — Main Results, ed. P. Petrović, Roman Limes on the Middle and Lower Danube, Belgrade 1996, 15–26.

<sup>3</sup> „Програм истраживања, заштите, уређења простора и коришћења целине Старог Раса са Сопоћанима“ под окриљем Одбора за споменичку целину старог Раса са Сопоћанима, руководиоци програма Ј. Калић (историјска истраживања) и М. Поповић (програм рекогносцирања и сондажних истраживања), видети: В. Иванишевић, Касноантичко утврђење у Рамошеву, Новопазарски зборник 11 (1987) 5–12; В. Иванишевић, Рановизантијско утврђење на Хуму код Тутина, Новопазарски зборник 12 (1988) 5–12; В. Иванишевић, Античко утврђење на Тројану, Новопазарски зборник 13 (1989) 7–15; В. Иванишевић, Касноантичко утврђење на Златном камену код Новог Пазара, Новопазарски зборник 14 (1990) 7–17; Ј. Калић, Д. Мркобрад, Градина у Радалици, Новопазарски зборник 9 (1985) 39–46; М. Милинковић, Касноантичка утврђења у Островици и Шароњима, Новопазарски зборник 6 (1982) 131–140; М. Милинковић, Рановизантијско утврђење на Ђурђевици у Берекарама, Новопазарски зборник 7 (1983) 29–37; М. Појовић, Утврђење на Кули у Калудри, Новопазарски зборник 8 (1984) 11–18; М. Појовић, Античко утврђење на Шарском кршу код Дуге Пољане, Новопазарски зборник 7 (1983) 8–14; М. Поповић, Јуџас код Сороџана, Археолошки преглед 1986, Ljubljana 1987, 115–118; З. Симић, Утврђење на Кули у Рогатцу, Новопазарски зборник 11 (1987) 13–20; Д. Премовић-Алексић, Касноантичко утврђење у Бабрежу, Новопазарски зборник 13 (1989) 17–29.

<sup>4</sup> Д. Рашковић, Рановизантијски археолошки локалитети и комуникације у ширем Крушевачком окружју, Трећа југословенска конференција византолога, Београд — Крушевац 2002, 29–73; Д. Рашковић, Н. Берић, Резултати рекогносцирања античких и средњовековних налазишта Трстеничке општине и суседних области, Гласник Српског археолошког друштва 18 (2002) 137–156; Г. Тошић, Д. Рашковић, Ранохришћански споменици на источним падинама Копаоника, Зборник радова Византолошког института 44/1 (2007) 27–45.

<sup>5</sup> М. Поповић, Тврђава Рас, Београд 1999; Д. Мркобрад, Рас–Постење: фазе развоја утврђења, Зборник радова Византолошког института 36 (1997) 203–217 (са литературом); М. Поповић, В. Бикић, Врсенице — касноантичко и српско раносредњовековно утврђење, Београд 2009.

<sup>6</sup> М. Милинковић, Градина на Јелици, 207–221.

<sup>7</sup> П. Пејровић, С. Јовановић, Културно благо књажевачког краја — археологија, Београд 1997, 25–29.



налазиштима у околини Зајечара се наилазило на препознатљиве рановизантијске налазе.<sup>8</sup> Посебно треба истаћи систематска истраживања касноантичке царске палате Ромулијана — Гамзиград код Зајечара, која су до сада донела значајне резултате за сагледавање преображаја једног монументалног царског комплекса у рановизантијску насеобину и црквено средиште.<sup>9</sup>

Солидног обима била су и истраживања појединих античких градова, нпр. Сирмијума, Сингидунума, Виминацијума, Наисуса, Улпијане.<sup>10</sup> У том смислу, од посебног су значаја ископавања заштитног карактера која се континуирано спроводе у Сремској Митровици и Београду, тј. на подручјима градских зона Сирмијума и Сингидунума.<sup>11</sup> Међутим, далеко највише података о организацији и структури рановизантијских урбаних средишта дала су готово стогодишња истраживања Царичиног града код Лебана у Јужној Србији,<sup>12</sup> а у новије време и Градине на Јелици код Чачка.<sup>13</sup> Оба ова урбана средишта, јединствена на простору централног и северног Илирика, изграђена су плански у време владе цара Јустинијана I.

Упркос солидне евиденције, наша сазнања о рановизантијском раздобљу у делу Илирика који је данас у административним границама Србије није задовољавајућа, будући да недостају тематске студије. У том смилу, нови рановизантијски пројекат обухватио би неколико тема које би се односиле на истраживања три велике целине, а то су: фортификације, урбана средишта и сакрални објекти. Овом приликом ће бити указано на најзначајније теме, пре свега оне које произилазе из резултата досадашњих истраживања и, заправо, представљају надградњу резултата теренских истраживања и основне систематизације покретних археолошких налаза.

До сада урађена основна евиденција налазишта пружа највише података о фортификацијама, њиховом положају и тлоцрту. Такође, на основу особених налаза, пре свега керамике и новца, за многе је утврђено време настанка, а потом коришћења, уз извесне обнове и доградње, у раздобљу од 4. па све до 7. века. То пружа солидно полазиште за истраживања фортификација, превасходно изглед и распоред утврђења и анализу система одбране. Према досада-

<sup>8</sup> А. Лаловић, Археолошка налазишта у општини Зајечар, *Развитак* 2 (1981) 76–82.

<sup>9</sup> Б. Јанковић, Рановизантијски Гамзиград, Гамзиград — Касноантички царски дворцац, Галерија САНУ 45, Београд 1983, 120–141; С. Пејковић, Ромулијана у време после царске палате, ур. И. Појовић, *Felix Romuliana — Гамзиград*, Београд 2010, 167–199.

<sup>10</sup> В. Вавант, *La ville dans le nord de l'Illyricum (Pannonie, Mésie I, Dacie et Dardanie), Villes et peuplement dans l'Illyricum protobyzantin*, Collection de l'École française de Rome 77 — Rome 1984, 245–288.

<sup>11</sup> В. Појовић, Дезинтеграција и рурализација града у источном Илирику од 5. до 7. века н. е., ур. В. Појовић, *Sirmium — град царева и мученика (сабрани радови о археологији и историји Сирмијума)*, Сремска Митровица 2003, 239–258; Остаци античког Сингидунума у урбаном језгру савременог града, *Наслеђе* 1, Београд 1997, 11–24; М. Појовић, *Београдска тврђава*, Београд 2006 (друго допуњено издање), 42–47.

<sup>12</sup> В. Кондић, В. Појовић, Царичин Град, утврђени град у византијском Илирику, Београд 1977; Б. Вавант, В. Иванишевић, *Ivstiniana Prima — Царичин Град*, Лесковац 2003.

<sup>13</sup> М. Милинковић, нав. дело.

шњим сазнањима још увек није извршена типолошка анализа рановизантијских утврђења нити функционално разврставање. То је веома значајно за приступ проучавању система одбране у турбулентном касноантичком раздобљу. За разлику од фортификација на дунавској граници Царства, мање утврде у унутрашњости Илирика, којих је било у великом броју, још увек су недовољно, односно неуједначено истражене, а садашње стање истражености појединих регија може да наведе на погрешне закључке. На првом месту треба јасно разграничити да ли постоје системи унутрашњег лимеса или су у питању превасходно елементи локалне одбране. То би значило да треба разграничити утврђења ширег значаја од оних ограничених на ужу регију, или локалне заједнице. У функционалном смислу, имајућу у виду величину, елементе фортификација и просторну диспозицију треба издвојити локалне рефугијуме, као најчешћу појаву, од утврда које су имале значај за одбрану привредних, превасходно рударских средишта, значајнијих путних праваца и сл. Не набрајајући сада све чиниоце, у оквиру тема будућих истраживања требало би истражити и могућности да се преко археолошког артефакта дође до значајних података о саставу и могућој бројности војних посада. У току досадашњих истраживања, на основу откривених карактеристичних предмета, пре свега украсних делова одеће, наоружања и опреме, као и керамичког посуђа, уочени су елементи који указују на састав посада у појединим тврђавама, односно присуства федерата у византијским трупима. Примера ради, на локалитету Светиња код Костолца у кућама је откривено керамичко посуђе германске (гепидске) производње заједно са рановизантијском керамиком и посудама које су рађене по локалним технолошким стандардима, али са орнаментиком прилагођеном укусу варвара.<sup>14</sup> Присуство германских федерата потврђено је примерцима карактеристичне војне опреме и накита на више налазишта — поменимо само тврђаву Рас, Градину на Јелици код Чачка и Царичин град.<sup>15</sup>

У вези са распоредом утврђења и системом одбране јесте и питање снабдевања посада, као и трговинског промета у целини. Овој теми се посвећује велика пажња у новијој европској археологији,<sup>16</sup> будући да археолошки налази могу да пруже поуздана сазнања о механизмима трговине у рановизантијском раздобљу. У том смислу, већ је прелиминарна анализа импортне керамике дала веома значајне податке, посебно у случају амфора, које су као амбалажа за вино и уље спадале под редовно следовање војних посада. Картирање налаза на простору централног Илирика је показало да су амфоре биле дистрибуиране практично на целом том простору, укључујући и удаљене

<sup>14</sup> М. Појовић, Светиња, нови подаци о рановизантијском Виминацијуму, *Старинар* 38 (1987) 21–23, 28–30, сл. 17, 22–23.

<sup>15</sup> М. Поповић, *Tvrđava Ras*, 119–120, сл. 68/7; М. Милинковић, нав. дело, 63–67, 233; на подацима о налазима са Царичиног града, са истраживања Доњег града, захваљујемо руководиоцу истраживања др Вујадину Иванишевићу.

<sup>16</sup> Cf. O. Karagiorgou, “The Late Roman 2 amphora: a container for the military annona on the Danubian border?”, edd. S. Kingsley, M. Decker, *Economy and Exchange in the East Mediterranean during Late Antiquity*, Oxford 2001, 129–166.

рефугијуме, што је јасан показатељ развијене путне мреже и трговинског промета у целини, у много већој мери него што се то раније претпостављало.<sup>17</sup> У наставку, истраживања би требало проширити на области северног Илирика, преваходно налазима из утврђења на дунавском лимесу, уз анализу заступљености појединих облика амфора и количину посуда, чиме би се добила поузданија слика о врстама намирница које су дистрибуиране посадама и путевима снабдевања том робом, тј. путним правцима на Балкану.

Када је реч о рановизантијском раздобљу, највећу непознаницу на подручјима централног и северног Илирика представља питање урбанизације. И поред обимних програма систематских и заштитних ископавања ни за један град на назначеном подручју нису утврђени основни параметри, пре свега површина градске територије и унутрашња структура. Како је познато, једну од одлика рановизантијског раздобља у балканским провинцијама представља диригована, планска урбанизација, заправо стварање нових административних средишта. Захваљујући досадашњим истраживањима ово је тема у којој се очекује велики напредак у спознајном смислу. Наиме, дуги низ година на подручју Србије се истражују два урбана средишта — Царичин град код Лебана и Градина на Јелици код Чачка. На Царичином граду, откривени су бројни објекти различите намене који одсликавају етапност грађења новог урбаног средишта и његове основне просторне целине — Акропол са великом базиликом и епископским средиштем, затим средњи део града са репрезентативним здањима и Доњи град, где се уз стамбене налазе трговачки и занатски објекти.<sup>18</sup> Поред ископавања обављено је и рекогносцирање околине, а у новије време упоредо са археолошким ископавањима одвија се и програм геофизичких истраживања,<sup>19</sup> што је битно допунило слику о овом рановизантијском граду. Осим урбаног нуклеуса у оквиру бедема лоцирана су и пространа неутврђена подграђа која га окружују. Даљим истраживањима овог значајног рановизантијског налазишта пружају се широке могућности за проучавање модела урбанизације у јустинијанској епохи. Сличне могућности пружају и истраживања Градине на Јелици. У неколико наредних година овде је планирано публикавање археолошке и архитектонске грађе, чиме ће бити створене шире основе за изучавање карактера ове насеобине и њене свакодневице. Систематска истраживања Градине на Јелици, која ће се наставити у наредном раздобљу треба да допуне сазнања о величини насеља, његовој просторној диспозицији, као и елементима унутрашње структуре која овај комплекс одсликава као утврђено регионално средиште. У сваком случају, досадашњи резултати на поменута два налазишта, уз детаљне анализе архитектонских остатака и покретних археолошких налаза које предстоје у наредних неколико година, даће довољно квалитетних података на осно-

<sup>17</sup> V. Bikić, V. Ivanišević, Imported pottery in Central Illyricum — Case study: Caričin grad/Iustiniana Prima, *Rei Cretariae Romanae Favtores Acta* 42 (у штампи).

<sup>18</sup> В. Кондић, В. Појовић, нав. дело; Б. Баванџић, В. Иваншевић, нав. дело.

<sup>19</sup> Руководилац пројекта геофизичких истраживања је Ален Керморван (Alain Kermorvan), Универзитет у Туру (Université Tours).

ву којих ће бити могуће утврдити карактер програмираних урбаних матрица, њихов ареал и структуру.

Посебно значајан сегмент ове теме представља рад на истраживању сакралних објеката 5–6. века. Досадашњи резултати јасно су указали да распоред великих храмова — базилика представља битан елемент за проучавање црквене организације о којој историјска изворна грађа пружа веома мало података. Ови храмови, најчешће у домену хорепископа, посредно одсликавају и елементе територијалне организације власти. Појава малих цркви у оквири-ма бедема рановизантијских утврђења до сада је посведочена на читавом низу истраживаних локалитета и у извесној мери проучена. Међутим, остаци базилика *extra muros* које су се налазиле у непосредној близини фортификација — примери Самоград у Полимљу, Рас или Кршевица<sup>20</sup> — још увек представљају недовољно објашњен феномен.

Археолошки сегмент проучавања рановизантијског раздобља на подручју Централног Балкана могао би се одвијати у оквиру више међусобно повезаних тема. Чини нам се да би најзначајнији правац даљих истраживања био детаљно рекогносцирање територије са прецизном евиденцијом свих налазишта ове епохе. Као што је већ речено, ми данас још увек не располажемо целовитим теренским подацима, будући да поједине области нису обрађене или се располаже само парцијалним подацима. Једна таква детаљна „археолошка карта“ била би предуслов за даља истраживања. У следећој етапи вршила би се прелиминарна теренска истраживања на индикативним локалитетима. С обзиром на стечена искуства и добијене резултате, требало би применити методологију која је показала добра својства приликом истраживања области Старог Раса. Предложени модел подразумева на регионалном нивоу организован програм рекогносцирања са сондажним ископавањима, да би се добила „лична карта“ сваког налазишта, како би са на основу тих података могла програмирати каснија систематска истраживања одабраних налазишта.

Када су у питању рановизантијска утврђења, од посебног је значаја са знање да су након разарања крајем 6. или почетком 7. века она поново коришћена у раносредњовековном раздобљу. Та појава није честа, али је веома значајна. На детаљно обрађеном делу подручја југозападне Србије од око 25 сондажно истраживаних утврђења само у три случаја је уочено позније коришћење фортификација (Врсенице, Рас и Постење). Познато је да у динарском планинском подручју новодосељено словенско становништво затиче услове битно различите од оних у равницама јужне Пољске, где се као основни вид одбране јавља тип насеобине утврђене земљаним насипима, дрвеним палисадама и рововима испуњеним водом. На балканском подручју потреба за таквим видом утврђивања једноставно није постојала. На висовима и положајима погодним за одбрану затечене су десетине и стотине напуштених и делимично порушених касноантичких и рановизантијских утврда, од којих су не-

<sup>20</sup> М. Поповић, *nav. delo*, 123–138; Т. Чериков, Заштитна археолошка истраживања цркве на сеоском гробљу у Кршевици, Бујановац, Археолошки преглед 4, 129–131.

ке уз минималне обнове сасвим сигурно могле одговарати потребама новодо-сељеног становништва. Истраживања ових, по нашем мишљењу изузетно значајних локалитета, поред основне теме пружила би драгоцене податке о раносредњовековном раздобљу, које је код нас најслабије проучено. С друге стране, то би био важан допринос расветљавању проблема „Порфирогенитових градова“, о чему је у нашој историографији доста писано. Цар писац на подручју Западног Балкана јасно истиче и разликује „насељене градове“ (κάστρα οικόμεινα) од оних који су очигледно били напуштени и ненасељени. Према нашем мишљењу, у питању су управо рановизантијска утврђења адаптирана за потребе територијалне организације Срба, а никако градови у урбаном смислу те речи, посебно не они у унутрашњости Балкана. Различито тумачење ове Порфирогенитове вести често је истраживаче удаљавало од могућег решења.<sup>21</sup>

Други пројекат би се односио на релативно кратко раздобље обновљене византијске владавине на Балкану, оквирно 11–12. век. Одмах на почетку мора се констатовати да истраженост археолошких налазишта овог раздобља није задовољавајућа, како у квантитативном тако и у квалитативном смислу. Међутим, на основу свих досадашњих сазнања и релативно разноврсних података, будућа истраживања је могуће сасвим оптимално планирати. Ту је од посебног значаја чињеница да за ово раздобље постоји значајна изворна историјска грађа која је објављена и у више наврата критички протумачена. У оквиру овог, другог предложеног пројекта истраживало би се неколико тема које, сматрамо, добрим делом илуструју византијско присуство на централном Балкану у раздобљу његовог највећег интензитета.

Прва тема — војна и административна средишта на обновљеној граници Царства, заправо је истраживање археолошког аспекта ратовања на византијској граници. У том циљу, пажња би била усмерена на три локалитета на дунавском лимесу, Београд, Браничево и Маргум–Морава, који су били у средишту византијске политике и ратних збивања у овом делу Царства. Полазиште ове теме представљају, свакако, резултати истраживања Београдске тврђаве, посебно они који се односе на анализе фортификација и система одбране дунавске границе.<sup>22</sup> Према исходима тих истраживања, топографска слика града се током овог раздобља умногоме променила. У време успостављања византијске власти, 1018. године, посада је користила старо античко утврђење, обновљено у 6. веку (уз претпостављено млађе земљано-палисадно утврђење), све до времена владе цара Јована II и Манојла I Комнина, када Београд улази у сферу активне византијске политике. Тада је изграђено ново камено утврђење — кастел, у западном делу Горњег града, једино у целини новоизграђено утврђење на византијској граници. Значајно место које је Београд за-

<sup>21</sup> В. С. Тирковић, „Насељени градови“ Константина Порфирогенита и најстарија територијална организација, Зборник радова Византолошког института 37 (1998) 9–32, са старијом литературом. Новије, тешко прихватљиво мишљење износи Т. Živković, Constantine Porphyrogenitus Kastrā oikoumena in the Southern Slavs Principalities, Историјски часопис 57 (2008) 28–57.

<sup>22</sup> М. Појовић, Београдска тврђава, Београд 2006 (друго допуњено издање), 55–72.

узимао у систему одбране границе био је од пресудног значаја за развој цивилног насеља и његов економски напредак, што све у доброј мери илуструју археолошки налази, пре свега керамичко посуђе. Слично Београду, и Браничево је било у средишту ратних операција, стога је и његовом утврђивању посвећена велика пажња. Теренска истраживања средњовековних хоризоната на овом налазишту вршена су у веома малом обиму, свакако знатно мањем него што изискује његов значај и омогућава потенцијал његових остатака.<sup>23</sup> То су показала већ прва заштитна археолошка ископавања већег обима и након тога предочена синтеза сазнања о Браничевском граду.<sup>24</sup> Досадашњим истраживањима јасно је одређен положај браничевских утврђења, на положајима Мали и Велики град на вису изнад данашњег села Стари Костолац, као и делови градског насеља у подграђу са некрополама. Иако је овим радовима актуелизовано питање систематских истраживања Браничева, почетак новог програма радова започет је тек недавно, и то на положају Мали град, код данашње сеоске цркве (локалитет Тодића црква).<sup>25</sup> Већ су први резултати указали на изванредан значај овог положаја, заправо главног дела утврђења. Наиме, откривене структуре и, посебно, веома скупоцено керамичко и стаклено трпезно посуђе, допуштају претпоставку да се ту налазио ратни логор царева Јована II или Манојла I Комнина, о чему постоје и писана сведочења у делима Јована Кинама и Никите Хонијата.<sup>26</sup> Будући да су ова истраживања у току, могу се очекивати нова открића која би требало да осветле разне аспекте присуства царског двора на ратишту.

Трећи истраживачки подухват, који је управо у припреми, односио би се на Маргум. Ово значајно античко и средњовековно налазиште до сада практично није истраживано. За нашу тему посебно је значајан раносредњовековни хоризонт. Пред истраживачима је да остваре основни увид у структури и топографију насеља 9–12. века и допринесу разјашњавању проблема средњовековног епископског седишта, као и односа два блиска града Браничева и Мораве.

У целини посматрано, компаративне анализе исхода истраживања на ова три локалитета, које би подразумевале целовито изучавање фортификација, система одбране, начина зидања, унутрашње структуре и предмета свакодневнице, представљале би значајан допринос за проучавања одлика војне организације и модела успостављања административних средишта, као и разних аспеката трговинског промета на северној граници Царства.

<sup>23</sup> М. Васић, Старосрпска налазишта у Србији, VI Костолац, Старице 1 (1906) 56–70; В. Појовић, Увод у топографију Виминацијума, Старице 18 (1967) 39–40.

<sup>24</sup> М. Појовић, В. Иванишевић, Град Браничево у средњем веку, Старице 39 (1988) 125–179.

<sup>25</sup> Пројекат „Истраживање средњовековног града Браничева“, руководиоца Драгана Спасић-Ђурић.

<sup>26</sup> Византијски извори за историју народа Југославије IV, Београд 1971, 7–8, 14, 117–118, 130.



За целовито сагледавање раздобља византијске власти током 11–12. века значајну тему представља истраживање сакралних здања која су на подручју Србије грађена у преднемањићком и ранонемањићком периоду. Храмови те епохе који су су већој или мањој мери истраживани — Црква Св. Прокопија у Прокупљу, Црква Св. Пантелејмона у Нишу, Црква Св. Николе у Куршумлији, Црква у Матејевцу, Стара Павлица — остали су као целина недовољно проучени. Свакако остаје да се допунским истраживањима употпуне сазнања која би помогла да се утврди закономерност њиховог просторног распореда у односу на насељеност и боље осветле мотиви који су утицали на њихов настанак.

Посебан сегмент овог тематског блока односио би се на проучавања Охридске архиепископије, како налазишта која просторно, по карактеру и хронологији улазе у тај оквир, тако и појава које се директно односе на процес христјанизације или из ње проистичу. Овде се предлаже неколико праваца истраживања који се међусобно преплићу и допуњују. Најпре, ослањајући се на претходну тему, предложена систематска истраживања на Браничеву и Маргуму добила би додатно на значају у овом контексту. Познато је, наиме, да се у великом броју писаних докумената као епископско средиште од 879/880. године чешће помиње двојни топоним Морава-Браничево (старо и ново име епископије), него појединачна места Браничево и/или Морава.<sup>27</sup> С обзиром на ту чињеницу, и недоумицу око различитих епископских седишта, ово су два кључна налазишта која би могла дати одговор на питање где је било седиште браничевског епископа.

Археолошки метод имао би своју пуну примену у питањима христјанизације и обима византинизације на подручју Охридске архиепископије, посебно у областима на централном Балкану. Ова истраживања била би заснована на анализи некропола, пре свега начина сахрањивања и гробних налаза. На основу тих резултата могли би се направити прорачуни броја и демографске структуре становништва, као и обима христјанизације на подручју Охридске архиепископије. У овом правцу већ су предузети први кораци, у виду пописа, картирања и систематизације предмета религијског карактера.<sup>28</sup> Такође, могла би се истраживати и културна компонента тог феномена, пре свега кроз изучавање карактера и интензитета културног византијског утицаја на локално становништво.

У вези је с претходно поменутих анализа и изучавање једног процеса који је веома значајан за сагледавање и свеобухватно разумевање околности стварања и карактера српске културе у средњем веку. Реч је о покушају да се кроз анализу археолошких налаза утврде компоненте познијег културног

<sup>27</sup> В. Појовић, Епископска седишта у Србији IX–XI века, Годишњак града Београда 25, 34–35; С. Пиривајрић, Византијска тема Морава и „Моравије“ Константина VII Порфирогенита, ЗРВИ 36 (1997) 178–182.

<sup>28</sup> П. Шћехар, Археолошка истраживања предмета религијског карактера са подручја Охридске архиепископије од њеног оснивања до почетка 13. века, докторска дисертација у рукопису, Београд 2010.

стваралаштва, односно препозна и издвоји симбиоза византијског утицаја и словенског наслеђа. Хронолошки оквир ове теме би био нешто шири од времена трајања Охридске архиепископије, и започео би са раздобљем 9–10. века, тј. временом када практично започиње прилив предмета са византијским обележјима, а завршио би се са 13. веком, када увоз робе из византијских занатских средишта престаје у виду организоване трговине. Наговештај значаја ове теме и прелиминарна истраживања обављена су у новије време у контексту анализе накита византијског порекла и стила, али детаљна разматрања тек предстоје.<sup>29</sup> Међутим, за комплексна истраживања најпоузданије резултате дала би комплетна евиденција и детаљна анализа накита и других предмета из некропола 9/10–12. века, стога је неопходно систематско публиковање и обрада налаза са некропола тог раздобља. Примера ради, међу до сада објављеним налазиштима детаљношћу се издвајају некропола у селу Трњане код Пожаревца, која је узорна за период друге половине 12. века,<sup>30</sup> као и некропола у Мачванској Митровици.<sup>31</sup> Уз то, доста података се очекује из анализа великих вишеслојних некропола, попут оних у Винчи, Брестовику и око Цркве Св. Пантелејмона у Нишу, чије се детаљно публиковање очекује у скорије време.

Посебан пројекат би могао имати назив Византијски урбани и протоурбани центри у оквирима српске средњовековне државе. Реч је, заправо, о истраживањима наслеђених византијских урбаних центара, односно истраживањима утврђених градова на подручју Српских земаља у ширем смислу, њихових одлика и организације. То је велика и комплексна тема, која се може обрадити само делимично, јер нека средишта, рецимо Призрен, није могуће истраживати. Будући да се та урбана средишта налазе ван оквира садашње Србије, рад на овом истраживачком подухвату подразумевао би сарадњу са колегама из земаља окружења, на првом месту из Македоније. У том смислу постоји могућност сарадње у истраживањима Скопске тврђаве, што би било од кључног значаја за свеобухватније изучавање и разумевање начина преузимања византијског наслеђа у многим сегментима „урбане свакодневице“, као што је просторни распоред архитектонских комплекса и њихове функције, становање, градска привреда, пре свега одлике трговине и занатства.

Посебна тема, уско повезана са наведеним пројектом, односила би се на изучавање система одбране градова и мањих утврђења на византијским подручјима која су ушла у састав средњовековне Србије крајем 13. и у првој половини 14. века. Такође, изванредан број утврђених градова истраживан је мање или више детаљно, али резултати још увек нису у целини објављени. Тако су седамдесетих година прошлог столећа обављена археолошко-архитектонска

<sup>29</sup> V. Bikić, *Vizantijski nakit u Srbiji — modeli i nasleđe*, Beograd 2010, 18–21, 146–147.

<sup>30</sup> Г. Марјановић-Вујовић, Трњане — српска некропола (крај XI — почетак XIII века), Београд 1984.

<sup>31</sup> S. Ercegović-Pavlović, *Les nécropoles romaines et médiévales de Mačvanska Mitrovica, Sirmium XII*, Beograd 1980.

истраживања на Кознику, Брвенику, Магличу и др. Међу њима, једино се приступило публиковању резултата истраживања Магличког замка.<sup>32</sup>

Ово су, у најкраћем, предлози археолошких пројеката који могу дати одговоре на нека од најзначајнијих питања из домена византолошких студија. У том смислу, рановизантијске теме се у потпуности уклапају у токове најновијих европских студија, којима ће у значајној мери и допринети. С друге стране, предложене теме из средњег и касног византијског раздобља припадају кругу интересовања балканске византологије и, као такве, имају добру перспективу у свеобухватнијем разумевању одлика градитељства, културе и уметности у балканским провинцијама. Како је код нас византологија саставни део националне археологије, утолико ове теме истовремено могу донети резултате од великог, ако не и пресудног значаја за разумевање комплексних токова српске културе у целини, а посебно у уметничким занатима. У том смислу, поред истраживања заснованих на археолошком методу, у оквиру свих тема предвиђени су програми физичко-хемијских анализа археолошких налаза, како готових предмета тако и полуфабриката и сировина. Поред утврђивања одлика привреде и трговинског промета између матичних византијских области и балканског залеђа, резултати ових анализа требало би да укажу на технолошке одлике појединих предмета, тј. на сличности и разлике између византијских израђевина и домаћих производа прављених по узору на истовремене византијске моделе, као и каснијих предмета, направљених у византијској технологији и стилу. Наравно, основни и најважнији предуслов за реализацију свих будућих тема и даље остаје објављивање резултата истраживања и археолошке грађе у целини, као и изучавање предмета који порекло и инспирацију имају у византијском културном кругу.

*Vesna Bikić — Marko Popović*

#### POTENTIAL RESEARCH TOPICS IN THE FIELD OF BYZANTINE ARCHEOLOGY IN SERBIA

On the whole, archaeological investigation to date has been extensive and varied in character, ranging from small-scale trial excavations, usually aimed at obtaining basic information about particular sites, and excavations within conservation and restoration projects, to long-term systematic excavations. Consequently, the obtained results vary in value. The best explored so far are the sites in the Danube basin and southwest Serbia, while the archaeological picture of other

<sup>32</sup> *M. Popović, Maglički zamac, Београд 2012.*

regions is much vaguer. Despite this disproportion, the results of fieldwork and post-fieldwork analysis provide a solid basis for designing a few major research projects, the final outcome of which is expected to have the value of first-rate historical sources. On this occasion, three projects chronologically corresponding to major phases of Byzantine political, economic and cultural history are proposed.

First project is early-Byzantine, encompassing topics relating to fortifications and defence systems, the provisioning of garrisons and trade in general, models and characteristics of planned urbanization and church organization.

Second project would deal with topics relating to the period of restored Byzantine control over the Balkans in the 11th and 12th centuries, such as military and administrative seats on the Empire's re-established border, the Archbishopric of Ohrid, especially the issues such as Christianization and the extent of Byzantinization, including the identification of the symbiosis and distinguishing between Byzantine influence and Slavic legacy.

Third project would focus on exploring Byzantine urban and proto-urban centres within the medieval Serbian state, involving programmes of physical and chemical analyses of the recovered archaeological material, which may provide key answers to questions concerning the nature of the economy and trade between the Byzantine core areas and the Balkans.

The proposed archaeological projects are expected to come up with some answers to central questions in the field of Byzantine studies. In that sense, the early-Byzantine topics are fully in tune with current concerns within Byzantine studies in Europe, and will make a significant contribution to them. On the other hand, the proposed middle and late Byzantine projects fit into the concerns of Balkan Byzantinology and, as such, have a strong potential for improving the understanding of architecture, culture and art in the Byzantine Balkan provinces. Given that Byzantine archaeology forms an integral part of national archaeology in Serbia, these projects are expected to result in a significant, if not landmark, contribution to understanding the complexity of medieval Serbian culture in general and the decorative arts in particular. In that sense, apart from research based on the archaeological methods, programmes of physical and chemical analyses of products, semi-products and raw materials are proposed for all topics. In addition to identifying the nature of the economy and trade between the Byzantine core areas and the Balkans, such analyses should help clarify technological aspects, i.e. differences and similarities between Byzantine products and contemporary domestic products modelled after them, as well as artefacts of a later date relied on Byzantine technology and style. Of course, publication of excavation and post-excavation results, and the study of artefacts belonging to the Byzantine cultural orbit by origin or inspiration, remain the first and foremost prerequisite for accomplishing the defined project goals.



Византијски свет на Балкану  
(Пета национална конференција византолога Србије,  
Београд 4–6. новембар 2010)

*Издаје*

Византолошки институт САНУ  
Београд, Кнез Михаилова 35

*Лектура*

мр Александра Антић

*Коректура*

Миљанка Зебић, Ратка Павловић

*Корице*

др Бојан Миљковић, Драгослав Боро

*Припрема илустрација*

др Бојан Миљковић, Драгослав Боро

*Компјутерска припрема за штампу*

Давор Палчић  
*palcic@EUnet.rs*

*Штампа*

Штампарија „Publish“  
Београд, Господар Јованова 63

*Тираж*

400 примерака



CIP — Каталогизација у публикацији  
Народна библиотека Србије, Београд

930.85(495.02)(082)

271.2(495.02)(082)

94(497)(082)

**НАЦИОНАЛНА конференција византолога Србије (5 ; 2010 ; Београд)**

Византијски свет на Балкану / [Пета национална конференција византолога Србије, Београд, 4–6. новембар 2010.] ; уредници Бојана Крсмановић, Љубомир Максимовић, Радивој Радић. — Београд : Византолошки институт САНУ, 2012 (Београд : Publish). — 665 стр. , [62] стр. с табацима : илустр. ; 25 см. — (Посебна издања / Византолошки институт САНУ ; књ. 42)

На спор. насл. стр. : Byzantine World in the Balkans. — Текст ћир. и лат. — Тираж 400. — Напомене и библиографске референце уз текст. — Резимеи на више језика.

ISBN 978-86-83883-16-5

1. Крсмановић, Бојана, 1968– [уредник]

а) Византија — Културна историја — Зборници

COBISS.SR-ID 191472652