

СМИЉА МАРЈАНОВИЋ-ДУШАНИЋ
(Универзитет у Београду – Филозофски факултет)

КРАЉЕВО ТЕЛО У СРПСКОЈ ХАГИОГРАФИЈИ И НАСТАНАК КОНЦЕПТА НЕПОБЕДИВОГ ЈУНАКА*

Схватања о телу у српским хагиографским изворима дубоко су надахнута хришћанском традицијом, посебно преписима и преводима дела ранохришћанске, византијске и делимично ритерске књижевности. Развој тих схватања показује да било да је реч о одбацивању или уздизању телесног, оно никада није вредносно неутралан појам. Овај рад представља покушај да се, унутар концепата које сматрамо кључним за однос средњовековног српског друштва према телу, посебно разматра топос „непобедивог“ тела, односно настанак витешког концепта јунака, као и симболички и идеолошки контекст у којем се такав концепт обликовао.

Кључне речи: краљево тело, хагиографија, витешка књижевност.

Conceptions of the holy in Serbian hagiography were deeply inspired by the translations of patristic, byzantine and, partly, chivalric literature. Whether the corporal is exalted or rejected, in the tradition of Serbian hagiography it is never an evaluatively neutral notion. Against the intellectual background, crucial for understanding the manner the Serbian medieval society conceived of the body, this paper gives an account of the “invincible body” topos, i.e. considers the rise of the chivalric idea of the hero, as well as the ideological and symbolic context of its formation.

Keywords: the kings' body, hagiography, chivalric literature.

Место тела у хришћанској идеологији и пракси

У средњовековној хришћанској култури тело је доживљавано у комплементарном (*foris/intus*) односу са душом. Непрекидна комуникација ова два

* Рад садржи део резултата остварених на пројекту бр. 177003 (*Средњовековно наслеђе Балкана – институције и култура*) које подржава Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

плана одвијала се посредством мноштва знакова и међусобних утицаја.¹ Позната већ у античких писаца, схватања душе и тела као комплементарних делова једне целине, добила су у светоотачкој књижевности нове вредности и измењене функције. Хришћанско поимање телесног, структурирано тумачењем Светог текста, одређено је антитезом духа и плоти, израженом као порицање „света“ у очекивању „будућег века“.² У средњовековних писаца уобичајена је топика према којој је тело средишње место порока, а доживљај плотског обележен везом са првобитним грехом. Првобитни грех, у тексту Старог завета описан као грех непослушности, радозналости и жеље за сазнањем подстакнут ђавољим деловањем, прераста, већ са светопавловским учењем, у грех плоти.³ Систем средњовековног мишљења прожет је симболичким тумачењима појава, посебно сагледањем света у светлу очекивања скорог краја времена.⁴ Већ се у Павловим посланицама обликује начелна осуда телесног, које се везује за грех и смрт.⁵ Стога је лако разумљиво да „доктринарни пораз телесног“ постаје видљив на прелазу епоха, са победом хришћанства.⁶

Хришћански захтев за оспоравањем тела добио је свој најупечатљивији израз у широко прокламованим начелима аскезе. Током првих векова хришћанства, на тлу Средоземља настају и делују различите заједнице, од монашких насеобина до гностичких група, којима је заједничко позивање на телесно уздржавање као вид приближавања божанском. Вољно напуштање света и одбацивање тела постало је знак преовлађујуће духовне климе доба. Крајњи исход служења Свевишењем, на равни односа према телесном, састојао се у враћању тела у безгрешно стање, у којем се поново среће са душом творећи *corpus gloriosus* – „тело“ спремно за Други долазак.⁷ Са друге стране, потребно је сагледати још један важан аспект одбацивања тела: „контрола“ коју је хришћанство успоставило над телом, његово дисциплиновање, умртвљавање, па чак и мучење, промовишу телесност у оруђе на путу приступања божанском. У томе смислу одбацивање се показује као својеврсно уздизање, насупротив ставу о порицању

¹ Прочватом антрополошких студија, као и студија из области нове културне историје посвећених теми односа тела и друштва, отворена су многа питања везана за историјску условљеност схватања тела. На овом месту поменућемо само неке од магистралних радова попут: *P. Brown, The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, New York 1988; *J. Le Goff, L'Imaginaire médiéval. Essais*, Paris 1985; *C. Walker Bynum, Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women*, Berkeley 1987; *J.-C. Schmitt, La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Paris 1990; *C. Walker-Bynum, Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*, New York 1992; *C. Walker-Bynum, The Resurrection of the Body in Western Christianity 200–1336*, New York 1995; *J. Le Goff et N. Truong, Une histoire du corps au Moyen Age*, Paris 2003; *D. Lett, Hommes et femmes au Moyen Age. Histoire du genre XIIe–XVe siècle*, Paris 2013.

² *M. Sot, Mépris du monde et résistance des corps aux XIe et XIIe siècles, Médiévales 8* (1985), 6–17.

³ *J. Le Goff et N. Truong, Une histoire du corps au Moyen Age*, 56–59.

⁴ Веза између краја времена и одбацивања телесног видљива је у многим ранохришћанским текстовима. Уп. Прва посланица Коринћанима, 7, 29.

⁵ Већ у Посланици Римљанима 8, 3–18 јасно се изједначава телесно са грешним и смртним (8,13: „јер ако по телу живите, умрећете; ако пак Духом уморите телесна дела, живећете“; 8,6: “јер тело смера к смрти, а Дух смера животу и миру“).

⁶ *Ж. Ле Гоф, Средњовековно имагинарно. Огледи, Сремски Карловци 1999*, 129.

⁷ *D. Lett, Hommes et femmes au Moyen Age*, 27.

телесног, који се, већ од почетних векова хришћанства чини преовлађујући у аскетској пракси.⁸ Такође, упоредо са схватањима која осуђују телесно, однос хришћана према телу дубоко је одређен светим тајнама оваплоћења и искупљења, непрекидно потврђиваним жртвовањем тела Христовог у евхаристичком обреду.⁹ Посматрано на тај начин, тело се налази у средишту читавог хришћанског живота.¹⁰

Концепти тела у хагиографском наративу: свето и пропадљиво тело

Сагледано у контексту своје основне намене – да служи светитељском прослављању, житије је по правилу састављано на две комплементарне равни. На историчној равни *vita* приповеда о животу и деловању јунака. Друга функција таквог текста је да прославља чуда – за живота и после смрти светог, од којих најчешћи вид испољавања светости припада чудима на гробу. На тај начин постављено, житије велича деловање јунака на плану небеско/земаљско, односно подвиг/чудо. На обе ове равни средњовековни текст у фокус ставља корпорални аспект светости, било да је реч о различитим облицима порицања, или пак о уздизању најављеном чудесним знацима и испољеном деловањем чуда. Хагиографски наратив одражава препознатљив систем односа видљивог и невидљивог, кључан за разумевање начина на који се успоставља хијерархија унутар саме друштвене елите, као и између ње и остатка заједнице. Тела светитеља, приказана у текстовима, на иконама, у сновима и визијама, постала су видљива слика оностраног света, његова спона са земаљском реалношћу оних који се моле.¹¹ Управо та слика, било да је реч о иконишној представи, визији или о слици која допире до верника посредством текста житија, била је средство да се невидљиви свет интегрише у средњовековно друштво. Стога је, једнако као и друге слике светитељских тела, хагиографски портрет настао из потребе да омогући комуникацију двају светова. У тој његовој функцији нарочит значај у хагиографији имају *miracula*, јер се преко (каталога) чуда успоставља непосредна веза верника и светог тела, односно његових делова штованих као реликвије. За нашу тему посебно је значајно својство хагиографског текста да, служећи се одабраним топосима – попут топоса чудесне сличности и топоса препознавања, успостави неку врсту контроле над простором колективног имажинарног.¹² На тај начин се суштински заснива консензус „штовања“ који почива како на иконишној представи тако и на хагиографској слици. Он је уједно основ на којем може почивати типологизација схватања о телу унутар релевантних текстова.

⁸ C. Walker-Bynum, *Fragmentation and Redemption*, 182, nap. 7.

⁹ J. Le Goff, N. Truong, *Une histoire du corps au Moyen Age*, 13.

¹⁰ Осим поменуте супротности између онога што је спољашњи (материјални) свет и човековог унутрашњег (духовног) бића, однос телесног и духовног изражаван је у средњовековним изворима у контексту „вредновања“ простора на бројне друге начине. О томе в. C. Walker-Bynum, *The Resurrection of the Body*, op. cit., 11.

¹¹ H. Maguire, *The Icons of their Bodies. Saints and their Images in Byzantium*, Princeton 1996, 3, 146–194.

¹² G. Dagron, *Holy Images and Likeness*, DOP 45 (1991), 23–33, 30.

У овом раду настојаћемо да објаснимо генезу књижевног мотива краљевог непобедивог тела у житијима Даниловог доба. Преко широко схваћеног тописа непобедивости у српску хагиографску традицију уводи се витешки концепт јунака. У свом класичном облику овај концепт је настао под утицајем преводне књижевности, популарне у српској средини током читавог 13. столећа, времену које претходи настанку Даниловог зборника. *Житије краља Милутина* сматрамо преломним текстом за успостављање витешког канона у српској хагиографији, иако мотив *invictissimus rex*-а, односно слављење ратничких врлина владаревих срећемо од самих почетака развоја овог жанра у нас. Остављајући тренутно по страни ранија сведочанства – документарних извора, нумизматичког и сфрагистичког материјала – овде бисмо обратили пажњу пре свега на исказ житија, у којима је на развијенији начин и са додатним поентама истакнута ратничка топка. Потребно је, међутим, разликовати мотив непобедивог владара, који је у књижевности 13. века постављан у старозаветни оквир прослављања владарске светости, од профилисаног концепта владара-витеза, какав се јавља у житијима краља Милутина, Стефана Дечанског или Стефана Лазаревића.

Настанак концепта непобедивог јунака

Ваља истаћи, када је реч о српским житијима, да се појавом Даниловог зборника успоставља не само нови вид сводног прослављања сабора српских светих, већ и специфичан житијни образац светитељске биографије владара. Ова појава значајна је за нашу тему, јер уводи нови однос према светом телу унутар већ познатих оквира житијне фабуле. Усвајање шире препознатих византијских узора и стварање нових, специфично српских облика, литерарно је уобличено настанком прославних састава у којима се реализује сложена идеја о *beata stirps*. Она следи еволуцију од модела сакралног краљевства ка моделу династичке светости, коју препознајемо у политичкој пропаганди европских дворова тога доба.¹³ Потреба за образлагањем темељне идеје о светој лози и симфонији духовне и световне власти објашњава и однос који се у новом типу житија успоставља спрам светости јунака. Акцент не може више бити стављен искључиво на традиционалне атрибуте прослављања: стога се у житију краља Милутина суштински успоставља једна нова раван прослављане светости. Такво посматрање наративне целине доводи у питање претпоставку Гордона Мак Данијела да је архиепископ Данило творац појединачних живота, „писаних у нарочите и неизвесне сврхе“,¹⁴ док би замисао зборничке целине настала касније, као део сложених захтева Душановог доба да се забележи заокружена историја династије и цркве. Ако начелно прихватимо да су интерполације у житијима настале са политичким мотивима, та чињеница ипак не успева да порекне јасну унутрашњу повезаност Данилових хагиографија. Напротив, мишљења смо да њих не би требало примарно разумети као политичке текстове, већ пре свега као промишљену и кохерентну слику о светој лози унутар које се успостављају различите врсте светости јунака. На тај начин посматрани, ови текстови откривају значајно место

¹³ G. Klaniczay, *Holy Rulers and Blessed Princesses*, Cambridge 2000, 323.

¹⁴ Г. Мак Данијел, Данило Други, у: Данило Други, Животи краљева и архиепископа српских; Службе, Београд 1988, 24.

које има однос хагиографа према светом телу, почев од „добропобедног тела“ родоначелника, преко „богољубивог тела“ црквених поглавара до „непобедивог тела“ хришћанског витеза.

Стога је било неопходно да *Житије краља Милутина* буде сасвим различито, и по типу и по функцији, од претходних састава Даниловог зборника. Новина се препознаје на равни поруке наратива: овде је реч о делу које је по свему једна врста *gesta*, приповест о подвизима смештена у оквир канонизоване биографије идеалног хришћанског владара.¹⁵ Јуначка повест са елементима стандардне приче о непобедивом, богоизабраном потомку светог корена, сасвим јасно је надахнута штивом попут *Александриде*, као и популарним владарским огледалима која славе владара као ратника, заштитника цркве, милосрдног пастира повереног му стада, заштитника нејаких и бранитеља правоверја. Сви ови елементи срећу се у Даниловом тексту, у којем је „свето тело“ аскете из житија краља Драгутина трансформисано у тело непобедивог ратника, Христовог војника који побеђује невернике. Данилов Милутин, премда отачаствољубац као Св. Димитрије, не твори чуда налик Светим Симеону и Сави, нити, попут њих и попут краља Драгутина или краљице Јелене, другује са монасима. Његов хагиографски портрет наликује, међутим, канонима успостављеним у другим књижевним жанровима. Ваља пак истаћи да се већ његов отац, краљ Урош I, назива непобедивим краљем, па се са тим атрибутом чак јавља и у званичном документу – уговору о пријатељству између Дубровника и Котора потписаном 26. децембра 1257.¹⁶ Извори 13. века сведоче да је епоха краља Милутина наследила на основама старозаветних поређења уобличен идеал непобедивог краља-светитеља.¹⁷

Ипак, аналитичари хагиографског жанра јасно могу уочити различитост, односно новину у формирању идеала владара као хришћанског витеза, који постаје разрађен тек у Даниловом спису. Аутор житија наглашава како се краљ Милутин поданицима јавља као најхришћанскији краљ, али и као Нови Александар узвеличан силом на земљи, већи од свију силних царева, који се могао видети „у часној слици својој и мушкости и доброты и царској пратњи“.¹⁸ Чак и у случајевима када се краљ ноћу преоблачи, свукавши са себе царске хаљине, те одевен у худу одећу и прекривена лица како га нико не би препознао раздељује своје благо убогим и гладнима, он то чини како би ревновао Христу, следећи начела христообразне владавине. Када се молитвено обраћа Свевишњем „пошаљи ми кишу суза, да угасим страсни пламен тела мога“,¹⁹ српски краљ пре свега то чини у трагању за правим путем („Господе, наведи ме на пут твој, и поћи ћу у истини твојој“), свестан својих грехова пред лицем смрти. Извор краљевих

¹⁵ С. Марјановић-Душанић, Свети краљ, Београд 2007, 166.

¹⁶ С. Новаковић, Законски споменици српских држава средњег века, Београд 1912, 24–25 („de mandato domini Urosii invictissimi regis“).

¹⁷ В. Ј. Ђурић, Нови Исус Навин, Зограф 14 (1983), 5–15; С. Марјановић-Душанић, Владарска идеологија Немањића, Београд 1997, 217–233.

¹⁸ Животи краљева и архиепископа српских, написао архиепископ Данило и други, изд. Ђ. Даничић, Загреб 1866, 141; превод Ј. Мирковића, Д. Богдановића и Д. Петровића: Данило Други, Животи краљева и архиепископа српских; Службе, Београд 1988, 135.

¹⁹ Архиепископ Данило и други, 129; превод, 127.

„чуда“, која су по правилу витешки подухвати, јесте његов „бол за отачаство“, који га надахњује да се „посред непријатеља свога краљевства јави јасно, као небопарни орао“.²⁰ Наоружан Божјом помоћи и спасоносним молитвама својих претходника, Светих Симеона и Саве, краљ Милутин каквог слика Данило Пећи није традиционални хришћански светитељ, још мање аскета или мученик, чудотворац или становник пустиње. Пре се чини као да молитве његових светих претходника делују преко њега као наследника њихове династичке светости. Пред нама се по први пут јавља представа светости као комплексне појаве: то је сада наслеђена, од предака изведена, „здружена“ династичка светост. Она црпи своју чудотворну моћ из светог, харизматског корена. Стога молитве краљевих светих претходника, Симеона и Саве, обједињене здруженим култом који добија подстицаје за свој настанак управо током Милутинове владе, постају својеврсни предуслов краљевог чудотворења, односно оних квалитета који непобедиво тело уздижу у „добропобедно“.²¹

Ваља истаћи, када је реч о српској хагиографској традицији, да се појавом *Житија краља Милутина* унутар Даниловог зборника успоставља нова слика краљевог тела у битним елементима различита у односу на очекиване обрасце. Почетком 14. столећа у српској држави већ готово читаво столећа цвета преводна књижевност, представљена између осталих жанрова и витешким романом, посебно популарном приповешћу о Александру Великом. Овај роман је у српској средини сматран, како сведоче речи из његова пролога, „корисним“ штивом, намењеним „да их прочитају и саслушају сви који се за војевање спремају“, пре свега стога што живот и историја славног освајача света и непобедивог ратника пружају дидактичку слику његових „врлина“.²² Да би читаоцима и слушаоцима ових *gesta* наговестио Божју промисао која се збила на јунаку романа, аутор посеже за каталогом врлина општеприхваћених као канон идеалног средњовековног, хришћанског владара, јер је само такав јунак могао импоновати оновременој публици. „Изабраник“ је „снажан, врло леп и благообразан“, он има „прав суд у говору, веру непоколебиму, дарежљиву руку; земаљска блага сматрао је трулежним и пролазним, био је безмерно стрпљив према онима који греше“.²³ Физичка лепота царева остаје важан атрибут његове изузетности током читавог тока романа, као на пример када убица одустане од првог покушаја тровања Александра јер „погледавши на лепоту лица његова не учини то“.²⁴

Побројане четири „душевне и телесне врлине“ монархове биле су одлучујуће да он завлада на сва четири краја света, како потврђује приповест „о његовом рођењу и храбрости“.²⁵ Символика броја четири пратила је романескног јунака до краја живота. Тада му се у страшном сну привиђа сопствени

²⁰ Архиепископ Данило и други, 144; превод, 137.

²¹ С. Марјановић-Душанић, Молитве светих Симеона и Саве у владарском програму краља Милутина, ЗРВИ 41 (2004), 235–250.

²² Српска Александрида, изд. Р. Маринковић, В. Јерковић, САНУ, Критичка издања српских писаца, свеска 2, Београд 1985, 1г, 3; превод П. Стефановића: Роман о Александру Великом (Александрида), Стара српска књижевност II, Београд – Нови Сад 1970, 9.

²³ Српска Александрида, 1v-2г, 5–6; превод, 9–10.

²⁴ Српска Александрида, 260г, 585; превод, 119.

²⁵ Српска Александрида, 2v-3г, 7; превод, 10.

крај, кроз злокобне речи пророка Јеремије, који му се у једном ранијем значајном тренутку у роману јавио у сну пророковавши му победу над персијским царем Даријем.²⁶ У дугачком екскурсу који потом следи, посвећеном односу душе и тела, Александар излаже схватања о четири точка – стихије – која у основи пренесе старо веровање да је човеково тело састављено од четири елемента, те да само њихово сагласје омогућава спој тела са душом.²⁷ Разматрања о пролазном и непролазном, односно вечном и пропадљивом у односу корпоралног и спиритуалног, оденута су у хришћанско надахнуће, према којем се душа и тело коначно састају на Страшном суду.

Сви истраживачи се слажу да се Данилова поређења сопственог јунака са Александром не могу схватити као случајност, посебно с обзиром на околност да почетком 14. столећа увелико постоје популарни преписи и прераде *Александриде* у српској редакцији. Контекст поређења чини се, међутим, посебно занимљив. Описујући војничку славу краљеву, Данило вели да се сви цареви и варвари бојаху само кад се спомене Милутиново име, те српски краљ, „као Александар, македонски цар, узвеличан силом на земљи, тако исто се и овај узвелича у Богом дарованој својој држави, као што се могао видети у часној слици својој и мушкости и доброты и царској пратњи...већи...од свију силних царева, борбени и непобедиви... твој живот прича се“.²⁸ Наведено место јасно показује да је топос непобедивости, заједно са канонским сликама победе писац житија пренео у свој текст на основу профилисаних лектура које су чинила дела витешке књижевности.²⁹ Убрзо након ових описа, када говори о борбама краљевих витезова у далекој Анатолији, Данило ту слику победе предочава читаоцу/слушаоцу служећи се препознатљивом топиком: „...и заступством доброга Бога...добивши снаге, победише их, секући њихова нечастива тела као траву пољску. И сасвим уништивши њихов спомен, све њихово богатство и славу уграбише у своје руке ... и градове њихове ... до основа порушивши и испунивши сву вољу и жељу господина свога превисокога краља, вратише се у своју државу са великом славом“.³⁰ *Imitatio Christi* као основни оквир наратива прилагођава се у Даниловој интерпретацији витешком декору, чак и у ретким секвенцама у којима се описују краљева „чуда“. Такав је случај са описима Милутинових борби против безбожних Персијанаца, које аутор житија најављује као „страшно и дивно чудо“.³¹ После очекиваног пролога у којем српски

²⁶ Српска Александрида, 103v, 233; превод, 52–53. Уп. опис Јеремијиног јерусалимског поклона Александру: „И нареди Јеремија да донесу камен лихантар, на коме је било записано име Бога Саваота, и који је на своме шлему носио Исус Навин кад је излазио у бој на туђинце“ (Српска Александрида, 89 г, 200; превод, 46–47). За додатак повести о Јеремији тексту *Александриде* на јужнословенском простору в. С. *Новаковић*, Приповетка о Александру Великом у старој српској књижевности, Београд 1878, XXXI–XXXII. О акценту који текст *Српске Александриде* ставља на ратничке мотиве, посебно честе помене шлема, в. С. *Марјановић-Душанић*, Владар као ратник. Прилог изучавању немањинке идеологије, Зборник Филозофског факултета, серија А: Историјске науке, књ. XVI (1989), 135–138.

²⁷ Српска Александрида, 238г-240г, 533–536; превод, 109–110.

²⁸ Архиепископ Данило и други, 141; превод, 135.

²⁹ Уп. стихове Службе светом краљу Милутину од Данила Бањског (писано око 1380), у којој краљ показује „у храбрости стаменост/у боју крепост./у победама непобедивост“ (Србљак 2, Београд 1970, 102–103).

³⁰ Архиепископ Данило и други, 147–148; превод, 140.

³¹ Архиепископ Данило и други, 142; превод, 136.

краљ, у маниру савршеног побожног витеза који пружа милостиње светим црквама, уочи почетка борбе против неверника говори како се не узда у свој лук но у Божју помоћ, Данило прелази на опис самих борби. Милутина слика као непобедивог владара који „није пазио ни на своје тело од њихова нападаја тврдим градом или местом, но као небопарни орао посред њих пролазећи, јављаше се јасно“.³² Данилов коментар на краљевој победи у овим борбама „видите и дивите се, како се људи уподобише боговима“ асоцира публику на популарне романе о подвизима, посебно на *Александриду*.³³

Међу стандардним врлинама јунака који се узвисио богоугодним делима, као онај који „сабира расточено од државе његова отачаства“, као добри пастир умних оваца, учитељ и наставник, зидатељ и обновитељ црква, Даниловог Милутина, попут Александра, краси „телесна лепота и леп изглед“. Са добрим разлозима које слушалац житија убрзо сазнаје, хагиограф већ на почетку састава цитира речи пророка Исаије: „И даћу мач у руке његове и сасећи ће тела својих противника“ (Јез. 30, 24), наговештавајући на тај начин оне особине јунака које ће добити средишње место у причи. Такође, описујући смрт краљевих непријатеља, архиепископ је представља као тријумф хришћанске правде. Због тога није случајност што се смрт Михајла Палеолога, који „одлучивши се од вере хришћанске, узе веру латинску“ описује као „чудна смрт“, она која изазива чуђење свих јер изгледа као Божје провиђење, а његов леш као „непотребно тело“; на тај начин аутор житија сугерише својој публици да је неверник кажњен у склопу недокучивог Божјег плана („погибоше због свога безакоња“).³⁴ Читав приказ Милутинових ратовања представљен је у форми витешког подухвата, са наглашено хришћанском потком: хришћански ратник, обраћајући се директно Свевишњем у својим молитвама, поуздаје се у име Божје, у помоћ „да процвета тело моје“ и досегне велику силу. Управо та веза краљевог тела са небеским силама, оличена у победама које је извојевао захваљујући молитвама Светих Симеона и Саве, праћена је натприродним знацима, попут огњеног стуба који силази са неба и огњених ратника који су се привиђали краљевим непријатељима, као велико знамење страха.³⁵ Очекивано, на крају житија, свето краљево тело нађено је нетљено, очуваних власи, јавивши се као страшно знамење једном монаху из Бањске током треће године по упокојењу. Тиме се, у очима аутора житија, као и оних којима је текст био намењен, испунило очекивано знамење којим је и у Милутиновом нараштају потврђена светост династије.

Данилов Настављач у *Житију Стефана Дечанског* даље развија исту матрицу која слави у Милутиновом житију јасно одређен канон владарско-светитељских врлина најхришћанскијег краља. Христова помоћ српском краљу, да попут предака победи све непријатеље и ратне противнике који су желели да озлобе његово отачаство, добија посебно место у Настављачевом опису битке код Велбужда. Не само да су молитве христољубивог краља, упућене

³² Архиепископ Данило и други, 144; превод, 137.

³³ Архиепископ Данило и други, 144; превод, 138.

³⁴ Архиепископ Данило и други, 110–112; превод, 114–115.

³⁵ Архиепископ Данило и други, 117–118; превод, 119. Овим се молитвама, из посебних разлога и у посебном часу, придружују и молитве св. архиепископа Арсенија.

Св. Георгију и Св. Јоакиму Сарандапорском, крај чијих је светилишта војска пролазила, пре битке а ноћ уочи боја самом Владици Господу, учиниле победу достојном предачких тријумфа него је хагиограф, сликајући ратничку славу краљеву, употребио још једну значајну метафору. На два места током описа победе Настављач пореди Дечанског са Александром, а рат против бугарског цара Михаила са војном славног македонског јунака на персијског цара Дарија. Експресивни изрази којима писац дочарава битку („И тада затрубише убојне трубе, судари се оружје с обе стране, и коњи фрком зарзаше, и био је велики вапај“)³⁶ и херојство младога краља као Новог Исуса Навина што „млад беше телом, но велики ратоборац“, постају сасвим драстични у сликама побеђеног непријатеља. Контраст светом и непобедивом телу хришћанског витеза пружа слика пропадљивог, рањеног тела цара Михаила. Поражено тело, положено под ноге победника описује се као тело „без сваке почаст и славе царске, и поругана високом гордошћу свога ума и несмисленог хвалом, и тако рећи смешна“. Његове војске су поражене јарошћу краљевих трупа „јер бише трупови њихових телеса храна земаљским зверовима, и њихова нечиста телеса храна небесним птицама, јер не беше ко да их сахрањује. Ови постадоше на презир својим околним и на подражање и поругу многим народима“.³⁷ Наведени редови сведоче да писац непрекидно има на уму контраст светог и пропадљивог тела, који наглашава корпорални доживљај светости. Однос према мртвом непријатељу надахнут је већ поменутиим поређењима са витешким романом, што потврђују и завршни делови Настављачевог житија, који се односе на знаменити бој на Велбужду. Аутор поново посеже за поређењем са Александровим борбама против Дарија и индијског цара Пора, овога пута када описује одлуку да сахрани непријатеља са почастима („имајући у рукама њихова телеса и љубазно оплакавши их, заповеди погрести их са чашћу“)³⁸ и да свој говор над телима покојника одржи у свечаном маниру. Тужбалица заробљених велможа над мртвим телом царевим подсећа на мотив пролазности садржан у поукама о сећању на смрт, са карактеристичним реторским обртима типа „Где је сада...?“³⁹. Њихова молба упућена српском краљу да сахрани „тело овога нашега господина који је јуче био твој ратник, а сада је као недостојни твој слуга“ такође садржи мотиве преузете из популарних еписких жанрова.

Наведена поређења јасно сведоче о појави новог типа јунака, као и о књижевним узорима који су га обликовали. Иста тенденција наставља се, са извесним изменама, и у делима позног 14. и раног 15. столећа. Како смо се усредсредили на однос према корпоралним аспектима светости у хагиографском наративу, било нам је важно да уочимо преломне тренутке у настанку и обликовању новог концепта краљевог светог тела. Показани примери у делима Даниловим и Настављачевим указују на то да је на самом почетку 14. века сазрела слика о најхришћанскијем ратнику, а да је упоредо са њом концепт

³⁶ Архиепископ Данило и други, 183–184; превод *Л. Мирковића*: Данилови настављачи, Данилов Ученик; други настављачи Даниловог зборника, прир. *Г. Мак Данијел*, Београд 1989, 43.

³⁷ Архиепископ Данило и други, 185, 186; превод, 44, 45.

³⁸ Архиепископ Данило и други, 187; превод, 45.

³⁹ Архиепископ Данило и други, 189; превод, 47.

пропадљивог и грешног тела добио у експресивности израза, баш као што је то био случај и у оновременим европским хагиографским токовима.

ЛИСТА РЕФЕРЕНЦИ – LIST OF REFERENCES

Извори – Primary Sources

- Новаковић С.*, Законски споменици српских држава средњег века, Београд 1912. [*Novaković S.*, *Zakonski spomenici srpskih država srednjeg века*, Beograd 1912].
- Српска Александрида, изд. *Р. Маринковић, В. Јерковић*, САНУ, Критичка издања српских писаца, свеска 2, Београд 1985; превод *П. Стефановића*: Роман о Александру Великом (Александрида), Стара српска књижевност II, Београд-Нови Сад 1970. [Српска Aleksandrida, изд. *R. Marinković, V. Jerković*, SANU, Kritička izdanja srpskih pisaca, sveska 2, Beograd 1985; превод *P. Stefanovića*: Roman o Aleksandru Velikom (Aleksandrida), Stara srpska književnost II, Beograd – Novi Sad 1970].
- Животи краљева и архиепископа српских, написао архиепископ Данило и други, изд. *Ђ. Даничић*, Загреб 1866; превод *Л. Мирковића, Д. Богдановића и Д. Петровића*: Данило Други, Животи краљева и архиепископа српских; Службе, Београд 1988. [Životi kraljeva i arhiepiskopa srpskih, napisao arhiepiskop Danilo i drugi, изд. *Đ. Daničić*, Zagreb 1866; превод *L. Mirkovića, D. Bogdanovića i D. Petrovića*: Danilo Drugi, Životi kraljeva i arhiepiskopa srpskih; Službe, Beograd 1988].
- Животи краљева и архиепископа српских, написао архиепископ Данило и други, изд. *Ђ. Даничић*, Загреб 1866; превод *Л. Мирковића*: Данилови настављачи, Данилов Ученик; други настављачи Даниловог зборника, прир. *Г. Мак Данијел*, Београд 1989. [Životi kraljeva i arhiepiskopa srpskih, napisao arhiepiskop Danilo i drugi, изд. *Đ. Daničić*, Zagreb 1866; превод *L. Mirkovića*: Danilovi nastavljajući, Danilov Učenik; drugi nastavljajući Danilovog zbornika, прир. *G. Mak Danijel*, Beograd 1989].

Литература – Secondary Works

- Brown P.*, The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity, New York 1988.
- Dagron G.*, Holy Images and Likeness, DOP 45 (1991), 23–33.
- Klaniczay G.*, Holy Rulers and Blessed Princesses, Cambridge 2000.
- Le Goff J. et Truong N.*, Une histoire du corps au Moyen Age, Paris 2003.
- Le Goff J.*, L'Imaginaire médiéval. Essais, Paris 1985.
- Lett D.*, Hommes et femmes au Moyen Age. Histoire du genre XIII–XVe siècle, Paris 2013.
- Maguire H.*, The Icons of their Bodies. Saints and their Images in Byzantium, Princeton 1996.
- Schmitt J.-C.*, La raison des gestes dans l'Occident médiéval, Paris 1990.
- Sot M.*, Mépris du monde et résistance des corps aux XIe et XIIe siècles, Médiévales 8 (1985), 6–17.
- Walker Bynum C.*, Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women, Berkeley 1987.
- Walker-Bynum C.*, Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion, New York 1992.
- Walker-Bynum C.*, The Resurrection of the Body in Western Christianity 200–1336, New York 1995.
- Ђурић В. Ј.*, Нови Исус Навин, Зограф 14 (1983), 5–15. [*Đurić V. J.*, Novi Isus Navin, Zograf 14 (1983), 5–15].
- Марјановић-Душанић С.*, Владар као ратник. Прилог изучавању немањичке идеологије, Зборник Филозофског факултета, серија А: Историјске науке, књ. XVI (1989), 135–138. [*Marjanović-Dušanić S.*, Vladar kao ratnik. Prilog izučavanju nemanjičke ideologije, Zbornik Filozofskog fakulteta, serija A: Istorijske nauke, knj. XVI (1989), 135–138].

- Марјановић-Душанић С.*, Владарска идеологија Немањића, Београд 1997. [*Marjanović-Dušanić S.*, *Vladarska ideologija Nemanjića*, Beograd 1997].
- Марјановић-Душанић С.*, Молитве светих Симеона и Саве у владарском програму краља Милутина, Зборник радова Византолошког института XLI (2004), 235–250. [*Marjanović-Dušanić S.*, *Molitve svetih Simeona i Save u vladarskom programu kralja Milutina*, Zbornik radova Vizantološkog instituta XLI (2004), 235–250].
- Марјановић-Душанић С.*, Свети краљ, Београд 2007. [*Marjanović-Dušanić S.*, *Sveti kralj*, Beograd 2007].
- Новаковић С.*, Приповетка о Александру Великом у старој српској књижевности, Београд 1878, XXXI–XXXII. [*Novaković S.*, *Pripovetka o Aleksandru Velikom u staroj srpskoj književnosti*, Beograd 1878, XXXI–XXXII].

Smilja Marjanović-Dušanić
(University of Belgrade – Faculty of Philosophy)

THE KING'S BODY IN SERBIAN HAGIOGRAPHY:
MEANING AND FUNCTION OF THE *CORPUS INVICTISSIMUS* TOPOS

The notions of the body expressed in terms of binary oppositions holy/corruptible and mortal/immortal fall among hagiographic commonplaces. Taking these readily recognisable topoi as a starting point, this study suggests a look into the notions of corporeality in the medieval Serbian *vitae* on these two essential planes: as the concepts of the holy body and the corruptible body. The study attempts to shed light on only one aspect of royal sanctity, typical of Serbian hagiography, the one describing the king's body as invincible. A broader analysis of the invincibility topos is relevant to the issue of the place of the body in Serbian hagiography for more than one reason. In the first place, it is through this topos that the chivalric concept of the hero, inspired by translated literature, becomes introduced in the Serbian hagiographic tradition in the times of Archbishop Danilo (Daniel) and his continuators (early fourteenth century). In the Serbian hagiographic tradition, Danilo's Collection of Lives (*Danilov zbornik*) establishes not only a new form of venerating the overarching cult of the Serbian assembly of the saints, but also a distinctive model for the royal saints' hagiographies and a new attitude towards the holy body in the already established pattern of hagiographic narrative.

Different from the models inherited from Byzantine hagiography, the new pattern shifts away from the practice directly inspired by patristic literature. The innovation becomes recognisable at the level of the message conveyed by the narrative: it is a composition which corresponds to the *gesta* genre in every respect, a story about a hero's deeds placed in the canonised biography of an ideal Christian ruler. The heroic story with elements of the classical account of an invincible, God-chosen offspring of the holy roots is obviously inspired by the literary works such as the *Romance of Alexander* and the popular speculum genre glorifying the ruler as a warrior, protector

of the church, merciful shepherd of the flock entrusted to his care, protector of the weak and defender of orthodoxy. All these elements are brought together in Danilo's text, where the 'holy body' of the hero found in earlier hagiographies becomes transformed into the body of an invincible warrior, a soldier of Christ triumphing over infidels. Armed with God's help and the saving prayers of his predecessors, Sts Simeon and Sava, King Milutin as portrayed by Danilo of Pec is not a traditional Christian saint, still less an ascetic or a martyr, a miracle worker or a desert dweller. Rather, it seems that the prayers of his saintly predecessors become effective through him as an inheritor of their dynastic sanctity. This sanctity is an inherited, ancestral, shared dynastic sanctity. It draws its miraculous power, which brings victory to Serbian arms, from the holy, charismatic root. This is why the prayers of the King's holy predecessors, Simeon and Sava, fused together through the joint saintly cult the creation of which was given a boost precisely in King Milutin's reign, become a prerequisite for the King's power of miracle working which is expressed by means of a link between the King's body and the celestial powers, accompanied by supernatural signs. Drawing upon the assorted chivalric literary resources, the hagiographer includes into his text the invincibility topos, along with the canonical imagery of chivalric victory.

The analogies cited in the paper provide clear evidence for the emergence of a new type of hero and reveal the literary models used in its shaping. The same trend, with some modifications, continues with the markedly chivalric figure of the ruler such as Despot Stefan Lazarevic in the works of the late fourteenth and early fifteenth centuries. Since the focus of the study is on the attitude towards the corporeal aspects of sanctity in hagiographic narrative, its aim is to recognise the landmark moments in the emergence and shaping of the new concept of the king's invincible body. The examples in the works of Danilo and his continuators suggest that the image of the 'most Christian warrior' (*invictissimus rex*) burgeons at the very beginning of the fourteenth century and that, along with it, the concept of the corruptible and sinful body gains in expressiveness in a way similar to the prevailing trends in the hagiography of the time.