

СМИЉА МАРЈАНОВИЋ-ДУШАНИЋ
(Филозофски факултет, Београд)

РЕЛИКВИЈЕ, ЧУДОТВОРЕЊА И *FURTA SACRA* Прилог истраживању српско-бугарских односа током четврте деценије XIII века

У раду се анализира неколико феномена везаних за политичко-идеолошке аспекте боравка светог Сава у Трнову, за његову смрт и пренос моштију у Србију. Истраживање је засновано на упоређивању алузивних исказа два житија (Доментијановом и Теодосијевом), који дају различите верзије ових догађаја. У средишту пажње аутора је средњовековно схватање реликвија, моћи чудотворења и праксе *furta sacra*. Ови су мотиви сагледани у политичком контексту расположивих хагиографских сведочанстава.

Кључне речи: реликвије, чудотворења, хагиографија, владарска идеологија

Током треће и дела четврте деценије XIII столећа, у доба када се на престолу српске архиепископије налазио свети Сава, а на бугарском трону Јован II као најмоћнији владар династије Асеноваца, односи између две државе били су веома блиски. Тај савез је потврђен, на начин својствен средњем веку, браком између царева кћери и новопостављеног краља на српском престолу, Владислава. Сложени аспекти политичких односа двеју земаља били су предмет многих научних разматрања; оно што је сасвим јасно, јесте пресудна улога првог српског архиепископа у дипломатском саобраћају између суседа. Ова улога постаје посебно занимљива пред сам крај Савиног живота, у време његовог последњег путовања на исток.

Према приповедању хагиографа, вођен вољом Светог Духа, Сава није из Цариграда отишао, као што је планирао, за Свету Гору, већ у бугарске стране. Писци житија су сагласни када говоре о топлом пријему, који је први српски архиепископ доживео на бугарском двору. Не задржавајући се тренутно на околностима дочека и указаним почастима високом госту, за нас је занимљив тренутак који се збио убрзо по доласку у Трново, када Сава, у складу

* Чланак садржи део резултата насталих на пројекту бр. 147012 — *Средњовековно наслеђе Балкана: институције и култура* — који подржава Министарство за науку и технолошки развој Републике Србије.

са устаљеним топосом жанра, предосети сопствену смрт, што је једна од уобичајених, неопходних одлика будућег светитељства.¹ Пошто је разумео да га Бог зове себи, прво што је учинио било је да попише све свете мошти и друге драгоцене реликвије, одежде, златоковане свећњаке и црквене сасуде које је сакупио током свог последњег путовања у велике светиње источне цркве, те да их пребаци у Србију, одредивши шта треба ученици да однесу у архиепископију у Жичи, а шта у Студеницу. Драгоцене реликвије пратило је и писмо, његов последњи благослов начелницима духовне и световне власти у српској земљи.² Теодосије је веома детаљан када описује дарове које је будући светитељ оставио бугарској патријаршији: реч је о скупоценим даровима, међу којима се ипак не помињу свете мошти, које су несумњиво имале највећи значај и стога их је Сава благовремено и отпослао својима.

Пошто се рашчуло о болести, Сава је, предосетивши смрт и желећи да остане сам са својим најоданијим сапутницима, молио бугарског патријарха Јоакима да се о томе не обавештава бугарски цар, који се затекао у лову. Јован Асен се због тога касније љутио, сматрајући да му је свештеник затајио важно обавештење.³ Сцена описа Савине смрти у потпуности одговара хришћанској слици идеалне монашке смрти, коју прати светлосно озарење лица као најава будућег светитељства.⁴ Доментијан, који је знатно детаљнији у опису смрти, приповеда како су одмах по престављењу Савином његови ученици скупили „свете мошти“ његове, како би га сахранили.⁵ Пошто су Савини ученици извршили припреме за укуп, цар се журно вратио из лова, а све даље околности Савиног погребња део су царских одлука о месту и начину сахране будућег светитеља. Чини се да је одлука бугарског цара да св. Саву сахрани у сопственој владарској задужбини посвећеној Четрдесеторици мученика у Трнову, носила јасна симболичка значења.

Трново је, пошто је 1185. године постало престони град династије Асеноваца, понело славу њихове борбе за обнову царства. Идентитет престонице конструисан је постепено, на основама познатих принципа. Најпре, реч је о успостављању аналогија са Солуном, а потом и Цариградом,⁶ о развијању

¹ Д. Појовић, Чудотворења светог Саве српског, in: Под окриљем светости, Београд 2006, 111.

² Теодосије, Житије Светог Саве, in: Житија, Стара српска књижевност у 24 књиге, приредио Д. Богдановић, Београд 1988, 248; уп. Доментијан, Житије Светог Саве, изд. Т. Јовановић, предговор, превод и коментари Љ. Лухас-Георгиевска, Београд 2001, 402; превод, 403.

³ Теодосије, нав. дело, 249. За нашу даљу аргументацију, ово Теодосијево сведочанство посебно је речито. Сава је наине поседовао посебна, посвећена знања која је стекао на свом првом путовању у велике светиње источног хришћанства. Ова су се знања односила, између осталог, и на припреме тела за сахрану. Сасвим је могуће да их је пренео неке од себи најоданијих ученика који су остали са њим у Трнову пошто је остале отпослао у Србију, односно, да је желео да га његови одани људи припреме за смрт.

⁴ О етапама светитељског прослављања везаним за смрт в. Е. Patlagean, *Sainteté et pouvoir*, ed. S. Hackel, The Byzantine Saint, Birmingham 1981, 88–105 ; С. Galaktariotou, *The Making of a Saint. The Life, Times and Sanctification of Neophytos the Recluse*, Cambridge 1991, 81–94.

⁵ Доментијан, нав. дело, 408; превод, 409.

идеје изабрања,⁷ до коначног утврђивања идентитета светог места брижљиво осмишљеним реликвијарним програмом.⁸ Избор светог Димитрија као заштитника династије и вера у чудотворно деловање његове иконе, која је на најсвечанији начин пренета из Солуна у Трново с јесени 1185. године и смештена у храму Св. Димитрија,⁹ били су важан елемент грађења идеје о утврди Другог царства на основама божанске промисли и на универзалистичким претензијама бугарских царских идеолога.¹⁰ Следећа значајна етапа у развоју идеје царског града, посебно у сфери наглашавања континуитета са Првим царством, збила се након десет година — 1195. године, када је тадашњи бугарски цар Јован I Асен подигао на десној обали реке Јантре, на Трапезици, цркву у коју је сместио престижне мошти св. Јована Рилског, најпопуларнијег бугарског светитеља средњег века.¹¹ У оквирима таквог програма, владарска задужбина цара Јована II Асена, црква Четрдесет мученика, добила је посебно место. Овај храм је био најважније државно светилиште, које је Јован II подигао након тријумфа код Клокотнице. Војна победа над Епиром није само значила почетак нове бугарске доминације на Балкану, већ и потку идеолошког програма *renovatio imperii Bulgarorum et Graecorum*, чија је важна манифестација конструисање Трнова као „царствујућег града“. „Свети“ град морао је имати своје небеске покровитеље, а њихов избор, свечаности преноса, као и претензије које су овим избором исказиване, део су политике дома Асеноваца.¹² Сабирање важних реликвија источноправославног света, као и државотворних сведочанстава као носилаца посебног, изведеног значења, сведоче о програму Асеновом везаном за цркву Четрдесет мученика.¹³ Коришћење предхришћанских *spolia*, једнако као и смештање стуба с историјским натписом хана Омуртага¹⁴ унутар храма служило је као сведочанство о континуитету два бугарска царства. Постављање другог стуба са натписом Јована II

⁶ В. Ђупкова-Џумова, Трново между Ерусалим, Рим и Цариград (Идејта на престолен град), Четврти меѓународен симпозиум, Велико Трново 1985, 249–265.

⁷ И. Биљарски, От мифа к историји или от стѣпи к Израилу, ЗРВИ 42 (2005) 7–22.

⁸ О функцији култа реликвија у бугарском царству, в. Е. Бакалова, Реликвите като фактор за структуриране на култово пространство, МИФ 6 (2000) 19–45.

⁹ О томе сведочи Никита Хонијат (Nicetae Choniatae Historia, resensuit I. A. Van Dieten, Corpus Fontium Historiae Byzantinae, vol. XI/1, ser. Berolinensis, Berlin 1975, 371, 25; cf. O City of Byzantium, Annals of Niketas Choniates, transl. by H. J. Magoulias, Byzantine texts in translation, Detroit 1984, 205). Његов опис се односи на вести о паду Солуна под Нормане 24. августа 1185. године. У септембру исте године, пошто су као бранитељи Солуна успели да спасу икону од пожара, Бугари преносе ову светињу у Трново, градећи на њеном присуству у престоном граду читаву идеологију „непобедивости“.

¹⁰ О икони св. Димитрија и њеном значају за владарски дом Асеноваца в. В. Гюзелев, Чудотворна икона на св. Димитър Солунски в Тъново през 1185–1186 г., Материали от научната конференция на 70-годишнината на проф. др Любен Прашков, София 2006, 36–39.

¹¹ И. Божилев, Седем етjуда по средновековна историја, София 1995, 202.

¹² И. Божилев, Седем етjуда, 201–203.

¹³ О моштима пренетим у Трново као важном делу идеолошког програма Асеноваца в. Алексиев, Бележки за ранната историја на тѣрновските манастири. Studia protobulgarica et medevalia europensia, Велико Трново 1993, 189–198.

¹⁴ В. Бешевлиев, Първобългарски надписи, София 1979, 192–193.

после победе на Клокотници и полагање царских гробова у цркви оличавају домаћу тријумфалну традицију и симболишу идеју *translatio Imperii*,¹⁵ уједно сведочећи о значају који је Јован II Асен, као отелотворење идеала „најхришћанскијег цара“, придавао свом манастиру.¹⁶ Преговори које је повео са Латинима одмах након победе и тражење моштију св. Петке Епиватске, као и уприличавање свечаног преноса њених моштију из Каликратије у Трново 1231. године,¹⁷ не сведоче само о добро познатом обрасцу грађења лика идеалног хришћанског владара који се опредељује за непропадљиви венац духовних вредности, већ и о конкретном значењу реликвијарног програма центрисаног око цркве Четрдесет мученика.¹⁸

Управо у овај храм он је положио тело св. Саве, што је једно од најважнијих сведочанстава о значају који је слава архиепископа српског као чудотворца већ за његова живота имала у православном свету.¹⁹ Да би указао на овакво значење Асенове одлуке, Доментијан, а за њим и Теодосије, инсистирају на епизоди манифестације Савиног чуда одмах по приспећу у град, приликом богојављанске службе у трновској цркви. Помен богојављанске службе и везивање јављања чуда управо за овај тренутак свакако нису случајни.

¹⁵ И. Божилев, Држава и црква у Бугарској 1218–1241, Свети Сава у српској историји и традицији, Међународни научни скуп, ур. С.Тирковић, Београд 1998, 79.

¹⁶ И. Божилев, Фамилија на Асеновци (1186–1460). Генеалогия и просопографија, София 1994, 86, указује на пажњу коју је Јован Асен поклањао црквама и манастирима, посебно онима на Светој гори, што је подлога његове харизме „најхришћанскијег цара“. О Јовану Александру као идеалном владару уп. Е. *Bakalova*, The Image of the Ideal Ruler in Medieval Bulgarian Literature and Art, in: Les cultes des saints souverains et des saints guerriers et l'idéologie du pouvoir en Europe Centrale et Orientale, ed. I. *Biliarsky* et R. *Paun*, Bucharest 2007, 34–80.

¹⁷ Прославни састави настали након translације Петкиних моштију, међу којима је најважнији Летописен расказ, односно Слово о преносу моштију св. Петке, сведоче о значају који је у бугарској средини, а посебно на Асеновом двору придаван чудотворној заштити ове светице. Уп. издање текста које даје С. *Кожухаров*, Неизвестен летописен расказ от времето на Иван Асен II, Литературна мисль XVIII 2 (1974) 123–135. О цариградском пореклу култа в. I. *Biliarsky*, The Cult of Saint Petka and the constantinopolitan Marial Cult, in: Les cultes des saints souverains et des saints guerriers et l'idéologie du pouvoir en Europe Centrale et Orientale, ed. I. *Biliarsky* et R. *Paun*, 81–104.

¹⁸ У своје раду Реликвије свете Петке: *gloria Bulgariae — gloria Serviae*, in: Под окриљем светости, 276 и нап. 24, Д. *Појовић* износи аргументовану претпоставку да су мошти тракијске светитељке првобитно биле смештене у цркву Четрдесет мученика. Оне су током боравка у Трнову накнадно могле бити премештене у дворску цркву Свете Петке на Царевцу, али је више него извесно да их је Јован Асен по приспећу у престоницу придружио другим важним светињама сабраним у „царској цркви“.

¹⁹ Претпоставља се да је св. Сава сахрањен у припрати, а конструкција гроба доводи се у везу са решењем Савиног гроба из Милешеве. Уколико се прихвате резултати истраживања наведених даље у овој напомени, било би то јединствено решење сахране у српској и бугарској оновременој фунерарној пракси. Претпостављена примарна сахрана покојника у ковчегу вероватно је значила унапред осмишљен програм *elevatio*. Нови замах ова разматрања добила су након извршених археолошких истраживања у Милешеву. Уп. О. *Кандић*, Гробна обележја у цркви манастира Милешеве, Саопштења 22/23 (1990/1991) 103–111; О. *Кандић*, Д. *Минић*, Е. *Пејовић*, Манастир Милешева. Истраживање и обнова, Београд–Пријепоље 1995, 10–12; Коментар ових истраживања, као и претпоставке о изгледу Савиног Милешевског гроба, као и кивота, са увидом у изворни материјал и широку компаративну литературу о овим питањима, в. код Д. *Појовић*, Мошти светог Саве, in: Под окриљем светости, 86 и даље.

У идеологији Другог бугарског царства придавана је изузетна пажња великој победи над Ромејима, која се збила у битки у Тревненском кланцу 1190. године, а чији је спомен прослављан сваке године, на дан Богојављања. Византијски историчари, Никита Хонијат и Георгије Акрополит, сведоче о томе да су Бугари том приликом задобили плен огромне вредности.²⁰ У идеолошком смислу најпрестижније за бугарску страну свакако је било заробљавање царских инсигнија; историчари изреком помињу царски шлем, тијару у облику пирамиде и царски крст.²¹ Реч је о крстообразном златном реликвијару у који је била уграђена честица Часног крста окружена делићима моштију важних светитеља и изабраним Богородичиним реликвијама, међу којима се наводе сачуване капи млека и делови појаса Мајке Божије.²² Везивање порекла овог крста за Константина Великог, о чему сведочи Теодор Скутариот,²³ као и везивање прославе победе бугарског оружја за празник Богојављања, односно значај који им је придаван у владарском ритуалу, наставили су да живе у бугарској традицији током 13. столећа.²⁴ Без обзира на то да ли су значаја овог празника били свесни писци Савиних житија или они само преносе познати податак о свечаној служби на празник Богојављања, која је уприличена у цркви Четрдесет мученика, сасвим је извесно да је посебна част да води ову службу — прославу бремениту симболичким значењима, припала тек приспелом најугледнијем госту, као и да се, мислимо, нимало случајно, његова способност чудотворења јавно обзнанила управо тада, пред бугарским царем, свим клиром и најугледнијима. Пошто се убрзо потом упокојио, Савино свето тело природно је придружено најзначајнијим реликвијама царства, смештеним у поменутој цркви.

Патријарх бугарски Јоаким нашао се тада, према приповедању Теодосијевом, заједно са великоименитима (епископима, игуманима и начелницима трновскога града), у недоумици где да сахрани св. Саву „јер свети није ништа завештао о томе“.²⁵ Писац житија наглашава да је одлуку о месту сахране донео сам бугарски цар, као што уопште придаје значај царевој улози и његовим личним одлукама у свим предстојећим догађајима. Према Доментијано-

²⁰ Nicetae Choniatae Historia, 434, 10–11 (уп. Annals of Niketas Choniates, transl. by H. J. Magoulias, 238). Упореди исказ Георгија Акрополита: Georgii Acropolitae opera, recensuit A. Heisenberg, corr. cur. P. Wirth, vol. I, Stuttgart 1978, 19, 25.

²¹ Georgii Acropolitae opera, 19, 23–25. Акрополит инсистира да је овде реч о заробљавању царских инсигнија.

²² И. К. Лазаров, Политическа идеология на Второто българско царство XII–XIII в. (Генезис), Велико Търново 2003, 22–23.

²³ ΑΝΩΝΥΜΟΥ ΣΥΝΟΨΙΣ ΧΡΟΝΙΚΗ, ed. К. ΣΑΘΑΣ, Venetia 1894, 402 (cf. Theodori Scutariotae additamenta ad Georgii Acropolitae Historiam, in: Georgii Acropolitae opera, recensuit A. Heisenberg, corr. cur. P. Wirth, 299, no. 55, 56).

²⁴ Акрополит и Скутариот доносе сведочанство о свечаној прослави празника Богојављања у време цара Константина Тиха 1259/60. године, када су у тријумфалној процесiji кроз трновски град ношене царске инсигније, заробљене 1190. године. Уп. исказ Георгија Акрополита: Georgii Acropolitae opera, 152, 73; 175, 84; 176, 1 и Скутариотов коментар (в. нап. 24). Уп. И. К. Лазаров, нав. дело, 25.

²⁵ Теодосије, нав. дело, 249.

вом исказу, цару је јављено о Савиној смрти, па је он потом наредио да дођу патријарх, часни игумани и преподобни оци, као што је наредио и да се Сава сахрани у његовој задужбини, царском манастиру. Тај први Савин гроб, смештен највероватније у припрати манастира Четрдесет мученика, Доментијан назива „истинитим отачаством“ Преосвећенога, несумњиво алудирајући на његово место у царству небеском, а мошти будућег светитеља већ тада, у часу сахране, назива „светим моштима“.²⁶ Разлика између исказа двојице Савиних хагиографа није значајна, сем у акценту који Теодосије ставља на чињеницу да Сава „није ништа завештао“ о месту свог упокојења, чињеници на коју ће се, видећемо, касније вратити. Он је употребљава као важан аргумент у захтевима краља Владислава да му бугарски цар одобри пренос моштију,²⁷ па се чини да је управо с погледом на овај, за Теодосија најбитнији моменат, исказ о томе да Сава „није ништа завештао“ гледе места сопствене сахране убачен на место о којем говоримо, и приписан самом бугарском патријарху Јоакиму. Чини се да му је да би ово нагласио и била потребна читава верзија са накнадним обавештавањем цара о смрти светога. Детаљнији у опису од Доментијана, програмски доследан у инсистирању на посебној наклоности и поштовању бугарског цара спрам српског архиепископа, Теодосије описује „царску журбу“ с којом је Јован Асен заповедио да се гроб светог озиди, да се на њега положи часни камен и да се прекрије, са највишим почастима, царском багреницом, уз паљење кандила и свећа предвиђених за осветљавање светог места.²⁸

Под претпоставком да Теодосије описује догађаје барем приближно онако како су се збили, поступци Јована Асена везани за полагање драгоцене реликвије у сопствени маузолеј носили су симболичко значење. Не само да писац житија приказује цареви журбу и ревност (да што пре озиди гробницу, прекрије је каменом и царским знамењима) користећи топику христообразне журбе као одлике идеалног владара, већ, посебним поступком везивања царевих поступака за један добро утврђен и претходно осмишљен образац владара благоверног у Христу, гради добро познату и на овом месту у тексту потребну *imago pietatis*. Употреба ове слике журног, богоизабраног владара који препознаје светост, придружује се другим хагиографским средствима којима се наговештава да „свете мошти“, помињане већ код оба наша извора, добијају статус реликвије знатно пре формалног поступка *elevatio*. Мислимо да је инсистирање на тим елементима потребно Теодосију, јер ће сам поступак подизања тела из првобитног гроба, у Савином случају, носити обележја исхитреног и тајног чина. Са истих разлога, посебно важно хагиографско средство које Савини животописци користе, била је употреба топоса о чудотвор-

²⁶ Доментијан, нав. дело, 410; превод, 411.

²⁷ Теодосије, нав. дело, 251.

²⁸ Д. Појковић, Мошти светог Саве, 78–79, износи закључак да је Савин трновски гроб уобличен по устаљеном обрасцу предвиђеном за сахрану најистакнутијих личности, какав је био примењен и у владарским маузолејима у Србији. За примере уп. Д. Појковић, Српски владарски гроб у средњем веку, Београд 1992, 29–31, 42–43, 49–51.

ности гробног праха, необично значајна у грађењу програма „трновског светог места“, које функционише као такво све до тренутка забране култа, па и после њега.

На овом месту важно је само узредно се осврнути на поступак којим Теодосије „конструираше светост“ свога јунака.²⁹ Пре свега, он то чини хагиографским топосима везаним за чудесно дете рођено након молитви и завета чистоте родитеља, да би потом *senex puer* већ за живота манифестовао део оних натприродних способности које хагиографија смешта у каталог чуда. Последње је, видели смо, било чудо изведено у самом граду Трнову, пред Савину смрт, на празник Богојављања. Осим каталога чуда за живота, Теодосију је веома важно да одмах истакне присуство чуда на гробу. Није реч само о епизоди са Неофитом, коју читамо детаљно описану у оба житија, већ, пре свега, на занимљивом инсистирању писаца житија на чудотворности самог гроба, као и гробног праха након чина *elevatio*.

Коначну потврду светитељства представља откриће нетљеног тела по обављеном чину *elevatio*. Управо тако се и десило, пошто је сам свети, јављањем цару у сну, подстакао пренос, самим тим и подизање моштију из првог гроба. Теодосијев опис је експлицитан; он помиње не само цело и неразрушено тело, већ и „власи главе и браде, светле и целе, као да спава“.³⁰ Потом следи благоухање и пријатан мирис које мошти шире по храму, а јављање светитеља у трновском случају праћено је и чудотворним, исцелитељским својствима гробног праха.³¹ Посебно својство трновског гробног праха Теодосије подвлачи поредећи га са светим миром. Као и у случају познатог Симеоновог мироточења, миро је доносило чудотворна излечења. Стога и нови светитељ, који није припадао иницијалном типу мироточца, већ пре свега, на основу хагиографског одређења, типу чудотворца, делује исцелитељски: „благоуханим прахом гроба светога као миром све помазујући и молитвама његовим исцељења својим болестима примајући“.³² Увођење мотива делотворности гробног праха, а касније и празног Савиног гроба било је потребно писцима житија из барем два разлога. С једне стране, оно је било додатни, у византијској традицији веома важан елемент светитељског јављања. Реч је о веома добро познатом мотиву византијске хагиографије. Најпознатији случајеви чудотворног деловања празног гроба јесу описи чудотворења св. Димитрија у Солуну и св. Луке у Фокиди.³³ Са друге, овај је поступак био неопходан ради

²⁹ О томе детаљно: *S. Marjanović-Dušanić*, « L'altérité » dans le témoignage des textes hagiographiques serbes: l'exemple des *Vies* de Théodose, ЗРВИ 45 (2008) 191–203.

³⁰ Теодосије, нав. дело, 53; О нетљеном телу св. Саве писала је најопширније, са компаративном литературом *Д. Појовић*, Мошти светог Саве, 70–71.

³¹ Теодосије, нав. дело, 253; О значају нетљености моштију в. *A. Angenendt*, *Corpus incorruptum. Eine Leitidee der mittelalterlichen Reliquienverehrung*, *Saeculum* 42, 3–4 (1991) 320–348.

³² Теодосије, нав. дело, 254. Уп. Доментијаново приповедање како грађани Трнова „разграбише прах гроба преосвећенога“, Доментијан, нав. дело, 418; превод, 419.

³³ О томе уп. *M. Kaplan*, *De la dépouille à la relique: formation du culte des saints à Byzance du Ve au XIIe siècle*, in: *Les reliques: Objets, cultes, symboles*, ed. *E. Bozoky et A. M. Helvétius*, *Brepols* 1999, 332 и нап.72 (са изворима).

наставка хагиографске нарације, као спона између приповедања о *elevatio* и каснијег описа забране култа у Трнову. Оно што је у овом тренутку за нас занимљиво, јесте чињеница да су чуда у туђим странама од тога доба везана за сам гроб, а не за реликвију.³⁴ Тиме је просец „преношења“, односно, његова трновска фаза, *de facto* била окончана.

Доментијан, у основи различито од Теодосија, описује како су мошти св. Саве пренете у Србију.³⁵ За наш проблем од важности је изблиза погледати у чему се два исказа разликују. У науци је већ више пута примећено да се писци Савиних житија разликују у погледу временског одређења чина преноса: док Доментијан тврди да се пренос збио „после неколико година“, према Теодосију је између упокојења и почетка Владислављевих напора да се тело пренесе у земљу „прошла година“.³⁶ Хронологија чина преноса за нас није пресудна.³⁷ Разлика је, међутим, у још једној појединости: према Доментијану, следећи Божји налог, и рањен љубављу према стрицу, идеју преноса заступа сам краљ Владислав „не могући гледати истинитога свога пастира у туђој земљи“.³⁸ Теодосије пак „бол за светим као за својим оцем и учитељем“ приписује Савином изабраном наследнику, архиепископу Арсенију, који одлази код краља и, донекле га прекоревајући („није лепо ни прилично нити пред Богом нити пред људима да оставимо оца нашега... да изван његова отачаства и престола његове цркве, у туђој земљи, леже свете мошти његове“³⁹), наговори га да пренесе Савине мошти из туђег краја у своје отачаство.

Оба писца, са неким овде неважним разликама, описују потом како су отпочели преговори са бугарским царем. Јован Асен је, сва је прилика, морао сматрати да су мошти светитеља Савиног угледа драгоцену реликвију у његовом маузолеју, које се није смео лишити зарад очувања небеске заштите сопствене царству. Према Доментијану, упркос противљењу наугледнијих људи царства, он се на крају решио да преда мошти своје зету, пре свега због тога што је у сну упозорен „страшним виђењем“ да ваља да се оствари пророчанство св. Симеона према којем син треба с истока да дође к оцу „превелико извештење носећи деци свога отачаства“.⁴⁰ Сличну приказу имао је у сну и источни цар Ласкар, када је требало да дâ своју сагласност на постављење Савино за првог српског архиепископа. Доментијанова паралела са „јављањем Ласкару“ није случајно изабрана: она се мора схватити у контексту његовог

³⁴ Теодосије, нав. дело, 255, 257; уп. *M. Kaplan*, op. cit, 332 („les miracles s’opèrent non en fonction de la relique, mais du tombeau“).

³⁵ О Доментијановом приказу преноса Савиног тела у отачаство писала је *P. Маринковић*, Доментијанов опис преноса моштију светог Саве из Трнова у Милешеву, Милешева у историји српског народа, ур. В. Ј. Ђурић, Београд 1987, 121–136.

³⁶ Доментијан, нав. дело, 410; превод, 411; Теодосије, нав. дело, 250.

³⁷ У науци је прихваћено датовање преноса моштију св. Саве у 1237. годину. О томе в. Историја српског народа I, Београд 1981, 312–313 (*Б. Ферјанчић*). Уп. *Д. Појковић*, Мошти светог Саве, 79.

³⁸ Доментијан, нав. дело, 410; превод, 411.

³⁹ Теодосије, нав. дело, 250.

⁴⁰ Доментијан, нав. дело, 414, 416; превод, 415, 417.

систематског прослављања српског отачаства као Божјег изабрања. У оквиру тако постављеног провиденцијалног плана, у Србију се морала вратити највреднија реликвија — Савине чудотворне мошти. Све што се потом дешавало, Доментијан описује следећи постављени план: уплашен визијом, цар је у потаји („рано“) сазвао српског краља, отварање гроба и *elevatio* извршени су „брзо“, очевидно у великој хитњи, јер Срби из Владислављеве пратње „страхом великим обузимани, журају на оно што је требало да чине“.41

За тренутак одлуке о подизању и проналажењу нетљеног тела као врхунске потврде светости, веома је важно што Доментијан мошти светог обележава термином „ризница“, која се пројавила присутнима као својеврсно чудо. Он приповеда најпре о припремању нетљеног тела светитељевог за пут. Да би описао догађаје који следе ужурбаним припремама, писац првог Савиног житија бира препознатљив наратив: прича о *furta sacra* стављена је у оквире једне, писцу познате паралеле. Овога пута, можда стога што је реч о догађају који је био посебно осетљив за српску страну, Доментијан бира као „библијску“ подлогу призора парафразу апокрифног текста.⁴² Савине мошти

41 Доментијан, нав. дело, 416; превод, 417.

42 Из Доментијановог исказа јасно је да је реч о драгоцену Христовој икони. Мотив *персијске њриче* за који се везује помен те чудотворне иконе свакако је одјек апокрифних текстова. Преводилац и приређивач Дометијановог житија, Љ. Јухас-Георгиевска у коментару бр. 6 на XXXII поглавље износи основану претпоставку да је овде реч о парафрази апокрифног текста. Међу новозаветним апокрифима популарним у српској традицији (Апокрифи новозаветни, Стара српска књижевност у 24 књиге, приредио Т. Јовановић, Београд 2005, 94–96), мотив *персијске њриче* налази се у тексту треће верзије апокрифне *Посланице цара Авгара Исусу Христју*, која описује како је неруктворени образ Господњи, као паладијум одбране града, заштитио Едесу од осаде Персијанаца. Прави смисао Доментијанове употребе *персијске њриче* односи се у сваком случају на симболику најдрагоценије реликвије која се тајно износи из града. Вероватније је стога да је код Доментијана реч о парафрази апокрифа Афродитијана Персијанца. Ипак, због касније симболике свечаног преноса са којом је Доментијан морао бити добро упознат, напомињемо да је поменута верзија апокрифне посланице везана за неруктворени образ Господњи, настала као одјек свечане празничне хомилије прослављања реликвије, читане на дан 16. августа, када је у Цариграду, „царство багренородног цара, који је цар и светитељ“ свечано унет неруктворени образ Господњи, познат као едески мандилион. О томе в. *H. Belting, Bild und Kult, Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst, München 1991, 233–246; E. Kitzinger, The Cult of Images in the Age before Iconoclasm, Dumbarton Oaks Papers 8 (1954) 83–150.* О церемонији прослављања преноса мандилиона, која буди јасне асоцијације на пренос моштију, уп. *И. А. Стерлигова, О значенију драгоценног убора в почитанију святих икон, Чудотворная икона в Византии и древней Руси, Москва 1996, 123–131* (уп. и текст Слова, читан на Празник православља, којим је мандилион прослављан као архетип иконе; *P. Magdalino, L'eglise de Phare et les reliques de la Passion à Constantinople (VIIe /VIIIe–XIIIe siècles), in : Byzance et les reliques de Christ, éd. par J. Durand et B. Flusin, Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance, Monographies 17, Paris 2004, 15–30, посебно 24.* Колекција извора који се тичу мандилиона из Едесе сакупљена је код *E. von Dobschütz, Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Legende, Leipzig 1899, 3 vols.* Уп. и *A. Kazhdan and H. Maguire, Byzantine Hagiographical texts as Source of Art, DOP XLV (1991) 1–23.* Из огромне научне продукције везане за проучавање значења и представа мандилиона издвајамо радове објављене у : *Intorno al Sacro Volto. Genova, Bisanzio e il Mediterraneo (secoli XI–XIV), a cura di A. Calderoni Masetti, C. Bozzo, G. Wolf, Venezia 2007;* уп. и *The Holy Face and the paradox of representation. Papers from a colloquium held at the Bibliotheca Hertziana, Rome and Villa Spelman, Florence 1996, ed. with an introduction by H. L. Kessler and G. Wolf, Bologna 1998.*

наш писац пореди са највећом светињом — Христовом иконом, коју су „мудраци персијски“ тајно однели у своју земљу, како је забележено и у апокрифу који садржи легенду о чудима у Персијској земљи. Апокриф се наводи самостално као дело Афродитијана Персијанца, те се под његовим именом јавља у словенској преводној књижевности.⁴³ Преко списка патријарха Анастасија пренет је и у Божићну беседу Јована Дамаскина, где се понавља легендарна епизода о настанку најстарије иконе Богородице с Христом.⁴⁴ Прича коју читамо и у Доментијана, без обзира је ли до њега дошла преко апокрифне приче или њене прераде у Дамаскиној верзији, вели како су „мудраци персијски“ из Витлејема однели „пречисти образ Господњи насликан и његове Пречисте Матере“ у своју земљу. Они су то учинили „тајно“ и „пуни великог страха“.⁴⁵ Поента житијне приче је да послужи као двострука паралела. Са једне стране, мошти пресветога упоређене су са нерукотвореном или са најстаријом иконом, у симболичком, апотропејском значењу највише утврде отачаства и знамења Божје наклоности, а са друге, прича је била оквир, препознатљиви модел проналажења паралеле, којим је хагиограф премостио даље објашњавање околности и појединости знамените *furta sacra*. Управо из ових разлога делује сасвим очекивано Доментијаново наглашавање мотива упоређења: „на исти начин и чеда овога Преосвећенога, обузета великим страхом и са великом журбом утекоше тајно од града Трнова“.⁴⁶

Изложени Доментијанов опис догађаја у неким битним појединостима разликује се од Теодосијевог. Према другом животописцу, српски краљ се нашао у недоумици шта да чини пред јасним одбијањем бугарске стране да врати мошти светога, осећајући у исто време „укор и презир од народа и гнев од Бога“. Цар је зетову молбу одбио позивањем на чињеницу, коју, видели смо, Теодосије у ранијем тексту наглашава, да свети није ништа завештао о свом преношењу. У науци је већ више пута примећено да је Теодосије детаљнији у опису, можда и ближи реалностима од Доментијана када описује стварне догађаје. Сложивши се са доста очигледним закључком да у млађег писца налазимо више појединости када је реч о описима историјских догађаја, мислимо ипак да је његов спис, у знатно већој мери него Доментијанов, надахнут политичким програмом времена у којем је настао. Покушаћемо стога да одгонетнемо мотиве који су га нагнали да догађаје интерпретира на одређени начин, пре свега заинтересовани за могућу везу његових интерпретација са актуелним политичким тренутком и идеолошким оквиром у којем је његов текст наручен.

⁴³ S. Novaković, Srpsko-slovenski zbornik iz vremena despota Stefana Lazarevića, Starine 9 (1877) 12–20; *isti*, Afroditiјana Persijanца priča o rodjenju Hristovu, Starine 10 (1878) 72–80.

⁴⁴ Текст апокрифа је у V веку унео у своју *Хришћанску историју* Филип Сидит, ученик Јована Хризостома. Идентификацију Доментијанове паралеле као одјека Дамаскинове беседе даје Б. Миљковић, *Житија Светог Саве као извори за историју средњовековне уметности*, Београд 2008, 190–192, и нап. 671.

⁴⁵ Доментијан, нав. дело, 418; превод, 419.

⁴⁶ Доментијан, нав. дело, 418; превод, 419.

Видимо дакле да Теодосије даје једно, рекли бисмо, прагматично објашњење догађаја који су следили. Његов опис збивања у Трнову у многоме одговара обрасцима житијног приповедања о познатој пракси *furta sacra*.⁴⁷ Стављено у контекст правила житијне приче, ово приповедање носи ипак јасна обележја пищевих наклоности. Он српском краљу приписује намеру да подмити бугарског патријарха и царева саветнике многим златом, тако да „када цар дође, нађе ове припремљене да његов захтев подрже“.⁴⁸ Такође, сликајући живо Владислављеве мотиве да пренесе мошти у отачаство, писац другог Савиног житија јасно алудира на краљеву кривицу спрам светог, некакво сагрешење са краљеве стране. На овом месту он се очевидно позива на део житија у којем приповеда о правим мотивима Савиног другог одласка из отачаства. Теодосије је слике посвећене бурним догађајима насилне смене власти и доласка Владислављевог на престо српске земље надахнуо сопственим поетским талентом, до тачке у којој су оне постале канонска места у нашој средњовековној књижевности. Међутим, ова места ваљало би сада, у складу са основном темом нашег рада, анализирати у светлу потоње епизоде, оне која приповеда разлоге које су претходили, као и начин на који је описана знаменита *furta sacra*.

Начелно, описи преноса моштију су најважнији извор за проучавање феномена *furta sacra*. Неретко, реч је о хибридном текстовима који премешћу јаз што често постоји између житијног жанра и историјских форми (хронике, анали).⁴⁹ Као део житија смештен између описа живота светитеља (*vita*) и његових страдања за веру (*passiones*), овај наратив спаја исказ посвећен светитељевим чудима за живота са *miracula post mortem*.⁵⁰ С обзиром да су транслацијама моштију уобичајено посвећиване и посебне службе, читане о празнику преноса, то се готово може говорити о прерастању *translationes* у посебан поджанр житија, с том разликом што су приповести о животу и страдањима пружале сведочења о врлинама јунака, док су „преноси“ били својеврсни збир сведочанстава о чудотворном деловању његових моштију, у часу када оне добијају статус реликвија. Дакле, када је реч о структури, као и о функцији ових текстова, њих одликује велика међусобна сличност, без обзира на све разлике које варирају од случаја до случаја. За нас је на овом месту најважније питање преузимања одређене, познате структуре текста, које иде упоредо са коришћењем промишљене и општеприхваћене топике исказа. На првом месту је свакако иницијатива за пренос која по правилу потиче од врха духовне или световне власти одређене заједнице. Потом следи уприличавање јавне церемоније *elevatio*, откриће нетљеног тела, опис путовања моштију уз пратњу одабраних као и мноштва народа као сведока бројних чудотворења.

⁴⁷ P. J. Geary, *Furta sacra. Thefts of Relics in the Central Middle Ages*, Princeton 1990, 9–17.

⁴⁸ Теодосије, нав. дело, 251.

⁴⁹ P. J. Geary, *Furta sacra*, нав. дело, 10. Изванредан преглед извора везаних за транслације и њихову типологију дао је M. Heinzelmann, *Translationsberichte und andere Quellen des Reliquienkultes. Typologie des sources du moyen âge occidental* 33, Turnhout 1979 (посебно в. стр. 34–101).

⁵⁰ P. J. Geary, *Furta sacra*, нав. дело, 11.

Смештање у други гроб и прослава овог чина такође су део очекиваног репертоара јавне и ритуалне свечаности преноса.⁵¹ Ови делови житија писани су са циљем да утврде престиж реликвије и право новог манастира на њен посед.⁵² У случају житија светог Саве, ова намера је јасна, а њено уобличење, у Теодосијевом спису, настало је у међусобној зависности са описима пређашњих односа између јунака житија и краља Владислава.

Објашњење унутрашњег рата и изгона краља Радослава деловањем оних сила зла због којих „међу браћом настаде мржња и гоњење због горке славе краљевства“,⁵³ Теодосије изводи доследно, али је недвосмислен у ставу који приписује и првом српском архиепископу: смена на престолу је била нелегална, наговештена кривица краљице Ане и властеле која је негодовала због неурачунљивости краљева ума није исприка за чињеницу да је Владислав „незаконито и разбојнички уграбио власт“.⁵⁴ Обесхрабрен, пошто је много молио и претио настојећи сопственим ауторитетом да сачува мир у краљевству, Сава је прихватио свог најстаријег синовца у његовој skrби. Замоначење бившег краља Сава је извео „хотећи зауставити братовљево непријатељство против њега“,⁵⁵ другим речима, да би му спасао главу. Утеха коју је монах Јован пронашао у безлобности иночког живота и његова захвалност због тог спасења „од земаљског војинства и зависти, мржње и смрти“ речито су сведочанство о заслугама Савиним за релативно безболан крај грађанског рата, једног од многих који ће бити зла коб куће Немањића. Ове су речи у исто време и недвосмислена осуда актуелног владара, краља Владислава, осуда којој се, изгледа, придружио и архиепископ. Просудивши да је реч о Божјој вољи, он је напустио архиепископски престо и своје отачаство уз молбу Богу да изврши његову жељу да „у туђим крајевима и живот заврши“.⁵⁶ Наведено место можда се може боље схватити уколико се објашњење потражи у делу Савиног ученика, у *Служби преносу моштију светог Саве*, у којој се пева како је Сава постао странац свом отачаству. За писца службе, управо тим чином, он је на небесима спремио дворац у вишњем Јерусалиму.⁵⁷

Разуме се, наведени редови житија о којима је реч могу се и другачије протумачити, у контексту алузивног, политичког слоја Теодосијевог исказа. Управо на овом месту, када се Сава моли да заврши живот у туђим крајевима, мислимо нимало случајно, Теодосије први пут помиње Савину реалну смрт у туђини. Када ово сведочење о његовој жељи да се у Србију више не врати доведемо у везу са горе помињаним експлицитним тврђењем Теодосијевим које нема у Доментијана, да Сава није ништа завештао о свом погребу, добија

⁵¹ О преносима моштију у средњовековној Србији, са широм литературом пише *Д. Појовић*, Српска владарска *translatio* као тријумфални *adventus*, in: Под окриљем светости, 233–252.

⁵² *P. J. Geary*, *Furta sacra*, нав. дело, 13.

⁵³ Теодосије, нав. дело, 231.

⁵⁴ Теодосије, нав. дело, 232.

⁵⁵ Теодосије, нав. дело, 232.

⁵⁶ Теодосије, нав. дело, 233.

⁵⁷ Србљак 1, Београд 1970, 34.

се јасна слика о намери Теодосијевој да, на начин својствен житијном жанру, подвуче утисак о разлазу између Саве и краља Владислава. У наставку текста наш писац је још директнији, када тврди да је Сава чврсто био решио да се, ако би се из туђих крајева у земљу ипак вратио, „усаами у ћутању и овим ослободи од њих“ (тј. од краља Владислава и његових „благородних“).⁵⁸

Онолико колико је то жанр могао дозволити, Теодосијева порука је недвосмислена. Она је изнесена у часу када се краљ Милутин нашао пред сложеним и противречним политичким плановима: споразум са Византијом којим је окончана успешна офанзива српског оружја према југу, претио је да наруши тешко постигнуту равнотежу у унутрашњој политици. Тиме је отворено питање Владислављевог наслеђа престола, које директно уводи земљу у грађански рат са неизесним исходом. У исто време, услови споразума са царем донели су Србима и почетак напетости у односима са бугарском страном, посебно након предаје бугарске принцезе Ане Тертер у таоце. Хронологија настанка Теодосијевог списка није извесна, те нам не омогућава прецизније одређење могућих политичких алузија на писцу савремени тренутак. Ипак, ако се његов приказ разлаза у владарској породици Немањића, који је неповољан по краља Владислава и садржи експлицитну осуду грађанског рата, стави у контекст могућег политичког тренутка у којем настаје житије (крај 13. века), сасвим је извесно да околности у којима се тада наша српска земља отварају поље за низ асоцијација. Међу њима је свакако важан топос о грађанском рату и то како оном који се надвио крајем 13. века, тако, и мислимо можда још у већој мери, оном којим је краљ Драгутин незаконито од оца приграбио земљу, изазваши тиме ланац невоља чији је Теодосије био савременик.

Видели смо дакле да млађи Савин животописац доста јасно слика околности које су допринеле одлуци да архиепископ крене на своје последње путовање као на пут разлаза са краљем Владиславом. Такође, његов исказ о разлозима који су краља навели да тело светог врати у српску земљу јасно сведочи о извесној уздржаности аутора житија који, супротно Доментијану, у први план ставља иницијативу архиепископа Арсенија, тиме и његову главну задатку за пренос. Такође, као важан тренутак у одлуци Јована Асена да преда мошти, у Теодосија се јавља житијни мотив царевог сна, односно привиђења анђела Божјег у лику св. Саве као својеврсна манифестација светитељског чуда. Потом долазе великоименити, за које знамо из претходног текста да су поткупљени краљевим златом. Они усрдно моле цара да преда мошти, плашећи се какве Божје казне због приказа светога у царевом сну. На сличан начин, својствен средњем веку, тридесетак година раније, Бугари су 1207. године пренели из Солуна у Трново тело свога цара Калојана.⁵⁹ Потом следи епизода са Асеновим говором српском краљу, у којем он уопште не помиње сан, за који читалац, односно слушалац житија већ зна да је у основи био пресудан за цареву одлуку, већ, како каже Теодосије „показиваше се као да чини благо-

⁵⁸ Теодосије, нав. дело, 233.

⁵⁹ I. Dujčev, Saint Sava à Tŕnovo en 1235, Хиландарски зборник 4 (1978) 17–29 + ил. [7].

дат зету својему Владиславу краљу⁶⁰. Наш писац иде и корак даље. Цар отпушта српског краља и дозвољава му да оде с моштима, које назива „Богом дарованом ми ризницом“,⁶¹ упутивши му оштре и прекорне речи. Он наине свога зета назива, „место сина — отимачем“,⁶² и те речи, више но ишта раније, јасно сведоче о томе да је хагиограф свестан мотива *furta sacra*, који је, као добар зналац жанра, морао претходно познавати. Међутим, и много уздржанији Доментијан, који, видели смо, избегава сваки помен сукоба између српског краља и светог Саве и који, за разлику од Теодосија, Владиславу приписује иницијативу за пренос тела, ипак нас обавештава да краљеви људи са великом журбом утекоше тајно из града носећи Савине мошти. Описујући растанак два владара, наглашава да су се растали с „са журбом“, односно, да је Владислав *de facto* побегао из Трнова „да се гнев не умножава још више и да угасне жалост царева“.⁶³

Даља судбина Савиног култа у Трнову везана је за време Асенове власти, остајући на неки начин под заштитом моћног цара. После његове смрти, међутим, дошло је до својеврсне забране култа и тог су чина оба животописца свесна. Могуће да је управо потоња забрана култа узрок њиховог елаборираног писања о чудима на празном гробу, као врхунској манифестацији светости. Епизода са Неофитом, детаљно образложена у оба житија, речито сведочи о трајању култа и после подизања тела и преноса моштију из Бугарске. Такође, они инсистирају на царској личној бризи за гробно место, чак настојању да сачува гробне даске и чудотворни прах, да поново постави камен поврх гроба и прекрије га царском багреницом, те да паљењем златокованих кандила и свећа осветли свето место као фокус култа у цркви Четрдесет мученика. Описи хагиографа о забрани култа са великом прецизношћу бележе да је до овога дошло тек после царевог смрти (1241), јер су се до тада архимандрит и сви иноци бојали цара, те стога нису смели да забране мноштву народа да се окупља око гроба.⁶⁴

Нараштај цара Јована II и патријарха Јоакима, Савиних пријатеља и савременика, непосредних сведока његове светитељске харизме и способности чудотворења за живота, остао је доследан у поштовању како његове успомене фокусиране око трновског гроба, тако и сталне потврде чудотворног деловања самог светог места, о чему речито сведочанство пружа Јоакимов говор после чуда с Неофитом које се збило на самом гробу. Цитирајући речи два Јеванђеља, патријарх бугарски окупљеној маси народа прориче да „ништа није покривено што се неће открити и не може се сакрити град који на врху горе стоји“,⁶⁵ циљајући притом на трајност чудотворног светог гроба у трновској цркви.

⁶⁰ Теодосије, нав. дело, 252.

⁶¹ Исто, 254.

⁶² Исто, 254.

⁶³ Доментијан, нав. дело, 420; превод, 412.

⁶⁴ Теодосије, нав. дело, 257.

⁶⁵ Лк 12,2; Мт 5, 14–15; уп. Доментијан, нав. дело, 424; превод, 425.

Управо тада он изриче заповест писања хагиографије, тумачећи Божјом вољом да буду записана чудеса преосвећеног кир Саве. У житијном жанру по правилу се каже на чију иницијативу је наручено писање хагиографије и та особа је по правилу богомподстакнута на овај чин. Стога није случајно да нас о томе обавештава Доментијан, ближи догађајима о којима је реч од Теодосија.

Тек после цареве смрти, на иницијативу монаха трновског манастира, Савин гроб је заграђен. Теодосије је и овде експлицитнији у погледу објашњења: он изричито каже да је до тога дошло не само да би се забранило мноштву народа да узнемирава монахе, већ из жеље манастира да „сакрије чуда“.⁶⁶ Стога су они „с радошћу“ прихватили да ту положи митрополита који је ову почаст измолио „ценом сребра“.⁶⁷ Тиме наш писац заокружује причу о *furta sacra*, сликајући средину око бугарског цара, његове најугледније људе, а потом и братство манастира Четрдесет мученика као људе поткупљиве, који су се ризнице благодати два пута лишили због греха среброљубља.⁶⁸ Изузетак, видели смо, представља сам цар и његов патријарх, за које Теодосије има пуно поштовање.

Наставак приче оба хагиографа завршава се свечаним дочеком моштију у отачаству. Теодосије у *Служби светијоме Сави*, као и Савин ученик у *Служби преносу моштију светијога Саве* стављају причу у контекст дочека кивота заветног као најдрагоценије реликвије у старозаветни Јерусалим, сликајући актуелног владара, краља Владислава, као Новог Давида који игра пред кивотом уносећи га у Град.⁶⁹ У истоме симболичком кључу, овај је опис, у Доментијана, састављен према свим познатим правилима реализације јерусалимског програма, у којем је дочек моштију прослављан као улазак Христов у Град, а сви великоименити „као чеда јерусалимска изиђоше у сreteње Христу“ и „сусретоше га са богохвалним песмама уместо са гранама маслиновим“.⁷⁰ Објављивање светог јављањем у сну побожном старцу и премештање у кивот смештен „посред цркве, на виђење свима“,⁷¹ свечани је чин којим је завршена драма преноса моштију, а реликвија смештена у реликвијар, који постаје фокус новог култа.⁷²

⁶⁶ Теодосије, нав. дело, 257.

⁶⁷ Исто, 257.

⁶⁸ Уп. место из *Службе преносу моштију светијога Саве*, Србљак 1, 44, где Савин ученик каже да „Није ти, светитељу, приличило пошто си отачаство своје напустио да останеш у Трнову“.

⁶⁹ Србљак 1, 44, 280, 282.

⁷⁰ Доментијан, нав. дело, 428; превод, 429.

⁷¹ Исто, 430; превод, 431.

⁷² Пажњу истраживача привлачи међутим једна неуобичајена околност везана за други гроб св. Саве. Наиме, иако је Сава већ био објављен као светитељ, а његове мошти нађене негљене, он је, како изгледа на основу сведочења хагиографа, поново положен у други, милешевски гроб, да би тек након неког времена, и чудесног јављања у сну, био пребачен у кивот „на виђење свима“. О могућем изгледу и смештају кивота, као и разлозима двоструке *elevatio* в. Д. *Појовић*, Мошти светог Саве, 87–90.

Да закључимо. Разматрање култа моштију и његових манифестација попут чудотворења, преноса тела и чина *translatio* који укључује развијање топоса о *furta sacra*, ослања се на исказ два житија св. Саве. Трновска епизода Савиног живота и његова смрт праћени су промишљеном најавом светости јунака, израженом различитим хагиографским средствима. Међу њима за нас је посебно занимљива епизода са Савиним чудом на богојављанској служби, као носилац сложене идеолошке поруке, везане за значај овог празника у владарском програму Асеноваца. Друга важна приповест односи се на пренос моштију св. Саве. Ближи догађајима и, како се чини, наклоњенији краљу Владиславу, Доментијан је премостио причу о преузимању моштију из Трнова, пуну недовољно јасних околности, употребом једне занимљиве метафоре. Поређење Савиних моштију са Христовом иконом, као парадигмом најдрагоценије реликвије, он је језиком апокрифа превазишао неколико важних топоса које укључује приповест о *furta sacra*. Реч је о мотиву тајног преноса реликвије, праћеног великим страхом и журбом, као и бекством из града. Теодосије је у том погледу знатно директнији, а његов исказ изгледа ближи реалностима које су пратиле одношење моштију. Стављени у контекст анализе симболичког језика политичке поруке, метафоре и алузије, искази двојице животописаца речито су сведочанство о вишеслојности средњовековног текста и различитих могућности његовог тумачења.

Smilja Marjanović-Dušanić

RELICS, MIRACLES AND *FURTA SACRA*

A contribution to the study of Serbo-Bulgarian relations in the 1230s

The enquiry into the cult of relics and its manifestations such as miracle working, transfer of mortal remains and the act of *translatio* that involves the topos of *furta sacra* relies on two *lives* of St Sava of Serbia, one penned by Domentijan (Domentianus), the other by Teodosije (Theodosius). The hagiographic episodes most relevant to this enquiry are certainly those describing Sava's stay in Tirnovo, his death (1236) and the translation of his remains to his homeland (1237). The narrative about the future saint's stay and death in Tirnovo gives conscious hints of the hero's sanctity using various hagiographic devices. Especially interesting to us is the account of the miracle Sava worked in Tirnovo while officiating the Epiphany service at the church of the Forty Martyrs. According to our analysis, the reference to the Epiphany service and the association of the miracle with that particular feast are certainly not an accident.

The ideology of the Second Bulgarian Empire attached great importance to the epic victory over the Romaioi at the Battle of Tryavna in 1190, which was commemorated annually on the Day of Epiphany. The Byzantine historians Niketas Choniates and George Akropolites report that the Bulgarians seized the imperial insignia during the battle. It is irrelevant whether Sava's two hagiographers were aware of the importance of the feast or simply reiterated the well-known information about the service celebrated on that day at the church of the Forty Martyrs; what is quite certain is that the great honour of officiating the service—a celebration pregnant with symbolism—was bestowed upon the most distinguished guest and that it was then that, we believe not at all by chance, his miracle-working power was manifested in public—in front of the Bulgarian tsar, all clergy and the notables. As a natural consequence of the power of working miracles manifested in one's lifetime, the holy body of Sava, who passed away shortly afterwards, joined the most highly treasured relics of the Second Bulgarian Empire deposited in the church of the Forty Martyrs.

The decision of Bulgarian tsar John II Asen to have Sava buried in his own foundation dedicated to the Forty Martyrs seems to have conveyed unequivocal symbolic messages. Not only that the hagiographer uses the topos of Christ-like haste, a quality of the ideal ruler, to depict the tsar's devout haste (to have Sava's tomb built in stone and marked with imperial insignia), but he also employs the device of connecting the tsar's actions with the well-established pattern of the ruler standing firm in the faith of Christ to build an *imago pietatis* as well known and required in that particular place in the text. The latter obviously helps the holy remains—referred to in both hagiographies much before the reference to the revelation of hero's sanctity through the elevation of his incorrupt body—to obtain the status of relic. In that respect, the power of sepulchral dust constitutes a distinctive feature of Sava's sanctity—it testifies to the miraculous power of the place itself even after the body was removed, continuing until the ban placed on Sava's cult after the death of John Asen (1241).

The ultimate proof of sanctity is the discovery of the incorrupt body after its *elevatio*. That is exactly what happened, after the holy one himself had appeared in the tsar's dream prompting the translation and thus the elevation of the body from the first grave. The apparition of the holy one in the form of "a terrifying vision" came as a consequence of the request made by the Serbian side: king Vladislav, the tsar's son-in-law, had come to Tirnovo to solicit Sava's return to Serbia. As the Bulgarian side was unwilling to part with the prestigious relics, preparations for their translation began clandestinely and in great haste. To describe the events that ensued, Domentijan, the writer of the earlier of Sava's two *lives*, uses a recognizable narrative: the account of the *furtum sacrum* is placed in the framework of a parallel he was familiar with. Domentijan uses an interesting metaphor to offset the vague circumstances surrounding the event. By likening Sava's relics to the epitome of the most precious relic — the icon of the Virgin with child, well known after the apocrypha concerning the birth of Christ, he in fact uses the language of apocrypha to bypass several important topoi contained in

the narrative of *furta sacra*. The motif in question is that of the clandestine translation of relics amidst great fear and haste and the flight from the city (the “Persian” story used by John of Damascus in his Homilies on nativity). The purpose of the hagiographic story is to function as a double parallel. On the one hand, the holy one’s relics are likened to the oldest icon taken in its symbolic, apotropaic meaning—as the shield of the fatherland and a sign of God’s grace—and on the other, the story is a framework, a recognizable model of finding a parallel, used by the hagiographer to evade further clarification of the circumstances and details of the famed *furtum sacrum*. It is for this reason that Domentijan’s emphasis on the motif of likening appears quite expectable: “in the same way the children of this Holy One, overwhelmed by great fear and in great haste, fled secretly from the city of Tirnovo”. Teodosije’s account is much more straightforward: quoting the words of the Bulgarian tsar, he overtly accuses the Serbian king of having stolen the holy one’s relics and the Bulgarians notables of having been bribed, and his account seems to match the reality much more.

Viewed in the context of analysis of the symbolic language of political messages, the accounts of the two hagiographers become a telling testimony to the multilayeredness of medieval texts and to the possibility of their various interpretations.