

УНИВЕРЗИТЕТ У БЕОГРАДУ
ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ

Марија М. Васиљевић

**ПОЗНОСРЕДЊОВЕКОВНИ КУЛТОВИ
СВЕТИХ НА ТЕРИТОРИЈИ
ЦЕНТРАЛНОГ БАЛКАНА**

Докторска дисертација

Београд, 2018

UNIVERSITY OF BELGRADE
FACULTY OF PHILOSOPHY

Marija M. Vasiljević

**LATE MEDIEVAL CULTS OF SAINTS IN
THE CENTRAL BALKANS**

Doctoral Dissertation

Belgrade, 2018

**ПОДАЦИ О МЕНТОРУ И ЧЛАНОВИМА КОМИСИЈЕ ЗА ОДБРАНУ
ДОКТОРСКЕ ДИСЕРТАЦИЈЕ**

**ментор: проф. др Смиља Марјановић-Душанић,
редовни професор, Универзитет у Београду, Филозофски факултет**

чланови комисије:

**1 . др Даница Поповић
научни саветник, Српска академија наука и уметности, Балканолошки
институт**

**2. проф. др Небојша Порчић
ванредни професор, Универзитет у Београду, Филозофски факултет**

датум одбране: _____

ПОЗНОСРЕДЊОВЕКОВНИ КУЛТОВИ СВЕТИХ НА ТЕРИТОРИЈИ ЦЕНТРАЛНОГ БАЛКАНА

Сажетак:

Култови светих односно слављење њихових успомена представља једну од најважнијих појава хришћанства јер верницима омогућава стални додир са облашћу светог. Па ипак, пошто сваки свети живи у једном историјском тренутку и на одређеном простору, сећање на његов узоран и примеран живот обухвата безвремене идеале, савремене светоназоре и услове културног, друштвеног и политичког живота. За узврат, та слика о светом даје смисао разноликим животним реалностима. Када се истражују култови светих у периодима обележеним политичким и другим преображајима, попут оног на Балкану од последње деценије XIV века до прве трећине XVI века, веза са друштвеном стварношћу је још снажнија.

На темељу те „друштвене логике“ прослављања светих обликован је особен приступ у овој дисертацији. На првом месту, стварање сваког култа је изучавано као процес који је мање или више био условљен савременим збивањима. Стога је у првом плану анализа тога како се актуелни догађаји и друштвене околности одсликавају у процесу настанка али и у садржају култа, да би уследило тумачење функција прослављања новог светитеља.

Званично установљен култ у цркви назван је литургијским сећањем. Оно је примарни фокус истраживања и укључује најразнородније изворе: од материјалних и ликовних споменика, записа на богослужбеним књигама, до дела која су била саставни део литургије: служби, житија, параклиса и др. Једном уобличено „канонско“ сећање могло је бити преобликовано, те су разлози за разна прилагођавања тражени у измењеним потребама заједнице која је прослављала светог.

На темељима литургијског одржавала су се и друга, за цркву мање везана, сећања на свете. Ту је контекст у којем их треба сагледати нешто сложенији, јер предуслове чинова присећања представљају како савремена збивања тако и

литургијска меморија. Према стању сачуваних извора могу се издвојити феудална и историографска сећања на свете. Феудално сећање представља средњовековни облик породичне комеморације са политичком функцијом која је забележена у повељама, здањима попут загробних цркава и ликовним представама. Када су свети били део феудалних династија тада је породично сећање, захваљујући преплитању са литургијским, добијало снажне темеље и основ за дуготрајно одржавање.

Историографско сећање је сачувано захваљујући растућој потреби за памћењем прошлих догађаја која је у овом периоду водила настанку неколицине историографских врста. Због особеног развоја средњовековне српске државе, у којој су владари неретко постајали светитељи, сећање на њих као и на друге свете чланове династије имало је значајно место у новим текстовима. Историографску меморију издваја то што је најмање везана за црквене оквире те некад доноси податке о штовању личности које није било подстицано од стране црквеног врха. На крају, нема сумње да је још доста видова сећања постојало али, попут усменог, нису оставили трага.

Таквим приступом се истиче да је одржавање успомене на светог било сложена појава унутар које се може издвојити онолико врста сећања колико је постојало замишљених заједница: од црквене, преко породичне, градске и других. Наравно, најважније место има култ, односно литургијско сећање, али не треба заборавити да су садржаји и функције комеморација могли бити различити у зависности од њихових околности. Та полифонија представља једну од одлика светитељске меморије која је често пренебрегнута али врло корисна за разумевање друштва у којем је постојала.

Поред тог начелног доприноса, циљ је био донети приказ појединачних култова и њиховог развоја. Додатно, та анализа је основ за доношење закључака о томе које су личности и у којим условима стицале светитељски статус и који је тип светости обележио епоху. Тако ће једна вишеслојна појава, каква су култови светих, бити приказана у, историчару својственом, временском и просторном контексту.

Кључне речи: култ, светац, светитељ, литургијско сећање, феудално сећање, историографско сећање, позни средњи век, централни Балкан

Научна област: Историја

Ужа научна област: Општа историја средњег века и помоћне историјске науке

УДК број: 271.2-36(497.11)“13/15“(043.3)

271.222(497.11)“13/15“(043.3)

271.2(497)“13/15“(043.3)

LATE MEDIEVAL CULT OF SAINTS IN THE CENTRAL BALKANS

Summary:

The cult of saints or the celebration of saints' memories represent one of the most important phenomena in Christianity because with them believers encounter the realm of the holy. Yet, since every saint lives in a particular moment and in a certain space, the memory of his exemplary and ideal life encompasses universal and timeless ideals, contemporary worldviews and the conditions of cultural, social and political life. In return, this representation of the saint gives meaning to the diverse realities of life. When researching cults in periods marked by political and other transformations, such as those in the Balkans from the last decade of the 14th century to the first third of the 16th century, the connection to social reality is even more meaningful.

Based on this social logic of the celebration of saints, this dissertation applies a special approach to their study. In the first place, the creation of each cult is examined as a process more or less shaped by modern events. Therefore, the first objective is to analyse how the realities of life are reflected in this process and in the content of the cult, followed by an interpretation of the functions of the celebration of the new saint in the community.

The officially established cult of the saint in the church is called liturgical memory. It is the primary focus of the research and includes the highly diverse sources: from material and artistic representations and records on the liturgical books, to the literary works that were integral part of the liturgy: various forms of services, hagiographies etc. Once established this "canonical" memory could be transformed, and the reasons for the modifications were sought in the changing needs of the community that nourished the cult.

Liturgical commemoration also served as the basis for maintaining other memories of the saints, less connected to the church. The context in which they need to be looked at is somewhat more complex because the prerequisites of commemorative acts are contemporary events and already formed liturgical memory. The state of preserved sources allows only for the feudal and historiographical memories of the saints to be singled out. Feudal memory is a medieval form of family commemoration with a political

function; it is recorded in charters, mausoleums and various forms of artistic representations. When the saints were members of feudal dynasties family memories became interwoven with liturgical, thus receiving strong foundations and basis for long-term maintenance.

Historiographical memory was preserved thanks to the growing need to remember past events that led to the emergence of several historiographical genres. Due to the specific development of the medieval Serbian state, in which rulers often became saints, remembering them as well as other members of the holy dynasty had a significant place in the new texts. Historiographical memory is distinct because it is least related to the church, hence it sometimes gives information about cults that were not encouraged by church authorities. Nonetheless, there is no doubt that there existed many more saints' memories, but, like oral memories, they have not left traces.

Such an approach to research emphasises that keeping the memory of the saint was a complex phenomenon within which there can be as many kinds of memories as there were imagined communities: from the church to the family, the town and others. Of course, the most important place is occupied by the cult or liturgical memory, but it should be remembered that the contents and functions of commemorations could be different depending on the circumstances. This polyphony is one of the hallmarks of the memory of saints that is often overlooked but very useful for understanding the societies in which it existed.

In addition to this principal contribution, the aim of the research was to present individual cults and their development. Furthermore, this analysis will be the basis for drawing conclusions about which individuals acquired the status of saint and under which conditions. Also, the intention was to try to find the type of sanctity that marked the epoch. Thus, a multifaceted phenomenon, such as the cults of the saints, will be shown in its historically specific temporal and spatial context.

Keywords: cult, saint, liturgical memory, feudal memory, historiographical memory, Late Middle Ages, central Balkans

Scientific Field: History

Specific Scientific Field: General Medieval History and Auxiliary Historical Sciences

UDC number: 271.2-36(497.11)“13/15“(043.3)

271.222(497.11)“13/15“(043.3)

271.2(497)“13/15“(043.3)

САДРЖАЈ

УВОДНА РАЗМАТРАЊА	1
➤ Предмет истраживања	1
➤ Извори	4
➤ Историја истраживања	8
➤ Теоријске основе	15
➤ Методолошке основе	23
ЛИТУРГИЈСКО СЕЋАЊЕ НА СВЕТЕ	28
➤ Нови заштитници	28
❖ Весник новог доба	28
❖ Пећ као средиште духовности	60
❖ Неуспела уврштења у свете	80
❖ Последњи анахорета	92
❖ Покушај обнове	97
❖ Сутон светих владара	105
❖ Страдалник нових прогона	120
➤ Преиначавање литургијског сећања	136
○ Светородна династија	137
❖ Свети корен	137
❖ Свети наследници	146
❖ Династички мартир	154
○ Доба транслација	171
❖ Нова средишта балканског православља	173
❖ Под окриљем јеванђелисте	191
❖ Повратак у пустињу	203
ФЕУДАЛНА КОМЕМОРАЦИЈА СВЕТИХ	220
❖ Владари-мученици	224
❖ Светопочивши и свети деспот	234
❖ Сећање на Немањиће	236

СЕЋАЊЕ НА СВЕТЕ КРОЗ ИСТОРИОГРАФСКА ДЕЛА	243
➤ Свети корен владарске лозе	244
➤ Свето породично стабло	256
❖ Света династија	258
❖ Нови почетак	262
➤ Свети као учесници у савременим збивањима	273
ЗАКЉУЧНА РАЗМАТРАЊА	280
СПИСАК ИЗВОРА И ЛИТЕРАТУРЕ	287
➤ Списак скраћеница.....	287
➤ Списак извора.....	287
➤ Списак литературе.....	294

УВОДНА РАЗМАТРАЊА

➤ Предмет истраживања

Слављење успомена на свете, од литургијске праксе до приватне побожности, омогућава верницима непрекидни додир са облашћу светог и прожима све друштвене слојеве, те представља једну од основних категорија хришћанства.¹ Због тога је изучавање начина на који је прослављање светих постало део свакодневног живота верника кључно за разумевање различитих епоха хришћанске историје. Јер, иако остварује универзалне идеале, сваки (будући) светац живи у посебном, јасно омеђеном тренутку и на одређеном простору. Та двојакост свечевог живота, безвременост и историчност, омогућава да се у слику о њему укључе важеће идеологије и актуелна политичка стања и осликају услови културног и свакодневног бивствовања. Као што кроз штовање светог свака епоха уграђује своја обележја у његов лик, оно утиче на непосредно окружење, преобликујући и дајући смисао разноликим животним реалностима.

Због тога што истовремено функционишу као показатељи друштвене стварности и као модел који је обликује, култови светих су посебно занимљив предмет изучавања када настају у епохама великих друштвених преображаја. Када је реч о српској историји, нема сумње да је доба које почиње сукобом на Косову 1389. године или можда чак и раније битком на реци Марици 1371. године и завршава се хришћанским поразом на Мохачком пољу 1526. године управо један такав период. Током тог једног и по века Османлије су се бориле са некадашњим балканским силама и оствариле непосредну власт на полуострву. Тада се подручје централног Балкана, који чине остаци српске државе уз додатне суседне територије, издваја као засебна погранична зона у којој Угарска и османска држава теже да успоставе превласт. Због урушавања политичке власти култови светих

¹ Основни појмови (Grundbegriffe), који су предмет изучавања посебне историографске гране историје појмова (Begriffsgeschichte), биће објашњени у потпоглављу **Теоријски основи**.

стичу велику улогу у друштвеном животу јер представљају окосницу друштвене организације, политичког ауторитета и колективног идентитета.¹

Па ипак, премда је јасно да се ради о дуготрајном и поступном процесу, забележене импресије савременика, које су заправо обликовале друштвени и културни живот, сасвим су другачије. Тако је читава епоха у којој се Османско царство постепено ширило на европском тлу доживљавана као преломно и немирно време. Наиме, за сведоке је Косовска битка означила прекид у односу на стара и славна времена. Или прецизније, у последњој четвртини XIV века искуствени простор се мења тако да актуелна сећања не пружају могућност предвиђања будућности те се, следствено, мења и хоризонт очекивања.² Управо због тога начини прихватања нових реалности добијају свој особен израз у култовима светих.

Очекивано, измењене околности се огледају понајвише у покушајима и установљењима нових култова. Тако посебна својства светих, попут мучеништва, долазе у први план. То не значи само појаву светитеља – мартира, већ теме мучења, трпљења и жртвовања постају присутне и код светих који не припадају групи страдалника за веру.

Недуго за весницима новог доба преображавају се стари и најзначајнији култови. У науци је одавно познато да подстрек таквим преобликовањима дају савремене потребе оних који прослављају светог. У случају позног XIV и почетка XV века, прилагођавање је производ напетости између сећања на прошла времена и садашњости. Тако, на основу одабира култова постаје јасно да је циљ био приказивање континуитета са старим временима. Управо те активности сведоче о дубокој кризи и потрази за идентитетом.

На крају, последњи вид преображаја односи се на измењен однос према светима чији су живот и култ били везани за удаљене области. Односно, први пут после XIII века бележи се нови уплив и јачање општехришћанских култова. Тако и ова струјања постају сведочанство о описаним потресима због чега заједница наглашава хришћански идентитет насупрот муслиманском противнику.

¹ P. Geary, *Sacred Commodities: The Circulation of Medieval Relics, Living with the Dead in the Middle Ages*, New York 1996, 194–218, p. 205–206.

² Искуствени простор (Erfahrungsraum) представља категорију која сажима искуства, тумачења и сећања на прошлост, а која у пресеку са хоризонтом очекивања (Erwartungshorizont), односно надањима, страховима и жељама, гради историјско време. Детаљније објашњење в. у потпоглављу **Теоријске основе**.

Тако постаје јасно да је темпорализација култова светих пратила политичке путање. Те околности посебно погодују историчару, који по природи струке тежи да смести сваки предмет изучавања у одређени хронолошки и територијални контекст. Стога ће фокус испитивања бити место прослављања светих у политичком и друштвеном животу, односно како се кроз дате праксе огледала и обликовала друштвена стварност, постављао темељ легитимитета власти, потврђивао званични друштвени поредак, утврђивао колективни идентитет итд.

Такав приступ је могућ већ самим тим што је реликвија, земни залог светости, доступна и сиромашном и богатом, и сељаку и племићу, те је јасно да је култ морао носити различита значења за сваког од њих. Такође, из тога што различите групе често имају њима својствено поимање светог човека следи да неке од њих не морају бити везане за цркву. Стога се предлаже коришћење термина *штовање светог* за сваки облик прослављања независно од контекста у којем се одиграва. То не значи напуштање термина *култ* – он остаје везан за богослужбену праксу у случајевима када су спроведене неопходне етапе уврштења у свете.

Изрази *штовање*, као шири појам, и *култ* се сусрећу у једној димензији: оба се односе на сећање на светог. Односно, у оба случаја комеморативни чинови служе подсећању на његов узорни и праведни живот и на стечену моћ чудотворења. Тиме би култ означио светитељску меморију у ужем смислу која се одржава годишњим или чешћим службама, поменима и поклонима на гробу. Обликована је хришћанском доктрином, постулатима и наслеђеним обрасцима светости у које је појединац потом уклапан. На тим темељима одржавана су сећања на светог у другим срединама. Она су прилагођавана окружењима у којима су активирани и откривају се у различитим групама извора.

Узевши описано у обзир, циљеви ове студије могу се поделити у неколико целина. Прва јесте изучавање појединачних култова, њихово настајање, обликовање и потоње измене у њима својственом историјском контексту. Пратиће га анализа сећања на светог изван цркве како би се приказале нијансе у доживљају светости. Тиме ће се утврдити слојевитост, додир и међусобни утицаји различитих облика тог памћења. Затим следи покушај сагледавања заједничких одлика тих пракси, начина „стварања“ светих, преовлађујућих својстава светости као и типова

личности који су стицали тај статус. На тај начин ће сећање на свете бити приказано у својој полифонији.

➤ Извори

Проучавање светитељског прослављања као форме друштвеног сећања које постаје важан уједињујући елеменат у свакој заједници намеће особен приступ историјским изворима. Наиме, сви извори који омогућавају присећање на светог, односно који су имали па и најмању употребу, улазе у опсег изучавања. Због нагласка на постојању разноликих успомена биће разврстани према томе за коју врсту сећања су везани.¹

На првом месту налазе се извори везани за стварање светитељске меморије унутар саме цркве. Прецизније, то су дела настала како у току тако и након уврштења у свете. Притом, уколико би у јасно омеђеном периоду истраживања обликовање култа остало недовршено, настала дела би ипак била темељ светитељског идентитета. Такве појаве показују да је прилагодљивост прослављања једна од преовлађујућих одлика православне а особито српске култне праксе.²

Најпре ће бити истакнути материјални и ликовни споменици. Они омогућавају непосредан приступ светом, односно представљају видљиву спону између живих и светих. Изворима ове врсте припадају готово сви сачувани предмети: реликвијари, иконе, архитектура... Они су предмет истраживања понајвише историчара уметности и археолога.³

¹ Детаљније образложење разлога за спроведену расподелу извора в. у потпоглављу **Теоријске основе**. Неће бити навођени сви коришћени извори већ само одређена, примерна, издања. Целовит списак може се наћи како у самом тексту тако и у библиографији на крају рада.

² У скорије време је на ову карактеристику указала Даница Поповић у: Д. Поповић, Када је краљ Стефан Првовенчани уврштен у светитеље? Прилог проучавању владарске „канонизације“ у средњовековној Србији, *Зборник радова Византолошког института* 49 (2013) 573–585. Управо због тога ће се у раду избегавати термин канонизација, јер српско искуство не показује сродности са централизованом праксом римокатоличке цркве према којој је папски декрет био неопходан за произвођење у светог. О западноевропској канонизацији која је прешла пут од спонтаности до потпуне папске контроле, при чему период од понтификата Инокентија III до око 1270. године представља доба обликовања те праксе в. А. Vauchez, *Sainthood in the Later Middle Ages*, Cambridge 1997.

³ Када су у питању владарски култови, незаобилазна је књига Данице Поповић а ту су и друге студије о жариштима култова, са репрезентативним владарским и ктиторским портретима у Раваници,

Постојање светог места као физичког фокуса штовања није неминовно подразумевало уобличење прославних састава. Па ипак, прослављање је некад оставило трага у записима на разним богослужбеним књигама, којима су најчешће бележени званични датуми слављења светих.¹ Углавном су у питању четворојеванђеља, псалтири са последовањем, минеји разних врста и зборници настали у цркви – жаришту култа. Стога ће, у случајевима када дају неке одговоре и они бити укључени у анализу.

Премда се уметничка дела и богослужбене књиге издавају од осталих извора најближом везом са актуелним збивањима, не може се претпоставити да је сваки верник могао да посети гроб светог. Међутим, сваки је могао да присуствује годишњој прослави у оближњој цркви, због чега аколутија и синаксарско житије имају најважније место у изучавању литургијске меморије.² Иако је пут до врштења у свете био ступњевит и валовит и могао је да изнедри многоструке

Ресави, Дечанима, Београду, Студеници, Жичи, Крушедолу: Д. Поповић, *Српски владарски гроб у средњем веку*, Београд 1992; Г. Суботић, Најстарије представе Светог Георгија Кратовца, *ЗРВИ* 32 (1993) 167–205; Д. Војводић, Владарски портрети српских деспота, *Манастир Ресави: историја и уметност. Научни скуп Манастир Манастира и његово доба. Деспотовац, 21–22.8.1994*, прир. В. Ј. Ђурић, Деспотовац 1995, 65–95; Исти, Портрети владара, црквених достојанственика и племића у наосу и припрати, *Зидно сликарство манастира Дечана. Грађа и студије*, ур. В. Ј. Ђурић, Београд 1995, 265–299; Б. Тодић, Репрезентативни портрети Светог Саве у средњовековном сликарству, *Свети Сава у српској историји и традицији*, ур. С. Ћирковић, Београд 1998, 225–249; Ц. Грозданов, Свети Симеон Немања и свети Сава у сликарској тематици у Македонији (XIV–XVII век), *Стефан Немања – Свети Симеон Мироточиви. Историја и предање*, ур. Ј. Калић, Београд 2000, 319–345; Е. А. Моршакова, Ковчег для деснице святого царя Константина, *Христианские реликвии в московском Кремле*, ред. А. Лидов, Москва 2000, 126–128; М. Поповић, *Београдска тврђава*, Београд 2006; М. Тимотијевић, *Манастир Крушедол* 1–2, Београд 2008; Г. Суботић, Најстарији израз култа кнеза Лазара у зидном сликарству, *Глас САНУ. Одељење историјских наука* 16 (2013) 115–124; Д. Поповић, М. Чанак-Медић, Д. Војводић, *Манастир Жича*, Београд 2014.

¹ Љ. Стојановић, *Стари српски записи и натписи* 1–6, Београд – Сремски Карловци 1920–1926; Д. Богдановић, *Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара*, Београд 1978; *Опис ћирилских рукописних књига манастира Високи Дечани* 1, прир. Н. Р. Синдик, Београд 2011.

² В. неке од издања служби: *Србљак. Службе, канони, акатисти* 1–3, прир. Ђ. Трифуновић, прев. Д. Богдановић, Београд 1970; Т. Суботин-Голубовић, Смедеревска служба преносу моштију светог апостола Луке, *Српска књижевност у доба деспотовине. Научни скуп Деспотовац 22–23.8.1997*, прир. Р. Маринковић, Ј. Ређеп и Г. Јовановић, Деспотовац 1998, 133–157; К. Иванова, Србска редакција на службата за императрица Теофана, *Археографски прилози* 10-11 (1988-1989) 83–106; Ђ. Трифуновић, И. Шпадијер, Служба светом кнезу Лазару, *Свети кнез Лазар. Споменница о шестој стогодишњици Косовског боја: 1389–1989*, ур. одбор епископ рашко-призренски Павле, С. Петковић, Ђ. Трифуновић, Београд 1989, 193–221; Т. Јовановић, Служба Светом патријарху Јефрему Марка Пећког, *Књижевна историја* 45/150 (2013) 405–423. За синаксарска житија: С. Новаковић, Нешто о кнезу Лазару. По рукопису XVII. вијека, *Гласник Српског научног друштва* 21 (1867) 157–164; Б. Ст. Ангелов, Старобългарски текстове 4. Проложно житие на Петка Търновска, *Известия м Архиваная институт при БАН* 1 (1957) 290–292; Ђ. Трифуновић, Синаксарско житије светог краља Стефана Дечанског, *Byzance et le Slaves. Études de Civilisation. Mélanges Ivan Dujčev*, Paris 1979, 451–457; М. Стефановић, Житије мајке Ангелине, *Археографски прилози* 8 (1986) 133–138.

идентитете светог, неоспорно је да су та два богослужбена текста била израз званичног култа. Они тај статус стичу не само због тога што приказују уобличени светитељски лик, већ и због тога што је годишњим циклусима он изнова утврђиван. Такође, релативна једноставност исказа, иако често са суптилним алузијама које нису свакоме бивале јасне, чини могућом претпоставку да су поруке у највећој мери биле пренете вернима.

Службу и синаксарско житије је некад пратила опширна хагиографија која је неретко кључ за њихово разумевање, због чега се хришћанство неретко назива хагиоцентричном религијом.¹ Вероватно су читана на бдењима и у манастирској трпезарији на дан прославе светог и, несумњиво, служила су личној контемплацији. Па ипак, треба имати на уму да је опширност и комплексност дела утицала на то да је порука допирала пре свега до образованог слоја.

Но, изучавани период се у књижевном смислу може назвати добом слова и параклиса. Првој групи припадају слова о преносу, похвална слова и повесна слова.² Иако њихово место у богослужењу није најјасније, они представљају израз посебне нише унутар црквеног сећања. Иначе, о томе да су била значајна и да су кружила у тој средини сведочи изузетан случај *Похвале кнезу Лазару* монахиње Јефимије која је преузела функцију синаксарског житија. Групи наизглед споредних састава припадају и посебне службе светом – параклиси. Као молбена форма, појани су најчешће једном недељно у околностима појачане потребе за

¹ Р. Geary, *Sacred Commodities*, 217. Само је неколико опширних житија за ово доба сачувано, попут: Д. Богдановић, Житије Георгија Кратовца, *Зборник историје књижевности 10. Стара српска књижевност*, ур. В. Ђурић, Београд 1976, 203–267; *Житие на Стефан Дечански от Григориј Цамблак*, прир. А. Давидов, Г. Данчев, Н. Дончева-Панайотова, П. Ковачева и Т. Генчева, Софија 1983.

² Наиме, термин слово за књижевни састав представља кровну одредницу чији атрибут открива прави садржај текста, Ђ. Трифуновић, *Азбучник српских средњовековних књижевних појмова*, Београд 1990, 323–326. В. *Слова Светом Сави, Светом Симеону, краљу Милутину и кнезу Лазару* в. у: В. Ђоровић, Силуан и Данило II, српски писци XIV–XV века, *Глас Српске краљевске академије* 86 (1929) 13–103, стр. 83–103. Нека од преосталих слова су: Г. Цамблак, Слово о преносу моштију Свете Петке, *Примери из старе српске књижевности. Од Григорија Дијака до Гаврила Стефановића Венцловића*, прир. Ђ. Трифуновић, Београд 1975, 91–92; Ђ. Трифуновић, Слово о Светом кнезу Лазару Андонија Рафаила, *Зборник историје књижевности. Одељење језика и књижевности САНУ* 10 (1976) 145–179; И. Плаовић, Слово о Светом кнезу Лазару непознатог Раваничанина у српскословенској рукописној традицији, *Археографски прилози* 38 (2016) 39–59.

заштитом светог.¹ Они омогућавају концентрисано прослављање и стално обнављање сећања на светог.

Анализа приказаних извора за познавање литургијске меморије чини, како због значаја тако и због стања очуваности, највећи део рада. Она ће омогућити указивање како на процесну природу установљења култа тако и на развој идентитета светог и везе са осталим типовима сећања. Наиме, осим у неколико случајева, култ ће чинити темељ за остале врсте друштвеног памћења.

Феудално сећање представља спој породичне и политичке комеморације која се посебно развија када су свеци део породичне историје. Оно је јако блиско литургијској меморији али се поједини извори, попут повеља, издвајају по томе што сведоче о њиховом месту у политичким програмима. Нажалост, број сачуваних докумената је ограничен.² Па ипак, и на тако сведеном узорку могу се открити сличности и разлике у функцијама литургијског и феудалног сећања на свете.

На крају следи група извора која је до сада добијала најмање пажње а која, показале се, представља врло важан чинилац предстојећег истраживања. Припадају им генеалогичке, стеме и летописи који су били израз лаичке меморије.³ Они су извори за историографску меморију ослоњену на усмену традицију и откривају важну димензију развоја појединих култова.

Последње две групе указују на постојање истовремених облика светачке меморије. Стога, класификација отвара могућност ширег истраживања штовања светих које, природно, прелази оквире средњег века. Таквим приступом ће се средњовековни свет открити, у оној мери у којој извори то дозвољавају, у често превиђеној пуноћи и слојевитости.

¹ Параклис или молепствије је књижевна форма састављена најчешће од познатих канона и стихира којима се додају молитве, Ђ. Трифуновић, *Азбучник*, 155–156. Параклиси, попут оних посвећених Светом Симеону и Сави или краљу Стефану Дечанском, могу се наћи у *Србљаку*, затим ту је засебно издање у: Т. Суботин-Голубовић, *Параклис Светом Луки, Пад Српске деспотовине 1459. године. Зборник радова са научног скупа одржаног 12–14. новембра 2009. године*, ур. М. Спремић, Београд 2011, 99–116 и др.

² У недостатку српског дипломатара биће указано на попис српских средњовековних владарских повеља са дотадашњим издањима Н. Порчић, *Дипломатички обрасци средњовековних владарских докумената: српски пример (необјављена докторска дисертација)*, Београд 2012, 377–389. Велики број повеља објављен је у часопису *Стари српски архив*, затим ту је неколико збирки повеља неједнаких вредности попут Ф. Miklosich, *Monumenta Serbica spectantia historiam Serbiae, Bosnae, Ragusii*, Viennae 1858; Љ. Стојановић, *Старе српске повеље и писма 1/1–2*, Београд – Сремски Карловци 1929–1934; А. Младеновић, *Повеље и писма деспота Стефана: текст, коментари, снимци*, Београд 2007.

³ Већина је објављена у: Љ. Стојановић, *Стари српски родослови и летописи*, Сремски Карловци 1927.

➤ Историја истраживања

Истраживања колективног сећања пружила су основни подстицај како избору теме тако и прихватању специфичног приступа. Па ипак, и досадашње студије култова светих заправо представљају бављење сећањем на светог. Стога ће бити приказан развој изучавања колективног сећања које ће пратити кратки осврт на сродне приступе светачким култовима како у међународној тако и у домаћој науци без детаљнијег осврта на историју развоја дисциплине.

Колективно сећање као предмет истраживања ступа на сцену након Првог светског рата. Подстакнут променама које су уследиле након слома старог света, француски социолог Морис Албвакс поставио је у средиште својих истраживања управо концепт друштвеног окружења као неопходни предуслов – дословни или метафорички – сваког чина комеморације.¹ Пошто сваки човек припада бројним заједницама попут породице, црквене заједнице, пријатељских и политичких група то су и могућности сећања многоструке. Истовремено, према Албваксу, међугенерациско памћење указује на дијахрони аспект колективног памћења.

Други утемељитељ ове научне области је историчар уметности Аби Варбург, оснивач Варбург института (пресељен из Хамбурга у Лондон 1933). Он се бавио сликама и симболима, које је називао патос формулама и сматрао их културним динамограмима који су чували мнемичку енергију отпуштану у одређеним историјским околностима. Према Варбурговом мишљењу, читава култура почива на сећањима на те симболе, која су за њега било друштвено сећање.²

Па ипак, колективно сећање, односно концепт места сећања који је преузео примат, стиче већу пажњу научника тек током осамдесетих година XX века

¹ M. Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris 1924 (prevedeno M. Albvaks, *Društveni okviri pamćenja*, Novi Sad 2013); Idem, *La topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte: étude de mémoire collective*, Paris 1941; Idem, *La mémoire collective*, Paris 1950.

² Заправо, њега су посебно занимале смене између континуитета, дисконтинуитета, обнове и реинтерпретације. Његово најпознатије дело јесте изложба *Мнемосина* (1924–1929): A. Warburg, *The Renewal of Pagan Antiquity: Contributions to the Cultural History of the European Renaissance*, Los Angeles 1999; Idem, *Der Bilderatlas Mnemosyne*, ed. M. Warnke and C. Brink, Berlin 2000. Стављање уметничких дела у жижу изучавања подстаћи ће доцније развитак посебне нише која ће се бавити њиховим односом са колективним сећањем (о томе в. даље у тексту).

захваљујући веома утицајном пројекту који је покренуо Пјер Нора *Les lieux de mémoire*.¹ Према његовом мишљењу, колективно сећање више не постоји јер су изгубљене средине у којима је оно неговано (*milieux de mémoire*).² Тако се формирају места сећања (*lieux de mémoire*) као остаци „меморијалне свести у историјском добу“, што може бити било која културна појава која повезује прошлост и национални идентитет. Стога се од времена Треће републике може говорити само о местима сећања почев од града Париза или Версаја, датума попут 14. јула који покреће низ асоцијација на места везана за пад Бастиље и последице тог догађаја, затим представа које буде песме попут Марсеље, симбол заставе или пак стари симбол француске слободе везан за периодична оживљавања успомене на девојку из народа, Јованку Орлеанку, која је спасила Француску.

Због новог таласа национализама крајем XX века *Места сећања* је пратио низ сродних пројеката. Међу њима се издвајају студије фокусиране само на дословна, физичка места као у Италији, Квебеку, Америци и Холандији.³ Затим, ту су и они који су применили апстрактни концепт као у Данској, Немачкој, Белгији, Луксембургу и многи други.⁴

У току истих деценија студије сећања на немачком говорном подручју обележио је појам културног памћења, плод радова Јана и Алаиде Асман. Они према функцији и начину одржавања раздвајају комуникативно и културно

¹ *Les lieux de mémoire* 1–3, ed. P. Nora, Paris 1984–1992.

² Пјер Нора је образложио основне појмове и разлоге за обликовање новог приступа у програмском уводу: P. Nora, *Entre mémoire et histoire, Les lieux de mémoire 1. La République*, Paris 1984, XV–XLII.

³ *I luoghi della memoria* 1–3, ed. M. Insenghi, Rome 1987–1997; *Gedächtnisorte im anderen Amerika: Tradition und Moderne in Québec / Lieux de mémoire dans l'autre Amérique: Tradition et modernité au Québec*, ed. I. Kolboom and S.A. Grzonka, Heidelberg 2002; *Sites of Memory in American Memories*, ed. U. J. Hebel, Heidelberg 2003; *Plaatsen van Herinnerung* 1–4, gen. ed. H. Wesseling, Amsterdam 2005–2006.

⁴ *Dansk identitetshistorie* 1–4, ed. O. Feldbäck, Kopenhagen 1991–1992; *Deutsche Erinnerungsorte* 1–3, ed. Françoise und H. Schulye, München 2001; *België, een parcours van herinnering* 1–2, ed. J. Tollebeek, G. Buelens, Amsterdam 2008; *Lieux de mémoire au Luxembourg: usages du passé et construction nationale / Erinnerungsorte in Luxembourg: Umgang mit der Vergangenheit und Konstruktion der Nation*, hrsg. S. Kmes usw., Luxembourg 2008. Ни мало случајно с почетка XXI века издвајају се два пројекта која се баве наднационалним местима сећања: *Transnationale gedächtnisorte in Zentraleuropa*, hrsg. J. Le Rider, M. Czàky und M. Sommer, Innsbruck 2002; *Europäische Erinnerungsräume. Zirkulationen zwischen Frankreich, Deutschland und Europa*, hrsg. K. Buchinder, C. Gantet und J. Vogel, Frankfurt 2009.

памћење,¹ које се опет раслојава на памћење-складиште и функционално памћење.² Тако функционално памћење успоставља континуитет између прошлости и садашњости, везано је за савремене друштвене потребе и остварује се фестивалима, јавним ритуалнима и комеморацијама.

Из описаног следи да су последње деценије XX века у изучавању колективног сећања обележене приматом државе као основном формом друштвеног организовања и доживљајем културе као монолита који је уско везан за државу. Такође, и француску и немачку струју обележиле су бинарности, попут *milieux* и *lieux de mémoire*, комуникативног и културног памћења, затим складиштеног и функционалног памћења.³ Најзад, на темељима које су поставили Албвакс, Варбург, Нора и Асманови бројне дисциплине су развиле свој приступ. Оне се могу груписати према томе да ли сећању приступају као друштвеној појави, да ли изучавају однос уметности и сећања или психологију сећања. За ову дисертацију највећи значај има прва група.

Истраживања настала у крилу сасвим одређеног социолошког приступа су указала на то да је једна од основних компоненти сећања његов контекст. Идеја о друштвеној условљености сећања заснива се како на Албваксовим истраживањима тако и на семиналној студији *Друштвена конструкција стварности* у којој се приказује како заједница креира знање да би га за узврат видела као дато.⁴ Са огромним дугом према тој књизи настају студије које колективно сећање називају друштвеним сећањем, што је термин који је усвојен у овом раду.⁵ Такође, имајући на уму како заједница и свакодневне праксе које укључују тело утичу на

¹ J. Assmann, *Das Kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1992 (prevedeno J. Asman, *Kultura pamćenja. Pismo, sećanje i politički identitet u ranim visokim kulturama*, Beograd 2011). Једно од основних медијума културног памћења налази се у писму: J. Assmann, *Kulturelles Gedächtnis als normative Erinnerung. Das Prinzip ‚Kanon‘ in der Erinnerungskultur Ägyptens und Israels*, *Memoria als Kultur*, hrsg. von O. G. Oexle, Göttingen 1995, 95–114.

² A. Assmann, *Erinnerungsräume: Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, München 1999; многе идеје налазе се и у преведеној књизи А. Асман, *Duga senka prošlosti. Kultura pamćenja i politika povesti*, Beograd 2011. И поред тога многе тезе су биле присутне и у ранијим радовима попут: *Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung*, hrsg. A. Assmann und D. Harth, Frankfurt am Main 1991. Неке су поново објашњене у А. Assmann, *Canon and Archive, A Companion to Cultural Memory Studies*, ed. by A. Erll and A. Nünning, Berlin 2016, 97–107.

³ A. Erll, *Memory in Culture*, Basingstoke 2011, 30.

⁴ P. L. Berger and T. Luckmann, *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, London 1966.

⁵ J. J. Fentress and Chris Wickham, *Social memory. New perspectives of the Past*, Oxford 2009.

обликовање сећања настаје чувена књига Пола Конертонa *Како друштва памте*.¹ Додатно, једна од основних преокупација социолошких истраживања јесте изучавање везе између колективног сећања и националног идентитета.² У исту групу могу се сврстати и радови који су на граници између друштвених наука и политичке философије попут студија Пола Рикера и Џефри Блуштајна.³

Историја је, са друге стране, понудила увиде у то да је историјска свест изнедрила сећања и да су она увек везана за специфично време и простор. Наравно, основни подстицај историографским истраживањима дао је Холокауст, односно смена генерација између оних који су га искусили и њихових наследника. Очекивано, тиме су концепти трауме, усменог сећања и великих сеоба ушли у употребу.⁴

Поред тога, историчари су били заокупљени односом између историографије и сећања, питање које су покретали још Албваск и Нора. Оно је опет избило у први план јер су и једно и друго конструктивни процеси у које су уткани, најчешће несвесно, културни и идеолошки обрасци. Тако је Патрик Хатон изједначио историју и сећање, Жак ле Гоф и Давид Ловентал их виде као одвојене процесе који утичу један на другог, Хајим Јерушалми их види као међусобно искључиве процесе док Бернард Луис истиче учешће историографије у колективном сећању.⁵

Немачка историографија је била посебно плодотворна у изучавању друштвеног сећања: истичу се историчари средњег века који су изучавали „сећање као културу“ односно „сећање као тотални друштвени феномен“. Ту се издвајају радови Ото Герхарда Оексла, Герда Теленбаха и Јоханеса Фрида који први уклапају култ светог у шире оквире сећања.⁶ Затим, крајем деведесетих година XX века оформљен је

¹ P. Connerton, *How societies remember*, Cambridge 1996.

² Попут *Commemorations. The Politics of National Identity*, ed. by J. R. Gillis, Princeton 1994; *Cultural Memory and the Construction of Identity*, ed. by D. Ben-Amos and L. Weissberg, Detroit 1999.

³ P. Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris 2001; J. Blustein, *The Moral Demands of Memory*, Cambridge 2008.

⁴ Библиографија о сећању на Холокауст је преобимна, те ће се овде назначити само пар радова: *Probing the Limits of Representation: Nazism and the 'Final Solution'*, ed. by S. S. Friedländer, Cambridge 1992; D. LaCapra, *Representing the Holocaust: History, Theory, Trauma*, London 1996.

⁵ P. Hutton, *History as an Art of Memory*, Hanover 1993; J. Le Goff, *Histoire et mémoire*, Paris 1988; D. Lowenthal, *The Past is a Foreign Country*, Cambridge 1985; Y. H. Yerushalmi, *Zakhor: Jewish Memory and Jewish History*, Seattle 1982; B. Lewis, *History: Remembered, Recovered, Invented*, New York 1975.

⁶ Истој групи може припасти и Патрик Гири: O. G. Oexle, *Memoria und Memorialüberlieferung im früheren Mittelalter*, *Frühmittelalterlichen Studien* 10 (1976) 70–95; P. Geary, *Phantoms of Remembrance. Memory and Oblivion at the End of the First Millennium*, New York 1994; O. G. Oexle, *Memoria als Kultur*, *Memoria als Kultur*, 9–78; G. Tellenbach, *Erinnern und Vergessen. Geschichtsbewußtsein und*

истраживачки центар у Гисену где се, насупрот теоријским поставкама Асманових, са „културама сећања“ инсистирало на плуралности, конкурентности, динамици, креативности и процесној природи колективног сећања.¹ Не треба изоставити ни семиналну студију *Измишљање традиције* и концепт архива који стоји у контрасту са комеморативним чиновима.² На крају, биће додато да усмена, глобална и друге историје такође представљају своје нише у кругу студија сећања, али које су од мање помоћи за рад који следи.³

Изучавање веза књижевности са колективним сећањем представља засебну грану, иако се многи елементи могу наћи у поменутиим радовима о сећању у средњем веку. Развила се у неколико праваца, попут студија умећа памћења,⁴ студија интертекстуалности које укључују различите типове сећања,⁵ сећања у литератури и на књижевност као медијум сећања. Последња два правца су посебно важна јер се баве односом између књижевности и екстра-литерарног дискурса, при чему дела приказују сећања и могу служити као средство његовог одржавања.⁶

Geschichtswissenschaft. Oskar Köhler nachträglich zum 85. Geburtstag in dankbarem Gedenken and jahrzehntelange Verbundenheit, *Saeculum* 46 (1995) 317–329; *Medieval Concepts of the Past: Ritual, Memory, Historiography*, ed. by G. Althoff, J. Fried and P. Geary, Cambridge 2002; J. Fried, *Der Schleier der Erinnerung. Grundzüge einer historischen Memorik*, München 2012.

¹ Програм центра је у највећој мери изложио М. Sandl, *Historizität der Erinnerung / Reflexivität der Historischen. Die Herausforderung der Geschichtswissenschaft durch die kulturwissenschaftliche Gedächtnisforschung*, *Erinnerung, Gedächtnis, Wissen. Studien zur kulturwissenschaftlichen Gedächtnisforschung*, hrsg. von G. Oesterle, Göttingen 2005, 89–119. Па ипак, не треба заборавити да је на те аспекте давно указао Р. Burke, *History as Social Memory, Memory. History, Culture and the Mind*, ed. by T. Butler, Oxford 1989, 97–113, p. 106–108.

² *The Invention of Tradition*, ed. by Eric Hobsbawm and Terence Ranger, Cambridge 1983 (преведено: *Измишљање традиције*, ур. Е. Hobsbawm и Т. Rejndžer, Београд 2011); Концепт архива се темељи на радовима Мишела Фукоа и Жака Дериде, М. Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris 1969. (преведено: М. Фуко, *Археологија знања*, Београд 1998.) и Ј. Derida, *Mal d'Archive*, Paris 1995. Ту спадају већ поменути радови Алаиде Асман и D. Taylor, *The Archive and the Repertoire: Cultural Memory in the Americas*, Durham 2003.

³ Биће напоменута само најзначајнија дела: Р. Tompson, *The Voices of the Past*, Oxford 1978 (преведено П. Томпсон, *Глас прошлости*, Београд 2012); D. Levy und N. Sznajder, *Erinnerung im globalen Zeitalter: Der Holocaust*, Frankfurt am Main 2001.

⁴ Или другачије *ars memoriae*. Овој грани је темеље поставио Франс Јејтс а развила Мери Карутерс: F. Yates, *The Art of Memory*, London 1966; M. Carruthers, *The Book of Memory. A Study of Memory in Medieval Culture*, Cambridge 1990.

⁵ Ова грана бави се тиме како кроз интертекстуалност књижевност памти саму себе и како се кроз каноне и историје књижевности она памти: E. R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern 1948; H. Bloom, *The Anxiety of Influence: A Theory of Poetry*, New York 1973; Idem, *The Western Canon: The Books and Schools of the Ages*, New York 1994.

⁶ *Literature and Memory: Theoretical Paradigms—Genres—Functions*, ed. by A. Nünning, M. Gymnich and R. Sommer, Tübingen 2006. Књижевност као медијум колективног памћења је део и трећег таласа студија сећања.

На крају, последњих година почео је да јача такозвани трећи талас студија сећања.¹ Истраживачи се враћају синхроној и дијахроној динамици а као реакција на национални талас, акценат је стављен на транскултурна сећања. То је резултирало и посебним предлогом теоријског оквира од стране научника из Бона, Оксфорда, Франкфурта, Фрајбурга и Хамбурга.² Иако се трећи талас још увек обликује, до сада дефинисани теоријски оквир биће примењен у овом истраживању уз узимање у обзир доприноса социолошких и историјских истраживања.

Како је у приказаним студијама показано, култови јесу форма сећања на светог. Уз то, „традиционално изучавање култова светих“ је подједнако комплексна научна област, која укључује низ засебних грана. Тако, на пример, једна подразумева бављење реликвијама као физичким доказима постојања светог, друга анализу хагиографија и других богословских текстова. Такође, у последње време изузетно је раширено изучавање процеса хијеротопије, односно образовања светог места, затим култне слике а ту су и студије култа које га виде као одговор на политичке и друштвене промене... Посмртни остаци светог, односно богословска образложења, типологија и питања аутентичности нису у средишту ове студије. Најзад, осим уколико реликвијар или света слика не би носили посебну поруку о светом, имали специфичну улогу у освећивању простора, у процесу translације или важну политичку функцију, и та питања ће остати по страни.³

Како је већ поменуто, један од начина анализе списа који прате култ јесте онај који обраћа пажњу на друштвено-историјски контекст њиховог настанка. Он се слаже са изучавањем друштвеног сећања и представља приступ којем историчар може највише допринети. Најистакнутији истраживачи, који су и промовисали овакав приступ текстовима јесу Питер Браун, Евелин Патлежан и Катја Галатариоту.⁴ С друге стране, радови који су истицали изучавање култова у

¹ Позив је упутила Астрид Ерл: А. Erll, *Travelling Memory*, *Parallax* 17/4 (2011) 4–18. и Eadem, *Memory in Culture*, 172–175.

² G. Feindt, F. Krawatzek, D. Mehler, F. Pestel and R. Trimčev, *Entangled Memory: Toward a Third Wave in Memory Studies*, *History and Theory* 53 (2014) 24–44.

³ У том случају ће се анализа ослањати на студије Н. Belting, *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, München 1990. (преведено: Н. Belting, *Slika i kult. Istorija slike do epohe umetnosti*, Novi Sad 2014); А. Angenendt, *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zu Gegenwart*, München 1997.

⁴ E. Patlagean, *Ancienne hagiographie byzantine et histoire sociale*, *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 23/1 (1968) 107–123; P. Brown, *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin*

историјском контексту потекли су из пера Андре Вошеа, Роберта Фолца, Жака ле Гофа и Габора Кланицаја.¹ Међу њима се посебно издвајају дела која су наглашавала преплитање религиозног и политичког аспекта култова.² Ови радови остаће инспирација и узор за рад који следи уз оgradu да ће се истраживању култова приступити у другачијем теоријском оквиру.

У српској средини се, након почетних радова о култовима светих Ђура Даничића, Илариона Руварца, Лазара Мирковића, Владимира Ђоровића, Драгутина Костића и Ђорђа Сп. Радојичића јавља студија Леонтија Павловића као покушај синтетизовања грађе.³ Након прве фазе, студије историчара књижевности Димитрија Богдановића и Ђорђа Трифуновића и даље остају незаобилазне истраживачима.⁴ Њихов рад настављају Ирена Шпадијер и Татјана Суботин-Голубовић.⁵ Па ипак, у погледу теме, радови Данице Поповић и Смиље

Christianity, Chicago 1981; C. Galatariotou, *The Making of a Saint. The life, times and sanctification of Neophytes the Recluse*, Cambridge 1991.

¹ M. Goodich, *Vita perfecta. The Ideal Sainthood in Thirteenth Century*, Stuttgart 1982; R. Folz, *Les saintes rois du Moyen Âge en Occident (VIe–XIIIe siècles)*, *Subsidia Hagiographica* 68, Bruxelles 1984; A. Vauchez, *Sainthood in the Later Middle Ages*; G. Klaniczay, *Holy Rulers and Blessed Princesses*, Cambridge 2002. Ту се посебно издваја књига Жака Ле Гофа који је биографију завршио канонизацијом истакавши тиме да је култ неопходно одвојити од светитељевог живота, J. Le Goff, *Saint Louis*, Paris 1996. Такође, он је инсистирао на различитим представама Светог Луја у фрањевачким и доминиканским списима, затим хроникама итд. Иако се изворни материјал не може упоредити са домаћим, та књига на много начина одражава идеје које носе ово истраживање.

² Каква се налази у радовима M. Heinzlmann, *Translationsberichte und Andere Quellen des Reliquienkultes*, *Typologie des sources du moyen âge occidental*. Fasc. 33, Brepols – Turnhout 1979; P. J. Geary, *Furta Sacra. Thefts of Relics in the Central Middle Ages*, Princeton 1990; *Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter*, hrsg. von J. Petersohn, Thorbecke 1994; E. Bozócky, *La politique des reliques de Constantin à Saint-Louis*, Paris 2006.

³ Ђ. Даничић, Службе свецима Србима, *Ситнији списи Ђуре Даничића* 1, Београд 1925, 314–323; Л. Мирковић, Уврштење деспота Стефана Лазаревића у ред светитеља, *Богословље* 2/3 (1927) 161–177; В. Ђоровић, Култ Св. Саве, *Браство* 28 (1934) 112–126; Д. Костић, Учешће св. Саве у канонизацији св. Симеона, *Светосавски зборник* 1, Београд 1936, 132–209; Ђ. Сп. Радојичић, Избор патријарха Данила III и канонизација кнеза Лазара, *Гласник Скопског научног друштва* 21/12 (1940) 33–81; Л. Павловић, *Култови лица код Срба и Македонаца*, Смедерево 1965.

⁴ Ђ. Трифуновић, *Српски средњовековни списи о кнезу Лазару и косовском боју*, Крушевац 1968; Исти, Белешке о делима у Србљаку, *О србљаку. Студије*, прир. Ђ. Трифуновић, Београд 1970, 271–368; Истој генерацији припадају и студије Радмиле Маринковић: Р. Маринковић, *Историја настанка живота господина Симеона од светог Саве, Сава Немањин – Свети Сава. Историја и предање*, ур. В. Ј. Ђурић, Београд 1979, 201–212;

⁵ Т. Суботин-Голубовић, Служба Светом Ивану Рилском у српском рукописном наслеђу, *Прилози КЛИФ* 68–69 (2002–2003) 135–145; Иста, Утицај преноса моштију св. Петке у Деспотовину на развој њеног култа у српској средини, *България и Србија в контекста на византијската цивилизација: сборник статии от българо-србски симпозиум 14–16 септември, 2003*, София, София 2005, 343–354; И. Шпадијер, Богослужбени списи посвећени Светом Јоаникију Девичком, *Византијски свет на Балкану* 2, ур. Б. Крسمановић, Ј. Максимовић и Р. Радић, Београд 2012, 597–605; И. Шпадијер, *Свети Петар Коришки у старој српској књижевности*, Београд 2015.

Марјановић-Душанић једине садрже интердисциплинаран приступ који је најпогоднији за изучавање култова светих. Тако у радовима Данице Поповић одабир између историјског, хагиолошког или приступа који се бави култовима реликвија зависи од грађе и особитог примера,¹ док радове Смиље Марјановић-Душанић одликује изучавање култова у историјском контексту.²

➤ Теоријске основе

Манифестације светог или хијерофаније представљају основ сваког религиозног односа према животу и пружају вернима слику оностраних реалности.³ Носиоци неких од најважнијих хијерофанија хришћанства били су свеци, који су изузетним животом заслужили моћ посредовања између Бога и људи. Наиме, омогућавајући контакт са Божјом силом они су утицали на личне историје и сећања. Истовремено, пошто појединци чине заједнице, деловање светих је учествовало у обликовању колективних идентитета и сећања. На тај начин култови светих постају основни појам или концепт.⁴

Захваљујући томе што заузимају важно место у животу многих друштвених група, култови носе посебна значења за сваку од њих и остварују једну од најважнијих тежњи сваког појма да обједињује више смисаоних целина. Тако ће прослављање светих, мање или више доследно, у цркви служити подсећању верних

¹ Д. Поповић, Мошти Светог Луке – српска епизода, *Под окриљем светости. Култ светих владара и реликвија у средњовековној Србији*, Београд 2006, 295–317; Иста, Култ светог Јоаникија Девичког, *Византијски свет на Балкану 2*, ур. Б. Крсмановић, Ј. Максимовић и Р. Радић, Београд 2012, 607–623.

² С. Марјановић-Душанић, Династија и светост у доба породице Лазаревић: стари узор и нови модели, *ЗРВИ* 43 (2006) 77–95; Иста, *Свети краљ: култ Стефана Дечанског*, Београд 2007; Иста, Реликвије, чудотворења и *furta sacra*. Прилог истраживању српско-бугарских односа током четврте деценије XIII века, *ЗРВИ* 46 (2009) 281–298.

³ Наиме, човек стиче искуства у оквирима светог и профаног као две егзистенцијалне ситуације. Он упознаје свето кроз његову манифестацију, односно тако што се оно испољава као нешто сасвим различито од профаног. Парадокс сваке хијерофаније лежи у томе што се, предмет, објекат или човек трансформишу у нешто друго не престајући да буду оно што јесу, те настављају да учествују у свету који их окружује, М. Елијаде, *Свето и профано*, Сремски Карловци – Нови Сад 2003, 68–71.

⁴ Основни појмови (Grundbegriffe) омогућавају давање смисла искуствима: „Keine Erfahrungen ohne Begriffe und keine Begriffe ohne Erfahrungen“, R. Koselleck, *Die Geschichte der Begriffe und Begriffe der Geschichte, Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*, Frankfurt am Main 2006, 56–76, s. 58–59. Рајнхарт Козелек није написао свеобухватну скицу историје појмова (Begriffsgeschichte), већ се различити аспекти обрађују у појединачним, мање или више теоријским, радовима. Због тога ће овде бити цитирани текстови у којима су ставови најјасније и са теоријског становишта најопширније описани.

на остварени животни идеал, уколико су у питању свети преци најчешће ће представљати основ легитимитета феудалне породице а у личној побожности ће бити пут за тражење помоћи за тренутне недаће. Другачије речено, појединачно значење сваког појма зависи од специфичног контекста у којем је коришћен, те због тога питања када, где, од кога и за кога је свесно или несвесно употребљен постају кључна.¹ Поред тога, култови светих постоје унутар мреже над-појмова попут култова најважнијих личности хришћанства: Христа, Богородице и апостола; под-појмова као што су мартирски, анахоретски и владарски култ; паралелних појмова што могу бити царски култ, одржавање успомене на светопочивше ктиторе који су неретко након извесног времена уврштавани у свете и култа предака... Даље, историја појмова стоји на тремећи између речи, појмова и стварности, а један од њених фокуса јесте тумачење континуитета, раздвајања и прекида између појма и ситуација у којима је активиран.²

Искусвени простор култова чине сећања на све претходне додире са светим.³ Односно, у сваки појединачни култ су уткани сви пређашњи домети, делокрузи и лични и колективни доживљаји светог.⁴ Ту се сажимају слојеви претходних времена тако што су истовремено присутни у свести појединца те садрже у себи значења различитог трајања.⁵ На пример, мартирски култ ће сабирати посредништво између Бога и човека, чудотворење, идеју отелотворења Христове жртве и помагање идентитетског одређења заједнице која га прославља,

¹ Ова вишезначност (Mehrdeutigkeit) ће се показати кључном за све појмове, Idem, *Begriffsgeschichte und Sozialgeschichte, Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main 1989, 107–129, s. 118–119. Због тога семантика и ономастика добијају посебан значај у овом историографском правцу, Idem, *Die Geschichte der Begriffe und Begriffe der Geschichte*, 62; Idem, *Begriffsgeschichte und Sozialgeschichte*, 121.

² Idem, *Stichwort: Begriffsgeschichte, Begriffsgeschichten*, 99–102, s. 99; Idem, *Hinweise auf die temporalen Strukturen begriffsgeschichtlichen Wandels, Begriffsgeschichten*, 86–98, s. 87. При чему језик не представља епифеномен стварности, већ је рецептиван али за узврат одређује опажања, спознају и знање, Idem, *Die Geschichte der Begriffe und Begriffe der Geschichte*, 62; Idem, *Stichwort: Begriffsgeschichte*, 99. Стварност се не може свести на њену језичку форму и обраду али без језика не може да постоји у свести људи.

³ Idem, *›Erfahrungsraum‹ und ›Erwartungshorizont‹ – zwei historische Kategorien, Vergangene Zukunft*, 349–375, s. 354.

⁴ Idem, *Begriffsgeschichte und Sozialgeschichte*, 120. Због тога је примарни задатак историје појмова разумевање одабира, поимања и вредновања искустава и чињеница које појам сабира, Idem, *Stichwort: Begriffsgeschichte*, 100.

⁵ Idem, 356; Idem, *Die Geschichte der Begriffe und Begriffe der Geschichte*, 91.

легитимишућу функцију за евентуалне наследнике... при чему су све поменуте представе оформљене у различитим периодима хришћанске историје.

Најзанимљивије промене у историји концепата јесу периоди њихове темпорализације, када искуствени простор више не представља основу за обликовање хоризонта очекивања, који чине надања, страхови и жеље за будућност.¹ Тако сећања и надања, иако термини не обухватају целину двеју комплементарних категорија, јесу место сусрета прошлости и будућности у којима се одвија историјско време.² Стога, у зависности од тога колико се ослањају на прошлост и садашњост или гледају у будућност, појмови могу бити искуствени, антиципирајући, појмови кретања, будућности...³ Култови светих су подједнако и искуствени и антиципирајући појмови, због чега су врло сложени за анализу.

Дакле, феномен сећања на два начина учествује у проучавању култова светих. С једне стране, оно се налази у основи искуственог простора култа као основног појма. Истовремено, сваки култ представља периодично обнављање сећања на појединца, његов живот, исцељења и чуда. Овде ће бити направљена разлика између памћења као способности ума да задржи, препозна и користи информације, и сећања које подразумева употребу памћења ради расуђивања о различитим успоменама, њиховог одржавања и тумачења са циљем да се учине присутним. Тако сећање као начин оживљавања прошлости постаје једна од основних историјских категорија.⁴

¹ Idem, *Die Verzeitlichung der Begriffe, Begriffsgeschichten*, 77–85, s. 81. Аутор сматра да готово сви основни појмови подлежу темпорализацији у модерно доба. Тако је почев од XVI века скован низ термина који нису имали никакве везе с прошлосту и гледали су само у будућност: то су разни - изми попут републиканизма, комунизма...

² Тачније, обе историјске категорије чине саставни део живота а самим тим и историје, Idem, ›Erfahrungsraum‹ und ›Erwartungshorizont‹, 351–353. Ове промене су посебно лепо приказане у раном раду: Idem, *Vergangene Zukunft der frühen Neuzeit, Vergangene Zukunft*, 17–37.

³ Idem, *Die Geschichte der Begriffe und Begriffe der Geschichte*, 67–69. Однос сећања на дотадашња лична и колективна искуства и надања, страхова, жеља, анализа ...који чине хоризонт очекивања, никад није статичан, Idem, ›Erfahrungsraum‹ und ›Erwartungshorizont‹, 358–359.

⁴ „Vergegenwärtigung des Vergangenen“, O. G. Oexle, *Memoria und Memorialüberlieferung im früheren Mittelalter*, 80; „ein totales soziales Phänomen“ Idem, *Memoria als Kultur*, 39. Овде се нећемо задржавати на контроверзној тези Јоханеса Фрида, који је такође сматрао сећање једном од основних историјских категорија, или штавише, нечим што претходи сваком извору, према којој се према свему што се тиче сећања мора односити са скепсом која је оправдана тиме што су бројне дисторзије у наративним изворима условљене управо меморијом, а све у потрази за „историјском истином“. Због тога се аутор окреће психологији, тачније когнитивној психологији и неуропсихологији, и етнологији како би испитивао услове у којима људи памте. Он је сматрао то јединим путем за истраживање сећања, због чега је одбацио и дискурзивну анализу, јер је, према

Сећање на свете постоји у оквиру сећања као основног религиозног подухвата.¹ Уопште, хришћанство се може описати као религија сећања,² којим се славна прошлост, пре свега путем литургије, призива у садашњост. Због годишњег циклуса богослужења, оно ствара кружно литургијско које се издваја од лаичког хронолошког сећања.³ Једна од најважнијих одлика годишњих прослава била је та да су поменима одсутни постајали присутни, односно оживљени у одређеној заједници.⁴ Већ тиме постаје јасно да су границе између помена живих, преминулих и светих у молитвама често варљиве.⁵ Један од врло занимљивих примера јесте управо случај српских владара који су право на помене стицали даривањем цркве или подизањем задужбине.⁶ Међутим, то је неретко представљало и почетак стварања култа односно заметак светачке меморије.

Пошто је комеморација светих у цркви место сусрета клерика и лаика свих друштвених слојева,⁷ она је попримала различита значења за све заједнице на које се друштво може раслојити, попут племићке, градских и сеоских заједница. Оне су даље „носиле“ са собом то литургијско сећање које су развијале у друге форме друштвеног сећања: феудално, историјско и усмено.⁸ Неке разлике међу њима почивају на идентитету светости а неке се тичу светитељевог делокруга. Чак разлике у именовањима светаца показују могућности вишеструког тумачења. Разуме се, у пракси се не налазе јасне границе међу њима али оне ипак показују да

њему, дискурс само комуникативни али не и формативни процес: J. Fried, *Der Schleier der Erinnerung*.

¹ O. G. Oexle, *Memoria als Kultur*, 39.

² Idem, *Memoria und Memorialüberlieferung im früheren Mittelalter*, 80; Idem, *Memoria als Kultur*, 33.

³ J. Le Goff, *Histoire et mémoire*, 131.

⁴ O. G. Oexle, *Memoria und Memorialüberlieferung im früheren Mittelalter*, 81.

⁵ Заједно са сећањем на преминуле оно има корене у античкој комеморацији мртвих предака, *Idem*, 70–74; Idem, *Die Gegenwart der Toten, Death in the Middle Ages*, ed. by H. Braet and W. Verbeke, Leuven 1983, 19–77, s. 26–35, и особито са освртом на историјски развој s. 48–57.

⁶ Ту је изрицање имена добијало посебно конститутивно значење одржавање сећања, Idem, *Memoria und Memorialüberlieferung im früheren Mittelalter*, 79–85; О значају сећања за формирање идентитета племићких породица в. Idem, *Memoria in der Gesellschaft und in der Kultur des Mittelalters, Modernes Mittelalter: Neue Bilder einer populären Epoche*, hrsg. von J. Heinze, Frankfurt am Main 1994, 297–323, с. 312–317; Idem, *Memoria als Kultur*, 37–38. О праву на помене захваљујући даровима в. Idem, *Memoria und Memorialüberlieferung im früheren Mittelalter*, 87–95.

⁷ P. Geary, *The Ninth-Century Relic Trade – A Response to Popular Piety?*, *Living with the Dead in the Middle Ages*, 177–193, p. 178.

⁸ O. G. Oexle, *Memoria und Memorialüberlieferung im früheren Mittelalter*, 86. Али, чињеницу да свака група негује своју верзију прошлости и да те слике бивају преобликоване са сменама генерација утврдио је још G. Tellenbach, *Erinnern und Vergessen*, 318–323.

је сећање на светог полифонијско. Полифонија сећања¹ везана је за полифонију комеморативних чинова, при чему се показује међузависност жанра, упамћеног садржаја и пракси.² Тако предмет сећања, свети човек, постаје упамћени означитељ.³

Поред тога, природа те полифоније представља посебно питање. Наиме, готово увек се различите заједнице труде да обезбеде својој верзији прошлости статус званичног сећања. Дијалог међу групама и изглед установљене хијерархије сећања је различит и креће се од тога да облици могу мирно да коегзистирају до тога да могу бити супротстављени.⁴ Тако су сећања некад комплементарна, допуњују се и међусобно објашњавају, док истовремено трећа могу бити означена као нелегитимна, неприкладна или једноставно погрешна. У последњем случају, када је тумач доминантне верзије уједно и носилац моћи, неретко се употребљавају сила и принуда како би се „непријатељске“ интерпретације скрајнуле. Када су у питању култови светих, јасно је да је у средњем веку црква била надмоћан носилац светитељске меморије. Упркос томе, она није потиснула друга сећања. Чак штавише, неке је, као на пример оне неговане у крилу државног врха, и сама подржавала и неговала.

Осим тога, сећања на упамћеног означитеља „путују“ кроз време и простор.⁵ За њихово разумевање кључан је модел премедијације и ремедијације, који се везују за писане и визуелне посреднике.⁶ Међу њима је премедијација као углавном

¹ На полифонију као карактеристику свих интерпретација прошлости, међу којима је и колективно сећање указао је, ослањајући се на Бахтинов термин (M. Bahtin, *Problemi poetike Dostojevskog*, Beograd 1967, 55–58), M. Csáky, *Die Mehrdeutigkeit von Gedächtnis und Erinnerung. Ein kritischer Beitrag zur historischen Gedächtnisforschung*, *Digitales Handbuch zur Geschichte und Kultur Russlands und Osteuropas* 9 (2012), доступно на <https://epub.ub.uni-muenchen.de/603/> Преузето 11. октобра 2016. године, 13–15.

² „...die Interdependenz von kommomerierendem Wissen und kommomerierendem Handeln“, O. G. Oexle, *Memoria als Kultur*, 38; J. J. Fentress and Chris Wickham, *Social memory*, 162–163.

³ „mnemonic signifier“, G. Feindt, F. Krawatzek, D. Mehler, F. Pestel and R. Trimčev, *Entangled Memory*, 31.

⁴ *Idem*, 37–39.

⁵ A. Erll, *Travelling Memory*, 11–15. И ову карактеристику друштвеног сећања додирнуо је Морис Албваск приликом изучавања међугенерациског сећања, које је најочљивије у породици, M. Albvaks, *Društveni okviri pamćenja*, 163–195. и Аби Варбург у својој чувеној изложби Мнемосина где је анализирао транскултурно и дијахроно сећање слика: A. Warburg, *Der Bilderatlas Mnemosyne*.

⁶ A. Erll, *Prämediation – Remediation. Repräsentationen des indischen Aufstands in imperialen und postkolonialen Meidenkulturen (von 1857 bis zu Gegenwart)*, Trier 2007, 28–34. Захваљујући успеху методолошког приступа, након научног скупа, објављен је зборник радова који се бави управо овим аспектом сећања: *Mediation, Remediation, and the Dynamics of Cultural Memory*, ed. by A. Erll and A. Rigney, Berlin/Boston – Göttingen 2012.

несвесна схема која обликује и прилагођава нова искуства већ постојећим формама посебно занимљива.¹ Оне су више него присутне у обликовању хагиографског наратива, где је прилагођавање свечевог живота ванвременом моделу основни ауторов задатак а историјске околности постају важне само ако су имале пресудну улогу у његовом животу.² Тако се они уклапају у већ постојеће моделе светости, при чему се често реалност њиховог живота пренебрегава.³ Ти модели јесу „типови светости, типови религиозног мишљења и понашања, религиозног живота уопште а тиме и људског живота, мишљења и понашања“.⁴

С друге стране, различити аспекти идентитета светог често бивају преношени из старијих текстова, што представља слику ремедијације. Она се може односити како на књижевне топосе тако и на друге мотиве или интерпретације које се преносе из текста у текст.⁵ Захваљујући динамици ових процеса, појединачна сећања путују између култура и творе различите слојеве укупног друштвеног сећања.⁶

Мнемографија, или изучавање историје интерпретација упамћених означитеља, у овом случају светаца, показују да они функционишу као симболи, односно да утичу на самопоимање заједнице, њене идентитетске границе и однос

¹ A. Erll, *Media and the Dynamics of Memory: From Cultural Paradigms to Transcultural Premediation*, *Oxford Handbook of Culture and Memory*, ed. B. Wagoner, Oxford 2017, 305–324. Концепт премедијације подсећа на концепт „решетке перцепције“, која дефинише посматрачево видно поље и одређује одабир и обликовање информација које евентуално улазе у текст. Она је одређена идеолошким становиштем писца, представом друштва и визијом прошлости које дефинишу природу опажања и начин на који преноси информације G. Spiegel, *Genealogy: Form and Function in Medieval Historical Narrative*, *History and Theory* 22/1 (1983) 43–53, p. 46–47. Концепт решетке перцепције се темељи на „мрежама спецификације“ Мишела Фукоа, М. Фуко, *Археологија знања*, Београд 1998, 47. Ипак треба нагласити да је премедијација, како сам термин сугерише, везана за одређени медиј и да стога представља нешто ужи појам.

² О развоју жанра в. М. Hinterberger, *Byzantine Hagiography and its Literary Genres. Some Critical Observations*, *Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography 2. Genres and Contexts*, ed. S. Ephytiadis, Ashgate 2014, 25–60; M. van Uytvanghe, *L'origine, l'essor et les fonctions du culte des saints. Quelques repères par un débat ouvert*, *Cassiodorus* 2 (1996) 143–196. О односу стилизације и историјске истине у прославним саставима в. Р. Turner, *Truthfulness, Realism, Historicity, A Study in Late Antique Spiritual Literature*, Ashgate 2012, посебно стране 25–74.

³ Р. Cox–Miller, *Strategies of representation in Collective Biography. Constructing the Subject as a Holy*, *Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity*, ed. by T. Hägg and Ph. Rousseau, Berkeley 2000, 209–254.

⁴ Д. Богдановић, *Ликови светитеља*, Београд 1972, 6.

⁵ М. Auerbah, *Mimesis. Prikazivanje stvarnosti u zapadnoevropskoj književnosti*, Београд 1968; Т. Pratsch, *Der hagiographische Topos. Griechische Heiligenviten in mitebyzantinischer Zeit*, Berlin – New York, 2005.

⁶ G. Feindt, F. Krawatzek, D. Mehler, F. Pestel and R. Trimčev, *Entangled Memory*, 39–41.

према свему изван ње.¹ Занимљиво, они који су способни да генеришу најразличитија значења обично су најуспешнији, што се показује и у случају најпопуларнијих светаца. Постојаност, разноликост и прилагодљивост њиховог значења омогућава изглед и доживљај континуитета, што се показује изузетно вредним у временима промена.² Међу начинима употребе симбола, ритуално обнављање значења је често најефикасније.³

Имајући у виду да је сећање на свете свеобухватни историјски феномен, то су писани и материјални извори, на које је истраживач далеких епоха упућен, бројни. Обухватају поменике, хагиографије, службе, каталоге чуда, различита документа попут писама и повеља, биографије, затим историографију, светске, државне или манастирске хронике, генеалогije као и споменике, грађевине и слике.⁴ Визуелно представљање светих није важно само за литургијско прослављање него и за молитвено обраћање верника, дакле за приватну побожност која није у фокусу овог изучавања. Оно се налази у зидном сликарству, на иконостасу, иконама, оковима јеванђеља итд. Слика створена дугим процесом успостављања канонског сећања, названа и меморијалном сликом, заузима посебно место међу овим изворима јер, заједно са молитвеним поменом, непосредно „оживљава“ одсутног.⁵ Она својим присуством повезује живе и мртве, при чему обухвата целину религиозних, политичких, правних и економских датости.⁶

Сви ти извори могу бити подељени у групе, било према жанру било према већим целинама које би откриле њихове функције.⁷ Текстови који се везују за култ откривају укупност литургијског сећања.⁸ Литургијска комеморација је основа за остале али оне често не морају бити везане за њу. Посебно место у штовању светих

¹ A. P. Cohen, *The Symbolic Construction of Community*, Chichester 2001, 9–15.

² Тиме се смањују тензије и премошћавају се пукотине између уверења и реалности, *Idem*, 91–96.

³ *Idem*, 50. Перформативне церемоније јесу у бити носиоци колективног сећања са основним циљем да легитимишу тренутно друштвено стање. Пол Конертон сматра да су форме сваког ритуала подједнако важне као и њени садржаји. Тако он истиче да се сваки ритуал се састоји од календарског, вербалног и гестикуларног понављања и да је ритуал сам перформативни језик, P. Connerton, *How societies remember*, 41–71.

⁴ O. G. Oexle, *Die Gegenwart der Toten*, 35–48. Каталози чуда нису ништа друго до сећање на чуда, J. Le Goff, *Histoire et mémoire*, 138.

⁵ O. G. Oexle, *Memoria und Memorialbild, Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter*, hrsg. von K. Schmid und J. Wollach, München 1984, 384–440, s. 387.

⁶ *Idem*, 394.

⁷ „Gattungsgeschichtliche und funktionsgeschichtliche Analyse sind komplementär.“, *Idem*, *Die Gegenwart der Toten*, 35.

⁸ *Idem*, *Memoria als Kultur*, 38.

заузима средњовековна историографија јер се у њој неретко огледају сећања различитог порекла. Премда некад стоји искључиво на стубовима усмене меморије коју заправо бележи, дешава се да ју је писац употребљавао заједно са литургијском и феудалном.¹

Феудалну меморију откривају документа, писма, надгробни споменици и сл.² Она је спој породичног и политичког сећања, те од случаја зависи који аспект ће бити у првом плану. Представља неопходан услов легитимитета племићких династија,³ те је присуство светих у породичном стаблу могло бити од пресудне важности. Управо због тога је у тим срединама произвођење комеморативних средстава многоструко.⁴ Оно што додатно издваја феудалну меморију јесте њена веза са усменом традицијом. Односно, усмена и писана култура стоје у особеном односу и творе прелазни облик управо на племићким дворовима, о чему се понекад сазнаје из извора.⁵ Поред везе са усменом традицијом, посебну вредност имају материјални остаци везани за визуелно уобличење фунерарних целина.⁶

Дакле, основни појмови (култови светих) и упамћени означитељи (појединачни култови) показују изузетно сродну, синхрону и дијахрону, динамику. Тако, појмови представљају кровни оквир који се остварује у сваком упамћеном означитељу. Интересантно је да је у ретким случајевима сам свети могао да стекне статус појма. То се најчешће дешавало након дугог трајања процеса прослављања, када је свети постајао национални симбол, довољно распрострањен да утиче на обликовање личних и колективних идентитета и сећања. Па ипак, у истраживању се значење култа реализује у сваком призивању светог, било оно у литургији, на двору, унутар породице или, рецимо, на градском тргу. Због тога приступ мора

¹ Аутор наглашава да су основе средњовековног сећања које се налазе у историографији увек религиозних основа, *Idem*, 40.

² J. Le Goff, *Histoire et mémoire*, 140.

³ O. G. Oexle, *Memoria als Kultur*, 38.

⁴ *Idem*, *Welfische Memoria. Zugleich ein Beitrag über adlige Hausüberlieferung und die Kriterien ihrer Erforschung, Die Welfen und ihr Braunschweiger Hof im hohen Mittelalter*, hrsg. von B. Schneidmüller, Wiesbaden 1995, 61–94, s. 37–38. Стога је врло упутно на њиховом примеру изучавати начине стварања, обликовања и одржавања колективног сећања.

⁵ Наиме, у Западној Европи је током средњег века пређен пут од претежно усменог сећања племићких породица, преко њиховог записивања од стране дворских свештеника, до преузимања делатности у своје руке, W. Rösener, *Aspekte der adeligen Erinnerungskultur im Mittelalter, Erinnerung, Gedächtnis, Wissen*, 405–426, s. 411–426.

⁶ *Idem*, 425–426. Исто је особито показано у: O. G. Oexle, *Die Memoria Heinrichs des Löwen, Memoria in der Gesellschaft des Mittelalters*, hrsg. von D. Geuenich und O. G. Oexle, Göttingen 1994, 128–177.

бити индуктиван, увек упућен на процесни карактер значења и на разлике у категоријама које користе сами учесници са циљем да се нагласе заплети, многоструке перспективе, асиметрије и унакрсне референце комеморативних пракси и садржаја.¹

➤ **Методолошке основе**

Када се приступа изучавању различитих средњовековних појава, улази се у сложену област преплитања усмене и писане културе. Наравно, проблем је утолико сложенији јер се њихов однос мењао током дугог периода. Ипак, овде није место да се детаљно образлаже тај проблем, већ ће бити изложено неколико теза које ће оправдати одабрани приступ.² На првом месту, у току средњег века многе животне сфере одвијају се без контакта са писаном речи. Тада се језик одликује ритуализацијом и формализацијом које олакшавају пренос усмених традиција.³ С друге стране, писменост се у раном средњем веку највише везивала за цркву, која ће остати њен најважнији носилац. Такође, клерици су први, најчешће по налогу световних власти, бележили дела усмене културе. Са развојем племићких и владарских дворова у позном средњем веку писменост се ширила, али је број оних којима је била доступна и даље остао ограничен. Стога је средњовековна култура била култура ограничене или учесничке писмености.⁴

Па ипак, медиевиста је упућен управо на писане изворе. Стога је један од основних задатака истраживача разумевање начина на који су текстови преношени околини и тога који од њих су настали записивањем усмених дела. У супротном,

¹ G. Feindt, F. Krawatzek, D. Mehler, F. Pestel and R. Trimçev, *Entangled Memory*, 35.

² Приликом изучавања појединих аспеката племићке културе Вернер Розенер је приказао историју истраживања односа усмене и писане речи, укључивши радове антрополога, историчара, историчара књижевности и уметности, филозофа... попут Валтера Онга, Цека Гудија, Мајкла Кланшија, Михаела Рихтера, Хане Волрат, Герда Алтхофа... Како се показало, медијавистика је изузетно плодно подручје за изучавање ових проблема: W. Rösener, *Aspekte der adeligen Erinnerungskultur im Mittelalter*, 406–411.

³ Термин „*orature*“ може бити врло погодан да означи уметничка дела која постоје само у усменом језику. Она не представља грану литературе већ свој сопствени систем естетике са перформансом и отвореношћу према другим формама уметности као неким од најважнијих одлика, N. wa Thiong'o, *Oral Power and Europhone Glory: Orature, Literature and Stolen Legacies, Penpoints, Gunpoints, and Dreams. Towards a Critical Theory of the Arts and the State in Africa*, New York 1998, 103–128, p. 105–119.

⁴ Ц. Смит, *Европа после Рима. Нова културна историја (од 500. до 1000. године)*, Београд 2006, 53.

закључци се ограничавају на узак круг образованих људи што, међутим, није циљ овог рада. Један од начина утицаја писане речи на шире слојеве приказује модел текстуалних заједница.¹ Она настаје када се група људи окупи поводом јавног читања одређеног дела. То је могао бити више или мање свечани догађај попут литургије, крунисања владара или релативно спонтаног окупљања људи ради саопштавања текста. Но, извесно је да су тим путем разна дела допирала до неписмених и полуписмених људи.²

Оно што је текстуалне заједнице чинило веома распрострањеним јесте то што је било неопходно имати само једног писменог члана који ће преносити поруку онима којима би иначе била недоступна. Тиме што текст бива усмено презентован од оног који постаје тумач, оралитет се укључује у рад групе.³ Или, другачије речено, то је текстуалност која функционише усмено.⁴ Захваљујући томе што су таквим делатностима везе између образованог језгра и полуписмених и неписмених постале знатно ближе, ограничења раслојеног друштва су превазилажена. Такође, одабир текстова указује на темеље колективног идентитета, због чега се могу назвати и интерпретативним заједницама, које су омогућавале образовање низа микро-друштва.⁵

¹ Термин „textual communities“ сковао је Брајан Сток приликом истраживања настајања и организовања бројних јеретичких покрета XII века. Њега је понајвише занимало на који начин је порука писаних текстова, који су несумњиво били основа сваког од њих, било да је у питању стари текст попут Јеванђеља, било ново дело, долазила до великог броја необразованих чланова и како је на основу тог текста био организован живот заједнице. Иако је јасно зашто је термин посебно погодан за јеретичке групе, он се може употребити како би се разумела бројна средњовековна друштва, В. Stock, *The Implications of Literacy. Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Princeton 1983, посебно стране 88–240 и 522–523.

² У том погледу илустративан је пример житија. Представљајући могућности структуралне анализе Евелин Патлежан је указала на то да су у хагиографијама сви друштвени слојеви приказани: просјаци, сељаци, необразовани, становници градова, дворјани и владари. Ауторка је ову околност објаснила тиме да су писци желели да буду читани од стране свих, што је а priori било немогуће у средњовековном друштву, Е. Patlagean, *Ancient Byzantine hagiography and social history, Saints and Their Cults: Studies in Religious Sociology, Folklore, and History*, ed. by. S. Wilson, Cambridge 1985, 101–121, р. 102–103. Па ипак, посредством текстуалних заједница текстови јесу заправо долазили до свих слојева становништва, због чега основна тврдња, да су били намењени друштву као целини, остаје тачна. Структура тих заједница изгледа: писмено језгро, круг полуписмених и, потом, неписмених људи. На тај начин последњи заправо индиректно учествују у писаној култури, В. Stock, *The Implications of Literacy*, 91–92.

³ Idem, *History, Literature, Textuality, Listening for the Text. On the Uses of the Past*, Philadelphia 1990, 16–29, р. 23–24.

⁴ Idem, *Textual Communities: Judaism, Christianity, and the Definitional Problem, Listening for the Text*, 140–158, р. 144–145.

⁵ Idem, 156; Idem, *History, Literature, Textuality*, 23.

Тако се текстуалне заједнице као разјашњавајући појам могу применити на хагиографију, службу светом, историографију и повеље. Међутим, тај приступ тражи обраћање пажње на околности у којима се текст „изводио“, сложеност или једноставност исказа као важан услов доступности порука, тип везе између текста и усмене културе итд. Тако ће, у зависности од ситуације, различити извори добијати више пажње у односу на друге. У случају службе светом, једноставнији садржаји, познате формулације и визуелни извори ће имати предност јер се може претпоставити да су били разумљиви већини верних. Када су у питању повеље то не мора бити случај јер су оне писане пре свега за образовани слој, свикнут на сложене поруке и алузије. Обраћање пажње на ове факторе може се назвати микро-контекстуализацијом.

Међутим, текстови увек постоје у макро-контексту.¹ Контекстуализација као приступ представља одговор на епистемологију утемељену на језику, промовисану лингвистичким заокретом (linguistic turn). Ни мало чудно, као и код свих дисциплина које се баве релативношћу и предодређеношћу мисли и делања,² тезе постмодерниста водиле су довођењу у питање могућности историјског сазнања. Па ипак, након иницијалног импулса постмодерне теорије, јавила се потреба за новом формулацијом могућности доприноса историјске дисциплине кључним појмовима као што су узрочност, промена, намера аутора, значење и његова стабилност и друштвена условљеност.

Донекле напуштајући основне премисе језичког заокрета али не заборављајући постављена питања и указане проблеме, формулисан је особен приступ тексту.³ У његовој основи стоји тврдња да текстови поседују друштвену логику. Односно, сваки текст представља употребу језика у посебним, пре свега локално дефинисаним, ситуацијама. Када се узме у обзир хетероглосија као одлика

¹ Када говори о учесничкој писмености раног средњег века и Џулија Смит указује на одсудни значај онога што је овде названо микро и макро-контекстуализацијом за њено разумевање, Џ. Смит, *Европа после Рима*, 50–64.

² P. L. Berger and T. Luckmann, *The Social Construction of Reality*, 25.

³ Развој постмодернистичких теорија и покушаје антропологије, културне историје, историцизма и нео-марксизма да тај изазов превазиђе в. прегледно у G. Spiegel, *History, Historicism, and the Social Logic of the Text in the Middle Ages*, *Speculum* 65/1 (1990) 59–86, p. 59–76. Приступ текстовима, било литерарним било документарним, ауторка је обликовала узимајући пре свега у обзир неоспорна питања које су донели постмодернисти али и премисе историцизма и историјске анализе са примерима који илуструју приступ на наредним странама.

сваког језика, везивање текста за контекст чини се још неопходнијим.¹ Тако се дела откривају као продукти ситуација одређених актуелним политичким, војним и другим збивањима али она повратно утичу на исти локални или регионални свет. Заправо, они одражавају, производе и обликују друштвене реалности.² Заузимајући одређени друштвени простор, они постају агенти у том свету и креирају окружење за нова литерарна дела. Ово свакако не значи да текстови више нису виђени као део општих и владајућих друштвених дискурса, већ да су локални и/или регионални они који понајвише одређују изглед неког текста.

Из тога следи да је значење сваког текста релационо. Оно није ни тексту својствено ни стабилно, не зависи само од садржаја већ од времена и места у којем је састављен, читан, и тумачен. Стога је однос између историјског контекста и текста кључан за њихово разумевање и тумачење, а у изузетно турбулентном добу попут оног који је предмет овог истраживања од највеће важности. Метода се може означити као путања од контекста до текста и од текста до контекста.³ Додатно, оваква контекстуализација се не ограничава само на текстове. Сваки материјални остатак, било у форми слике или иконе,⁴ реликвијара или кивота, и сваки ритуал јесте такође разумљив само у друштвеном контексту у којем стиче и обнавља или трансформише своје значење.⁵ Приступ изворима који инсистира на макро-контекстуализацији најчешће је условљавао специфичну поделу текста на уводно поглавље које испитује политичке и друштвене околности у којима се извире

¹ Хетероглосија је одлика језика према којој је свака реч везана за контекст у којем је употребљена и усмерена је на другог и његов одговор. Тако дискурс постоји на граници између личног и страног контекста. Ово води ка томе да језик никад није унитаран, да представља коегзистеницију различитих „језика“ који се одликују различитим друштвено-идеолошким савременим и историјским контрадикцијама. Бахтин је врло сликовито описао како друштвена хетероглосија окружује објекат као Вавилонску кулу језици, односно дијалектика објекта је преплетена са друштвеним дијалогом око њега, М. Bakhtin, *Discourse in the Novel, The Dialogic Imagination: Four Essays*, Austin 1981, 259–422, p. 278.

² Образовани су од и сачињавају дискурзивне творбе било тако што их продужавају, трансформишу их или им се опиру, G. Spiegel, *History, Historicism, and the Social Logic of the Text*, 77.

³ Eadem, *Romancing the Past. The Rise of Vernacular Prose Historiography in Thirteenth-Century France*, Berkeley and Los Angeles 1993, 8.

⁴ На пример, приликом анализе слика које функционишу као медијум сећања, Ото Герхард Ексле је указао на то да целина религиозних, политичких, правних и економских околности бивају интегрисани у сваку од њих, O. G. Oexle, *Memoria und Memorialbild*, 394. У питању је ништа друго до друштвена логика меморијалне слике.

⁵ О странпутици на коју води користићење унапред дефинисаних концепата без узимања у обзир актуелних околности и значења в. изузетну студију P. Buc, *The Dangers of Ritual. Between Early Medieval Texts and Social Scientific Theory*, Princeton 2001.

одређена појава и на наредна поглавља која се баве самим предметом изучавања.¹ Па ипак, у овом раду ће упућивање на сплет околности које су обликовале различите аспекте култова светих бити укључено у основни текст.

Микро и макро-контекстуализација извора указаће на то да култови светих постоје у мрежи истканој од нити политичке, друштвене, књижевне, идеолошке, интелектуалне и културне историје и историје књижевности. Таква анализа ће прокрчити пут ка синхроној и дијахроној динамици мнемоничких ознака а оне опет омогућити оцртавање историје појма култова светих у омеђеном историјском периоду. На тај начин, различити видови које добија прослављање светих биће сагледани у контексту конкретних промена у друштву у којем настају, развијају и мењају своје значење. Циљ је да се понуде нова тумачења за појединачне случајеве, изведу општи закључци о области која је оквирно названа централним Балканом а која обухвата српску кнежевину и деспотовину, западну Бугарску и јужну Угарску у периоду од Косова до Мохача.

¹ Такав је случај са С. Galatariotou, *The Making of a Saint* и G. Spiegel, *Romancing the Past*. Чак штавише, у студији о Неофиту Кипарском се до те мере инсистира на друштвеном контексту светости да се, поред општег прегледа историје Кипра од XI до раног XIII века, у књизи налази и поглавље које се бави „друштвеним контекстом светости“ (The social context of sanctity). Пошто је наведени случај јединствен због обиља извора и особених историјских процеса који су окруживали Неофитово дело и култ, структура неће бити опонашана али ће свакако бити свеprisутан узор за истраживање које следи.

ЛИТУРГИЈСКО СЕЋАЊЕ НА СВЕТЕ

➤ Нови заштитници

❖ Весник новог доба

Због одабраног истраживачког приступа према којем се свака појава тумачи у макро и микро-контексту поћи ће се од околности у којима су настали први култови. „Ново доба“ у политичкој историји почиње битком на реци Марици (код Черномена) 1371. године, која је за историју Балкана имала далеко веће последице него доцнија Косовска. Погибију браће Мрњавчевића и каснију смрт српског цара Уроша V пратило је стварање низа вазалних односа према османском владару на њиховим територијама. Тако су српски обласни господари краљ Марко и деспот Константин Драгаш, затим бугарски цар Иван Шишман и византијски цар Јован V Палеолог ступили у службу Мурата I. Па ипак, тај процес није ту заустављен, те је петнаестак година касније и Ђурађ II Страцимировић а можда и кнез Лазар признао врховну османску власт. Вероватно управо у том контексту треба сагледати и околност да су се истих година српски великаши међусобно ородили. На тај начин Османлије су постале један од најважнијих учесника балканске политике а њихово присуство обележило је изучавани период.

Поред тога, никако не треба изгубити из вида да су истовремено многи великаши били вазали угарског краља. То је посебно важно истаћи за Твртка I Котроманића, носиоца српске краљевске круне, али и за кнеза Лазара, другог човека на српским матичним просторима. Важно је подсетити се да је Дубровачка република 1378. године признала Твртка за наследника династије Немањића. Дубровчани су од Лазара затражили повластице о трговини тек у околностима великих сукоба у Угарској 1387. године, када краљ Жигмунд није могао да гарантује за понашање својих вазала. Иако су ове споне биле нестабилне и склоне променама, што се нарочито види из догађаја који су пратили смрт Лудовика I

Анжујског 1382. године, када су и краљ Твртко и кнез Лазар, дугорочни савезници, почели самосталније да наступају, више је него јасно да нове политичке творевине нису биле независне.

Описане прилике указују на то се да земље јужно од Саве и Дунава могу посматрати као област помешаног утицаја двеју сила, односно као гранична зона.¹ Оне су посебно карактеристичне за средњи век, те се налазе у средњовековној Шпанији, некадашњој зони византијско-арапских, енглеско-шкотских, немачко-пољских сукоба итд. Сва ова подручја одликују се израженом милитаризацијом, већим слободама, друштвеном покретљивошћу и вишеструким и често променљивим лојалностима. Такође, та друштва углавном имају изузетно развијену трговину и привреду, што подстиче културне утицаје у оба правца. Истовремено, управо због нерешених односа двају или више сила, у тим областима почиње да се води независна унутрашња управа и, у одређеним периодима, чак и самостална спољна политика.

Дакле, већ крајем XIV века је подручје јужно од Саве и Дунава носило сва обележја граничних зона. Па ипак, иако се однос бана и краља Твртка и кнеза Лазара према угарском краљу и османском султану може донекле сагледати захваљујући расположивим изворима, положај Вука Бранковића остаје нејасан. Наиме, нема података о његовом вазалству према иједном суверену. Ово је посебно важно истаћи јер се догађаји око Плочника као и сама Косовска битка дешавају управо на његовим територијама. Стога се стиче утисак да је још пре одсудне битке он био стуб отпора страним владарима, и да ће то наставити да буде и неколико година након ње.

¹ Изучавање граница, покренуто на прелазу из XIX у XX век у америчким студијама, је осамдесетих година XX века преобразило управо средњовековне студије. Ово је особити парадокс јер Џексон Тарнер развио концепт као одговор на тврдње средњовековаца да се може утврдити континуитет између средњовековног и тадашњег америчког друштва. Ова научна област развила се у пуно праваца, од изучавања дивљих области које треба култивисати а које за узврат обликују друштво у целини, преко области војног и културног контакта до изучавања развоја граничних линија као политичких међа. Нашем случају одговара други приступ, односно посматрање одређених подручја као граничних појаса у којима две или више сила покушавају да стекну утицај. Тако се најчешће војно доминантне снаге сусрећу на једној територији над којом је утицај подељен. Ту оне одмеравају снаге док, на крају, једна не однесе победу. Не без разлога, истраживања пограничних зона су добиле посебан подстицај у анализи територијалног развоја османске државе. Кратки преглед приступа са исцрпном литературом в. у N. Berend, *Medievalist and the Notion of the Frontier*, *The Medieval History Journal* 2/1 (1999) 55-73. В. такође и зборник радова *Medieval Frontiers: Concepts and Practices*, ed. by D. Abulafia and N. Berend, Aldershot 2002.

Један од важних догађаја у процесу постепеног потчињавања балканских територија Османском царству била је битка на Косову 15. јуна 1389. године.¹ Сукоб између војски Мурата I и кнеза Лазара, господина Вука и босанског краља Твртка, чије је трупе водио војвода Влатко Вуковић, завршио се без јасног победника и смрћу османског владара и српског кнеза. Губици су били тежи за хришћанску страну, те је Муратов наследник Бајазит I након сређивања прилика у Малој Азији наставио очеву европску политику. Па ипак, иако је са становишта политичке историје Косовска битка означила само једну етапу у освајању Балкана, њен одјек је био огроман, а формирањем новог владарског култа стављена је у средиште српске историје.

Када се остаје у домену реално-политичког, Сима Ћирковић је указао на то да се мора размишљати о различитим перспективама учесника Косовске битке.² Он с правом истиче да Мурат I готово сигурно није планирао освајање овог подручја, јер га је од Лазареве и Вукове области делио појас вазалних територија. Стога, уколико је истина да је кнез Лазар прихватио и потом одбацио вазални однос према Мурату, могуће је да је намера османског владара била да подведе под своје окриље неверног вазала и можда још непокореног Вука Бранковића. Ово је врло могуће решење и стога што је Вукова територија заправо била на главним путевима ка Босни и издвајала се по изузетно богатим рудницима и утврђеним градовима. О стратешкој вредности тог подручја говори и заузимање управо ових кључних тачака након смрти господина Вука и предаје његових територија Стефану Лазаревићу 1397. године.

С друге стране, врло је могуће да је хришћанска страна видела долазак османске војске као покушај коначног освајања. Такође, након битке перспективе учесника су се разликовале: краљ Твртко је јављао о великој победи, док се у

¹ Кратки приказ догађаја пре и после битке на Косову: *Историја српског народа 2. Доба борби за очување и обнову државе: (1371–1537)*, Београд 1982, 70–89 (Ј. Калић); Р. Михаљчић, *Лазар Хребељановић – историја, култ, предање*, Београд 1984, 109–124; С. Ћирковић, Србија уочи битке на Косову, *Косовско метохијски зборник* 1, Београд 1990, 3–20; М. Шуица, Приповести о српско-турским окршајима и «страх од Турака» 1386. године, *Историјски часопис* 53 (2006) 93–122; Исти, Моравска Србија на крају XIV века – питање државно-правног континуитета у светлу ограниченог суверенитета, *Моравска Србија: историја, култура, уметност. Зборник радова са међународног научног скупа одржаног 29. септембра у Крушевцу и 30. септембра 2007. године у манастиру Наупаре*, ур. С. Мишић, Београд 2007, 35–51; Исти, *Вук Бранковић: славни и велможни господин*, Београд 2014, 75–126.

² С. Ћирковић, Косовска битка у међународном контексту, *Глас САНУ. Одељење историјских наука* 9 (1996) 49–69.

земљама Лазаревића на догађаје гледало другачије. Наиме, новоустановљена локална великашка кућа је сав свој углед дуговала способности и деловању кнеза Лазара. Коришћење различитих прилика изнело је српског кнеза у сам политички врх али је стога и његова смрт могла значити и суноврат његове породице. Због тога, вероватно са страхом за своју будућност, Лазареви наследници на сабору након битке доносе одлуку о ступању у вазалске односе према Бајазиту. Том приликом је султану-наследнику предата кнежева ћерка Оливера за харем. Управо ове мере указују на то да су кнежеви наследници видели свој положај као изузетно нестабилан. Пошто кнез Лазар није владао својом територијом као баштином, већ је присилио многе великаше на признавање његове врховне власти, значило је да је са његовом смрћу врло лако могло доћи до одметања.

Други разлог страха кнегиње Милице био је и далеко повољнији положај Вука Бранковића. Већ самим тим што није постао Бајазитов вазал отварало је могућност за самостално делање што је нужно изазивало страх код његових северних суседа.¹ Прихватањем вазалних обавеза 1392. године оквири деловања су постали ужи, али ће господин Вук завршити свој живот управо организујући отпор Јилдириму.² Управо је 1389. године почела борба за превласт између Бранковића и Лазаревића која се, како се показало, завршила тек 1412. године.³

Вративши се сукобу код Черномена, важно је истаћи и да смрт у борбама против Османлија није подразумевала и стварање култова који би чували сећање

¹ М. Шуица сматра да је одлука о ступању у вазални однос условљена пре свега Миличином жељом да спречи господина Вука Бранковића да загосподари територијом Моравске Србије. Међутим, сценарио у којем би господин Вук владао некадашњим територијама кнеза Лазара чини се немогућим, док се разлози за ступање у вазални однос могу односити пре свега на немогућност организовања икакве врсте војног отпора према Угарској или Османлијама. В. претходно наведене радове.

² М. Шуица, *Вук Бранковић*, 106–107, 110–111, 121–122, 127–148. Бајазит је после Косовске битке отишао у Малу Азију како би учврстио своју власт. Тек крајем 1391. и почетком 1392. године он се враћа на европско тло, када је и Вук Бранковић признао његово сизеренство.

³ Каткад отворени сукоб, каткад притајени сукоб, одвијао се у три фазе. Док је Вук Бранковић био жив, дакле до 1397. године, однос снага је био на тасу његове породице. О томе нема сумње, о чему сведоче како дубровачка писма, тако и Вукова изузетно самостална политика и покушај организовања отпора Османлијама, Исти, Вук Бранковић и састанак у Серу, *ЗРВИ* 45 (2008) 253–266; Исти, Дубровачка писма: огледало друштвено-политичких промена у српским земљама (1389–1402), *Годишњак за друштвену историју* 18/2 (2011) 29–49; Исти, *Вук Бранковић*, 106–148. Након преузимања територија Бранковића и покорвања вазала током 1398. године, кнез Стефан постаје неоспорни владар српских земаља. Од тада па све то 1402. године, када Бранковићи успевају да откупе своје старе поседе владаће мирно. О једној доцнијој завери великаша Николе Зојића и Новака Белоцкврића в. Исти, *Завера властеле против кнеза Стефана Лазаревића* 1398. године, *Историјски гласник* 1-2 (1997) 7–24. В. такође и М. Пурковић, *Деспот Стефан Лазаревић*, Београд 1978.

на догађај. Како је Раде Михаљчић приметио управо на примеру Мрњавчевића, смрт од „неверника“ није нужно значила и уврштење у свете. Он је закључио да је разлог томе удаљеност њихових поседа од старих српских земаља где последице сукоба нису биле одмах видљиве.¹ Међутим, не треба заборавити ни да су тела двојице браће остала на бојном пољу, што је унапред искључило могућност светитељског прослављања. Ово је посебно важно стога што је деспот Угљеша помагао цркву и за Серску област издејствовао измирење са цариградском патријаршијом, као што је кнез Лазар деценију касније измирио српску цркву у целини.²

Па ипак, можда су управо неповољне прилике у матичним српским земљама подстакле прослављање кнеза Лазара. Смрт једне генерације ратника, затим упади из Угарске,³ трвења са Вуком Бранковићем који преузима водећу улогу међу српским великашима и тражење стабилности прихватањем вазалних обавеза према султану Бајазиту претходили су преносу моштију српског кнеза. Па чак ни ступање у службу османског владара није донело право затишје јер побуне властеле, о којима се посредно закључује, сведоче о природи положаја регенткиње Милице и кнеза Стефана.

Осим политичке ситуације која је обележила стварање култа кнеза Лазара, посебан проблем постављао се у односу на модел светости којем ће бити

¹ Ова чињеница је у јасном контрасту са последицама Косовске битке које су биле одмах уочљиве, Р. Михаљчић, *Лазар Хребељановић*, 145–149.

² Д. Богдановић, Измирење српске и византијске цркве, *О кнезу Лазару. Научни скуп у Крушевцу 1971*, ур. И. Божић, В. Ј. Ђурић., Београд 1975, 81–91. Још једну сличност између два случаја је и то да су одмах после битака синови и краља Вукашина и кнеза Лазара прихватили вазални положај према Османлијама. Додатно, и доцнија смрт Лазара Бранковића и Вука Лазаревића 1410. године према наређењу принца Мусе исто није довела до стварања култа. Тело Лазара Бранковића је такође остало на бојном пољу, док је Вук Лазаревић након погубљења захваљујући томе што је деспот Стефан већ био Мусин вазал, сахрањен у Раваници. *Историја српског народа* 2, 81–83; D. J. Kastritsis, *The Sons of Bayezid: Empire Building and Representation in the Ottoman Civil War of 1402–1413*, Leiden – Boston 2007, 149–153; Д. Поповић, *Српски владарски гроб*, 123–125. С једне стране, могуће је објаснити одсуство култа Лазаревог сина снажним зрачењем светости кнеза-мученика. Па ипак, чини се да одговор лежи у могућој употребној вредности култа. Наиме, деспоту Стефану култ његовог брата Вука не би помогао у приказу политичког легитимитета. Такође, убрзо након поменутих сукоба измирио се са Ђурђем Бранковићем окончавајући тиме вишедеценијску борбу за превласт. Истовремено владарска идеологија је постављена на нове основе, како мартирским култом, који као прослављање јединственог подвига доводи у питање идеју светородности, тако и везивањем за општехришћанске реликвије и стварање светог простора престонице која је залог и духовне и политичке моћи.

³ О сукобима са Угарском в. В. Трпковић, *Турско-угарски сукоби до 1402*, *Историјски гласник* 1-2 (1959) 93–121.

уподобљен. Очигледно, због насилне смрти кнежев култ је могао бити само мартирски. Краљеви мученици су омогућили прихватање идеје светог владара упркос природи световне власти. Због тога се налазе на почетку историје владарске светости, најчешће, иако не и нужно, у недавно христијанизованим земљама.¹ Иако су први мартри везани за Бургундију, у Англосаксонским краљевствима су први пут култови употребљени у политичке сврхе.²

И први свети владар у српској историји био је управо мартир. Свети Јован Владимир припада кругу једанаестовековних владара-мученика међу којима су и Свети Вацлав и Свети Борис и Гљоб.³ Међутим, природа смрти словенских мартира који умиру у дворским сплеткама сасвим је различита од смрти кнеза Лазара који гине у боју. Та околност унапред је издвојила кнежев култ, што се у првим литургијским саставима огледа у врло особеном мирењу основног услова мартирске светости – мирног прихватања смрти и погибије ратника.

Из тог разлога култ кнеза Лазара ће бити изучаван као јединствени случај да би се тек онда потражиле паралеле са другим срединама. Томе погодује и околност да је слављење светог кнеза изнедрило више састава у служби литургијске меморије него иједан други локални култ.⁴ Тежиште анализе биће управо на писаним делима јер светитељских портрета кнеза Лазара нема пре XVI века, те се може претпоставити да је ктиторска композиција у Раваници као меморијална слика имала функцију свете слике.⁵ Један од разлога томе јесте вероватно мешање

¹ Роберт Фолц је у својој књизи о светим краљевима представио различите типове владарске светости који се хронолошки смењују: на почетку су краљеви мартри, затим исповедници и, на крају исцелитељи, R. Folz, *Les saints rois du Moyen Âge en Occident (VIe–XIIIe siècles)*, Subsidia Hagiographica 68, Bruxelles 1984. Међутим, то није случај чак ни само у Западној Европи. Наиме, и Свети Луј припада пре моделу мартира него светом витезу, који је као модел светости у то доба био посебно популаран, J. Le Goff, *Saint Louis*. Уколико се у анализу укључе и други крајеви Европе, онда је још јасније да се владари-мартри јављају и након иницијалне христијанизације.

² G. Klaniczay, *From Sacral Kingship to Self-Representation: Hungarian and European Royal Saints in the 11–13 Centuries*, *Continuity and Change: Political Institutions and Literary Monuments in the Middle Ages: A Symposium*, ed. E. Vestergaard, Odense 1986, 60–86, p. 65.

³ Смиља Марјановић-Душанић је прва сместила српске средњовековне мартире у европски контекст. В. посебно о Јовану Владимиру и кнезу Лазару: S. Marjanović-Dušanić, *Patterns of Martyrial Sanctity in the Royal Ideology of Medieval Serbia*. *Continuity and Change, Balcanica* 37 (2006) 69–79, p. 72–78.

⁴ Ова околност је одавно примећена: Ј. Павловић, *Култови лица*, 116.

⁵ Меморијална слика представља шири појам од светитељске слике. Али, у одсуству портрета светог било која представа која омогућава непосредну везу са живима може преузети функцију свете слике. О меморијалној слици в. потпоглавље **Теоријски основи**. О портретима светог кнеза в. Г. Суботић, Најстарији израз култа кнеза Лазара у зидном сликарству.

феудалног и светитељског сећања у кнежевом маузолеју. Тачније, сећање на кнеза Лазара као ктитора манастира одржавало се како поменути портретом тако и поменима током службе. Са преносом моштију феудалној комеморацији придружује се и светитељска, али пошто је визуелна представа већ постојала, није се осећала потреба за сликањем новог портрета.¹

С друге стране, узор приликом грађења маузолеја откривају дубље поруке које ће оставити трага и на литургијско прослављање. Наиме, кнежева гробна црква грађена је угледањем на немањихке градитељске подухвате, односно пре свега на маузолеј цара Душана.² Управо се та паралела између првог српског цара и кнеза Лазара налази и у неким култним списима.

Тело српског кнеза је након битке пренето у митрополијску цркву Вазнесења Христовог у Приштини.³ Већ ова околност указује на то да немири испрва нису дозволили смештање посмртних остатака у његову задужбину. Међутим, вероватно због латентног ривалства са Вуком Бранковићем, који је истовремено био и у рату са сизереном Лазаревића, Бајазитом, мошти су након годину или две дана уз султанову дозволу пренете у Раваницу, која ће постати средиште његовог култа.⁴ Непосредно по обављању преноса пишу се први прославни састави светом кнезу.

¹ Феудална меморија као спој породичног и политичког сећања, у овом случају сећања на породичног светитеља, добиће најважнији израз у свечаним повељама Стефана Лазаревића. О томе в. поглавље **Феудална комеморација светих**.

² Угледање се односи петокуполни храм, основу и друге одлике: Д. Поповић, *Српски владарски гроб*, 120–121; Иста, Раванички гроб кнеза Лазара, *Свети кнез Лазар. Споменица о шестој стогодишњици Косовског боја: 1389–1989*, ур. одбор епископ рашко-призренски Павле, С. Петковић, Ђ. Трифуновић, Београд 1989, 171–183, стр. 171–173.

³ Б. Тодић, Митрополија у Приштини – прва гробна црква кнеза Лазара, *Свети кнез Лазар*, 163–169. Према делу Константина Михаиловића из Островице, тело су са поља сукоба измолити они који су били уз Бајазита да би га пренели у Раваницу. На основу овог исказа Гавро Шкриванић је закључио да су вероватно османски вазали српског порекла измолити тело кнеза Лазара и пренели га у Приштину. Иако се теза не може ослонити на дати извор, не треба искључити могућност да су, услед Бајазитове журбе са бојног поља, заиста вазали, који су имали иза себе искуство Маричке битке, помогли сахрањивање кнеза у оближњу цркву Вазнесења Христовог, Г. Шкриванић, Како је дошло до тога да је кнез Лазар сахрањен у Приштини, *Историски записи* 11/1–2 (1955) 332–336. Да је Вук Бранковић учествовао у преносу, вероватно би било положено дубље у његовој територији, рецимо у Пећи.

⁴ Обичај је био да се на отварање првог гроба чега барем 3 године. О установљењу култа в. Р. Михаљчић, *Лазар Хребељановић*, 141–157. У време преноса манастир је већ имао статус угледног светог места захваљујући моштима Светог Ромила Раваничког. Гроб угледног пустињака Ромила био је наслоњен на вероватни гроб кнеза Лазара што је имало за циљ да истакне сарадњу два света човека и после смрти, Д. Поповић, Раванички гроб кнеза Лазара, 174–179. У односу на наслеђене обрасце и на маузолеје Лазаревића в. Иста, *Српски владарски гроб*, 120–131.

О првој етапи прослављања светог кнеза сведочи неколико текстова: *Прошлошко житије*, затим *Слово кнезу Лазару* чији је аутор патријарх Данило I, *Синаксарско житије* непознатог Раваничанина и *Слово о кнезу Лазару* непознатог Раваничанина. Међу њих могу се убројати и две мале вечерње за *Службу кнезу Лазару*. Сви су готово сигурно настали пре паљења манастира Раванице 1398. године.¹ Постоје различита мишљења о томе који текст је најстарији, што међутим, за тему није најважније питање.²

Два поменута *Слова* представљају нову врсту текстова у култној служби, што представља уобичајену појаву у грађењу владарских мартирских култова.³ Разлог томе је вероватно необичност теме за ауторе, те се јављају састави који, иако нису испрва намењени богослужењу, стичу литургијску функцију. Та околност представља одлику средњовековне књижевности где су, много више него жанрови, друштвена улога и место у одређеном ритуалу дефинисали дело.⁴ Због тога може бити од помоћи разликовање преовлађујуће и пратеће функције сваког дела, које се откривају управо у динамици његове употребе.⁵ У овом случају смењивале су се литургијска функција и жеља за бележењем догађаја на Косову како би се отргли од заборава.

¹ О времену настанка текстова в. Ђ. Трифуновић, *Српски средњовековни списи*, 13–131.

² Ђ. Трифуновић сматра да је *Слово кнезу Лазару* патријарха Данила најстарије дело о кнезу Лазару. Наиме, чини се да би подједнако аргумената могло да се изнесе у корист *Прошког житија*. Основни аргумент Ђ. Трифуновића је помен кнегиње Милице њеним световним именом. Међутим, у *Прошког житију* она именом није ни названа, Ђ. Трифуновић, *Српски средњовековни списи*, 72. С друге стране, Катарина Мано-Зиси сматра да је *Слово о кнезу Лазару* непознатог Раваничанина најстарије дело, К. Мано-Зиси, 37. *Служба Светом кнезу Лазару и Слово о кнезу Лазару*, *Свет српске рукописне књиге (XII–XVII век)*, ур. Д. Оташевић, З. Ракић, И. Шпадијер, Београд 2016, 315–317, стр. 316.

³ N. Ingham, The Sovereign as Martyr, East and West, *Slavic and East European Journal* 17/1 (1973) 1–17, p. 9. У вези са косовским списима, Ђорђе Трифуновић је сматрао да „коначни облик делу даје предмет о којем се пише“ те они сабирају традицију и преобликују појам подвига при чему отварају нове путеве уметничког стварања, Ђ. Трифуновић, *Косовско страдање и небеско царство*. Према српским средњовековним књижевним списима, *О кнезу Лазару*, 255–263, стр. 263.

⁴ Инсистирање на изван-текстуалним друштвеним и културним реалностима, односно једном облику макро-контекстуализације, формулисано је као специфичан приступ управо приликом изучавања текстова који су пратили култ Св. Бориса и Гљеба. Том приликом предложено је увођење појма „прото-жанра“ којим се инсистира на функцији текста а не на форми. Тако се врло лако могло десити да један еулогиј преузме улогу житија у литургији како се десило са *Јефимијином похвалом*. О томе и о претходним покушајима решавања питања жанрова у случају ране руске књижевности в. G. Lenhoff, *The Martyred Princes Boris and Gleb: A Socio-Cultural Study of the Cult and the Texts*, UCLA Slavic Studies 19, Los Angeles 1989, 11–31.

⁵ О преовлађујућој и пратећој функцији текстова в. H. R. Jauss, *Theorie der Gattungen und Literatur des Mittelalters, Generalités, Grundriss der Romanischen Literaturen des Mittelalters* 1, hrsg. M. Delbouille, Heidelberg 1972, 107–138, s. 111–112.

Прва заједничка одлика наведених текстова јесте та да је пренос кнежевих моштију последњи поменути догађај. Управо због тога што је транслација важна тема ових састава, они учествују у процесу друштвене конструкције вредности и идентитета реликвије.¹ Друго и најистакнутије својство ових текстова јесте пажња посвећена усаглашавању идеје о мирном прихватању смрти са реалном смрћу војсковође.² Зарад тог циља, аутори сликају беседу пред битку којом кнез прокламује спремност да да живот у борби против неверника. Њу прати хор ратника који одговарају да ће пратити његов избор, односно пут у смрт зарад одбране хришћанства.³ Из наведеног следи треће обележје, односно околност да Лазарева смрт није слављена као усамљени мартирски подвиг. Наиме, аутори раних састава истичу да су и кнез Лазар и његови ратници мученици и да су заједно заслужили небеско царство. Поред беседе и ратничког хора, та чињеница је истакнута и приликом описа битке и колективне погибије.

У *Пролошком житију* наводи се како је кнез Лазар могао или да се поклони непријатељу или да се жртвује зарад вере, због чега његове речи гласе: **ѡце ѡ крвь моа да пролѣѣт се. ѡли ѡзь приѡѡ цѡ се ѡли покѡбноу се нечѡстивоѡу ѡ скврѡноѡу крѡвопѡици ѡгѡроу...теѡѡ г(оспод)оу..д(оу)шоу своѡ полѡжих(ь).**⁴ Окосница *Слова* Данила III јесте композиција састављена од две кнежеве молитве, говора и одговора

¹ О транслацији и чудима као најважнијем аспекту стварања идентитета реликвије, засновано на моделу „друштвене конструкције стварности“, расправљао је Р. Ј. Geary, *Sacred Commodities*, 200–208.

² Према мишљењу Смиље Марјановић-Душанић то је решено предосећањем смрти и одвајањем усековања кнежеве главе у време након битке, С. Марјановић-Душанић, *Династија и светост у доба породице Лазаревић*, 80–82. Што се тиче предосећања, није јасно да ли се мисли на кнежеве говоре или на молитву у цитираном *Слову* патријарха Данила I. Када су у питању непосредне околности кнежеве смрти, само се у *Синаксарском житију* и *Слову о кнезу Лазару* наводи да је српски кнез са мноштвом своје властеле погубљен, али то се није морало догодити након битке. Други састави само наводе да је кнез убијен. Односно, иако се опис кнежеве смрти налази на крају приповести о сукобу на Косову, нема основа да се претпоставља да је до тога дошло након борби. Наиме, кнежева смрт представља врхунац догађаја и фокус самих састава, те је начин излагања усмерен на њихову намену. О томе да су описи смрти имали и фигуративну улогу говори и околност да је према неким саставима Мурату одсечена глава а према другим да је примио мач у срце.

³ На тај начин смрт кнеза Лазара и његових ратника постаје спој феудалног и хришћанског концепта племените смрти. Наиме, одабиром смрти и српски кнез и његови вазали покуравају се свом сизерену, први Господу а други своме војсковођи. Такође, пошто је у питању сукоб између двеју вера, то је хришћански концепт у првом плану, односно кнез „љуби горње отачаство“ али иза њега се, карактеристично за позни средњи век, открива жртвовање за своју државу-отаџбину, Е. Н. Kantorowicz, *Pro Patria Mori in Medieval Political Thought, Selected Studies*, New York 1965, 308–324.

⁴ Ђ. Сп. Радојичић, *Похвала кнезу Лазару* (један досад непознати спис с краја XIV века), *Историјски часопис* 5 (1955) 241–154, стр. 251–254.

ратника која чини залог и најаву светости. Биће наведен део којим Лазар упућује своје ратнике да са њим поднесу жртву: **мнѡго пожихѡм(ь) мирови, прочее потъщим се въ малѣ подвигъ страд(а)л'чьскы под(ь)ети, да поживѣмь вѣчно на н(е)б(е)сех(ь) дадимь себе именованіе тако воины Х(ристо)ви...не пощедимь тѣлеса наша въ бореніи, да ѡ подвигоположника свѣтлые вѣнце въсприимемь.**¹ Дакле, осим што Лазар прави лични избор да се жртвује у борби против „исмаилћана“, саветује своје ратнике да учине исто. Што је још уочљивије они ће заједно „вечно на небесима живети“ и примити венац мучеништва. У *Синаксарском житију* Лазар позива своје војнике и властелу да заједно: **...Съмрътию дльжняга послужимь, пролѣимь крѡви наше, съмрътию жизнь искоупимь...**² *Слово о кнезу Лазару* бележи кратку беседу јер се много више концентрише на догађаје после битке. Кнез, наводећи редове из јеванђеља по Јовану, позива војнике да **положимь д(оу)шѡ свою за дрѡгы свок тако же реч(ь) г(оспод)ь.**³

Без обзира на могуће изворе беседа, било да су везане за преводну историографску књижевност или за народно епско певање, односно певање на дворовима, они имају јасно место у грађењу култа.⁴ Поред тога, пошто кнез позива своје саборце на жртву, то је и светост заједничка. Како је већ наведено, у прилог томе стоји околност да у три случаја говоре прати хорски одговор ратника.⁵ Већ у *Пролошком житију* ратници пред битку траже од Бога да не „разори завет свој од њих“.⁶ Иако кнез Лазар и војници нису у непосредном дијалогу, постојање заједничког обраћања Богу сведочи о једнаком учешћу у догађајима који следе. У *Слову* српског патријарха одговор је мисаоно и стилски најразвијенији. Ратници

¹ В. Ћоровић, Силуан и Данило II, 89–90. Јов. 11:15

² С. Новаковић, Нешто о кнезу Лазару, 159–164, 162.

³ И. Плаовић, *Слово о Светом кнезу Лазару*, 49–50. Цитат према Јов. 15, 13.

⁴ Ђ. Трифуновић је приметио постојање кнежевих говора и посветио им неколико редова. Он се позабавио и могућим изворима за њихово писање, које види у хроникама Георгија Амартола, Константина Манаса, Јудејске војне Јосифа Флавија и Александриде. Сматрамо да се говор може уочити и у *Пролошком житију* а не само у потоња три дела, в. Ђ. Трифуновић, *Српски средњовековни списи*, 337–349. О вези кнежевих говора и различитих врста усмене књижевности в. аргументе Д. Костића и коментар на њих са даљим тумачењима у: С. Матић, Два прилога о Даниловом Слову о кнезу Лазару, *Зборник Матице српске за књижевност и језик* 15/1 (1967) 5–15; Исти, Трећи прилог о Даниловом „Слову“, *Исто* 16/1 (1968) 5–14.

⁵ Хор ратника не представља новину у српској култној књижевности, те се налазе и у многим династичким житијима Немањића, Ђ. Трифуновић, *Српски средњовековни списи*, 350–354.

⁶ Ђ. Сп. Радојичић, Похвала кнезу Лазару, 252.

потврђују Лазареве мисли, те заједно са њим одлучују да за ѿ(ть)чѣство намѣ оумрѣти... ѿмрѣмѣ да вѣегда живы вѣдемѣ принесемѣ себе в(оу)ѿ живѿ жрѣтвѿ... и едино ес(те)ство чл(овѣ)чѣско под(о)бостранстны есмы, и единѣ гробѣ намѣ да вѣдетѣ и едино полкѣ плътеи наших(ь) съ костми да подимѣтъ тако да едемска села свѣтлѣ насѣ въспрѣимѣтъ.¹ Слово о кнезу Лазару непознатог писца доноси кратак хорски одговор ратника којим обзнајују да ће пратити кнежев савет.²

Кнежеви говори и одговори ратника су јасни показатељи да је ауторима и публици било важно да прикажу како смрт кнеза Лазара није био усамљен подвиг. Па ипак, писци додатно напомињу ову околност приликом описа битке. Колективна жртва је највише истакнута у *Пролошком житју*. У овом кратком тексту три пута је наведено да је Лазар страдао заједно са својим ратницима. Први пут на самом почетку, потом на крају уводног дела аутор наводи: оубише мѣчѣм(ь) чѣстнаагѣ Лазара. съ ним(ь) же и множьствѣ много тѣсоуциѣ свѣоиньствѣюциих(ь) и ѣдиноумисльниих(ь) егѣ рабѣ...³ Након детаљног описа битке аутор још једном помиње да је Лазар са мноштвом својих благородних војника умро, Христу се представио и украсио се м(оу)ч(е)ничьским(ь) вѣнцем. И у *Слову* Данила III ратници су окићени венцем мучеништва иако је опис њихове смрти одвојен од помена кнежевог погубљења „рањавањем у вилицу“. На једном месту се чак наводи да се и „на њих мисли писањем Слова... јер похиташе мучеништва венцу, победу достигоше, и на земљи и на небесима се прославише“⁴. *Синаксарско житије* сажето приказује основну мисао ових дела, те је Лазар као пастир своје стадо повео на жртвовање зарад Христа: ...изливавшаго крѣвь свою кѣо ради, и вьсть новыи мѣченикѣ Лазарѣ..и приведе съборѣ велии мѣченикѣ Христоу Богоу свѣкмоу вѣ вишьнии Їероусалимѣ као што је Исус Навин повео божје људе у обећану земљу.⁵ Слово о кнезу Лазару стоји у сагласју са претходним текстовима, но средишња идеја је занимљиво обликована: наводи се да су се кнез и ратници коупно вѣнцѣмѣ

¹ В. Ћоровић, Силуан и Данило II, 90.

² И. Плаовић, *Слово о Светом кнезу Лазару*, 50.

³ Ђ. Сп. Радојичић, *Похвала кнезу Лазару*, 251.

⁴ В. Ћоровић, Силуан и Данило II, 94.

⁵ С. Новаковић, *Нешто о кнезу Лазару*, 163.

Звѣстоше.¹ У малој вечерњи другог круга истиче се да је кнез „са собом привео збор мученика Христу“.²

Дакле, рани састави нису промовисали само личну светост кнеза Лазара. Или прецизније, кроз светог кнеза слављени су сви који су положили жртву на Косову. Разлог томе може се наћи у интересу породица преминулих ратника за чување сећања на своје најближе, при чему је природни фокус била литургијска комеморација као најстабилнија и најтрајнија форма колективног сећања. Због тога је изглед првих прославних састава одраз друштвених потреба савременог тренутка. Тако се, као и увек, у вези са текстовима намењеним култу откривају главни заинтересовани за његово ширење.³ Па ипак, и поред описаних заједничких одлика, дела носе и појединачне, различите поруке.

Наслов *Пролошког житија* сугерише да је настало врло брзо по преносу моштију, као и то да је можда најстарији међу сачуваним текстовима. Уколико и није, свакако је писано убрзо после преноса моштију у Раваницу.⁴ У наслову је кнезу Лазару приписана световна титула уз један додатак: он је самодржац и кнез све српске земље и **всѣх(ь) правослѣвних(ь) хр(и)стїань** који је са много хиљада погинуо од нечастивих Агарена.⁵ Тиме је сукоб издигнут од локалног на сукоб двеју вера. Протагониста је **вл(а)гочѣстиваагѡ кбрене вл(а)гочѣстивѣишаа втрѣслѣ**, био је ревностан у подвизима за Бога и донео је благодет свом отачаству.⁶ Очекивано, приповест о Косовској битки је добила највише простора, након чега следи пренос моштију у кнежеву задужбину при чему се не помињу Лазареви

¹ И. Плаовић, *Слово о Светом кнезу Лазару*, 50.

² Ђ. Трифуновић, И. Шпадијер, *Служба светом кнезу Лазару*, 216.

³ R. Folz, *Les saints rois*, 66. Франк Кемпфер је изнео тезу да рани текстови који се везују за култ кнеза Лазара нису наручивани од стране династичког или црквеног врха, већ да су израз самониклог стваралаштва насталог из потребе да се одговори на неке од важних проблема тог доба као што је питање континуитета са претходном династијом и државом и виђење исхода Косовске битке. Један од основних аргумената јесте тај да српски патријарх не саставља ни службу ни пролошко житије већ *Слово*. Па ипак, иако друштвени подстицај несумњиво јесте присутан, политичке и идеолошке поруке у делу српског патријарха јесу пре свега династичке, те се не може искључити учешће наследника кнеза-мртира у наручивању и обликовању култа. F. Kämpfer, *Der Kult des heiligen Serbenfürsten Lasar – Textinterpretationen zur Ideologiegeschichte des Spätmittelalters*, *Südost-Forschungen* 31 (1972) 81–139. В. сажетак рада у Ф. Кемпфер, Почетак култа кнеза Лазара, *О кнезу Лазару*, 265–269.

⁴ Крајњу границу представља паљење Раванице, после чега вероватно не би задржала епитет преукрашена, Ђ. Трифуновић, *Српски средњовековни списи*, 34–36.

⁵ Ђ. Сп. Радојичић, *Похвала кнезу Лазару*, 251.

⁶ *Исто*.

наследници. Дело се завршава молитвом Богородици и свим светим за спасење. Стога, може се закључити да је настало за потребе раваничке манастирске заједнице без непосредних политичких асоцијација.¹

Управо због тога *Пролошко житије* може указати на вишеструка тумачења исхода Косовске битке. Према једној интерпретацији српска војска је стицањем венца мучеништва стекла небеско царство те је, победивши смрт, изашла као победник из сукоба са неверницима.² Па ипак, у многим саставима, а посебно у *Пролошком житију*, налази се још једна визија исхода битке.³ Аутор наводи да је кнез Лазар изашао непријатељу на мегдан *и свѣтлоу повѣдоу показавше. злочѣстиваго ѿногò ѿмироу нѣзложше повѣдише, и мрськоу главоу его ѡтѣсѣкоше.*⁴ Дакле, победа се везује и за смрт османског војсковође Мурата I, вероватно јер се његов наследник Бајазит за готово три године повукао са српског простора, када се и сама translација одиграла. Управо би привремено повлачење Османлија из Европе могло објаснити прве вести о Косову. У сваком случају, у *Житију* је забележено двојачко тумачење победе: једно које се везује за култ у настанку и друго ослоњено на конкретне историјске околности.

Према опису Данице Поповић *Слово кнезу Лазару* патријарха Данила I је имало житијну и мартиролошко-хагиографску функцију.⁵ То потврђује и околност да је и *Слово краљу Милутину* од истог аутора заправо представљало синаксарско житије и било уклопљено у тек написану *Службу светом краљу*.⁶ Такође, на ту намену упућује и то што *Слово* и *Синаксарско житије* непознатог Раваничанина имају сродну структуру и садржај. Разлике између два састава се односе на

¹ О писцу се може закључити да је био образован, на шта сугерише позивање на *Слово о васкрсењу Христовом* Атанасија Александријског као и помен молитви Светог Симеона и Саве, Ђ. Трифуновић, *Српски средњовековни списи*, 31–36.

² О симболици венца мучеништва, који постаје подвиг на путу ка небеском царству расправљано је у: *Исто*, 365–371; *Исти*, Косовско страдање и небеско царство, 260–263. Још један поглед да симболику, изучавану кроз мотиве лепоте и светлости као одраза духовног стања косовских ратника в. у: *Исти*, Смрт и лепота у српским средњовековним списима о кнезу Лазару и Косовском боју, *Манастир Раваница. Споменица о шестој стогодишњици 1381–1981*, Београд 1981, 135–142.

³ У овом тренутку неће бити понављане већ више пута претресане вести о исходу битке. Овде ће бити указано на поглед на битку из опште перспективе, С. Ћирковић, *Косовска битка у међународном контексту*.

⁴ Ђ. Сп. Радојичић, *Похвала кнезу Лазару*, 252.

⁵ Д. Поповић, *Српска владарска translација као тријумфални adventus*, *Под окриљем светости*, 233–252, стр. 251.

⁶ В. Ћоровић, *Силуан и Данило II*, 60–83. О реактуализацији култа краља Милутина в. потпоглавље **Преиначавање литургијског сећања**.

деталнији опис преноса моштију у *Слову*, које садржи и похвалу кнезу и ратницима и завршава се молитвом. С друге стране, *Синаксарско житије* било је повесни део *Службе светом кнезу* те није било потребе састављати похвале и молитве јер се оне налазе у сложенијим и комплекснијим поетским саставима аколутије. Вероватно је управо истоврсна друштвена функција разлог због којег је преписивач унео део *Житија* и *Слова о кнезу Лазару* непознатог аутора у Данилово *Слово*.¹

Већ сама околност да *Слово* вероватно пише српски патријарх, којег је лична историја везивала за кнеза Лазара,² упућује на претпоставку да политичке и идеолошке поруке чине значајан део текста. Како је у наслову наведено, *Слово* говори о животу, страдању и преносу моштију кнеза Лазара.³ Па опак, помало неочекивано, текст почиње поменом краљева и царева из династије Немањића. Међу њима издвојен је „велики и силни цар Стефан“ који је са великим слугом Прибцем био као **ѣДИНОИ Д(ОУ)ШИ ВЪ ДВОИХ(Ъ) ТЪЛЕСЕХ(Ъ)**.⁴ Лазар је израстао у кротког и разумног младића благе нарави те је цар Душан, увидевши то, свом савету (синклиту) најавио његову владавину у српским земљама.⁵ Због тога му је дао за супругу **ПРИСНЮ СЪРОДНИЦЪ ПАКО ДЪЦЕРЬ ИЖЕ ПРОИСХОДЕ Ѡ КОРЪНЕ ИХ(Ъ) ВЕЛИКАГО КНЕЗА ВРАТКА ДЪЦЕРЬ**, титулу ставиоца и део земље да влада.⁶ На тај начин српски патријарх повезује дворску титулу са властеоским феудом са циљем

¹ Исто, 83–85; Ђ. Трифуновић, *Српски средњовековни списи*, 41. О редоследу читања измешаних листова *Слова кнезу Лазару* в. С. Матић, Два прилога, 5.

² Патријарх Данило I је вероватно син монаха Доротеја, оснивача манастира Дренче (манастир је подигнут 1382. године), где је Данило био први игуман. Близина Крушевца и из других извора познато Лазарево покровитељство нових монашких заједница упућује на то да су оснивач и његова породица били блиски политичком врху кнежевине. Тиме се може објаснити и подршка црквеног поглавара новом култу, М. Пурковић, *Српски патријарси средњег века*, Диселдорф 1976, 127–134. О избору патријарха Данила и вези са потоњом транслацијом моштију в. Ђ. Сп. Радојичић, Избор патријарха Данила III и канонизација кнеза Лазара.

³ В. Ћоровић, Силуан и Данило II, 83. На та три сегмента могу се поделити и *Слово* и *Житије*.

⁴ Исто, 85–86. На тај начин конструисана је додатна веза између двају династија на основама сличности јунака, в. С. Марјановић-Душанић, *Династија и светост у доба породице Лазаревић*, 77.

⁵ ...**ѣДОМО СЕ ДА ВЪДЕТЬ ВАМЪ СИЛНИИМ(Ъ), И СЪНОВИТИМЪ, ПАКО СЪ ЮНОША ИМАТ(Ъ) ЧТО ВЕЛИКО ПО НАС(Ъ) БЫТИ, И ГОСПОДСТВОВАТИ СРЪБЪСКИМИ ЗЕМЛ[МИ]...** В. Ћоровић, Силуан и Данило, 86. Ф. Кемпфер управо у овом делу види најочигледније и најјасније изразе потребе за историјском легитимизацијом кнеза Лазара ради успостављања континуитета са старим временима. Оно што аутор пропушта да увиди јесте да је овакав легитимитет пре свега служио наследницима кнеза Лазара, те да се баш *Слово* издваја по томе што је могло бити наручено од државног врха. Такође, аутор је на основу ових редова закључио да се говори о усињењу, међутим, пошто оно није у тексту посебно наглашено, може се говорити само о симболичком усињењу, Ф. Кемпфер, Почетак култа кнеза Лазара, 268–269.

⁶ В. Ћоровић, Силуан и Данило II, 86.

приказивања порекла Лазареве власти од легитимне династије. Како би се оснажио стечени легитимитет, односно наслеђе светородних Немањића, цар и будући кнез су упоређени са Мојсијем и Исусом Навином.¹ При том, да би право на власт било неоспорено, патријарх не помиње цара Уроша. Разлог томе може бити околност да је владавина цара Душана била временски најближе славно доба српске државе које се урезало у колективну свест. Такође, пошто је успон кнеза Лазара макар делимично био везан за опадање власти последњег цара, такав избор се чини логичним.² Тако је Лазар **сице и съ по великихъ(ь), и бл(а)гочъстивыхъ(ь) г(лаго)лю крал' же и ц(а)рь, прѣемникъ и бл(а)дика въцѣмь Сръблкъм(ь), именѣет се.**³

Исти смисао носе уводни редови у *Житију*: кнез Лазар је због доброг делања, кроткости и храбрости уз сагласност цара Душана узео његову сродницу за жену.⁴ Односно, захваљујући својим хришћанским врлинама, Давидовској кроткости, благој нарави и праведности, наследио је светородну династију, односно цара Уроша.⁵ Осим тога, истиче се и сагласност (благослов) архијереја и српског сабора за успон кнеза Лазара на власт.⁶ С обзиром на веродостојнији приказ уздизања на српски престо, који се разликује од описа патријарха Данила, може се претпоставити да писац није био близак Лазаревићима.

Даље, описи узорног владарског живота, блискости са монасима, брига о цркви и изградњи маузолеја, помоћи слабима и јакима служе грађењу идеалне слике јунака. Градитељ и обновитељ цркава у славу своје Господу, био је **оутврѣжденик и крѣпость отъчъствоу своѣмоу, христаньскомоу родоу.**⁷ Сви наведени примери представљају врло важне хагиографске топосе који се могу

¹ О лику Исуса Навина, који постаје популаран од XIV века у повељама немањићких владара уп. С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића. Дипломатичка студија*, Београд 1997, 222–232.

² В. општи преглед у Р. Михаљчић, *Крај Српског царства*, Београд 1975; Исти, *Лазар Хребељановић*, 13–68.

³ В. Ђоровић, Силуан и Данило II, 86

⁴ **...сродницоу царевоу дъщи некокго вельможа. И та рода свѣтла и славна, и нарочита и корене царьскаго племене светаго Симеона Неманим прьваго господина Сръблкъм, С. Новаковић, Нешто о кнезу Лазару, 159.** Такође, наспрам *Слова* не помиње се име кнегињиног оца.

⁵ **Таже промысломъ и благоволкникъмъ божикумъ кротости ради и правды и добродѣтели и благоовычаи въводитъ се прысьно въспоминакмы съи моужь кнезь Лазарь на прѣстоу сръбьскы, Исто, 159.** У *Житију* је поменут цар Урош, али само у контексту протока времена односно хронологије Лазареве власти.

⁶ *Исто*, 160.

⁷ *Исто*.

сврстати у групу топоса пастира и учитеља.¹ Они ће посебно место добити у приказу битке.

Иако се српска кнежевина не поистовећује са православним хришћанима као у *Пролошком житију*, и овде је намера приказати долазећи бој као сукоб двеју религија. Круна кнежевих дела је подизање Раванице, чији је опис друга средишња тема састава.² Када се сагледа употреба *Синаксарског житија*, открива се јасна сврха приказа подизања и даривања, односно похвале угледном манастиру.³ Као историјски део *Службе*, оно је славило колико кнеза-мартира, толико и Раваницу – фокалну тачку његовог култа. С друге стране, *Слово* патријарха Данила прати ове редове али, захваљујући перспективи поглавара српске цркве, истиче и обнову манастира у Светој гори.⁴

Међутим, у два дела је на другачији начин тумачен долазак Османлија на Балкан. Према Данилу III завист због лепоте и украса српске земље је разлог Муратовог напада.⁵ У *Синаксарском житију* Османлије су Божја казна за грехе, па ипак, кнез одлучује да брани своје отачаство. Због обима *Синаксара* кнежева беседа је веома сведена. Насупрот томе, *Слово* садржи сложену композицију која изгледа на следећи начин: „уоквирени“ мотивима Христовог страдања и кнежевим молитвама, говор и хор ратника добијају доста простора. Првом молитвом се српски кнез обраћа Богу описујући стање и неминовност сукоба са **законопрѣстѣпници-ма**.⁶ Следи разговор са војском, којим се заједнички бира мученички пут. Аутор најављује исход будућег сукоба кроз наредну Лазареву интимну молитву након причешћа поредећи га са старозаветним Јеремијом који

¹ Описани примери наравно не представљају целину топоса пастира и учитеља, в. Т. Pratsch, *Der hagiographische Topos*, 184–204.

² Опис Раванице и манастирске тврђаве коментарисао је Ђ. Трифуновић, *Српски средњовековни списи*, 96–99. Занимљиво је да у *Слову кнезу Лазару* патријарх Данило прилагођава опис Бањске цркве из *Слова о краљу Милутину* Раванице, што сведочи о дубљим порукама патријархових дела в. *Исто*, 48–51.

³ На то упућује веома специфичан и детаљан опис даривања посуђа, кадионица, чаша, свећа...које се не налазе ни у једном од других дела као и име игумана Раванице, Арсенија, С. Новаковић, Нешто о кнезу Лазару, 161.

⁴ В. Ђоровић, Силуан и Данило II, 87.

⁵ Занимљиво је поређење Мурата I са Александром Великим и Ксерксом. У овом делу они су поробили недужне народе, какав је и српски народ, *Исто*, 88–89. То отвара питање присуства и читања до ових времена одсутних античких дела. На то је указао Ђ. Трифуновић приликом поменуте анализе Лазареве беседе и хора ратника, где је уочено да је Александрида свакако била читана.

⁶ *Исто*, 89.

плаче, подсећајући тиме на Вавилонско ропство јеврејског народа. Изречена у сузама на земљи јер **Ѡ землкѡ во и пакы въ землю възвращенїе свое съмышлѡе**, представља последњи кнежев вапај за Божјом помоћи.¹ Српски кнез се позива на библијског владара Језекију, Божјег угодника који је победио Асирце, али и обзнањује да је спреман да прихвати венац мучеништва. У целини, молитва за спасење и пристанак на Божју одлуку уподобљен је моделу Христове молитве пред Распеће. Део је завршен речима пророка Исаије, који је живео у време краља Језекија, и Давидовим речима о греху и опросту.²

Даље се Данило III обраћања слушаоцима како би истакао божанске мисли кнеза Лазара и позвао се на речи апостола Павла из Прве посланице Коринћанима о љубави и смелости у приступу Богу.³ Могуће је да је позивање на једну од најславнијих личности хришћанства имало основа у томе што је према традицији апостол такође обезглављен, чиме би мартирство српског кнеза имало још једну префигурацију, поред суштинске оличене Христовом жртвом. Следи опис Косовске битке и погибије војске, која је **храбрѣства и почѣсти, испљнь въсакое славы и похвалы...къ свѣтломѡ потекоше м(оу)ч(е)ничѣства вѣенцѡ · и повѣдѡ поставише, и ѡдолѣнїе възеше · и на н(е)в(е)си и на земли прославише се.**⁴ Како је најављено, стечена је колективна светост. Међутим, смрт кнеза Лазара издвојена је од осталих, како би се истакло полагање тела у приштинску цркву. Тако је српски кнез постао **Доброповѣдны же и любви в(о)ж(ь)ствнѣи ревнитель, новыи м(оу)ч(е)никъ кнезь Лазарь.**⁵

Захваљујући метафорама кратки опис битке у *Житију* врло је упечатљив: српски кнез је са „мноштвом своје властеле“ приведен на клање попут оваца.⁶ Лазарева смрт није одвојена од смрти његових ратника али је истакнута његова пастирска улога. Стога је он подражаватељ Христов, због којег је пролио своју крв

¹ Исто, 91.

² Исто, 92. Цитат према Ис. 1, 18.

³ 1. Кор. 2, 9. Осим тога, апостол Павле је најприсутнија личност Светог писма у *Слову*, при чему се позивање на њега не чини само уобичајеним цитирањем већ и именовањем извора.

⁴ В. Ђоровић, Силуан и Данило II, 94.

⁵ Исто, 94.

⁶ С. Новаковић, Нешто о кнезу Лазару, 163.

и којем је привео велики сабор мученика у Вишњи Јерусалим, као некад Исус Навин у Обећану земљу.¹

У оба дела опис транслације кнежевих моштију представља врхунац конструисања вредности реликвије. Због тога ће пажња бити посвећена управо том аспекту, пре него покушају реконструисања самог тока догађаја. *Синаксарско житије* се завршава преносом. Описан је као догађај који се одиграо захваљујући кнезу Стефану Лазаревићу и монахињи Јевгенији, чиме се приказује легитимитет његовог положаја. Помен кнегиње Милице као Јевгеније сугерише да *Житије* није настало убрзо по преносу. Такође, говори се о два чуда која постају доказ светости: кнежево тело је у првој гробници нађено нетљено док, ни мало случајно, у Раваници долази до чуда оздрављења.² Иако је природа кнежеве смрти била довољна за признавање светости, разлог истицању чуда могу бити како наслеђени обрасци потврђивања светости, затим приказ сагласности светог кнеза са преносом и преузимање нове заједнице у своју заштиту, тако и већ помињано слављење кнежеве задужбине као места манифестације Божје моћи.³

Према приказу у *Слову кнезу Лазару* транслација се показује као традиционални пренос моштију српског владара.⁴ Међутим, у поређењу са *Житијем*, овде је легитимитет политичких наследника кнеза Лазара постављен на шире основе. Опис је започет истицањем порекла кнегиње Милице **Ѡ** **КОРЕНЕ** **с(ВЕ)ТАГО** **НЕМАНК**. Дакле, Данило III наглашава двостепени легитимитет Стефана Лазаревића: од светородне династије Немањића и од оца је наследио српски

¹ ...приведе съборъ велии мочченикъ Христоу Богу својмоу, *Исто*.

² С. Новаковић, Нешто о кнезу Лазару, 163–164. Светитељска чуда могла су да се догоде било где, али су се најчешће збивала близу реликвија које су биле посредник Божје моћи. Због тога је током средњег века постајала тенденција конкретизовања култа светог ка физичким остацима од чега су највише користи имали манастири – њихови чувари. Осим тога, у томе лежи и друштвени и политички значај транслација, P. J. Geary, *The Saint and the Shrine: The Pilgrim's Goal in the Middle Ages*, *Living with the Dead in Middle Ages*, 163–176, p. 170–171; A. Angenendt, *Heilige und Reliquien*, 125–128.

³ Прво чудо које начини свети, било за живота или након смрти, представља доказ светости, преломно доба у животу и показатељ Божје заштите, С. Galatariotou, *The Making of a Saint*, 86–87; R. Morris, *Monks and laymen in Byzantium 843–1118*, Cambridge 1995, 115–116. О тврдњи да Лазаревић владарске особине представљају образац наслеђен из претходних времена в. Ђ. Трифуновић, *Косовско страдање и небеско царство*, 261–263.

⁴ О српским владарским транслацијама, укључујући и пренос моштију кнеза Лазара в. Д. Поповић, *Српска владарска translatio као тријумфални adventus*, 233–252.

престо.¹ Због тога млади кнез **прѣмѣдримъ словесемъ** тражи пренос очевех моштију.² Поред тога, оно показује изворе државничких, односно мушких, квалитета намеснице: **бл(а)горазѣмна · мѣжеѣмна · милостива...**³ чиме се оправдава њен тренутни положај. Такође, значај кнегињиног порекла понавља се у дубљој поруци дела српског патријарха: састављањем *Слова Стефану Немањи, Светом Сави, краљу Милутину* и *кнезу Лазару* формира се нови низ светих владара и нова династија Немањића-Лазаревића чији је легитимни наследник кнез Стефан.⁴

Још на једном месту показује се значај породичних веза са Немањићима за право на власт. Приликом описа учешћа у свечаности преноса, Вук Бранковић, представљен као кнежев зет, је са супругом **въ срѣтеніе ч(ъ)стних(ъ) мощи егѡ изъшѣд(ъ)**. Тада се наводи да је он **выс(тъ) же сѡ ѿ славных(ъ) и прѣвѣих(ъ) происходе, ѿ корене с(вѣ)таго Неманк г(лаго)лю**.⁵ Поред тога, присутне су још неке паралеле у начинима остваривања легитимитета. Наиме, наводи се да је кнез Лазар доделио господину Вуку земљу да влада. Тако је, користећи истоветне механизме с почетка текста, патријарх Данило представио Вука Бранковића као једног од кнежевих политичких наследника.

Вративши се преносу, Данило III наводи се да се одиграо кад је прошла једна година. Тело је нађено „цело и очувано“ што би значило да се кнез још у Приштини доказао као светитељ. Мошти су испратили Бранковићи са својим велможама, након чега се одиграо први адвент светих реликвија. До њега је дошло код Брвеника, након чега су мошти преноћиле у задужбини Стефана и Лазара Мусића, у којој су страдалници на Косову били и сахрањени. Наиме, путања моштију кнеза Лазара је врло занимљива. Од Приштине до Раванице најбрже би се стигло прикључивањем на пут Ниш–Крушевац, при чему би мошти светог кнеза могле преноћити у придворној цркви Лазарици. Па ипак, *Слово кнезу Лазару* говори о

¹ Врста легитимитета која се заснивала на идеји изреченој у Посланици Римљанима апостола Павла 11:16 „ако је корен свет, то су и гране“ била је једна од окосница владарске идеологије Немањића, али и многих европских династија. О српском случају ће бити више речено у делу дисертације где је та врста легитимитета у првом плану; за европске примере в. А. Vauchez, „Beata stirps“: sainteté et lignage en Occident aux 13e et 14e siècles, *Famille et parenté dans l'Occident médiéval. Actes du colloque de Paris (6–8 juin 1974)*, ed. G. Duby – J. Le Goff, Rome 1977, 397–406.

² В. Ђоровић, Силуан и Данило II, 95.

³ *Исто*, 95, посебно на 98. страни описи кнегињиног мужаства

⁴ О томе види потпоглавље **Преиначавање литургијског сећања**.

⁵ *Исто*, 96.

путу преко Брвеника, одакле би мошти путовале долином Западне Мораве и одатле ка Раваници.¹ Међутим, оно што ови редови сугеришу јесте то да је први долазак реликвија имао посебно значење. Српски патријарх истиче ноћење у Новој Павлици како би исказао поштовање онима који су положили своје животе уз самог кнеза, као што се, уосталом, чинило и поменима свих косовских мученика.

Следећи свечани долазак реликвија одиграва се пред Раваницом, при чему се слика политички врх кнежевине на којем је кнегиња Милица са синовима и „свим благородним“.² Два адвента су узрокована различитим положајима према Османском царству због којег су Лазаревићи као Бајазитови вазали макар формално били у рату са Бранковићима. Због ових редова чини се да се *Слову*, много више него што је то уочљиво на први поглед, може поклонити пуно поверења у погледу приказа политичког стања у српским земљама.

Занимљиво је да Данило III оставља неколико трагова о писању састава за потребе култа. Тако српски патријарх помиње **над(ь)гробныѣ пѣсни**, свету службу која је свршена коме је и **и мало словесне наше съплетеніѣ, въ сѣа понѣдихом(ь) се**.³ Вероватно се управо овој етапи може приписати неколико стихира кнезу које су прикључене служби пророку Амосу. Поред тога, у *Слову* се кроз кнегињин плач над кивотом први пут у српској књижевности јавља плач као развијена форма.⁴ Општи плач и ридање који су уследили након преноса прати поређење са Јеремијиним плачем над палим Јерусалимом 586. године п. н. е.⁵ Тиме се страдање српског народа пореди са страдањем јеврејског народа а положај под Бајазитом са ропством под Навукодоносором.

Након преноса моштију описује се стасавање кнеза Стефана и, уз сагласност патријарха – аутора, преузимање српског скиптра. На крају, како је већ поменуто, патријарх Данило пише заједничку похвалу кнезу Лазару и другим косовским

¹ Г. Шкриванић, *Путеви у средњовековној Србији*, Београд 1974, 82–109. Иако се не помиње пролазак кроз Крушевац (или Љубостињу) не значи да се он није одиграо.

² О улози описа транслација у политичким репрезентацијама, при чему приспеће (adventus) и примопредаја (susceptio) реликвије имају централно место в. Е. Bozovsky, *La politique des reliques*, 50–72, 119–165, 203–254.

³ В. Ћоровић, *Силуан и Данило II*, 95–97.

⁴ О жанру плача в. Ћ. Трифуновић, *Азбучник*, 248–252, О плачевима у покосовској књижевности, *Исти, Српски средњовековни списи*, 372–384.

⁵ В. Ћоровић, *Силуан и Данило II*, 96, 97–98.

мученицима. Кнез Лазар је своје ратнике **въ память привести добрых(ь) ихъ...** оне који су били **единомыслны своемъ г(о)с(поди)нъ послѣдовав'ше и ѡсръдствовавше.**¹

Јасно је да у погледу идеолошких порука два кључна састава за прву етапу прослављања кнеза Лазара одступају од *Пролошког житија*. Наиме, у њима се истиче веза са претходном династијом преко кнегиње Милице, чиме се ствара континуитет власти од Стефана Немање. Осим тога, описи преноса реликвија пре свега служе легитимизацији Стефана Лазаревића, што није био случај са првим саставом. Донекле очекивано, у *Слову кнезу Лазару* више се инсистира на тој вези; оно је у целини посвећен промовисању идеје о јединственој владарској породици. С друге стране, *Синаксарско житије* је усмерено на слављење заједнице која је чувала кнежеве мошти. А ипак, ове одлике не сметају томе да се кроз слављење кнеза Лазара одржава сећање на колективни подвиг свих косовских ратника.

У *Слову о кнезу Лазару* непознатог аутора најјасније је исказана идеја о заједничком страдању и стицању мартирског венца. Писано је од стране учесника у преносу као историја која „треба да користи слушаоцима а не ради похвале новом мученику“². Већ у наслову наводи се како је празник 15. јуна намењен **вл(а)жениѣмъ и пр(и)снопомінаемѣмъ кнѣзе Лазаре, и иже съ нимъ избикны(хъ) православныхъ** од стране Агарена.³ Затим, након кнежевог говора и одговора велможа аутор казује како: **иуже н(ы)нѣ вставлѣемъ словѣ рад[и] съкращеніѣ.**⁴ Али, и поред изостављања, сугерише се да је и кнежева војска била вредна похвале.

Обиман увод у „памет и страдање кнеза Лазара“ обележен је мотивима покајања и страдања.⁵ Као у *Пролошком житију*, српски кнез ни на који начин није доведен у везу са Немањићима. Чак штавише, сродно *Синаксарском житију*, Лазар „због различитих врлина постаје самодржац све српске земље“. Опис посвећеног и мудрог живота обележен је истицањем кнежеве наставничке и пастирске улоге у

¹ Исто, 100–101.

² и прѣдлагает[ь] се ѡбо намъ слово прочитающихъ рад[и] ползи, а не моужа рад[и] похвали, И. Плаовић, *Слово о Светом кнезу Лазару*, 49.

³ Исто, 48.

⁴ Исто, 50.

⁵ Посебно цитатом из Јеванђеља по Матеју (16, 24) и по Марку (8, 34): Ко хоће са мнош бити мора крст мој узети, И. Плаовић, *Слово о Светом кнезу Лазару*, 48.

српским земљама. Узрок рата са „турским амиром Муратом“ је, као и у *Слову* патријарха Данила, завист због благостања у српској земљи.¹ Делу српског патријарха приближавају и позивања на Посланице апостола Павла.²

Поред живописног приказа бојног поља посебна пажња посвећена је приликама након битке.³ *Слово* се издваја према томе што у опису преноса моштију доминирају два Миличина и један општи плач.⁴ Као и у претходним саставима, након откривања гроба нађено је „цело тело“ после чега је под вођством кнеза Стефана, брата му Вука, мајке Јевгеније и патријарха са архијерејима, игуманима и монасима и са свим синклитом пренето у Раваницу. Као и Данило III, аутор је упоредио догађаје на Косову са падом Јерусалима и Вавилонским ропством. Међутим, овде је мотив развијенији те је плач српске кнегиње упоређен са Рахилиним јауком за својом децом покрај Раме, места где је Набукодосор окупио Израилски народ и одвео их у ропство. Према Старом завету, Рахила одбија за буде утешена јер њене деце, односно целог народа, „више нема“; међутим, Господ јој обећава награду и избављење.⁵ Заправо, ова алузија носила би оптимистичну поруку слушаоцима јер је њома најављено избављење српског народа. С друге стране, пошто се исти редови понављају у јеванђељу по Матеју након описа покоља деце у Витлејему, вероватније је да се аутор позивао на ту библијску причу. Томе у прилог говори и то што се текст наставља у ламентарној ноти, те следи први Миличин плач. Такође, писац се касније још у неколико наврата позива на Јеремијин плач како би описао положај српског народа.

Приликом описа преноса кнез Лазар је упоређен са старозаветним префигурацијама који су били носиоци врлина идеалних владара. Занимљиво је да се први пут у делима посвећеним кнезу Лазару јављају поређења уобичајена за владарске хагиографије и службе: он је Јосиф по целомудрености, Давид по

¹ *Исто*, 49.

² У *Слову* о кнезу Лазару позива се на 1. Тим, 6, 7 (И. Плаовић, *Слово о Светом кнезу Лазару*, 48), 1. Кор. 13, 12 (И. Плаовић, *Слово о Светом кнезу Лазару*, 55) 1. Солуњ. 4, 13 (И. Плаовић, *Слово о Светом кнезу Лазару*, 55)

³ Приликом приказа битке аутор пише о викању, рзању коња, звекету оружја, огњеним топовима...*Исто*, 50. Такви описи представљају једну од врло честих одлика мартирских житија, R. Folz, *Les saints rois*, 61–62.

⁴ И. Плаовић, *Слово о Светом кнезу Лазару*, 51–52.

⁵ Јер. 31, 15.

кроткости и Соломон по разуму, којег је и прстигао.¹ Долазак кнежевих моштију прати подсећање на Јосифову смрт у туђини и на заклетву да његове кости буду понете када буду напуштали Египат, што су потомци Израилја и учинили.² Тиме се имплицитно указује на то да је територија Вука Бранковића била виђена као непријатељска туђина, јер је у време преноса Јосифових остатака Израилј био прогоњен од фараона. Након подсећања на речи апостола Павла, и у *Слову* се налазе трагови који сведоче о стварању култа светог кнеза. Тако се у два наврата помиње стварање празника и слављење светог, чему служи ауторово дело.

Слово је писано после translације, којој је писац вероватно присуствовао.³ Сам текст сведочи о перспективи из које он посматра догађаје. Већ је истакнуто одсуство приказивања права на власт кроз истицање духовних и породичних веза са Немањићима. Такође, кнежева задужбина није поменута именом чиме се *Слово* још једном приближава *Пролошком житију*.⁴ Претходно поменуте чињенице, као и представљање Лазареве улоге у косовским догађајима, сврстава ауторе у кругове који нису били блиски владару али јесу били довољно важни да учествују у описаним догађајима. Такође, указано је на више мотива из претходно анализираних састава који се понављају у *Слову о кнезу Лазару*. Стога се може претпоставити да их је аутор читао и потом прилагодио средини којој је дело било намењено. У том случају преузимање мотива постаје слика ремедијације која указује на везу између различитих медија колективног сећања.⁵

Уз све ограде које се морају узети када се анализира популарност једног дела на основу сачуваних примерака, околност да се постепено откривају преписи овог *Слова* у рукописима различитог порекла указује на то да је оно било преписивано и читано. Такође, у два од четири рукописа налази се покрај *Службе кнезу Лазару* што сведочи о литургијској функцији списа.⁶

¹ И. Плаовић, *Слово о Светом кнезу Лазару*, 54. О старозаветним узорима као носиоцима ових врлина в. С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића*, 191–216.

² И. Плаовић, *Слово о Светом кнезу Лазару*, 54–55.

³ Како сам наводи: *сїа ђво зрє азъ бѣвѣма, Исто*, 55. Међутим, из методолошких разлога треба оставити могућност да исказ о присуству може бити начин потврђивања тачности података који се доносе.

⁴ То је приметио још Ђорђе Трифуновић и сугерисао да је један од текстова био познат једном од аутора, Ђ. Трифуновић, *Српски средњовековни списи*, 122.

⁵ В. потпоглавље **Теоријски основи**.

⁶ Д. Богдановић, *Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара*, бр. 482, 184. Други препис, иако настао почетком XV века, увезан је у другу књигу из XVI века, што сведочи о још увек

Убрзо по преносу настају и прве строфе посвећене кнезу Лазару које су се везивале за прослављање светог пророка Амоса.¹ Оне су сачуване у малим вечерњама другог и трећег круга.² Због тога је вероватно да је једно од места писања вечерњи манастир Раваница, док се друга можда може везати за задужбину кнегиње Милице, Љубостињу. Ипак, неколико строфа не говори пуно о прослављању кнеза. У малој вечерњи другог круга истиче се стицање вечног и блаженог живота српског кнеза као и то да је са собом привео збор мученика Христу. У наслову вечерње трећег круга истиче се да кнез Лазар борави у Раваници, што би је везало управо за средиште култа. Осим тога, кнеза Лазара прославља сабор мученика, што ће се поновити у *Похвали* монахиње Јефимије. Међутим, у тој верзији не налази се помен других косовских мученика.

Са овим се затвара круг састава који настају у годинама по преносу моштију кнеза Лазара. Иако по основном садржају сродни, што се огледа у необичном споју личног и колективног светитељства, мирењу основног услова мартирске светости са смрти у боју и месту дела у грађењу култа, међу њима постоје и значајне разлике. Односно, сагледавши текстове упоредо, налази се изузетна полифонија сећања на кнеза Лазара и косовске догађаје. Тако је *Слово* Данила III уподобљено идеолошким потребама Лазаревића, јер је нови култ био темељ њиховог одржања,³ али српски патријарх прикривено приказује и српску политичку реалност. Даље, мошти кнеза Лазара постају гарант стабилности државе а однос између Лазаревића и Бранковића пружа слику хијерархије међу великашким породицама. *Синаксарско житије* такође негује перспективу Лазаревића док се *Пролошко житије* и *Слово о кнезу Лазару* одвајају од политичких врхова и везују за Раваницу. Па ипак, разлике нису биле претеране што је дозвољавало истовремено постојање различитих верзија. Такође, дубље везе се откривају, на пример, у преузимању мотива и

актуелном месту у богослужењу, К. Мано-Зиси, 37. Служба Светом кнезу Лазару и Слово о кнезу Лазару, 315–317. Пантелејмонски рукопис је такође из XV века док онај који је у немачком бомбардовању Народне библиотеке 1941. године објављен у: А. Вукомановић, О кнезу Лазару, Из рукописа XVII века кои е у подписанога, *Гласник Друштва србске словесности* 11 (1859) 108–118, потиче из XVII века.

¹ Ђ. Трифуновић, *Српски средњовековни списи*, 190–199.

² Објављене су у Ђ. Трифуновић, И. Шпадијер, Служба светом кнезу Лазару, 216–218.

³ О овој особеној политичкој функцији култа у различитим крајевима Европе в. зборник *Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter*.

тумачења. Стога, првобитна слика ратника-марира је вишеструка и одговара различитим центрима у којима су негована сећања на светог кнеза.

На овом месту кратко ћемо се задржати на *Надгробном ридању за кнезом Лазаром* деспота Стефана.¹ Иако је сачуван само почетак, тих неколико редова пружа увиде у начине обликовања култа светог кнеза. Како је већ указано, плачеви намеснице Милице са мотивима Рахилиног и Јеремијиног плача јесу важни делови два *Слова*. Изузетна је околност издвајање плача као засебне књижевне врсте у случају *Надгробног ридања*. Управо из наведеног разлога први редови садрже мотиве из *Слова о кнезу Лазару* непознатог писца.² Тако оба писца говоре о Рахилином плачу за децом и о земљи која плаче за погинулим. Текст се наставља позивањем на речи цара Давида. Нажалост, сачувани редови не дозвољавају извођење поузданих закључака о односу између *Ридања* и других прославних састава.³

Надгробно ридање стоји на размеђи две групе списа намењених култу кнеза Лазара. Сродност уводних мотива са *Словом* непознатог писца може да сугерише припајање старијој групи извора. Међутим, пошто Стефан Лазаревић саставља текст свом оцу, то упућује на припајање другој етапи прослављања светог кнеза. Њима припада *Служба кнезу Лазару*, *Похвала* монахиње Јефимије, *Похвално слово* непознатог писца и, на крају, *Вршне мисли* Андонија Рафаила Епактита. Прва и најочљивија разлика у односу на најстарије саставе јесте та да ауторе више не заокупља истицање мирног прихватања мартирске смрти. Пошто је у тренутку писања кнез био објављени светитељ са већ распрострањеним култом, више није било потребе за уверавањем црквене заједнице о природи његове смрти. Поред тога, због временске удаљености од догађаја на Косову, слави се само кнез Лазар, не и његови саборци. Према типу светости и идеолошким порукама састави су далеко сроднији од прве групе, те ће бити заједно приказани.

Са *Службом кнезу Лазару* заокружује се култ новом светитељу. Као и свака служба, она се не пише одмах у целини, већ прво настају строфе, а након ширења

¹ Деспот Стефан Лазаревић, *Књижевни радови*, прир. Ђ. Трифуновић, Београд 1979, 147.

² И. Плаовић, *Слово о Светом кнезу Лазару*, 52.

³ Стилски најразвијенији плач се налази у *Вршним мислима*. Тако се и мотив Рахилиног плача јавља у оквиру Миличиног плача у делу Андонија Рафаила. Међутим, већ је потврђено да је писац имао пред собом *Слово о кнезу Лазару*.

култа настаје самостална служба за светог кнеза.¹ Због приписивања титуле деспота Стефану Лазаревићу настанак се везује за период после 1402. године.²

Већ на самом почетку казује се да се кнез украсио *м(оу)ч(е)нїа вѣнцемь* и постао „нови Лазар“.³ Највећа разлика у односу на претходне саставе јесте то што су косовски мученици, колективна жртва и заједничко страдање изостављени. Приликом описа битке улога војске је потпуно скрајнута.⁴ Међутим, када се има у виду да је текст довршен у XV веку, односно да је од страдања а и од преноса моштију прошла деценија, таква промена је можда и очекивана. Вероватно је подстицај довршавању култа дошао од самог Стефана Лазаревића о чему сведоче молитве за даривање победе деспоту. Оне следе низ молитви за спасење и отачаство, те се посредно поручује да се оно може одиграти спасењем српског владара.⁵ Због тога је врло приметан политички аспект култа и у складу са тим, само је лична светост помагала деспотов легитимитет. У прилог томе говори и околност да се садржај *Службе* наслања на *Службу краљу Милутину* патријарха Данила, чије је целокупно дело сасвим обојено идеолошким потребама Лазаревића.⁶

Кнежев богоугодни живот и подвиг смрти учинио је да га Вишњи прослави сугубом славом: црквеним скиптрима у земаљском и вечним животом у небеском царству.⁷ Па ипак, иако је био достојан, описан је трновит пут до власти, поређењем са побунама Датана и Авирона против Мојсија; међутим, Бог га је за **пастыра**

¹ Са поштовањем кнежевог култа употпуњавао се и циклус службе, Ђ. Трифуновић, И. Шпадијер, *Служба светом кнезу Лазару*, 196.

² Мада се мора оставити простор за то да је приликом преписа аутор одговарајуће редове преправио. Па ипак, њен настанак треба да остане везан за године око 1400. О добијању деспотске титуле в. А. Веселиновић, *Држава српских деспота*, Београд 2006, 38–61.

³ Ђ. Трифуновић, И. Шпадијер, *Служба светом кнезу Лазару*, 196.

⁴ Примери за битку: *Исто*, 203, 206, 209.

⁵ Примери: *Исто*, 209–212. Позивање светог као помоћника у власти представља наслеђени немањићи модел, и један од најснажнијих начина приказивања права на власт. Помени предака као учесника у власти је модел који је настао за потребе легитимизације у владарским свечаним повељама, в. М. Васиљевић, Помени предака у повељама Немањића и легитимизација власти, *Иницијал. Часопис за средњовековне студије* 1 (2013) 77–96, стр. 91–94.

⁶ Ђ. Трифуновић, *Српски средњовековни списи*, 238–241.

⁷ Тако је кнез *корѣнѣ бл(а)гаго, блажаишиа втрасль, вт юности в(о)жїемь д(оу)хомь вѣзлюбакнаго, око слѣпимь, нога хромымь: всѣмь всакь былъ еси м(и)л(о)стивною си роукоу, бл(а)гь и крот'къ и незлаповивь оукрашенъ истин'н же и правдою удѣанъ*, затим он је градитељ и обновитељ божјих храмова, Ђ. Трифуновић, И. Шпадијер, *Служба светом кнезу Лазару*, 199, 203, 200, 202, 210.

х(ри)с(т)окраснымъ людѣмъ ѿстрои.¹ Он је по гостољубљу Авраам, јер је примао странце и болне, живео је као авсидски Јов и подобо се према Јосифу у божанственом живљењу. И у *Служби* се, као доказ светости, истиче да се тело у првом гробу није распало при чему се указује на функцију првог светитељевог чуда: *оувѣрае вѣсѣхъ каковыѣ поч(ь)сты полѣчили еси...*² Зато га његово отацтво има „као жива и после смрти“.³

Као у претходним саставима, и овде се огледа двоструко тумачење победе на Косову. На једном месту оно је исказано тако што је кнез Лазар *д[а]в[и]дъ новы...голіафа съ множествы езыкъ поразиль еси и тако моченикъ крѣве ради побѣднымъ вѣнцемъ оувезе се.*⁴ Због тога је Лазар поређен са Гедеоном, храбрим ратником и уништитељем Баала који је тријумфовао против бројнијег непријатеља.⁵

Дакле, околности довршавања *Службе* су утицале на садржај култа светог кнеза. Наиме, слушаоцима више није било потребно подсећање на крвне везе са Немањићима преко кнегиње Милице као ни истицање континуитета српске владарске породице. С једне стране та околност је очекивана, јер је од смрти цара Уроша протекло три деценије, док је власт деспота Стефана била релативно стабилна.⁶ Осим тога и слављење других косовских мученика више није било од највеће важности публици. Па ипак, друге одлике литургијског сећања су поновљене: Лазар је пастир, идеални владар који се подобо највећим хришћанским узорима и жртвовао се као „храбри војник сина девице Марије“. Наравно, ове разлике не треба узимати превише строго. *Службу* је пратило *Синаксарско житије*, које припада првој етапи прослављања кнеза Лазара.

Јефимијина *Похвала кнезу Лазару* и последња два дела намењена светом кнезу припадају новом жанру српске књижевности позног XIV века. Похвале су познате у хришћанској књижевности, међутим, у српском случају обично су биле

¹ *Исто*, 205.

² *Исто*, 200.

³ *Исто*, 209.

⁴ На неколико места се истиче да је кнез победио „турског поглавара“, *Исто*, 200, 206.

⁵ *Исто*, 207.

⁶ Пошто није познато када је коначно састављена *Служба*, мора се узети у обзир да је у тренутку састављања био у сукобу са Бранковићима и са братом Вуком. Па ипак, тада наступа са позиције легитимног управитеља деспотовине, коју успева и да одбрани.

део обимнијих састава попут хагиографије.¹ Сада се, међутим, као и код плачева, једна књижевна форма издваја у самостални жанр. Јефимијина *Похвала* је извезена на покрову за кнежев кивот, што још једном сведочи о особеној улози жена у даривању реликвија.² Сродност поруке Јефимијине *Похвале* и *Службе* била је вероватно основни разлог за то што је у неким преписима у функцији синаксарског житија. Како би добила обресе житија, дописан јој је увод и закључак у којима се дају основни подаци о светом. Ова појава није усамљена ни у култној употреби текстова ни у посебном случају похвала.³ Због помена српског кнеза Стефана, настанак *Похвале* се мора сместити пре 1402. године.

Кратки текст доноси мали број података јер представља похвалу и молитву српском кнезу као и ауторкину исповест. У похвали се налазе основне напомене о добром васпитању, помоћи немоћима и градњи храмова. Описана је Косовска битка, Муратова и кнежева смрт: **тѣмже ѿ двѣхъ жељаеме полѹчилъ еси и змѣа ѻвилъ еси и мѣненѣ вѣнцѣхъ вѣсприелъ еци ѿ ба.**⁴ Средишње место има молитва светом кнезу за помоћ против Исмаилћана који њима владају. У тим редовима налазе се назнаке о тренутној политичкој ситуацији, која је и вероватан разлог за писање текста. Наиме, монахиња Јефимија тражи заштиту за кнежева чеда и **всѣхъ иже въ любовѣю и вѣрою слоужецѣихъ имъ** јер су их многе жалости задесиле.⁵ Осим тога, призивање хора мученика-ратника подсећа на малу вечерњу трећег круга. Оно је одраз пораста наклоности према светим ратницима након 1371. године, која се огледа у повећаном броју фресака у Велућу, Неупари, Новој Павлици, Руденици, Раваници, Манасији, Љубостињи, Копорину, Сисојевцу, Каленићу, Јошаници и др.⁶ Тако је

¹ О жанру похвале в. Ђ. Трифуновић, *Азбучник*, 274–280.

² Е. Vozósky, *La politique des reliques*, 247–252.

³ Ове појаве могу се објаснити моделом „прото-жанрова“. Тако се и у Византији жанрови похвала и житија зближавају, те настају дела која садрже одлике и једних и других, Ђ. Трифуновић, *Азбучник*, 276.

⁴ Л. Мирковић, *Монахиња Јефимија*, Сремски Карловци 1922, 19.

⁵ *Исто*, 20.

⁶ Преглед иконографије светих ратника у средњовековној уметности в. у: М. Марковић, О иконографији светих ратника у источнохришћанској уметности и представама ових светитеља у Дечанима, *Зидно сликарство манастира Дечана. Грађа и Студије*, ур. В. Ј. Ђурић, Београд 1995, 567–626. О ликовном изразу култа светих ратника након 1371. године: Исти, Свети ратници из Ресаве. Иконографска анализа, *Манастир Ресаве: историја и уметност*, 191–217. В. и кратки преглед представе светих ратника у Т. Стародубцев, *Српско зидно сликарство у земљама Лазаревића и Бранковића 1*, Београд 2016, 126–131, 159–163; в. у другој књизи посебне примере свеска.

сликани одговор на актуелна политичка и друштвена збивања, настао са циљем да призове заштиту војника Римског царства, овог пута утицао на писану реч.

Похвала кнезу Лазару непознатог писца и *Слово кнезу Лазару* Андонија Рафаила Епактита су најмлађи сачувани списи настали за спомен светог кнеза. Оба дела су писана након Ангорске битке, припадају жанру похвала и осликавају портрет светог близак оном који се налази у *Служби*. *Похвала* представља лирско дело које је сконцентрисано на празник кнеза Лазара. Почетни редови сведоче врло раширеном култу светог мученика: **си намь паче всѣхъ лѣтнихъ праздѣникь праздѣникь наста.**¹ Весели тон празновања брзо се мења те преовлађује молитвено обраћање. Као и у *Служби*, тражи се помоћ: **възгласи мирь намь!**² Средишњи део чини повест о Агари, претку кнежевих и актуелних непријатеља док се дело завршава слављењем кнеза Лазара као победника Агарена.

И поред особених текстуалних оквира и тематике аутор успева да изгради идеални лик владара-мартира. Тако је српски кнез **вѣдобицамь застѣпникь... странимь присвоикнѣ... болецимь врачь, нагымь удѣганіе...**³ Инсистира се на пастирској улози коју је кнез имао за живота, а након жртвовања и на небу. Аскетске праксе и блискост са пустињацима такође су добили своје место док је супарник више него и у једном другом делу називан лавом, врагом, ђаволом, нечастивим, варвариним и вуком.⁴ Лазарева победа изражена је у форми обраћања ђаволу и представља алузију на духовну победу над силама нечастивог.⁵ У *Похвали* нема приповедања о стварним догађајима, било да су из прошлости било да су актуелни. Односно, сукоб на Косову пренет је искључиво у сферу сукоба Божјих и ђавољих снага, при чему су кнежев подухват и слава самостални.

Дело Андонија Рафаила писано је у најмање два наврата.⁶ Како аутор наводи, **запороучившаго намь свѣтлоую память праведномѣ съ**

¹ Ђ. Даничић, *Похвала кнезу Лазару*, Из рукописа писана на хартији на крају XIV или у почетку XV века, који је у народној библиотеци у Београд под бр. 29, *Гласник ДСС* 13 (1861) 358–368, стр. 359.

² *Исто*, 360.

³ *Исто*, 364, 367.

⁴ *Исто*, 360–367.

⁵ *Исто*, 364.

⁶ Детаљну анализу закључака два круга и о разлозима за њихово постојање в. у: Ђ. Трифуновић, *Српски средњовековни списи*, 296–302.

похвалу...произнести¹ те се може закључити да је дело писано наменски, за потребе заокруживање култа светог кнеза. Наручилац је било свакако високо црквено или дворско лице, а можда и сам деспот Стефан. Такође, аутор указује на саставе који су говорили о Косовским догађајима.² Штавише, **Врше мысли** прате исказ *Слова* патријарха Данила у начину сликања односа између кнеза Лазара и цара Душана. Лазар је одрастао под окриљем цара Стефана бивајући „ризницом врлина“. Чак се износе и „пророчке речи у уши велможама“.³ Притом, и кнежевско звање и владање српском државом преузео је од претходног цара. Битка је сликовито описана као у *Слову* непознатог Раваничанина а мотив сугубе славе, који се налази у *Служби*, поново се јавља.⁴ Односно, нова похвала сабира дотадашње исказе преобликује их у нови текст, чиме оно постаје још једна слика ремедијације.

Врше мысли не представљају само стилизацију већ познатих идеја и мотива. Тако се пренос моштију на једном месту пореди са преносом Јакова из Египта а на другом са преносом Јосифа.⁵ Затим, регенткиња Милица је упоређена са Рахилом али и са Маријом Магдаленом.⁶ Заправо, аутор је постојеће мотиве искористио да би их прилагодио новој слици светог. Највећа промена у односу на претходне текстове је називање кнеза Лазара страстотрпцем.⁷ Тиме је уподобљавање модела светости заокружено, доделивши му епитет својствен мученицима Св. Борису и Гљебу. У том контексту писац прави паралелу између Лазаревог мучеништва и првих мартира истичући да слава која је припала српском кнезу није мања од оне која је припала другима.⁸ Осим тога, дело има и легитимишућу функцију. Поменом деспота Стефана углед новог мученика пренет је на актуелног владара.⁹ Међутим, пошто није јасно да ли су *Врше мысли* имале икакву улогу у прослављању светог, поставља се питање колики утицај су могле имати на ширу публику. Односно,

¹ Ђ. Трифуновић, *Слово о Светом кнезу Лазару* Андонија Рафаила, 160.

² „...више пута описано“, *Исто*, 165. Ђ. Трифуновић је указао на то да је Андоније познавао *Слово кнезу Лазару*, *Слово о кнезу Лазару* и *Похвално слово* и чак је и сам истакао да се аутор тих дела сећао пре него што их је преписивао, Ђ. Трифуновић, *Српски средњовековни списи*, 306–307.

³ Ђ. Трифуновић, *Слово о Светом кнезу Лазару* Андонија Рафаила, 161–162.

⁴ *Исто*, 159, 166–167.

⁵ *Исто*, 169, 172.

⁶ *Исто*, 170.

⁷ *Исто*, 159.

⁸ *Исто*, 167.

⁹ *Исто*, 169, 173–174.

упитно је поставити питање да ли је ово изузетно књижевно дело Епактита заиста било укључено у прославни циклус српског кнеза или не?

Извесно је да се након прве полифоне етапе у прослављању светог кнеза, на прелазу векова садржај култа уједначава на основама *Службе* и *Похвале* монахиње Јефимије.¹ Друга фаза је усаглашенија, што указује на то да је сећање подстицано из једног центра. Нова светост је појединачна и не инсистира се на кнегињином пореклу као средству легитимизације Стефана Лазаревића. Немањићи су у том тренутку временски и ментално довољно далеко, те више нису представљали неприкосновени извор права на власт; једини изузетак чини дело Антонија Рафаила који редове преузима из најранијих састава. Ова околност се подудара и са новим легитимитетима на које се позивао српски деспот а који су највише оличени у грађењу престонице Београда.²

Па ипак, иако описане етапе настају у хронолошком следу, врло вероватно се нису искључивале већ и стога што су комплементарне. О томе сведочи неколико преписа *Службе са синаксарским житијем* које је пратило *Слово о кнезу Лазару* непознатог аутора. На тај начин, документовано литургијско сећање на кнеза-марира се показује изузетним у српској средњовековној историји.

Ђорђе Трифуновић је инсистирао на томе да је култ кнеза Лазара заснован на традицији преподобних светитеља-владара.³ Иако се утицаји наслеђених образаца владарског светитељства не могу оповргнути, постоји могућност да они нису били његов једини извор. Наиме, да је то случај нема разлога због којег писци не би поменули измирење српске и византијске цркве које се одиграло захваљујући кнезу Лазару. Уколико је српски кнез представљен као преподобни, зашто не би био поменут догађај којим је највише задужио српску цркву? Управо из те чињенице али и околности да кнежеве светитељске особине заправо у потпуности одговарају уобичајеним одликама владара-марира, тумачење о наслеђу

¹ Тако се још једном потврђује да је пут проглашења светитељства заправо пут „хагиолошко-литургијско-химногафског сједињавања који се обично крунише службом светитељу“, Ђ. Трифуновић, О настанку списка светог Саве у светлости неких агиолошких појединости, *Студеница у црквеном животу и историји српског народа*, ур. П. Симић, Београд 1987, 65–70, стр. 70.

² О томе види потпоглавље **Доба транслација**.

³ Исти, *Косовско страдање и небеско царство*, 260–261.

преподобних владара не може стајати самостално.¹ Наиме, састави посвећени владарима-мартирима понављају следеће топове: племенито порекло чини основни податак о владару, он је практиковао неке од највећих хришћанских врлина те је поређење са царем Давидом у првом плану, али не као краљем и пророком већ као покајником и кротким богоизабраником.² Благодост има задатак да одврати од тираније. Владар је добротвор, помоћник сиромашнима и свима којима је то потребно. Највише од свега, он је побожан владар, окренут аскетским праксама и блискости са монасима; он је градитељ и обновитељ цркава и манастира, помоћник свештенству. Како је увек у Христовој служби постаје не само световни, већ и духовни вођа и учитељ своме народу, праведан је и доноси мир и слогу својој земљи. Његова власт постаје првосвештеничка, те постаје *rex et sacerdos*. Претходно наведено води идеализовању слике краљевства како би се створио снажнији контраст у односу на догађаје који следе, што је најизразитије приказано у делу патријарха Данила. Даље, приказивањем мирног прихватања смрти по узору на Јеванђеља ствара се паралела између владаревих и Христових мука.

И даље, кнежева светост је особена јер његов култ припада мањој групи владара-страдалника за веру, међу којима се издвајају они који су изгубили живот у борби против пагана.³ То су владари-ратници и налазе се само у неколико случајева. Међу овим култовима издваја се тринаестовековни култ обезглављеног Св. Едмунда, последњег краља Источне Англије. Наиме, након првих етапа, у којима је приказан као војсковођа који мирно прихвата смрт мачем у свом двору, од XII века његов култ био редефинисан под утицајем свеprisутне витешке културе, те он губи живот зарад вере у борбама против пагана.⁴ И у његовом случају, сукоб је приказан као борба са ђаволом, а владар постаје победник јер је

¹ Преглед западноевропских мартира и заједничке одлике хагиографија в. R. Folz, *Les saints rois*, 23–67. Анализу источноевропских примера у европском контексту: N. Ingham, *The Sovereign as Martyr*. Српске мартире је у шири, европски контекст прва ставила S. Marjanović-Dušanić, *Patterns of Martyrial Sanctity in the Royal Ideology of Medieval*, 69–79.

² Описани Давидов лик био је познат у српској средини од XIV века, С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића*, 201.

³ Св. Едвин и Св. Освалд од Нортумбрије из 7. века и Св. Едмонд од Источне Англије из 9. века. Међу њих се може убројити Св. Олаф, краљ Норвешке из 11. века, али он је живот изгубио у битки против политичких супарника који нису били пагани, R. Folz, *Les saints rois*, 59–60.

⁴ G. Klaniczay, *Sainteté royale et sainteté dynastique au Moyen âge. Traditions, métamorphoses et discontinuités*, *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques* 3 (1989) 69–79, p. 71–75; G. Klaniczay, *Holy Rulers and Blessed Princesses*, 89–96, 161–163.

отишао у царство небеско. Свети кнез Лазар, владар-вitez, тако постаје пандан западноевропског Светог краља Едмунда.

Управо је култ владара-мученика који умире ратничком смрћу одговарао балканским приликама с краја XIV и почетком XV века. Сећање на подвиг кнеза Лазара стиче улогу у утврђивању хришћанског идентитета српске кнежевине наспрам муслиманског противника, повлачењу граница међу групама и стварања дихотомне слике свега.¹ Њега одликује измењени тон прославних састава, где се уместо некадашњег слављења и, рецимо, поређења са Давидовим играњем пред Ковчегом завета приликом translације моштију сада говори о плачевима, несрећи и тескоби која влада.² Када је у питању позивање на Свето писмо, пад Јерусалима 586. године п. н. е, Вавилонско ропство и Јосифов пренос моштију из Египта у Свету земљу постају префигурације садашњих збивања. Нове околности прослављања владара и нове теме изнедриле су нове жанрове који добијају место у црквеном обреду. Измењене прилике, врста текстова и ламентаран тон у литургијском сећању на кнеза Лазара и друге свете јесу израз темпорализације појма култова светих.³ Односно, дотадашње искуство прослављања домаћих светитеља не пружа основу за обликовање надања за будућност. Без ослоњања на заједничкој прошлости, нови култови постају антиципирајући, при чему свесна жртва за Христа постаје највиши идеал епохе а спасење се све мање очекује у овоземаљском животу.

❖ Пећ као средиште духовности

После Косовске битке започиње се слављење неколико светитеља који су на један или други начин били везани за Пећку патријаршију. Аутор нових састава је

¹ Тиме се евоцира основна функција првих мартирских култова. Међутим, у случају кнеза Лазара није добила толико места управо због политичких импликација догађаја на Косову. Та функција прослављања новог мученика је у првом плану у *Житију Светог Георгија Кратовца* и далеко више је ослоњена на позноантичке механизме грађења идентитета. Литературу и детаљнија објашњења види на странама посвећеним његовом култу.

² На ову промену је већ указано: Д. Поповић, Српска владарска translatio као тријумфални adventus, 252.

³ В. потпоглавље **Теоријски основи**.

вероватно од патријарха Данила I рукоположени епископ пећке епархије Марко. Читав његов живот је био везан управо за тај крај: ту је рођен, ту се монашки подвизавао, а претпоставља се да је сахрањен у својој задужбини цркви Светог Георгија на Ждрелнику код Пећи.¹ Потекао из свештеничке породице, која је цела завршила у монаштву или на свештеничким положајима, био је веран пратилац патријарха Јефрема а живот је завршио вероватно у време деспота Стефана Лазаревића.

До сада позната дела пећког епископа су: *Синаксар Герасиму и Јефимији*, затим *Служба архиепископу Никодиму*, и *Житије* и *Служба патријарху Јефрему*. Додатно, један податак из *Јефремовог житија* указује на то да је у исто време био прослављан и Спиридон, сапутник славног патријарха, можда такође под Марковим покровитељством. Изузев архиепископа Никодима, наведени свети су слављени као монаси-пустињаџи. Еремитско монаштво има дугу традицију у српској средњовековној историји још од најранијих отшелника, међу којима су Јован Рилски, Гаврило Лесновски, Прохор Пчињски, Јоаким Осоговски и Петар Коришки.² Па ипак, тек од времена Саве Немањића умерена и уравнотежена анахоретска пракса постала је једна од важних одлика српског монаштва.³ Даље, она доживљава нови полет управо у време кнеза Лазара, који је био велики

¹ В. на једном месту сабране податке о епископу Марку, Д. Богдановић, Марко Пећки, *Шест писаца XIV века*, прир. Д. Богдановић, Београд 1986, 41–58, стр. 42–45. Повеља је објављена у: Љ. Стојановић, *Стари српски записи и натписи* 4, бр. 6112, стр. 22–24. Повеља се налази у додатку Минеју за мај-август из 1399. године, где је и *Синаксар* епископовим родитељима. Димитрије Богдановић сматра да је у питању концепт (Д. Богдановић, Марко Пећки, 56), мада пошто је текст заокружен и садржи све елементе повеље од аренге до датума, вероватно је у питању препис ктиторске даровнице. О остацима и локацији задужбине в. Д. Вуксан, Епископ Марко. Непознати биограф XIV вијека, *Ловћенски одјек* 1 (1925) 81–96, стр. 84–86; М. Ивановић, Црквени споменици XIII–XX века, *Задужбине Косова. Споменици и знамења српског народа*, ур. А. Јевтић, Призрен – Београд 1987, 387–547, стр. 474.

² О раним облицима пустињског монаштва в. D. J. Chitty, *The Desert a City. An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire*, Oxford 1966; J. E. Goehring, *Ascetics, Society and the Desert. Studies in Early Egyptian Monasticism*, Harrisburg 1999; W. Harmless, *Desert Christians. An Introduction to the Literature of Early Monasticism*, Oxford 2004; С. Rapp, *Desert, City, and Countryside in the Early Christian Imagination, The Encroaching Desert. Egyptian Hagiography and the Medieval West*, ed. J. Dijkstra and M. van. Dijck, Leiden 2006, 93–112. О основним одликама пустињачког живота в. Д. Поповић, Монах-пустињаџ, *Приватни живот у српским земљама средњег века*, прир. С. Марјановић-Душанић и Д. Поповић, Београд 2004, 552–585. О српском анахоретском монаштву у оквиру византијских узора в. Иста, Дечанска пустиња у оквирима византијског и српског еремитског монаштва, *Дечанска пустиња. Скитови и келије манастира Дечана*, Д. Поповић–Б. Тодић–Д. Војводић, Београд 2011, 163–221, стр. 163–185. Као у наведеном делу, појмови пустињаџ, анахорета, отшелник, еремита, испосник и други биће коришћени као синоними.

³ В. Иста, Пустиножителство светог Саве Српског, *Култ светих на Балкану* 2, ур. М. Детелић, *Лицеум* 7 (2002) 61–85.

покровитељ отшелника. Ти нови испосници били су исихасти – монаси који су живот проводили у тишини („исихији“) и „молитви срца“ или „умној молитви“ како би достигли блаженство виђењем светлости која је озарила Христа на Тавору, односно Божје енергије.¹ Заправо таква пракса је подстицала осамљивање и индивидуалне подухвате због чега XIV век представља период новог ширења пустињског монаштва. Ти екстремни анахорети су неретко избегли са својих територија због османске опасности и, како због бројности тако и због утицаја на друштвени живот, постају носиоци позносредњовековне балканске побожности.² Сматра се да је кнежева подршка одбеглим исихастима била условљена потребом за колонизацијом Моравске Србије, чиме се објашњавају бројни „Нови Јерусалими“: новоосновани манастири, цркве, пустиње и свете горе.³ Па ипак, дела епископа Марко показују да нису били везани само за територију кнеза Лазара, већ да су се настањивали и у крајевима одвећ славним по пустињама и светим горама.

Поред тога што се нови култови прикључују таласу исихастичких светитеља, стиче се утисак да слављење црквених поглавара има и другу димензију. Наиме, уколико је поменути Спиридон истоимени српски патријарх и Јефремов наследник, како је то образложио Димитрије Богдановић,⁴ онда би епископ Марко подстицао култове тројице црквених поглавара. На тај начин био је настављен рад архиепископа Данила II и његових Настављача на прослављању вођа српске цркве. Ако се узме у обзир да је патријарх Данило I један од главних актера у

¹ О пракси и теорији исихазма в. Г. Острогорски, Светогорски исихасти и њихови противници, *Сабрана дела. О веровањима и схватањима Византинаца*, Београд 1970, 203–223; Ц. Мајендорф, *Византијско богословље: историјски токови и догматске теме*, Крагујевац 2008, 108–111; Ј. Мајендорф, *Свети Григорије Палама и исихастичка духовност*, Београд 2012.

² О ширим димензијама исихазма у другој половини XIV века писао је А-Е. Тахиаос, Исихазам у доба кнеза Лазара, *О кнезу Лазару*, 93–103; Idem, Hesychasm as a creative force in the fields of arts and literature, *L'art de Thessalonique et des pays balkaniques et les courants spirituels au XIVe siècle*, red. R. Samardžić, Belgrade 1987, 117–123, в. и друге радове из истог зборника.

³ Тако је преподобни Ромило из Свете Горе дошао у Раваницу, Григорије Синаит је подигао манастир Горњак, док су Сисојевац, Љубостиња и др. такође били опасани пустиножитељским насеобинама, Јеромонах Амфилохије, Синаити и њихов значај у животу Србије XIV и XV века, *Манастир Раваница. Споменница о шестој стогодишњици 1381–1981*, Београд 1981, 101–134, стр. 111–119. О вези појма пустиње, односно места монашког подвига, са идејом Јерусалима в. D. Popović, Desert as Heavenly Jerusalem: The Imagery of a Sacred Space in the Making, *New Jerusalem. Hierotopy and Iconography of Sacred Spaces*, ed. A. Lidov, Moscow 2009, 151–175.

⁴ О тој могућности: Д. Богдановић, Песничка творенија монаха Јефрема, *Хиландарски зборник* 4 (1978) 109–129, стр. 125–126.

успостављању култа кнеза Лазара, онда би се делатност епископа и српског патријарха могла разумети као обнављање рада на „српском прологу“¹.

Међу сачуваним текстовима није сигурно који је први настао, те ће *Синаксар* који је епископ Марко саставио својим родитељима, Герасиму и Јефимији, бити први анализиран. Кратки текст епископ саставља по очевој смрти 1392. године и прикључује га Минеју за мај-август из 1399. године, који је вероватно пишчев аутограф.² Њиме се открива тек ницање сећања на узорне монахе, о чему сведочи околност да се брачни пар заједно слави под датумом смрти преподобног Герасима 30. августа.

Синаксар је посебно занимљив јер осветљава историју једне породице, духовна стремљења и узоре епохе.³ Тако је епископов отац, познат као и његова супруга само по монашком имену, од младићког доба служио пустињаку Аврааму који га је научио страху Господњем и чистоти.⁴ Тако еремитском монаштву и пустињи као највишем изразу побожности, месту “борења“, испосничког подвига и тиховања јунак стреми од малих ногу али достиже тек у познијим годинама.⁵

Осим тога, старац Авраам и „живући оци у пустињи“ широм Балкана јесу слика реактуализације фигуре светог човека. Још од ранохришћанског доба свети људи јесу били испосници који су, помало парадоксално, учествовали у друштвеном а понекад и политичком животу. Заправо, тек се кроз везу са светом показивала њихова моћ.⁶ Јављају се готово увек у време урушавања државних и других структура, због чега се верни обраћају духовном вођи који стиче ауторитет и у изван-духовним областима живота.⁷ Они помажу одржавање реда, због чега им

¹ Д. Богдановић, *Историја старе српске књижевности*, Београд 1980, 177.

² Д. Богдановић, *Шест писаца XIV века*, 218–219.

³ *Синаксар* је штампан у транскрипцији на савремену ћирилицу у: Д. Вуксан, Епископ Марко, 86–87.

⁴ Пустињак Авраам је старац који са Јефремом и Спиридоном живи у испосници крај Дечана. В. даље у тексту о Јефремовим сапутницима у странствовању.

⁵ Овим кратким исказима потврђена су вишеструка значења појма пустиње у писаним изворима. О пустињи као о рајском месту, путу до светости и сусрета са Богом али и пољу сукоба са демонима в. Д. Поповић, *Пустиње и свете горе* средњовековне Србије – писани извори, просторни обрасци, градитељска решења – , *ЗРВИ* 44 (2007) 253–274, стр. 253–265. са старијом литературом.

⁶ R. Morris, *The Political Saint in Byzantium in the tenth and eleventh Centuries*, *Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter*, 385–402, p. 388.

⁷ Појава светог човека обележила је V и VI век у Сирији, Палестини и Малој Азији у специфичној ситуацији опадања друштвених и политичких институција. P. Brown, *The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity*, *Society and the Holy in Late Antiquity*, Berkeley–Los Angeles 1982, 103–152; Idem, *Arbiters of the Holy: The Christian Holy Man in Late Antiquity*, *Authority and the Sacred*.

се неретко носиоци власти обраћају за савет, позајмљујући тиме део њиховог угледа. У другој половини XIV века њих налазе се и у области кнеза Лазара, оличене у фигурама Ромила Раваничког или Григорија Синаита Млађег.

Управо у својству светог човека је старац Авраам оженио Герасима и посветио га за свештеника. У браку са Јефимијом добио је петорицу синова који су сви завршили у Божјој служби. У договору са супругом подигао је цркву мученика Георгија а потом су се заједно замонашили и живели у пустињи.¹ Герасиму се у „пустињачком тиховању“ придружио син Марко, доцнији епископ, замонашен од никог другог до будућег патријарха Јефрема.

Затим следе кратке белешке о њиховој смрти. Већ је привукла пажњу околност да је Јефимија, „живећи крај своје горепоменуте цркве“ предала Богу своју душу и „мучења венцем украсила преподобну главу“.² Димитрије Богдановић је указао на то да је такав исказ иначе употребљаван за монахиње које су доживеле мартирску смрт.³ У том случају, било би могуће да је страдала у нередима након Косова чему би одговарао датум њене смрти – 8. јул. Али, ако се узме у обзир да је централна тема састава посвећеним мученицима опис смрти којом је заслужена светост, поставља се питање зашто је епископ није ближе описао или, рецимо, у претпостављеном случају нереди после битке, поменуо сукоб и окривио невернике за монахињино страдање? Такође, на опрезност упућује и околност да је мотив мучеништва неретко употребљаван у ширем значењу: монаси су досегли највишу, мартирску, светост својим подвигом испосништва. Оно је познато хришћанском свету још од када је Свети Атанасије у *Житију Светог Антонија* монаштво

Aspects of Christianisation of the Roman World, Cambridge 1995, 55–78. Свети човек опет се јавља у X и XI веку, када се образују свете горе широм византијског света. Процват се и овде подудару са последицама војне угрожености и пољуљаних државних и друштвених структура, R. Morris, *Monks and laymen in Byzantium*, 31–119. Розмари Морис је на примеру светих људи тога доба показала како су били много више део секуларног света него што је то дозвољавао Питер Браун, Eadem, *The Political Saint in Byzantium*, 399–402. У периоду опадања броја светих у византијском периоду и нестанка ове угледне друштвене фигуре, посебно је занимљив случај Св. Неофита Кипарског, самопрокламованог светог човека, в. С. Galatariotou, *The Making of a Saint*, посебно стр. 95–147. Пре XIV века у Србији је једино Сава Немањић имао статус светог човека, јер је на специфичан начин објединио странствовање, способност чињења чуда за живота и јединствен утицај на политичке догађаје: Д. Поповић, Чудотворења светог Саве српског, *Под окриљем светости*, 97–118; С. Марјановић-Душанић, *Свети краљ. Култ Стефана Дечанског*, Београд 2007, 120–131

¹ О могућој локацији цркве Св. Георгија расправљао је Д. Вуксан, Епископ Марко, 85–86.

² *Исто*, 87.

³ Д. Богдановић, *Шест писаца XIV века*, 303.

приказао као добровољно мучеништво.¹ Да је такво виђење било познато епископу Марку сведочи и околност да је патријарха Јефрема назвао „мучеником извољењем“.² Стога би се мартирство могло односити на мартирство без крви, односно на тежину аксетских подвига о којима се уосталом говори непосредно пре цитираних редова из *Синаксара*. У сваком случају, без обзира на тумачење исказа о Јефимијиној смрти, јасно је да страдање за веру, било животним путем или смрћу, постаје идеал и узор епохе.

Насупрот томе, описује се како је Герасим умро у дубокој старости и био сахрањен у цркви Светог Николе на Тавору, вероватно у близини Пећи. Дакле, његов монашки његов живот и дело смештени су у конкретни историјски и свети простор комплекса пећина у долини Пећке Бистрице, недалеко од саме Патријаршије.³

Извесно је да *Синаксар Герасиму и Јефимији* илуструје многе актуелне појаве позног XIV века на Балкану. Тако су пустињско монаштво, поновно јављање светих људи и мартирство као највиши пут до светости постали основна културна обележја. Такође, кратки помени двеју задужбина Герасима и Марка изазивају мишљење да је оснивање светих места било условљено насељавањем и освећивањем северних крајева Србије. Односно, похађање старих и нових пустиња и подизање цркава и манастира показује се као део опште праксе исихаста независно од области у којима су обитавали.

У периоду између 1390/91. и 1400. године епископ Марко заокружује култ архиепископа Никодима (1316–1324).⁴ Наиме, угледни архиепископ је обележио

¹ О аскетима као живим мартирима в. А. Angenendt, *Heilige und Reliquien*, 55–56, 66. У српском случају праксу додавања атрибута мученика онима који нису припадали том реду светитеља налази се још у случају Светог Симеона, који је захваљујући поређењу са Светим Димитријем Солунским али и исписништвом „заслужио“ ту одлику. О том случају и старијој литератури в. С. Марјановић-Душанић, *Свети краљ*, 107–108.

² И пре тога, многи црквени великодостојници називани су мартирима у својим подвизима. Тако је у *Служби архиепископу Арсенију* архиепископа Данила II наведено да је показао „мученички подвиг страдања“, Данило Пећки, Служба Светом архиепископу Арсенију, *Србљак* 2, 7–47, стр. 19. В. и другу, краћу верзију *Службе* Љ. Штављанин-Ђорђевић, Један нови (непотпуни) препис Службе српском архиепископу Арсенију, *Археографски прилози* 1 (1979) 103–117, стр. 109.

³ Јефрем и његови пратиоци су дошли у област Пећи вероватно након смрти цара Душана. О испосничкој колонији, где су се вероватно и Герасим и епископ Марко подвизавали в. Д. Вуксан, Епископ Марко, 84–85; М. Ивановић, Црквени споменици XIII–XX века, 499–500.

⁴ Хронолошки оквир изведен је на основу рукополагања Марка за пећког епископа, које се одиграло вероватно 1390/1391. године и употребе саркофага архиепископа Никодима за полагање тела патријарха Јефрема 1400. О секундарној употребни гробног места в. Д. Филиповић, Саркофаг

прву четвртину XIV века на више начина: као велики зналац грчког језика, дипломата, хиландарски игуман и, на крају, архиепископ.¹ Био је близак тројици краљева: Драгутину, Милутину и Стефану Дечанском. Углавном је запамћен по преводу Типика Светог Саве Освећеног, чиме је помогао коначно преображавање богослужења у српској цркви према јерусалимском обрасцу.² Као архиепископ подигао је и осликао цркву Светог Димитрија у Пећкој патријаршији, где је и сахрањен.³

Као ктитор цркве светог Димитрија почивши архиепископ је свакако уживао редовне помене током богослужења. Поред тога, већ је у повељи краља Стефана Дечанског Призренској епископији из 1326. године, дакле очекиване три године након смрти, назван светим.⁴ Узимајући у обзир неоспорни дуг који је српски краљ осећао према Никодиму, могуће је да помен одсликава намеру државног врха да подржи његово уврштење у свете. Међутим, за сада нису познати старији састави за годишње прослављање од *Службе* коју саставља епископ Марко. Због тога се, као и у случају претходно испитиваних култова може говорити само о сећању на ктитора, из којег и са којим се постепено поникла светитељска комеморација.

Па ипак, сачувани су неколики састави који су имали своје место у богослужбеној пракси. У оквиру обимног подухвата састављања *Житија краљева и архиепископа српских* налази се и *Белешка о архиепископу Никодиму*. Међутим, аутор *Биографске белешке*, други Данилов Настављач, наводи да је све већ речено у *Житију краља Стефана Уроша*, у чије време је заузео архиепископски престо на

архиепископа Никодима, у цркви Св. Димитрија у Патријаршији, *Зборник за ликовне уметности Матице српске* 19 (1983) 75–94, стр. 92–93.

¹ О архиепископу Никодиму пре рукоположења на архиепископски престо в. Ст. Станојевић, *Српски архиепископи од Саве II до Данила II*, *Глас СКА* 153 (1933) 71–78; В. Мошин, М. Пурковић, *Хиландарски игумани средњег века*, Скопље 1940, 27–38.

² Сачувани типик завршен је 1319. године када Никодим саставља свој запис. Следећа редакција превода настаје у Хиландару у време игумана Гервасија – према имену преписивача из 1331. године названа је Романовим типиком. В. разрешени рукопис Никодимовог типика и пратеће студије у *Типик архиепископа Никодима 2*, српскословенски текст разрешио Лазар Мирковић, прир. Ђ. Трифуновић, Београд 2007.

³ О гробу српског архиепископа, смештеног уз северни зид његове задужбине в. Д. Филиповић, Саркофаг архиепископа Никодима, посебно стране 83–88. О самој цркви у оквиру манастирског комплекса: В. Ј. Ђурић, С. Ђирковић, В. Кораћ, *Пећка патријаршија*, Београд 1990, 75–82. О сликарству датованом у последње године живота архиепископа Никодима в. Б. Тодић, Српске теме на фрескама XIV века у цркви Светог Димитрија у Пећи, *Зограф* 30 (2004-2005) 123–140.

⁴ С. Мишић, Хрисовуља краља Стефана Дечанског Призренској епископији, *ССА* 8 (2009) 11–36, стр. 16.

којем се задржао осам година.¹ Поред *Житија краља Милутина*, подаци о Никодиму налазе се и у *Житију краља Стефана Дечанског* и *Житију архиепископа Данила II*.

Начини приповедања у сваком од поменутих састава не указују на то да су било Данило било његови Настављачи подстицали светитељско штовање архиепископа Никодима.² Односно, може се рећи да се све до времена редиговања *Зборника* у току пете деценије XIV века није створио заматак култа. У *Белешци* је уобичајеним топосима исказано да је од младости био посвећен Богу и савршен, а у *Житијима* да је пореклом из „земље и отачаства“ краља Милутина. Постао је игуман Хиландара након повлачења његовог учитеља и будућег архиепископа Данила, док је после смрти архиепископа Саве III постављен на престо Светог Саве након годину дана потраге. Помогао је мирење Стефана Дечанског са оцем, односно повратак из цариградског изгнанства да би га доцније и крунисао.³

Али, наведени састави сугеришу да је Никодим учествовао у светој историји Немањића и српске цркве, што је несумњиво олакшало његово уврштење у свете. Томе у прилог говоре и теме сликарства цркве Светог Димитрија у Пећи, где је истакнуто јединство духовне и световне власти, испрва оличено деловањем Светог Симеона и Саве а потом Никодима и Стефана Дечанског.⁴ Можда је управо из разлога што је Никодимова личност била виђена као део пантеона српских светих епископ Марко унео стихире из *Службе светом архиепископу Арсенију* архиепископа Данила II у *Службу архиепископу Никодиму*.⁵ Другу везу између два светитеља чини ктиторска делатност у Пећкој патријаршији, где је Арсеније подигао манастирски католикон посвећен Светом апостолима.⁶ Па ипак, *Службу архиепископу Никодиму* треба сагледати у контексту времена у којем настаје.

Ради тумачења утицаја сплета околности у којима настаје *Служба* може бити значајно прецизније одредити у којим годинама је написана. До сада се на

¹ *Животи краљева и архиепископа српских. Написао архиепископ Данило и други*, на свијет издао Ђ. Даничић, Загреб 1866, 326–327.

² Помени се налазе на следећим странама: *Исто*, 151–155, 164–170, 357, 361–362.

³ С. Марјановић-Душанић, *Свети краљ*, 247–248, 261–263.

⁴ Б. Тодић, Српске теме на фрескама XIV века.

⁵ Ђ. Трифуновић, Белешке о делима у Србљаку, 309–310; Т. Ж. Јовановић, *Служба светом архиепископу Никодиму* Марка Пећког, *Годишњак катедре за српску књижевност са јужнословенским књижевностима* 7 (2011–2012) 11–32, стр. 13–14.

⁶ В. Ј. Ђурић, С. Ђирковић, В. Кораћ, *Пећка патријаршија*, 26–70, 121–130.

основу тога што је у додатку Пећке стеме архиепископ Никодим назван светим претпостављало да је то учинио убрзо по рукоположењу за епископа.¹ Међутим, у истом тексту је и патријарх Јефрем назван светим, те се редакција мора везати за каснији период. Али, ако је Данилчев типик заиста настао 1391–2. године, где се налази запис о светом Никодиму, онда то може бити смерница за уже датирање *Службе*.² Пошто те године одговарају и времену Марковог рукоположења, могуће је претпоставити да су заправо ране деведесете године XIV века године њеног настанка.

Ослањање на податке из *Даниловог зборника* уочљиво је у наводима да је Никодим странствовао на Светој гори одакле је упућен да буде пастир своје стаду. Осим тога, истиче се да је у пустињи постио као анђео и да је подигао храм мученику Димитрију.³ Као Мојсије „пределио“ је море страсти, имао је Петрову ревност, испунио је учење Светог Павла, као Илија је одгонио вукове од свог стада и био је други Јосиф.⁴

Па ипак, садржај *Службе* се знатно одваја од три житија и *Биографске белешке*. Иако се већ у строфама у оквиру велике вечерње очекиваним топосима истиче архиепископова поглаварска улога, чување апостолског предања и учење православља, он је и **ересемь потрѣвителѧ**.⁵ Иако борба са јересима јесте још један од топоса који се може наћи у службама црквеним вођама, он није био њихов обавезни део.⁶ Додатно, у *Служби архиепископу Никодиму* она је централна тема и једно од јунакових најважнијих дела. Епископ Марко истиче да су те јереси **иноплемѧне** те да их је архиепископ одгурнуо од свог стада уздижући православно учење.⁷ Помен страних јереси могао би указати на борбу са богумилима из

¹ До тог закључка долазило се јер је у делу о патријарсима у Пећкој стемѧ, састављеној убрзо по преносу моштију кнеза Лазара, Никодим назван светим. Међутим, у истом одељку је и патријарх Јефрем добио исти епитет, те се сачувана прерада летописа-стеме мора везати за каснији период. Љ. Стојановић, *Стари српски родослови и летописи*, 104–105. Више о стемама в. у потпоглављу **Друштвено сећање**.

² Љ. Стојановић, *Стари српски записи и натписи* 3, бр. 5037, стр. 73.

³ Т. Ж. Јовановић, *Служба светом архиепископу Никодиму*, 21, 23, 28,

⁴ *Исто*, 25–27.

⁵ *Исто*, 16.

⁶ Тако је Данило II у *Служби архиепископу Арсенију* борбу са јересима помиње само у пар наврата, док је сасвим изоставља из *Службе архиепископу Јевстатију*, Данило Пећки, *Служба Светом архиепископу Арсенију*, 28, 34; Т. Јовановић, *Служба Светом архиепископу Јевстатију Данила Другог у препису XV века*, *Прилози КЛИФ* 77 (2011) 75–100.

⁷ Т. Ж. Јовановић, *Служба светом архиепископу Никодиму*, 19.

оближње Босне, са којом су касних двадесетих година XIV века, дакле после Никодимове смрти, били у непосредним ратовима.¹

С друге стране, приказивање архиепископа Никодима као истребитеља јереси може бити у вези са другим честим мотивом. Наиме, епископ у више наврата тражи посредовање код Христа како би даривао цркви **єдиномышлєніє. мирь и велїю м(и)л(о)сть.**² У прилог томе говори и то што се на неколико места у великој вечерњи архиепископова дела попут истребљења јереси, проповедништва, утврђивања богословља итд. доводе у непосредну везу са тражењем помоћи за смиривање цркве.³ Могуће је да ти редови представљају одјек неке врсте поделе унутар српске цркве под теретом сукоба Лазаревића и Бранковића. Смена патријарха Јефрема и рукоположење Данила I сматра се једним од кључних догађаја у борби за првенство у српским земљама, посебно стога што је нови патријарх помогао стварање култа кнеза Лазара и одржање његових наследника. Па ипак, треба бити уздржан у прихватању ове претпоставке, посебно уколико је тачно да је управо патријарх Данило хиротонисао епископа Марка и да су у то време Жича и Пећка патријаршија функционисале као паралелна црквена седишта.⁴

Стога, могуће је само указати на то да средишњи мотиви *Службе* немају потврде у другим изворима и да претпоставке о разлозима за њихово уношење ипак изгледају мало вероватно. Делује да је подобност култа архиепископа Никодима за Марка лежала у томе што је центар слављења био управо у седишту његове епархије. Због заједничких светогорских веза изнета је претпоставка да је то учинио на подстицај патријарха Јефрема.⁵ Тиме би сва три архиепископа и ктитора манастира: Арсеније, Никодим и Данило II били уврштени у свете а сама црква

¹ *Историја српског народа 1. Од најстаријих времена до Маричке битке (1371)*, Београд 1981, 500–501, 512–513.

² Т. Ж. Јовановић, *Служба светом архиепископу Никодиму*, 18.

³ *Исто*, 17–20.

⁴ Д. Поповић, М. Чанак-Медић, Д. Војводић, *Манастир Жича*, 395–403.

⁵ О светогорским везама архиепископа Никодима и патријарха Јефрема закључује се на основу блискости са светосавским узором, посведоченим аренгама Никодимових повеља и животописом цркве Св. Димитрија у Патријаршији, као и саме околности да је посвећена светитељу чији је култ снажно зрачио из Солуна а којем у Србији нису посвећиване цркве. Такође, могуће је да је управо блискост коју је Јефрем осећао са српским архиепископом разлог полагања његових моштију у Никодимов саркофаг, Д. Поповић, *Патријарх Јефрем – један позносредњовековни светитељски култ*, *ЗРВИ* 43 (2006) 111–125, стр. 122–124.

била потврђена као важно место ходочашћа.¹ Тада је свечани ктиторски портрет преузео функцију светитељског портрета.² У том смислу састављање аколутије показује се као логичан поступак епископа који брине о својој дијецези. Сви даљи закључци, попут питања савремених порука остају без чврстог ослонца.

Можда најважнији подухват епископа Марка, који је уједно привлачио и највише пажње, јесу дела посвећена прослављању патријарха Јефрема.³ У време редефинисања светитељског лика кнеза Лазара он саставља *Житије* и *Службу* српском патријарху. Како је јасно приказано: „...Јефрем припада оним особама које на упечатљив начин оличавају стремљења, тековине али и противуречности свог времена“⁴. Односно, у животном путу и култу српског патријарха стичу се бројне појаве које обележавају балкански простор у другој половини XIV и на почетку XV века.

И најстарији састави о патријарху Јефрему налазе се у *Даниловом зборнику*, у *Белешци о постављењу патријарха Јефрема* 1375. године, која чини текстолошку целину са повести о патријарху Сави.⁵ У њима се истичу историја српског политичког простора од времена цара Душана, опште стање у српској цркви и њено измирење са византијском патријаршијом.⁶ У том смислу, захваљујући његовом делању превазиђени су проблеми који су узроковали одвајање двеју цркава и он се изборио са саборним страстима, међу којима се посебно истиче среброљубље.⁷ Тако је са новим пастиром у *цркви војра и вьсакь съоузъ раздрѣши се*.⁸ Истицањем тога да је пустињак Јефрем рукоположен управо на дан Светог Дионисија Ареопагита јасно је указано на то да је припадност исихастичком покрету имала пресудан утицај на његов одабир. Управо је угледни отшелник бугарског порекла

¹ О Даниловом ктиторству цркава у Пећкој патријаршији в. В. Ј. Ђурић, С. Ћирковић, В. Кораћ, *Пећка патријаршија*, 83–114, 132–169. О ходочашћима као важном аспекту кула в. А. Angenendt, *Heilige und Reliquien*, 132–137.

² О ктиторској композицији в. Б. Тодић, Српске теме на фрескама XIV века, 132–138.

³ О патријарху укратко в. М. Пурковић, *Српски патријарси средњега века*, 101–115, 123–126; Д. Поповић, Патријарх Јефрем, 112–116.

⁴ Д. Поповић, Патријарх Јефрем, 111.

⁵ *Животи краљева и архиепископа српских*, 380–386.

⁶ О измирењу цркава в. Д. Богдановић, Измирење српске и византијске цркве.

⁷ Наводе се славољубље, среброљубље, самољубље и сластољубље, *Животи краљева и архиепископа српских*, 384.

⁸ *Исто*, 386.

био личност коју би цариградски патријарх Филотеј Кокин подржао.¹ Истовремено, ти догађаји приказују склоност исихаста ка заузимању положаја, било игуманских, епископских или чак патријаршијских, односно ка смештању у саме врхове црквене политике.² Осим тога, посебно је истакнут његов живот у пустињи и очекивани оквир делања светог човека, који људе подучава **къ пользѣ доушевьней..и каплами медовьньими всѣхъ напаюшти**, он је **пастыр и оучител и свѣтильник словесномоу стадоу христовоу**.³

Насупрот томе, иако су Јефремове реалне згоде и незгоде у жижи приповедања епископа Марка, он се не бави проблемима у цркви у време његовог рукоположења. Он чак и не наводи разлог раскола већ каже: **по нѣкоки же вынѣ выв'ши расколѣ wt прѣжде выв'шиихъ ц(л)реи**.⁴ Заправо, у време писања *Житија*, ти подаци више нису носили исту вредност као у време писања *Белешке*; односно хагиограф је у одабиру епизода које илуструју јунаков пут до светости нагласак ставио на друге аспекте његовог живота. Тако, иако би његова улога у доношењу мира цркви била јако корисна епизода, епископу Марку више није био примаран опис недаћа које су снашле српску цркву јер је градио култ на сасвим другим основама.⁵ Наиме, њему је био важан приказ једног узорног монашког живота који је требало да подучи верне о у том тренутку најподобнијем и узорном путу ка Богу. Тиме се још једном потврђује неминовност сагледавања сваког дела у његовом друштвеном контексту јер је оно неминовно одраз савремених реалности и потреба. Стога је слика светитеља у сваком тексту уједно и слика света који га штуде.

Према начину приповедања *Житије* је блиско опширним хагиографијама из *Даниловог зборника*. Када се узме у обзир да је аутор несумњиво познавао *Зборник* и да је, како је показано, преузимао стихире Данила Пећког, онда посредно везивање за „српски пролог“ не чуди. *Житије патријарха Јефрема* је писано у два

¹ О разлозима за одабир Јефрема за патријарха већ је писано у Д. Богдановић, *Песничка творенија монаха Јефрема*, 124–125.

² А-Е. Тахиаос, *Исихазам у доба кнеза Лазара*, 103.

³ *Животи краљева и архиепископа српских*, 385.

⁴ Ђ. Трифуновић, *Житије светог патријарха Јефрема од епископа Марка*, *Анали Филолошког факултета* 7 (1967) 67–74, стр. 71.

⁵ „Житије прати ток свечевог живота, посматрајући га у једном метафизичком аспекту, откривајући оно што је важно за оцртавање свечевог религиозног, „вечног“ лика.“, Д. Богдановић, *Историја*, 72.

наврата, односно накнадно је проширено.¹ Наиме, оно није испрва било замишљено као пролошко житије, да би тек, својствено словенској књижевности, укључивањем у *Службу* стекло ту функцију.² Прво ће бити указано на неколико аспеката који сугеришу да се процес обједињавања балканског простора одвио управо у време Јефремовог живота, да би се потом окренули ка механизмима грађења култа и често тумаченим скривеним порукама.

Приповест о Јефрему јесте приповест о примерном монаху-пустињаку и светом човеку XIV века.³ На очекивани начин приказано је монашење, први боравак у пустињи, затим одлазак у Хиландар а потом у Зограф и у Атонску пустињу. Након напада Агарена одлази у Бугарску где постаје игуман манастира у близини Пловдива. Међутим, киновију, као и на Светој гори, напушта у жељи за странствовањем. Одлази у српске земље где испрва борави у Дечанској пустињи а потом му патријарх Сава „начини ћелију“ у Ждрелу, у околини Пеће патријаршије. Вероватно је управо током боравка у близини црквеног седишта Јефрем саставио каноне и стихире који се данас чувају у рукопису Хил. 342.⁴

Већ брига српског патријарха о Јефремовом добробитију сведочи о великом угледу који је пустињак уживао, односно о томе да је био у средишту духовног и политичког живота Српске цркве од самог доласка у Српско царство. Боравке у пустињама проводио је са тројицом сапосника: Авраамом, поменутом у *Синаксару*

¹ Т. Јовановић, *Служба Светом патријарху Јефрему*, 407–408.

² Ђ. Трифуновић, *Житије светог патријарха Јефрема*, 69

³ На овом месту се неће приступити детаљном приказу његовог живота већ самом култу који настаје у првим годинама XV века. Наиме, покушај успостављања целокупног животног пута на основу хагиографије представља приступ који не мора дати поуздане резултате. Јер, у свим текстовима намењеним култу одабрани су они елементи који помажу приказ светог живота јунака, или су догађаји тумачени са том сврхом, при чему су дубље поруке пре свега везане за време у којем су писани. Ипак, утврђивање живота на основу хагиографије и других извора је до сада дало значајне резултате, в. претходно наведена дела о српском патријарху.

⁴ Изучавајући исти рукопис Димитрије Богдановић и Предраг Матејић су дошли до сасвим другачијих закључака. Према Богдановићевом мишљењу, рукопис је охридске провенијенције, уз претпоставку да је предложак писан бугарским правописом, аутор песама је српски патријарх Јефрем који *Канон молебни за цара* пише за цара Стефана Уроша V Немањића, и за Јована V Палеолога или Ивана Александра. Матејић са друге стране тврди да рукопис припада средњобугарској редакцији са снажним печатом трновског правописа, као и то да патријарх Јефрем и песник Јефрем нису исте личности (закључак донесен само на основу тога што се у *Житију патријарха Јефрема* не помиње његова списатељска делатност) а *Канон за цара* је писан за Ивана Шишмана. Аутори се не слажу чак ни у датирању рукописа: према Богдановићу он се може сместити у 1364–1371. годину наспрам Матејићевог датовања у 1387–1393. годину. Уп: Д. Богдановић, *Песничка творенија монаха Јефрема*; П. Матеич, *Българският химнописец Ефрем от XIV вел. Дело и значение*, София 1982, посебно стране 26–44. Исти став усвојен је и у обимној историји бугарске средњовековне књижевности: *История на българската средновековна литература*, състав. А. Милтенова, София 2008, 579–581 (М. Йовчева).

Герасима и Јефимије, Спиридоном и његовим послушником, Јаковом. Након две деценије у близини Пећи и измирења српске и васељенске цркве по упутству Светог Духа на сабору је изабран за патријарха. Са места се повукао препоручивши вероватно свог сапутника Спиридона за наследника. После Спиридонове смрти, у метежу после Косовске битке, поново преузима престо да би млади кнез Стефан сазвао сабор на којем је Данило изабран за патријарха. Након тога Јефрем се повлачи у пустињу, где борави до смрти 15. јуна 1400. године.

Живот патријарха Јефрема какав се налази у *Житију*, као и у случају *Синаксара Герасима и Јефимије*, јесте илустрација многих појава и процеса тог доба. Већ је указано на место исихаста у позносредњовековној побожности и у црквеној политици. Осим тога, Јефрем остварује једну од важних одлика монаштва, посебно тог доба: лакоћу са којом су појединци пролазили кроз различите облике монашких подвига, при том неретко и мењајући боравишта и прелазећи државне границе.¹ Путовање од Бугарске, до Свете Горе и у Србију показују да је балкански свет, како због политичке опасности по себи, тако и због вере актуелног противника и општеправославног карактера исихазма постао јединствен. Тако су међусобне разлике остале у другом плану насупрот самопоимању као припадника веће хришћанске заједнице.

Када су у питању средства стварања слике светог човека, она припадају топосима својственим монаху-отшелнику. Заправо, на моменте се чини да је аутор на изузетно вешт начин преплео многобројне топосе са реалностима Јефремовог живота.² Пре свега, он је од малих ногу имао велику чежњу за монашким животом, у чему су га, очекивано, спречавали његови ближњи. Међутим, Бог га је препознао као *създѣ избранны* те му се јавио у визији крунисавши га стемом са своје главе, након чега младић бежи од куће.³ Након подучавања од старца Василија, ради поновног удаљавања од породице које симболише удаљавање од света, одлази на

¹ Д. Поповић, Патријарх Јефрем, 113. О томе в. детаљније у Д. Поповић, Монах-пустиник, 574–575. Изучавајући Свету Гору Атонску Дионисија Папахрисанту је указала на то да су многи монаси пролазили кроз различите облике монашког живота, односно различити видови подвига су неретко остваривани од стране једног појединца, Д. Папахрисанту, *Атонско монаштво, Почети и организација*, Београд 2003, 28–34.

² Топосима припадају они који се тичу младости, ране зрелости, спречавање напуштања света, одрицање од света и повлачење у пустињу, чудо које је пратило бег, пастирска улога... Т. Pratsch, *Der hagiographische Topos*. О начинима употребе топоса у хагиографији в. *Idem*, 360–364.

³ Ђ. Трифуновић, Житије светог патријарха Јефрема, 69.

Свету Гору. Јефрем је „претрпео многа искушења од бесова, везивања од људи и окивања у гвожђа, био је мучен зимом и глади“ на путу до Хиландара.¹ Тако једно од њихових основних обележја јесу описи борби и тегоба који су кључни на путу ка светости.²

Након доласка на игумански положај, **рачител'ное же без'мьлвїе не могу вставити,**³ те одлази у српски земљу на поклоњење у „саборну и велику цркву“ бива благословен од патријарха Јоаникија и смештен у Дечанску пустињу где **любимаго мльчанїа лобызакть.**⁴ Заправо, одрицање и повлачење од света у пустињу и повратак у исти обележава целу хагиографију. На том месту епископ Марко помиње његове сапутнике, при чему Спиридону посвећује неколико редова који указују на ницање култа новог испосника: **иже ѿ полати ц(а)р(и)квы вь иночьскок житїе прїишьдша... вь б(о)ж(ь)ст(ь)внїихъ вел'ми просвѣтив'ша се · такоже и светык кго моцїи вь лаврѣ житїе кго гавлають.**⁵ Већ је истакнуто да је врло вероватно Спиридон био Јефремов наследник већ и стога што, када говори о промени на патријаршијском престолу, не одређује поближе новог поглавара, као да је о њему већ речено. Осим тога, на основу исказа се закључује да се Спиридонове мошти налазе у самим Дечанима, односно у лаври, али о томе нема ближих података.⁶

По смрти цара Душана настадоше немири у српској земљи, те су и самог пустињака напали разбојници у потрази за благом.⁷ Бог га је избавио од дављења док писац напомиње како је све пропадљиво презрео како би са Богом разговарао. На позив патријарха Саве Јефрем одлази у пустињу код Пећи где преузима друштвену улогу светог човека. Дакле, иако живи одвојен од људи, њему долазе монаси који су живели у околним манастирима и пустињама да се просвећују

¹ Исто, 70. Ти редови могу указати на негативан однос који је околина могла имати према локалним анахоретима, о чијим разлозима се не може говорити са сигурношћу. Димитрије Богдановић је указао на то да су га људи „вероватно сматрали лудим“, Д. Богдановић, Коментари, *Шест писаца XIV века*, 223–304, стр. 173. Па ипак, и ова епизода припада хагиографским топосима.

² С. Galatariotou, *The Making of a Saint*, 87–93.

³ Ђ. Трифуновић, Житије светог патријарха Јефрема, 70.

⁴ Исто.

⁵ Исто.

⁶ Димитрије Богдановић је приликом анализе подсетио да се ништа не зна ни о моштима патријарха Спиридона, Д. Богдановић, *Песничка творенија монаха Јефрема*, 126. Миодраг Пурковић је недостатак ближег описа патријарха Спиридона протумачио као знак да Јефрем није одиста самовољно напустио престо, М. Пурковић, *Српски патријарси средњега века*, 116–122, стр. 117.

⁷ Т. Pratsch, *Der hagiographische Topos*, 182.

учењем. Та околност сугерише да је чудом избављења угледни еремита доказао своју светост, те оно представља преломни тренутак у његовом животу.¹ Наиме, повратком у свет отшелник се ставља у Божју службу.²

У *Житију патријарха Јефрема* враћање је симболисано и доласком на патријаршијски престо. Његово деловање описано је уобичајеним топосима: „он је сиротима и ништима добротинитељ, заступник удовицама, отац који све теши својим поучењем...“³ Као **вРАГѠМ(Ъ) ЕРЕТИКѠМ(Ъ) СЪПРОТИВѠБОР'ЦЪ КР'ѢП'КЪ** поразио је и јеретика-месалијанца навукавши на њега неисцељиву болест.⁴ Ова околност је посебно важна када се има у виду да је пре њега могућност чудотворења за живота приписана једино Св. Сави. Након повлачења са престола одлази у пустињу Светих Арханђела, где су се током девет година о његовом добру бринули кнез Лазар и Вук Бранковић. Тако се још једном кроз одабир духовног оца симболисао политички савез.⁵ Након другог повлачења са престола он **СЕ ЖЕ РАДОСТІЮ ВЕЩЬШЕЮ КЪ УБИЧНОМЪ БЕЗ'МЛВІЮ ТЪЦИТ' СЕ**.⁶ Том приликом се још једном наводе страсти од којих је ослобађао и исцељења оних који су му са вером прилазили.⁷

Смисао и најважнији циљ Јефремових подвига јесте богопознање због чега се *Житије* још једном потврђује као текст намењен подучавању и пружању примера верној пастви.⁸ У том смислу могу се тумачити и патријархове везе са световним владарима али оне могу бити и израз интереса и амбиција исихаста о заузимању сасвим посебног места у друштвеном поретку. Међутим, на основу *Житија* се до сада тврдило да је стварање култа патријарха Јефрема подухват који је имао место у ширем сукобу Лазаревића и Бранковића. Односно, **ПО НЕКОЛИКО**

¹ У том тренутку пустињак постаје истински свети човек, С. Galatariotou, *The Making of a Saint*, 81–84. О подели хагиографије на период пре и после првог чуда в. и Е. Patlagean, *Ancient Byzantine hagiography and social history*, 107–108.

² Д. Папахрисанту, *Атонско монаштво*, 31.

³ Ђ. Трифуновић, *Житије светог патријарха Јефрема*, 71.

⁴ *Исто*.

⁵ R. Morris, *The Political Saint in Byzantium*, 393–398.

⁶ Ђ. Трифуновић, *Житије светог патријарха Јефрема*, 72.

⁷ *Исто*.

⁸ О различитим типовима пустињачких житија и њиховим узорима расправљале су: Н. Гагова, И. Шпадијер, *Две варијанте анахоретског типа у јужнословенској хагиографији (Теодосијево Житије светог Петра Коришког и Јевтимијево Житије светог Јована Рилског)*, *Словенско средњовековно наслеђе. Зборник посвећен професору Ђорђу Трифуновићу*, ур. З. Витић, Т. Јовановић и И. Шпадијер, Београд 2001, 159–175.

врѣм(е)ни прѣминѣтию епископ Марко је решио да створи култ који је требало, како је најчешће тумачено, да постане пандан штовању кнеза Лазара и синаита на територији Лазаревића, и да повећа углед Бранковића на чијој територији се налазила Пећка патријаршија.¹

Поћи ће се од најупечатљивијег аргумента – забране подизања моштију која је виђена као дело Лазаревића и њима блиског круга. Наиме, према сачуваним редовима, епископ Марко је планирао да отвори Јефремов гроб, међутим, патријарх се огласио како би га спречио.² Ти редови су до сада тумачени као „кодирана порука чији је смисао било спречавање култа“.³ Сродан пример у српској хагиографској књижевности налази се у *Житију краља Драгутина*, где се такође налази исти захтев за не-подизањем тела након смрти. У том случају изнета су два опречна мишљења: према једном је оно такође резултат политичких актуелности док је према другом израз радикалне аскезе српског краља.⁴ Иако сремски краљ није добио култ у ужем смислу, друго објашњење се чини вероватнијим јер у време састављања *Житија краља Драгутина* учесници у великом сукобу око наслеђа српског скиптра нису били међу живима, Стефан Дечански је био крунисани краљ, те и евентуални култ више није имао политичку тежину.

Вративши се Јефрему, посебну тешкоћу код сродног тумачења забране транслације поставља управо састављање *Службе* која је неоспорни доказ заокруживања култа. Околност постојања култа је важан аргумент и за тезу да су у хришћанској пракси, упркос заповести, мошти након доказивања својих чудотворних моћи неретко подизане из првог гроба.⁵ Наиме, Јефрем је још за живота показао могућност чињења чуда и потврдио се као светитељ. Стога, једино у контексту Јефремовог крајњег аскетизма треба сагледати и захтев за одустајањем од подизања тела који угледни анахорета упућује. На крају, последње речи које

¹ Ово мишљење важи још од времена Леонтија Павловића, Л. Павловић, *Култови лица*, 129; М. Спремић, *Деспот Ђурађ Бранковић и његово доба*, Београд 1999, 29–35; Д. Поповић, Патријарх Јефрем, 116–124.

² Ђ. Трифуновић, *Житије светог патријарха Јефрема*, 73.

³ Д. Поповић, Патријарх Јефрем, 118. Идентификацију топоса начинила је Даница Поповић у сродном случају забране подизања тела краља Стефана Уроша II Драгутина, Д. Поповић, *Култ краља Драгутина – монаха Теоктиста, Под окриљем светости*, 121–142, стр. 132–134.

⁴ О сродном случају забране подизања тела краља Стефана Уроша II Драгутина, који српски краљ додуше чини за живота док Јефрем то чини након смрти, који је Даница Поповић на исти начин тумачила док је Смиља Марјановић-Душанић понудила друго објашњење в. *Исто*, 135–142. и С. Марјановић-Душанић, *Свети краљ*, 131–139.

⁵ Д. Поповић, *Култ краља Драгутина*, 135–136.

патријарх упућује Марку о чувању његовог учења вероватно се односе на учење исихастичко учење.

Други аргумент о политичкој намени култа могао би бити садржан у датуму његове смрти. Наиме, двоструки патријарх је преминуо 15. јуна 1400. године, односно на једанаестогодишњицу Косовске битке. То би значило да би се мартир Лазар и пустињак Јефрем славили на исти дан, односно да би култови могли бити конкуренти. Да би се уочиле потенцијалне назнаке о односу према српском кнезу треба анализирати његове помене у *Синаксару*.

Наиме, Лазар је први пут поменут приликом описа измирења цркава. Тако је приповест започета редовима **тогда прѣдръжещѣ сръв'скаго ц(а)р(ь)ствїа скѣптро великомѣ кнезѣ Лазарѣ · и сего правецѣ въ мнозѣ тишинѣ в(о)ж(ь)ст(ь)внимъ страхомъ себе ѿграждак.**¹ Он, **какѣ вл(а)гоч(ь)стивъ**, није трпео да гледа раздоре, те се саветовао са сабором, властелом и живим светим људима на Светој гори и послао старца Исаију и попа Никодима у Цариград. Следећи пут „христољубиви кнез Лазар“ постаје актер у збивањима приликом избора патријарха Спиридона. Даље, „господин кнез“ се заједно са „христољубивим му зетом Вуком“ старао и посећивао светог пустињака како би се просвећивао његовим учењем.² Очекивано, приповедајући о другом доласку на патријаршијску позицију, аутор наводи како Лазар **м(ѣ)ч(е)ничьскою вѣн'чаваетъ се крвїю**, док је потом умро и патријарх Спиридон и црква је остала удова.³

Узевши у разматрање све помене јасно је да нема негативних порука о кнезу Лазару. Чак штавише, он је христољубиви владар, пустињаков покровитељ и ученик. Када се упореди са поменима Вука Бранковића, који такође добија епитет христољубиви, још је мање упечатљив начин писања о српском кнезу. Такође, нема помена нити Вукових наследника, претпостављених покровитеља култа, нити додатне похвале иједном члану породице Бранковић. Односно, због историјских околности Лазар је део приповести о Јефремовом животу, али се ни о њему нити о Вуку Бранковићу не пише на такав начин да би се могло говорити о пишчевој или патријарховој наклоности једном или другом. Додатно, у погледу политизације

¹ Ђ. Трифуновић, Житије светог патријарха Јефрема, 71.

² Исто.

³ Исто, 72.

Јефремовог силаска са престола, уколико је патријарх Спиридон био његов сапасник, то изгледа као поступак подстакнут жељом за повратком у пустињу. Са друге стране, рукополагање Данила се може објаснити политичким разлозима због патријарховог учешћа у стварању култа кнеза Лазара.

У прилог томе да датум слављења патријарха Јефрема није подразумевао и конкурентност култова стоји и околност да епископ Марко саставља *Службу патријарху Јефрему* са само једним каноном која је уједно сведенија од *Службе архиепископу Никодиму*. Стога, релативно једноставна *Служба* би се могла, према утврђеним правилима, спојити са *Службом светом кнезу*.

Додатно, рукописно наслеђе *Службе патријарху* сугерише да култ није био сузбијан. Томислав Јовановић сматра да разлог очувања ових верзија лежи у функцији Пећи као писарског средишта, које је омогућило лако ширење дела у свим његовим варијантама.¹ Али, та околност говори да је култ настајао поступно и да је *Служба* са спонтаним развојем штовања дорађивана.²

У целини сагледана, у њој су сабрани садржаји из *Белешке о постављењу и Синаксара*. Као и у *Белешици*, и у *Служби* се говори о бури у цркви. Патријарх јој је даровао једномишљење, мир и велику милост и стао је на пут среброљубљу својим беседама.³ Аскетски лик и однос према онима у потреби је, логично, завистан од *Житија* од истог аутора.⁴ Осим позива за даривање и помоћ цркви, и овде борба са јеретцима има значајно место. За разлику од *Службе архиепископу Никодиму*, овај мотив се наслања на *Житије*, где је изричито описано чудо поражавања јеретика. Она постаје један од важних мотива, иако не преовлађујући, због чега се узастопно помиње у икосу са анафором „Радуј се“ и у завршним деловима.⁵

¹ Три преписа *Службе светом патријарху* оставила су траг о поступном писању закључног састава за настанак култа. У две фазе настајало је и *Јефремово Житије* и *Служба архиепископу Никодиму*. То би значило да су почетни текстови убрзо по писању разаслати док би са коначним уобличавањем и ширењем штовања употпуњена служба и друге верзије доспела у друге манастирске центре, Т. Јовановић, *Служба Светом патријарху Јефрему*, 406–408. Истоветна околност била је у случају *Службе кнезу Лазару*. Оне су могле бити резултат стилског дорађивања и уобличавања, какав се налази у делу Андонија Рафаила Епактита.

² Занимљиво је и угледање епископа Марка на свог учитеља приликом стварање акростиха, који у случају *Службе* није доследно спроведен, в. *Исто*.

³ *Исто*, 413 и 418.

⁴ *Исто*, 414.

⁵ *Исто*, на странама 420–423.

Осим тога, већ на почетку истиче се да је патријарх **МОУЧЕНИКЪ ИЗВОЛКНІЕМЪ БЫЛЬ КСИ.**¹ Како није био мартир смрћу јасно је да се мисли на мучеништво аскетских подвига. Ово место је посебно значајно када се има у виду да је у *Житију*, читаном након шесте песме канона, наведено да кнез Лазар мученичком крвљу венчао. Тиме би двојица светитеља била саображена према припадности највишем реду светаца. Каснији редови, у којима се наводи да је **ГРѢХА М(ОУ)Ч(И)Т(Є)ЛА ОУДАВІЛЬ КСИ** и помињу се вечне муке,² показују колико је тема мучеништва захваљујући косовским догађајима и култу кнеза Лазара постала важан аспект нових прославних састава.

Поред тога, подударње у избору старозаветних узора попут Мојсија, Исаије и Светог Павла у *Слову кнезу Лазару* од патријарха Данила и у *Служби светом патријарху* указују на паралеле у прослављању двојице светих и можда на блискост двојице аутора.³ Ова околност може се учинити необичном, међутим ако се узме у обзир да је вероватно патријарх Данило био тај који је рукоположио епископа Марка, онда је понављање мотива сасвим очекивано. Занимљиво је да су оба светитеља упоређена са пчелама које су биле многоцветних добрих дела.⁴ Сродан мотив налази се у *Белешки о постављењу*, где је патријарх медоточним капима напајао своје људе.

Па ипак, ако би се одвојили од појединачних мотива и других показатеља о приближавању двају култова и вратили *Служби* у целини, поставља се питање зашто епископ Марко није тражио помоћ за своје покровитеље или на неки упечатљивији начин истакао везу са Бранковићима? Јер, управо то је био обичај који данас омогућава изучавање веза патрона и аутора, односно политичких реалности тога доба. Стога, попут случаја са *Житијем*, ни *Служба* не пружа ослонац за тезу о одразу актуелног односа међу двама властеоским породицама на сам култ. Она представља уобичајени прославни састав поглавару српске цркве, за знатно другачијом поруком него што се до сада мислило.

¹ Исто, 412.

² Исто, 419.

³ Исто, 418–419, 423. Наведено је само *Слово* јер је оно сигурно настало у времену пре писања *Службе*. Помен ових старозаветних личности налази се и у делу Андонија Рафаила, али, како је већ указано, он се у погледу мотива и формулација ослањао на *Слово* патријарха Данила.

⁴ Исто, 413. У *Служби Лазару*, Ђ. Трифуновић, И. Шпадијер, *Служба светом кнезу Лазару*, 200 и 209.

На крају, сагледавши све култове које ствара пећки епископ Марко, потврђују се многе претпоставке. Прослављање двојице изузетних црквених поглавара заправо наставља традицију прве половине XIV века и доприноси угледу једном од седишта српске патријаршије. Томе треба додати и личне мотиве које је пећки епископ имао у сва три, а можда и четири случаја за грађење култова. Стога, њихово претпостављено место у обрачуну Лазаревића и Бранковића много је другачије него што се до сада мислило. Наиме, они јесу, као култови везани за Пећ и њену околину, могли служити уздицању престижа Бранковића. Али, уколико је постојала, политизација пећких култова била је заправо секундарна.

❖ Неуспела уврштења у свете

Штовање деспота Стефана Лазаревића можда представља најбољи пример тога како савремене реалности утичу на оквире у којима ће бити одржавано сећање на изузетне и заслужне личности. Оно није припадало литургијском прослављању, јер је српски деспот проглашен светим тек на петстогодишњицу његове смрти 1927. године.¹ Међутим, убрајање у хор светих одиграло се на темељима комеморације из тридесетих година XV века. Са једне стране, та комеморација је обележена уобичајеном праксом за српске владаре – подизањем загробне цркве посвећене Светој Тројици у Ресави, идејно по узору на Немањиће, архитектонски по угледу на Раваницу.² Већ је тиме омогућено преплитање помена ктитора и владара, што је доприносило стабилности друштвеног сећања. Истовремено, истицање репрезентативног владарског портрета као својства надгробне слике и спајање са ктиторским елементима у Манасији погодовали су управо таквој форми памћења српског деспота.³ Њима се придружује *Житије деспота Стефана* које саставља Константин Филозоф почетком тридесетих година XV века.⁴ Већ ове околности

¹ Л. Мирковић, Уврштење деспота Стефана Лазаревића у ред светитеља, 161–177.

² О Манасији као маузолеју деспота Стефана в. Д. Поповић, *Српски владарски гроб*, 129–131.

³ О портрету у Манасији Д. Војводић, *Владарски портрети српских деспота*, 76, и о владарским инсигнијама на портрету 88–95. Наравно, након уврштења у свете портрет је стекао функцију свете слике.

⁴ *Житије* је настало пре 1433. године, од када потиче најстарији препис. Према А. А. Турилову, то би могао бити и ауторов аутограф, А. А. Турилов, *Этническое и культурное самосознание сербов в*

показују колико је била јака двоовековна традиција прослављања владара, те се и у изузетно неповољним околностима чине извесни кораци ка уврштењу деспота у пантеон српских светих.¹

Константин Филозоф, рођен у месту Костенец и образован код Андроника, ученика бугарског патријарха Јефтимија, припада кругу избеглица који доласком у српску деспотовину обележавају њен културни развитак.² „Придворни филозоф“ је био у служби код Стефана Лазаревића од времена султана Мусе до деспотове смрти 1427. године, где је, како је истакнуто, стварао независно од српских црквених кругова.³ Захваљујући знању бројних језика обављао је дипломатске мисије, водио школу и бавио се преводилаштвом.⁴ Двадесетих година XV века саставља *Сказаније изјављено о писменех* у којем се налази већина аутобиографских података, док почетком тридесетих година пише *Житије деспота Стефана*. Врло је могуће да је оно било део *Књиге Константина Филозофа*, која је припадала врсти зборника мешовите садржине.⁵ Особеност *Житија*, односно чињеница да не представља уобичајени светачки животопис, одавно је примећена.⁶

Неприлагођеност свог дела хагиографијама осећао је и сам Константин Филозоф. Наиме, учени писац саставио је дело које почиње уобичајеним насловом

конец XIV–XV века, *Етническо самосознание славјан в XV столетию*, Москва 1995, 158 (цит. према И. Шпадијер, *Стара српска књижевност и средњовековно рукописно наслеђе, Свет српске рукописне књиге (XII–XVII век)*, 131–151, стр. 146, нап. 44).

¹ За преглед политичких прилика и сукоба са Османлијама а потом и са Угарском в. М. Спремић, *Деспот Ђурађ Бранковић*, 99–657.

² Сматра се да је образован у манастиру Бачково, где је патријарх Јевтимије вероватно заточен и где је умро. О Константину Филозофу и његовим делима Д. Богдановић, *Историја*, 214–215; Г. Јовановић, Предговор, К. Филозоф, *Повест о словима. Житије деспота Стефана Лазаревића*, прир. Г. Јовановић, Београд 1989, 9–11; *История на българската средновековна литература*, 647–656 (Н. Гагова); Н. Гагова, *Владатели и книги. Участието на южнославянския владетел в производството и употребата на книги през Средновековието (IX–XV в.): рецепцията на византийския модел*, София 2010, 215–241.

³ Термин је искоришћен у наслову потпоглавља књиге Нине Гагове, *Исто*, 215. Изучавајући улогу владара у настанку и читању књига, Нина Гагова је издвојила доба деспота Стефана Лазаревића као особен период у којем световни учењаци имају подршку владара али је њихов положај оспораван од стране цркве.

⁴ На пример, превео је тумачење *Песме над песмама* Теодорита Кирског и Опис Јерусалима: Ђ. Трифуновић, Тумачење Песме над песмама од Теодорита Кирског у преводу Константина Филозофа, *Зборник Матице српске за славистику* 2 (1971) 86–105; М. Petrova, An Unknown Copy of the Description of Jerusalem by Constantine of Kostenec, *Byzantinoslavica* 59 (1998) 255–270.

⁵ И. Шпадијер, *Стара српска књижевност и средњовековно рукописно наслеђе*, 145–146.

⁶ На то је указао још Леонтије Павловић, који га је назвао хагиографијом где је „хагиографски елемент сведен на минимум“, Л. Павловић, *Култови лица*, 131. Најбоље објашњење је дао Димитрије Богдановић који је хагиографским назвао идеолошки темељ и оквир *Житија* док поред њега извире хуманистичка историја, Д. Богдановић, *Историја*, 217.

за опширна владарска житија: **Житиѣ и жизнь**.¹ Даље, на више места га зове **лѣтопись**, а при крају каже да је писао не као житије већ као летописац „са свим осталим“.² Затим, након увода наводи да почиње да пише **сладькою и любослышаною повѣсть**.³ Поред тога, аутор се обраћа читаоцу са објашњењем да, ако му замера због тога што пише на тај начин, погледа **въ царьствьныхъ книгахъ лѣтописаниихъ** и видеће да оне много излажу о владарима а, уједно, и о владарима околних земаља, како би тиме учинили јаснијим њихов живот и поступке.⁴ Дакле, како би објаснио природу свог дела, Константин Филозоф га карактерише на више начина, међу којима је само једном искоришћен појам житија.

Преовлађујући назив јесте летопис, који упућује на византијско историографско наслеђе, пре свега на универзалне и царске хронике.⁵ Оне су управо од друге половине XIV века биле читане и превођене са грчког, а познато је да је *Хроника* Јована Зонаре утицала на појаву нових начина бележења прошлости у српској средини.⁶ Такође, занимљиво је да је препис управо те *Хронике* деспот Стефан наручио из Хиландара.⁷ Узевши наведено у обзир, јасно је да *Житије деспота Стефана* настаје на крилима нових историографских интересовања. Такође, описана термилошка флуидност је својствена и западноевропским делима, где су се појмови и одлике састава о прошлости врло често мешали.⁸ Занимљиво је и то да Константин Филозоф оставља текст отворен за исправке, што

¹ Константин Филозоф и његов Живот Стефана Лазаревића деспота српскога, по два српско-словенским рукописима, изновице издао В. Јагић, *Гласник СУД* 42 (1875) 223–328, стр. 244.

² *Исто*, 327.

³ *Исто*, 258.

⁴ *Исто*, 262.

⁵ О универзалним хроникама као светским историјама и посебно о линеарном доживљају времена у којем је видљива историја спасења, К. Н. Krüger, *Die Universalchroniken*, Typologie des sources du Moyen Âge Occidental fasc. 15, Врепols – Tournhout 1976.

⁶ У време цара Душана преведена је *Хроника* Георгија Амартола, Д. Богдановић, *Историја*, 209–211. Из ње је изведен *Летовник* а као његов наставак јављају се српски летописи-стеме. О појави нових историографских врста и околностима које су их условиле в. поглавље **Сећање на свете кроз историографска дела**.

⁷ *Исто*, 211–212.

⁸ О променљивости дефиниција историографских врста и њиховој зависности од аутора уп. В. Guenée, *Histoires, annales, chroniques. Essai sur les genres historiques au Moyen Âge*, *Annales ESC* 28/4 (1973) 997–1016. Лија Шопкоу расправља о термилошкој флуидности и честој појави да се неки текст назива на више различитих начина и предлаже да се свако систематско третирање прошлости назове историјом. То би укључило и анале и хронике у историје и повукло проблем преклапања хагиографије са биографијом, L. Shopkow, *History and Community. Norman Historical Writing in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Washington 1997, 18–23.

такође чини једну од одлика средњовековних историјских дела. Међутим, иако су универзалне хронике према речима аутора биле узор, античка и византијска биографија су много ближе животопису српског деспота.¹ Па ипак, за истраживање је најважније да се из њега по потреби могло издвојити пролошко житије, што изгледа и као пишчева првобитна замисао, због чега ће бити задржан првобитни назив *Житије*.²

Истовремено, неретко се заборавља да *Житије* не представља први случај владарске биографије. Наиме, *Житија краљева Стефана Уроша III Дечанског и Стефана Душана* од првог Даниловог Настављача припадају истој врсти.³ И из тих текстова, испуњених историчним приповедањем, готово истоветно се могао направити извод који би чинио кратко житије. У случају Стефана Дечанског елемената светитељског лика је мање и налазе се у врлинама трпљења, чињења добрих дела и, посебно, подизања манастира Дечани. Иако је већ истакнуто да је, захваљујући томе што је Стефан Урош III био анти-јунак у српској владарској породици, лепеза хришћанских заслуга врло уопштено наведена, редови су ипак били довољни за састав краћег облика какво је синаксарско житије.⁴ У недовршеној биографији краља Стефана Душана налази се развијенији лик светог владара али се не могу донети коначни закључци о њиховом месту у животопису. У ствари, од посебног значаја је околност да су оба краља добила житија иако у том тренутку нису били проглашени светим.

¹ Д. Богдановић је сматрао да, због уношења елемената мемоара и обраћања античким узорима, дело подсећа на византијске историчаре пре него на хроничаре, и издвојио је Плутархов животопис Александра Великог као праобразац, Д. Богдановић, *Историја*, 217–218. Ова примедба и упутница на биографију Александра Великог није без основа из више разлога. Наиме, средњовековни роман *Александрида* био је врло популаран у то доба, о чему сведоче сачувани преписи. Да ли је Константин Филозоф читао античку или средњовековну верзију није познато али о томе да му је живот Александра Великог био близак сведоче помени како Александра, тако и Ксеркса и других личности античког света. О роману о Александру в. Р. Маринковић, *Српска Александрида. Историја основног текста*, Београд 1997, и Иста, Роман као књижевни род у средњовековној књижевности Јужних и Источних Словена, *Роман о Троји. Роман о Александру Великом*, прир. Р. Маринковић, Београд 1986, 17–38.

² Још је Лазар Мирковић у својој студији истакао да, дође ли до убрајања деспота Стефана у ред светитеља, из *Житија* треба издвојити пролошко житије а потом саставити и службу, Л. Мирковић, Уврштење деспота Стефана Лазаревића у ред светитеља, 176.

³ Житија оба владара в. у *Животи краљева и архиепископа српских*, 162–231. О свим темама у вези са култом Стефана Дечанског види потпоглавље **Светородна династија**.

⁴ О одсуству репертоара хришћанских врлина и заслуга уп. Д. Поповић, Свети краљ Стефан Дечански, *Под окриљем светости*, 143–183, стр. 144–146. С друге стране, чак и тако оскудно наведене могле су бити основ за издвајање пролошког житија, посебно када се има у виду да је поред битке код Велбужда, најзначајније дело краља Стефана било управо подизање Дечана.

Из наведеног следи да је писање биографије са елементима хагиографије постојало као пракса која је служила развоју и одржавању сећања на владара. Томе се придружују и речи Константина Филозофа да намерава да наведе све деспотове борбе **въ памети** на благочастивога.¹ Томе у прилог иде и до сада нерешено питање односа хагиографије и историје, упркос томе што имају различите функције.² У том смислу најкориснијим се чини приступ који инсистира на томе да најчитанија књижевност утиче на обликовање сваког новог састава, јер публика очекује сродне садржаје и од савремених стваралаца. Аутор се прилагођава том хоризонту очекивања јер може да предвиди како ће читалац тумачити његово дело.³ Радо читане историје, биографије и романи утицале су на то да *Житије* наликује њима. Међутим, како је успомена на владара у српској средини увек тежила светитељском прослављању, унети су и елементи који су могли бити основа за развој светитељског штовања, али то није било нужно.⁴ Уз то, треба истаћи да би тек место у одређеном ритуалу одиста дефинисало текст.

¹ Константин Филозоф и његов Живот Стефана Лазаревића деспота српскога, 246.

² Питање односа хагиографије и историје није решено управо због преклапања које постоји упркос раздвојеним функцијама. Почело се од изричитог одвајања два жанра због приступа задатку (B. de Gaiffier: *Hagiographie et historiographie: Quelques aspects du problème, La storiografia altomedievale* 1 (1970) 139–166) док је Томас Хефернан хагиографије назвао светим биографијама (T. Heffernan, *Sacred Biography. Saints and Their Biographers in the Middle Ages*, Oxford 1988, 15–18). Лија Шопкоу се залаже за став да се њихов однос може решити само на нивоу индивидуалних случајева (L. Shopkow, Appendix 1: History and Historiography, *History and Community*, 277–280), док Габор Кланицај истиче да је то питање још теже решити када су у светитељи протагонисти политичке историје (G. Klaniczay, *Hagiography and Historical Narrative, Chronicon. Medieval Narrative Sources. A chronological guide with introductory essays*, ed. J. M. Bak and I. Jurković, Brepols 2015, 111–117, p. 115).

³ Н. R. Jauss, *Toward an Aesthetics of Perception*, Minneapolis 1982, 22, 28. Нина Гагова је већ приметила да се аудиторјум који је био наклоњен владаским биографијама „опирао“ дугој традицији хагиографских текстова о српским владарима, те се добио композитни текст који има житијну макрокомпозицију али историографску и енкомјастичку схему унутар ње, Н. Гагова, Вписването на деспот Стефан Лазаревич в Свещената история и жанровите колебания на автора на неговото Житие, *Старобългарска литература* 41-42 (2009) 285–303, стр. 294–300.

⁴ Према једном тумачењу ово дело представља предлог за канонизацију деспота. Анализом неколико сродних примера, међу којима се налазе састави намењени прослављању патријарха Јевтимија (Марка Евгеника и Григорија Цамблака) и Марка Евгеника (од Јована Евгеника) закључено је да су неуспеси узроковани тиме што су предлози потекли из исихастичког окружења и то од црквеног и државног врха, затим одсуства чуда у текстовима те обавезни прославни састави нису написани, Е. Минева. Предложения за канонизация на светци през XV в. – примери от византийската, старобългарската и старосръбската литература, *Старобългарска литература* 48. *Светци и света места на Балканите* 2 (2014) 196–209. Па ипак, иако заједничке одлике јесу тачне, у српском случају уврштење у свете Јоаникија Девичког као и касније прослављање световних поглавара сведоче о томе да су у питању били други разлози за изостанак службе и прошлог житија.

Пошто *Житије деспота Стефана* садржи позив „благослови оче“, вероватно је читано у манастирској трпезарији али не и на самој литургији.

Стога, *Житије* је било намењено вишеструким публикама, при чему је на првом месту она на двору и у градској средини, у којима је витешки идеал и занимање за историју у том тренутку било изузетно развијено. Наиме, деспот Стефан је пре свега непобедиви витез, заштитник своје државе и народа и свих хришћана.¹ Таква слика могла је бити један од основа за стварање култа, посебно када се има у виду да су у Западној Европи од времена јачања ратничког идеала и свети владари прилагођени том моделу.² Међутим, како је врло уочљива смена хагиографских и хроничарских делова, не стиче се утисак да су то били темељи деспотовог светитељског лика. Биће анализиран управо тај аспект, јер је он предмет истраживања.

У ствари, из *Житија* се могу издвојити следеће целине: на почетку се налазе две похвале, у које је укључен чувени родослов, следи повест о кнезу Лазару, Косовској битки и кнегињи Милици којима се приказује Стефаново порекло и младост,³ затим хроника ране владавине, изградња Београда и Ресаве, историја сукоба после битке код Ангоре 1402. године, потом се гради слика идеалног владара, следе последње године и опис смрти.⁴ Хагиографски делови, који се одликују другачијим језиком и обиљем библијских алузија и цитата, прате уобичајену структуру пролошких житија: порекло, младост у којој је светост најављена, подизање задужбине, опис владарских врлина и смрт.

¹ Слика идеалног витеза је таква да је аутор изоставио битку код Никопоља 1396. године да не би приказао кнежево учествовање у великом покољу хришћана, М. Шуица, Битка код Никопоља у делу Константина Филозофа, *Историјски часопис* 58 (2009) 109—124.

² Почело се са редефинисањем култова мученика пострадалих у биткама, попут Светих Едвина, Освалда и Олафа, да би нове тежње пресудно утицале на култове Карла Великог, Лајоша I и Александра Невског. О моделу *athleta patriae* в. G. Klaniczay, *Holy Rulers and Blessed Princesses*, 161—194. И у светитељској слици кнеза Лазара налазе се елементи витешких врлина.

³ Према упутству Роберта од Торињија, настављача *Дела норманских владара* као и *Светске хронике*, дело треба да почне од генеалогije и приказа наследства одређених територија, а потом и описа знаменитих који су постали део породице женидбом, да би се тек онда посветио предмету свог дела, L. Shorkow, *History and Community*, 165. У нашем случају Константин Филозоф постао слика управо родослов српских владара а потом говори о кнезу Лазару који је женидбом постао део знамените владарске линије и тек онда о деспоту Стефану. Та структура као и лаичка генеалогija сведочи о доминантном световном карактеру његовог дела.

⁴ Подела је понуђена не заборављајући то да основна структура *Житија* изгледа овако: увод, главни део и плач са похвалом на крају. До сада је у литератури таква структура била увелико прихваћена Међутим, тек са горе наведеном поделом постаје јасна сложеност *Житија* и његових порука.

Већ на почетку замишљеног житија Стефан Лазаревић је упоређен са Мојсијем. Тако Бог говори како ће на свакога ко је подобан изабранику и доносиоцу Закона излити Дух Свети и узнети га ка вишњима.¹ А деспот, **печать бывшиимъ христоименитымъ**, се приближио четрдесетогодишњему.² Даље, Стефан је упоређен са Исусом Навином по својој храбрости и вери, са Самсоном по снази али није био побеђен од жене, са Давидом по кроткости, Соломоном „чије име и дела значе смиреност, а Стефан је смирио источне и западне државе“... Већ ту су истакнуте милостиња и вера којима се одликовао, али о којима ће касније више бити писано.

Потом следи похвала српској земљи ради приказивања живота као у „цркви Божјој“³ а која је увод у родослов српских владара. Генеалогичка, према којој деспот Стефан потиче од Констанције, сестре Константина Великог, из чије лозе је рођен Стефана Немања, припада свету лаичке културе, те ће на другом месту бити детаљније обрађена. Овде ће само бити истакнуто да се њоме изражавају хришћанска епистемологија порекла, према којој се права вредност налази у извору и, наравно, преношење светости путем крвних веза.⁴

Родослов прати кратка повест о кнезу Лазару, која се може разумети као подстицај његовом култу али са новом функцијом – он је један од светих предака деспота Стефана. Међутим, овде се не говори само о Косовској битки и стеченој мартирској слави, већ и о измирењу цркава које је сасвим изостављено из прославних састава посвећеним светом кнезу. Ту се помиње и кнежева задужбина Раваница, затим Крушевац и црква Светог Стефана подигнута ради молитви за сина.⁵ Помен престоног града, који не чини уобичајени део житија, представља префигурацију и узор деспотовој престоници. Тачније, небески и земаљски градови Раваница и Крушевац најављују подизање Манасије и Београда, којима је јунак достигао и прстигао оца. Управо грађење нове престонице и маузолеја чини

¹ Константин Философ и његов Живот Стефана Лазаревића деспота српскога, 244.

² Иако је владао 38. година, *Исто*, 245.

³ *Исто*, 254. О похвали в. N. Radošević, *Laudes Serbiae. The Life of despot Stephan Lazarević by Constantine the Philosopher*, *ЗРВИ* 24-25 (1986) 445–451, стр. 446–448. Уп. такође М. Стефановски, Тема узорног поретка државе у Константиновом животопису деспота Стефана Лазаревића, *Пад Српске деспотовине 1459. године*, 1–14.

⁴ О томе в. поглавље **Сећање на свете кроз историографска дела**.

⁵ Константин Философ и његов Живот Стефана Лазаревића деспота српскога, 261–262.

централни део како замишљеног житија тако и целокупне биографије.¹ Опис изградње Ресаве прати истицање деспотове блискости са пустињацима, њихових разговора као и то да он радо „биваше са њима“. Деспот је подигао **градъ... иже къ вышнькмоу Иеросолимоу сътсю иматъ и подобик** исихастима, односно монасима за ћутање, које свакога води до велике части и сагледавања.²

Затим следи илустровање владарских врлина, попут поштења, милости, понизности. Пошто припадају групи уобичајених топоса, заједно са градитељском делатношћу и другим покровитељствима ти редови приказују деспота Стефана као светог.³ Тако аутор наводи, његово дело беше **милостына непрѣстаннага, прочитаник же често вожьствыиухъ словесъ**.⁴ Тако је једном приликом, док је давао ништима, наишао на човека који је у неколико наврата узимао удељено. Након што га је деспот назвао грабљивицом и варалицом, добио је одговор како је сам грабљивац и варалица јер **иже земльнымъ царьствоуки и небесьнага крадеши и вѣхыштакши**.⁵ Осим тога, посебно је значајна епизода у којој се деспот каје за неправду коју је учинио, због чега је плакао „из дубине душе“ показавши се већим од славног цара Теодосија.⁶ У том смислу, деспот Стефан у потпуности испуњава идеале светог владара.⁷

На крају, као знаци будуће светости, пред смрт су се са неба спустиле варнице које су дизале ватру а потом се гасиле, док је вихор скидао кровове цркава и рушио куће, међу којима и дом деспотове сестре Оливере.⁸ Саму смрт је пратио

¹ Исто, 285–290. О Београду в. потпоглавље **Доба транслација**.

² Исто, 288.

³ T. Pratsch, *Der hagiographische Topos*, 184–191, 209–212.

⁴ Константин Философ и његов Живот Стефана Лазаревића деспота српскога, 309.

⁵ Исто.

⁶ Исто, 317–318. Сурова казна због побуне у Сребреници је искоришћена за приказ покајања и за поређење са царем Теодосијем и убијањем недужних у Солуну 390. године, због чега му Амброзије, епископ Милана, није дозволио улазак у цркву. Тек након више месеци и пошто је показао да се каје, цару је опроштено. С друге стране, деспоту није било потребно да га други кажњавају, већ се сам кајао цитирајући Прву посланицу Коринћанима 11.29.

⁷ Роберт Фолц је показао како су лични владареви квалитети били ти који су осигуравали добру владавину. У први план долази милост и самилост, затим даривање сиромашних и цркве. Прати их суровост када је суочен са побуњеницима и унутрашњим немирима али и понизност и кајање због почињених грехова, R. Folz, *Les saints rois*, 148–155. Сви описани елементи налазе се управо у овим деловима биографије.

⁸ Оливера је раније упоређена са Јестиром, која је била „посредница у спашавању отачаства“. Завршни део деспотовог живота в. на странама Константин Философ и његов Живот Стефана Лазаревића деспота српскога, 309–328. Међу топосима који најављују светост, они који су везани за светлост, гром и ватру имају посебно место T. Pratsch, *Der hagiographische Topos*, 213–216.

гром и помрачење сунца а иконе Христа, Богородице, Јована Крститеља и апостола, по шест са сваке стране, су се дигле у ваздух у чину Деизиса, како ће се десети приликом Другог доласка. Потом се описује врло брзо и сметено сахрањивање, које се одиграло у близини османске војске и колективни плач који је уследио у целој земљи. Пре последње похвале деспоту налази се икос са анафором „Радуј се“, који је писан увек за светитеље. Похвала садржи поређење са очекиваним старозаветним јунацима: био је кротак као Давид, диван као Соломон, био је Авраам који је као вођа примао странце, по лепоти други Јосиф, давао је као други Јов, ратник као Самсон...

Кратко житије могло се издвојити у случају translације моштију која би значила и потврђивање јунаковог светитељског статуса. Оно би се наставило на праксу од друге половине XIV века, у којој су опширне хагиографије све ређе. Наиме, од тог периода прозни култни текстови су углавном краћи, и држе се форми синаксарских житија, плачева и бројних врста слова (попут похвалних, слова о преносу моштију, надгробних слова итд.). Да је припајање деспота Стефана хору светих било планирано, сведочи и његово јављање Константину Филозофу 1431. године, односно четири године након смрти, са захтевом да му се напише житије. Аутор је претходно добио заповест од патријарха Никона, што сведочи и о намери цркве да деспота Стефана уброји у пантеон српских светих.¹ Може се претпоставити и да би за деспота Ђурађа Бранковића нови култ имао изузетан идеолошки значај, јер је у то време његово наслеђе оспоравано, те се у документима неизоставно позива на свог претходника.² Па ипак, чуда на деспотовом гробу су изостала, па и служба као неопходни састав за литургијско прослављање.

Разлози томе могу се наћи управо у *Житију*. Константин Костенечки говори о нападима Мурата I убрзо по деспотовој смрти и узимању Београда од стране

¹ В. сакупљене малобројне податке и поједине претпоставке о патријарху Никону у М. Пурковић, *Српски патријарси средњег века*, 141–149.

² У првим годинама по ступању на престо веза, односно адопција од стране деспота Стефана чинила је основни начин легитимизације новог српског владара. Међутим, после првог пада деспотовине број позивања на свог претходника опада. Наиме, деспотовину је 1444. године добио лично и захваљујући сопственим деловањем од султана Мурата. О дугим преговорима и тешкоћама које су пратиле обнову деспотовине в. М. Спремић, *Деспот Ђурађ Бранковић*, 318–350. У том смислу посебно се издвајају даровнице Дубровнику у којима је забележен повратак помена оца Вука Бранковића, М. Благојевић, *Деспот Ђурађ Вуковић и српска државност, Пад Српске деспотовине 1459. године*, 33–55, стр. 41–43. За повеље Дубровнику в. F. Miklosich, *Monumenta Serbica*, br. 300 (str. 352–355) br. 350 (str. 433–437).

Жигмунда Луксембуршког. Чак је и деспотова сахрана носила са собом ризик јер је у близини била исмаилћанска војска, но они који су га носили „нису свој живот рачунали ни за шта само да би га положили где је заповедио“¹. Пошто је такво стање потрајало током читаве владавине деспота Ђурђа, изостајање литургијских текстова чини се посве логичним.

Па ипак, треба узети у обзир да за време деспота Ђурђа бива формиран култ Јоаникија Девичког. Уколико се претпостави да штовање новог пустињака није било од највећег државног значаја, треба се подсетити да је деспотова престоница Смедерево освећена универзалним реликвијама апостола Луке 1453. године, где тај аргумент није важећи. Због тога је вероватније да култ Стефана Лазаревића није заокружен због одсуства Ђурђевог интересовања за прослављање свог владарског претходника, условљеног сложеном и несрећном заједничком историјом. О томе сведочи и околност да ни на који начин није указано на то да је деспот Ђурађ био Константинов покровитељ или да је наручио писање *Житија*.² Томе треба придодати и околност да се током четрдесетих година XV века деспот све мање позива на свог претходника док култ кнеза Лазара бива потискиван из политичке сфере.³

Најзад, вративши се трагу који је *Житије* као спој хагиографије и биографије оставило на сећање на деспота Стефана може се закључити да је уживао углед светитеља (*fama sanctitatis*).⁴ Он најчешће претходи проглашењу за светог али није гарант настанку култа у ужем смислу, као у овом случају. Наиме, деспот је у наредним вековима у самој Манасији сматран светим, његове мошти су називане светим моштима али до коначног уврштења је дошло тек 1927. године.⁵ Врло је

¹ Константин Философ и његов Живот Стефана Лазаревића деспота српскога, 319.

² Наиме, Константин наводи да је заповест дошла од патријарха, војсковође и осталих изабраних, али не помиње самог Ђурђа, *Исто*, 325. Сигурно би то учинио да је Ђурађ поручио *Житије*, као и то да аутор не би пропустио да тражи покровитељство за новог деспота, као што је то учињено у *Надгробном слову деспота Ђурђа*.

³ Р. Михаљчић је, анализом разноврсних извора у које је укључио и родослове, закључио да су четрдесете године XV века време благог опадања култа кнеза Лазара. О томе в. Р. Михаљчић, *Лазар Хребељановић*, 175–179.

⁴ Термин *fama sanctitatis* употребио је Андре Воше за локалну репутацију о светости приликом изучавања метода канонизације на Западу током последњих векова средњег века. Она је обично претходила петицији која се слала папи за канонизацију и често није била успешна, стога је велики број култова остао несанкционисан, А. Vauchez, *Sainthood in the Later Middle Ages*, 42.

⁵ О култу деспота Стефана у наредним вековима управо у светлу репутације светости в. Д. Поповић, Гроб и култ деспота Стефана, *Манастир Ресава: историја и уметност*, 37–49.

вероватно да улога Константиновог *Житија* у овоме није била мала, о чему сведочи и више редакција које су сачуване до наших дана.¹

И *Надгробна реч* деспоту Ђурђу писана је са циљем чувања сећања на првог деспота Бранковића. Она није састављена за литургијско прослављање а није познато ни да су учињени други кораци ка уврштењу у свете. Пре свега, није забележено да је изградио себи маузолеј нити је познато место његовог гроба.² Постоје разне традиције о томе где би се могао налазити, али без обзира на то, без моштију није могао постојати доказ светости. Притом, аргумент о несређеним политичким приликама добија посебну тежину. Наиме сукоби међу његовим наследницима, уплитање Османлија у питање наслеђа деспота Лазара Бранковића као и коначно препуштање деспотовине Стефану Томашевићу сигурно нису оставили простор за евентуално прослављање деспота Ђурђа.³ Треба додати да је преминуо на самом крају 1456. године, односно да уобичајене три године, колико је било потребно сачекати за пренос моштију, већ припадају периоду после пада Смедерева 20. јуна 1459. године. Након тога Ђурђева деца су се расула по различитим крајевима Балкана.⁴

Међутим, за српским деспотом остао је занимљив текст настао у време деспота Лазара. *Надгробна реч*, могуће дело патријарха Арсенија, пре свега представља реторички и песнички надахнути плач.⁵ Плачеви као форма најчешће не представљају самостална дела те *Надгробно ридање за кнезом Лазаром* и *Надгробна реч деспоту Ђурђу* сведоче о наклоности српских аутора овој врсти, њеној популарности међу образованим друштвеним слојевима и погодности у односу на прилике у којима су писане.

Пошто *Реч* није било намењена светом, пажња ће бити посвећена само елементима који указују на то да је дело могло бити подстицај стварању култа. На то упућује и садржај Зборника у којем је сачуван једини препис: налази се покрај

¹ О редакцијама и сачуваним преписима К. Куев, *Житието на Стефан Лазаревич от Константин Костенечки (Кирилобелозерски препис)*, София 1983, 9–30.

² О могућим местима сахране, у Смедереву, Београду или Кривој Реци, Д. Поповић, *Српски владарски гроб*, 131, нап. 75; М. Спремић, *Деспот Ђурађ Бранковић*, 581–582.

³ О сукобима и превирањима у Смедереву након Ђурђеове смрти в. *Исто*, 587–640.

⁴ Кратке напомене о Ђурђевој деци в. *Исто*, 640–657.

⁵ Ђ. Трифуновић, *Азбучник*, 252; Д. Богдановић, *Историја*, 219.

*Житија деспота Стефана Лазаревића и Цетињске стеме и летописа.*¹ Стога, налази се покрај биографије која је спајала црквено и световно сећање и историографских дела која су такође бележила штовање светих. Тако аутор *Надгробне речи* истиче да је деспот био неисцрпни извор милостиње, која је била једна од главних одлика деспота Стефана.² Потом говори о најсветлијем животу врлина којим је превазишао побожне царе и примио трпљења венац. Али, оно што више од свега упућује на то да је деспот Ђурађ могао бити припојен хору светих јесте тражење посредовања код Господа за породицу и народ. Наиме, управо је посредничка и покровитељска улога била једна од најважнијих одлика светитељства.³ Таквом улогом деспот Ђурађ је сврстан покрај највећих српских светих, попут Светих Симеона и Саве. Осим тога, он је добри корен из којег је добра младица израсла, односно деспот Лазар, који је просвећен добрим делима, најсветија кћер Мара, која је лепоту и време тела потрошила због праве вере, и **стълпи же бл(а)гочьстїа. живыхъ м(оу)ч(е)никъ** Стефан и Гргур.⁴ Молитва се завршава речима да је њему **вѣса оубо моцна ти с(вѣ)тѣиши** као Божјем рабу и испунитељу његових заповести.⁵

Оно што приближава *Житије деспота Стефана* и *Надгробну реч* јесте то што су служили чувању успомене на владаре који нису били светитељи. Упркос томе, оба дела су обликована под утицајем прославних састава, те су и њихове врлине управо оне које су красиле свете владаре. Због тога, а и штовања које се образовало у Манасији, припадају кругу назначених култова, који посебну вредност имају управо стога што су у питању владарске личности. Са друге стране постаје јасно колико су комеморативни чиновни прилагодљиви, те су неретко стајали између световне и литургијске сфере.

¹ Непознати Смедеревац, *Надгробна реч деспоту Ђурађу*, прир. Ђ. Трифуновић, Смедерево 1980, 4–5; О надгробној речи види и М. Спремић, *Деспот Ђурађ Бранковић*, 579–581.

² Непознати Смедеревац, *Надгробна реч деспоту Ђурађу*, 10.

³ А. Angenendt, *Heilige und Reliquien*, 80–85, 102–108.

⁴ Непознати Смедеревац, *Надгробна реч деспоту Ђурађу*, 10–11,

⁵ *Исто*, 11.

❖ Последњи анахорета

У време деспота Ђурђа Бранковића настаје последњи анахоретски култ који улази у хронолошки оквир истраживања. Пустињак Јоаникије је према претпоставкама преминуо 1440. године док његов култ настаје вероватно у току исте деценије, односно након обнављања српске деспотовине 1444. године.¹ Заправо, у периоду када српски деспот мења однос према претходницима Лазаревићима те у повељама слави своје претке док потискује култ Светог кнеза Лазара а штовање деспота Стефана Лазаревића се своди на Манасију и њену околину, стварају се текстови за годишњу комеморацију угледног отшелника.² Новим култом српски деспот додатно мапира своје територије, односно власт над враћеном земљом.

Штовање Светог Јоаникија образовано је на таласу исихазма као једног од главних обележја духовне климе Балкана још од XIV века. Наиме, пракса пустиње и умне молитве наставила је свој живот у време деспота Ђурђа Бранковића, који је постао један од покровитеља испосника. Иако ретки, сачувани извори сведоче о континуитету са добом Лазаревића, међу којима се истичу запис Инока из Далше из 1429. године, оснивање манастира Јошанице код Јагодине, живо пустињско монаштво у околини Дечана, Светих арханђела код Призрена и Пећке патријаршије и данас неочувана црква Ваведења Богородичиног код Суве Реке.³ Њихов најугледнији представник јесте Јоаникије, чији ће култ бити везан за Девич, односно за матичне земље Бранковића. Ни мало случајно, овде изучавани довршени култови пустињака везани су управо за старе српске земље, односно за

¹ Година Јоаникијеве смрти налази се у запису на руском Прологу у манастиру Црна Река, Љ. Стојановић, *Стари српски записи и натписи* 6, бр. 9825, стр. 68. Међутим запис се може читати на три начина: 1430, 1440. или 1450. годином. Због веза са деспотом Ђурђем Бранковићем претпоставља се да није у питању прва година, јер би се у том случају деловање пустињака и деспота морало сместити у оквир 1427–1430. године, док се 1450. искључује јер би то значило да култ настаје после 1453. године, што је опет због политичких прилика мало вероватно. О тумачењу године престављења в. Ђ. Трифуновић, *Белешке о делима у Србљаку*, 322.

² В. претходно поглавље.

³ Анахоретско монаштво у српским земљама након 1427. године је анализирано у: Д. Поповић, *Пустињско монаштво у доба Бранковића, Пад Српске деспотовине 1459. године*, 117–135 са изворима и старијом литературом.

Косово и Метохију где је традиција такве побожности имала изузетно дубоке корене.¹

О култу се сазнаје на основу преписа *Службе и Синаксарског житија* из средине XVIII века, насталих у самом манастиру Девичу.² Основне теме ових текстова, као и одсуство атмосфере изазване падом Цариграда и догађајима који су уследили, определили су њихов настанак управо у четрдесете године XV века.³ Према садржају и духовности сасвим се приближавају култним списима епископа Марка насталим крајем XIV и почетком XV века. Димитрије Богдановић је управо због тога претпоставио да би аутор *Службе и Синаксарског житија* могао бити неки књижевник из угледнијих центара: управо из Пећке патријаршије, Дечана или Грачанице.⁴ Пошто је штовање светог Јоаникија Девичког веома прецизно дефинисано, при чему се на овом месту не може допринети обрађеним питањима, биће указано на основне аспекте комеморације девичког пустињака уз нагласак на за особито занимљива питања.⁵

Веома сведено *Синаксарско житије* даје основне податке о светом, успевајући притом да га прикаже као отеловљење еремитског идеала тога доба.⁶ Наиме, већ на самом почетку истичу се два веома важна податка – његово порекло и време у којем се подвизавао – пореклом из „Диоклитије Хвостанске“ **БЫТЬ ВО ДНИ БЛ(А)ГОЧЕСТИВАГѠ ГЕѠРГІА ДЕСПОТА.**⁷ Уобичајеним топосом „од малена љубивши Бога“ описан је одлазак од куће у Црну реку и **тѢ ПОСТНИЧЕСКІЙ ПОДВИГЪ СЪЛѠ СОВЕРШАШЕ.** Њему су се убрзо придружили монаси, који у Јоаникију имаху **С(Т)ЦА И НАЧАЛНИКА.** Ученика је било довољно да су подигли цркву а потом устројили и

¹ Поред Св. Петра Коришког и, наравно, патријарха Јефрема чији садржај култа одаје пустињака и светог човека иако се ради и о црквеном поглавару. О првом анахоретском култу, везаном за стварање српске државе на прелазу из XII у XIII век в. D. Popović, *The Cult of St Peter of Koriša – Stages of Developments and Pattern*, *Balkanica* 28 (1997) 181–212; И. Шпадијер, *Свети Петар Коришки*.

² Састави су преписани 1757. године, када се бележи нови узлет култа девичког пустињака, због чега монах Антоније саставља сасвим независну *Службу* у манастиру Грабовац 1759. године. О прославним саставима в. И. Шпадијер, *Богослужбени списи посвећени Светом Јоаникију Девичком*, 597–598.

³ *Исто*, 603.

⁴ Д. Богдановић, *Историја*, 230.

⁵ В. детаљно обрађен култ у Д. Поповић, *Култ светог Јоаникија Девичког*, са старијом литературом.

⁶ В. цело *Житије* И. Шпадијер, *Богослужбени списи посвећени Светом Јоаникију Девичком*, 604. Стога неће бити изнова навођена библиографска јединица приликом цитирања.

⁷ Чак је и у запису о његовој смрти истакнуто да је живео у време деспота Ђурђа.

манастир у Црној Реци. Премда је тиме већ остварио идеални живот светог човека око којег се образовала заједница следбеника, он је желео да се пресели у „духовно отачаство“ и побегне од стечене славе те одлази у девичку пустињу. Тамо се настањује у малој пештери где наставља своје тиховање. Управо овај хагиографски топос има велики значај јер се преласком из једног просторног оквира у други: из света у пустињу и из пустиње у унутрашњу пустињу, односно све већим удаљавањем од људи, приказује потрага за вишим подвигом и успон на лествици аскетских врлина.¹

Па ипак, упркос бекству од славе, Јоаникије управо у Девичу ступа у Божју службу. Промена у животу пустињака означена је цитатом из Јеванђеља по Матеју, из приповести о Беседи на Гори „не може се град сакрити који на гори стоји² а ни светилник под подом“. У ствари, тиме је слушалац уведен у наредну етапу светитељевог живота у којој је био духовник ником другом до деспоту Ђурђу. Наиме, српски деспот је чуо о његовом „изванредном житију“ те је пожелео да га упозна. Управо ће остатак текста бити посвећен односу српског деспота и угледног пустињака.

За *Житије* је посебно важан сусрет деспота Ђурђа и пустињака Јоаникија, односно посета коју је деспот начинио како би **ЕЖЕ БЛ(А)Г(О)С(ЛО)ВИТИСА И М(О)Л(И)ТВЫ ИСПРОСИТИ УТ ПР[Е]П[О]Д[О]БНАГО**. Односно, без пуно околишања писац приказује светог човека у једној од његових најважнијих улога: њему се световни владар обраћа за благослов и молитве. Такође, Јоаникије постаје Ђурђев духовни отац. Иако се и ова збивања могу сврстати у топосе отшелничких житија, она одражавају дух времена и традицију према којој су српски владари одржавали блиске везе са угледним пустињацима.³ Та места у хагиографијама су служила приказу симфоније световне и духовне власти која је на особен начин остваривана још од времена светородне династије Немањића бригом о еремитима и њиховим култовима, да би од времена кнеза Лазара она остваривана покровитељством

¹ О просторном померању у унутрашњу пустињу в. Н. Гагова, И. Шпадијер, Две варијанте анахоретског типа у јужнословенској хагиографији, 164; Д. Поповић, *Пустинје и свете горе средњовековне Србије*, 257–258.

² Мт. 5, 14.

³ Д. Поповић, Култ светог Јоаникија Девичког, 611–612.

појединаца и заједничким ктиторством нових цркава и манастира.¹ Управо у том контексту треба сагледати околност да деспот Ђурађ и Јоаникије подижу цркву у Девичу посвећену Вавдењу Пресвете Богородице.² Око цркве је потом образован манастир где данас лежи часно Јоаникијево тело и твори **ВЕЛИЊА ЧУДЕСА И ЗНАМЕНЊА**. Његов гроб је обележен представом Јоаникијевог успења са натписом којим се истиче његово ктиторство Девичког храма.³

У ствари, невелико *Житије* је прожето „присуством“ деспота Ђурђа: текст је уоквирен поменима српског деспота, који је заслужан и за подизање фокалне тачке култа чиме је постао неодвојиви део историје тог светог места. У тим редовима деспот је идеални владар, тражи благослов и молитве од светог човека и узима га за духовног оца. Стога се може претпоставити да је бригу о Јоаникију и манастиру Девич следила и брига за установљење култа, због чега га писац укључује у тај малени део свете историје. Можда су и други чланови деспотове породице били везани за девичког пустињака. О томе би сведочио звоно које се данас чува у Дечанима, претпостављени поклон Гргура, сина деспота Ђурђа. Иако је могуће да је звоно било намењено неком старцу Јоаникију, становнику Дечанске пустиње, близина Девича оставља могућност да је оно било намењено управо будућем светитељу.⁴ Вероватно је и због тога што су везе са Бранковићима упамћене настало предање о исцељењу ћерке деспота Ђурђа.⁵ Стога, комеморација девичког светитеља доприносила је и одржавању сећања на деспота Ђурђа а потом и остале Бранковиће у локалној заједници.

Описане садржаје не понавља *Служба Светом Јоаникију* већ се својим темама прикључује исихастичкој духовности.⁶ Подаци и топоси које доноси могу

¹ Та пракса је посебно значајна јер се у средњовековној Србији није била уобичајена појава монаха-критора (тако је Герасим, отац епископа Марка, подигао цркву док је био свештеника а пре монашења). Пре Девичке цркве, до заједничког ктиторског чина владара или властеле дошло је у манастиру Горњак, Сисојевац, Добрун, Липовац, Јошаница итд, в. Д. Поповић, *Пустинско монаштво у доба Бранковића*, 120–121.

² О девичкој цркви в. Д. Поповић, *Култ светог Јоаникија Девичког*, 613–614.

³ Љ. Стојановић, *Стари српски записи и натписи* 6, бр. 9915, стр. 82. Крајем XVI века дописан је натпис изнад гроба, *Исто* I, бр. 736, стр. 225.

⁴ М. Шакота, *Дечанска ризница*, Београд 1984, 211. Д. Поповић с правом указује на могућност да је звоно можда испрва било намењено Дечанима и њеном угледном старцу, Д. Поповић, *Култ светог Јоаникија Девичког*, 614–615.

⁵ То би могао бити разлог за народно предање о исцељењу кћери деспота Ђурђа, *Исто*, 611. Легенду помиње и М. Спремић, *Деспот Ђурађ Бранковић*, 167–168.

⁶ Детаљну анализу Службе в. у Д. Поповић, *Култ светог Јоаникија Девичког*, 615–621.

се поделити у две целине: прву чини уобичајен садржај службе једног пустињака, док се друга односи на оне обојене исихијом у којој је провео живот. Тако је свети од младости ограђиван страхом Божјим, омрзнуо свет и напустио га, ништима раздао имовину, не држећи славу и богатство ни за шта, савладао је демоне и био нападнут од стране разбојника.¹ Такође, као места његових пребивања помињу се пустиња, пећина и горе, али и шупље дрво, која представљају топосе састава намењеним прослављању анахорета.² Другој групи припадају мотиви попут живота у тишини и мировању, благодатног плача, мотива светлости и виђења божанске енергије.³ Такође, у *Служби* је наведено да су мошти положене „у земљу где се освештаваху, точаше исцељења душевних страсти и повреда бесовских“.⁴

Пошто је предмет истраживања литургијско прослављање светих у њиховом друштвеном контексту, анализа ће овде стати. Још једном треба нагласити да садржај култа Светог Јоаникија одсликава дух времена, односно позносредњовековну балканску побожност и српском простору својствено садејство световних и духовних власти. Осим тога, близина деспота Ђурђа и његово место на Јоаникијевом путу ка светости указује на важан политички аспект новог култа. Са падом Смедерева 1459. године и са селидбом носиоца државотворне идеје, деспота Бранковића, северно од Саве и Дунава, напуштена су места монашких подвизавања а нове територије и прилике нису биле погодне за настављање праксе пустињаштва. Стога Јоаникије Девички јесте последњи слављени анахорета али није и последњи средњовековни српски свети.

¹ Непознати Девичанац, Служба светом Јоаникију Девичком, *Србљак* 2, 365–407, стр. 366, 374, 386, 388, 392. Сви наведени примери јесу и хагиографски топоси, в. Т. Pratsch, *Der Hagiographische Topos*. О борби са демонима као једном од најважнијих аскетских прегалаштава А. Angenendt, *Heilige und Reliquien*, 85–88.

² Непознати Девичанац, Служба светом Јоаникију Девичком, 382, 384, 394. Топос пребивања у рупи у дрвету налази се у саставима за Светог Јована Рилског.

³ *Исто*, 380, 384, 388, 398, и даље.

⁴ *Исто*, 402.

❖ Покушај обнове

Од четрдесетих до осамдесетих година XV века нису стварани нови култови на централном Балкану. Период након смрти деспота Ђурђа Бранковића крајем 1456. године посебно се издваја због дворских трзавица и све већег учешћа Османлија у унутрашњим збивањима.¹ Заправо, до погоршања односа долази 1457. године када се деспотова породица дели на два табора, где су окруњени деспот Лазар и слепи Стефан били привремени победници. С друге стране, Гргур и Мара Бранковић су везали своје амбиције за султана Мехмеда II и, показало се, у наредним деценијама су остварили велики утицај на српске прилике у Османском царству. Наредне две године донеле су смрт деспота Лазара, намесништво и успон деспота Стефана и покушај преузимања власти од стране вероватно овенчаног деспотским венцем слепог Гргура. Након неуспелих планова Гргур се замонашио и врло брзо преминуо у Хиландару. Иза себе је оставио ванбрачног сина Вука, који је наследио или присвојио себи очеву титулу.²

Сачувани извори не подржавају уврежено мишљење да је деспот Вук Гргуревић имао „без сумње, увек на уму обнављање српске деспотовине“.³ Заправо, провео је живот испрва у османској служби да би потом прешао код угарског краља Матије Корвина.⁴ Чак и да јесте имао циљ да се врати на матичне српске територије, то би морало да се одигра под окриљем једне од двеју сила јер је управо захваљујући њиховим сукобима српска држава, као тампон зона, опстајала од краја

¹ Преглед збивања у последњим годинама Српске деспотовине в. у М. Спремић, *Деспот Ђурађ Бранковић*, 587–657.

² Угарски краљеви су сматрали да имају право на доделу деспотског звања још у време ступања на власт деспота Ђурђа. Па ипак, док је Византија постојала деспот Ђурађ и његов син Лазар су добили титулу од царског изасланика Георгија Филантропина. У време превирања и само становништво Смедерева је проглашавало деспоте, а вероватно је на исти начин и Гргур овенчан деспотским венцем, *Исто*, 108, 154–156, 375, 604–605, 614–615.

³ D. Dinić-Knežević, Sremski Brankovići, *Istraživanja* 4 (1975) 5–47, стр. 20. В. поновљено истраживање као и подржавање истог става у М. Спремић, Српски деспоти у Срему, *Срем кроз векове. Слојеви културе Фрушке горе и Срема*, ур. М. Матицки, Београд – Беоцин 2007, 45–73, стр. 50.

⁴ О могућим датумима преласка у службу краља Матије Корвина уп. С. Ћирковић, О деспоту Вуку Гргуревићу, *ЗЛУМС* 6 (1970) 283–290, стр. 284–287. Ратне акције и друга деловања детаљно су представљени у: А. Ивић, *Историја Срба у Војводини. Од најстаријих времена до оснивања потиско-поморшких границе (1703)*, Нови Сад 1929, 20–28; D. Dinić-Knežević, Sremski Brankovići, 5–20; М. Спремић, Српски деспоти у Срему, 47–55. Општи прегледа збивања у том периоду в. у *Историја српског народа* 2, 373–389 (С. Ћирковић).

XIV века. Тако је до обнове деспотовине могло доћи приликом преговора између краља Матије и султана Бајазита почетком осамдесетих година XV века.¹ Како извори бележе, султан је деспоту Вуку понудио земље и градове које су имали његови преци али није јасно да ли је он одабрао да остане угарски великаш или је понуда повучена.² Мир је потписан 1484. године након чега дуго времена није било помена обнове српске деспотовине.

Осим тога, деспот Вук није покушавао да сачува свест о српској државности.³ Очување свести и сећања на српску државу суштински је било везано за две идентитетске осовине: неговање култова светих владара и помагање знаменитих цркава и манастира. Заправо, улогу покровитеља цркве, владарских задужбина и свих светогорских манастира преузела је царица Мара Бранковић.⁴ Па ипак, она то није чинила у државничком својству већ као поданик царства. Тачније, управо захваљујући близини Мехмеда Фатиха могла је значајно да подржи интересе православне цркве.

Стога, све што је Вук Гргуревић учинио за одржање српске државне идеје било је резултат актуелних ратних дешавања наместо претпостављеног рада на стварању новог политичког језгра ради обнове деспотовине. Долазак српских великаша било је логична последица пада Смедерева, пресељење српског

¹ До понуде је дошло у склопу мировних преговора након угарских успеха крајем седамдесетих и почетком осамдесетих година, D. Dinić-Knežević, *Sremski Brankovići*, 15–17; *Историја српског народа* 2, 387–388 (С. Ћирковић); М. Спремић, *Српски деспоти у Срему*, 53–54.

² Уколико је деспот Вук начинио одлуку да не заузме области некадашње деспотовине, треба имати на уму да би такав избор био промишљен. Као угарски великаш, попут свих српских деспота, имао је простране поседе на краљевјој територији. Истовремено, матичне српске области биле су дубоко у османској држави, док је за предео јужно од Саве и Дунава постојала нада да ће бити враћен, али у ком обиму и на који временски период није било јасно. Додатно, обнављање би значило добијање опустошене и ратовима измучене територије, без изгледа о скором економском или било ком другом опоравку. Па ипак, идеја повратка тих територија прелази у сферу идеологије угарске круне да би привремено била остварена тек у првој половини XVIII века.

³ Треба нагласити да не постоји континуитет држања поседа између деспота Ђурађа и Вука. Наиме Ђурађ је готово све поседе изгубио већ пре краја владавине, D. Dinić-Knežević, *Sremski Brankovići*, 9.

⁴ Њена ктиторска делатност била је посебно везана за Свету Гору у чијој близини се налазио њен двор у Жежеву. Помоћ Хиландару је очекивана због његовог значаја за српску државу и за српске владаре, док је покровитељство над Светим Павлом условљено везом са Бранковићима од времена обнављања захваљујући Герасиму. Поред тога, захваљујући њој опет је исплаћиван Стошки доходак. О њеној покровитељској улози М. Ст. Поповић, *Мара Бранковић. Жена између хришћанског и исламског културног круга у 15. веку*, Нови Сад 2014, 207–252 са изворима и литературом. После Марине смрти о исплати дохотка бринула се њена сестра Кантакузина Бранковић, в. М. Спремић, *Кантакузина (Катарина) Бранковић, Mons Aureus. Часопис за књижевност, уметност и друштвена питања* 30 (2010) 81–108, 106–107.

становништва део систематске акције краља Матије а одржање титуле деспота Србије такође део идеолошког оправдања за вођене ратове.¹ У свему овоме деспот Вук је био предводник војски али не и владар аутономне или културне целине. Захваљујући томе српска црква није добила подршку у изградњи инфраструктуре у северним областима, која би се најлакше образовала око неког култа.²

Описане околности су важне јер представљају политичку и друштвену позадину доласка нових деспота Бранковића у Срем.³ Након смрти деспота Вука у априлу 1485. године краљу Матији Корвину су биле потребне нове војсковође и предводници српског становништва. Све чешћи инциденти на граници са Османлијама учинили су скорији почетак ратовања очекиваним. Угарски краљ се захваљујући освајањима у Аустрији током 1485. године повезао са породицом преминулог деспота Стефана Бранковића, која је боравила у замку Вајтерсфелд у Штајерској под заштитом цара Фридриха III Хабзбурга.⁴ Не треба искључити могућност да су се они приклонили непријатељу угарског краља управо због подршке коју је пружао деспоту Вуку. Међутим, понуда о преузимању деспотског положаја нудила је многе предности.⁵ Због тога напуштају Штајерску али, показало се, са собом доносе и идеолошки и политички развијену мисао, поред ратних и војних способности. Преко Будима стижу у Срем, смештају се у Купиново 15.

¹ О сеобама, како већинског становништва тако и сеобама феудалаца в. *Историја српског народа* 2, 431–444 (С. Ћирковић); Исти, Сеобе српског народа у краљевину Угарску у XIV и XV веку, *Сеобе српског народа од XIV до XX века. Зборник посвећен тристагодишњици Велике сеобе Срба*, ур. Д. Ранковић, Београд 1990, 37–46.

² У том смислу, деспот Вук је могао да ради на установљењу култа ако не свог деде Ђурђа, онда свог оца Гргура. За живота ослепљен, у *Надгробном слову деспоту Ђурђу* назван живи мученик, владар и потом монах, врло лако је могао уживати и светитељско штовање. Чак је и његова везаност за Хиландар томе умногоме могла помоћи, али култ је изостао. Могуће је да је одређену улогу играла и околност да он није први од династије Бранковића ту сахрањен, али јесте једини после Светог Симеона сахрањен као бивши владар и монах.

³ И М. Благојевић је уочио две одвојене фазе, те је доба Вука Гргуровића обележио као време стварања српског политичког језгра а доба последњих Бранковића као доба постављања идеолошких основа за обнављање српске државности, М. Благојевић, Српска државност на новим просторима – Срем, Банат, Бачка, *Немањићи и Лазаревићи и српска средњовековна државност*, Београд 2004, 431–440.

⁴ Цар је посредовао у склапању брака између Марије, сестре Ђорђа и Јована, и Бонифација IV од Монферата. Тек након што су сестру испратили у Пијемонт, деспоти су допутовали у Угарску, *Историја српског народа* 2, 444 (С. Ћирковић).

⁵ Насупрот византијском обичају где је сродство са царем било услов за добијање титуле, у Угарској су биле пресудне везе са претходним деспотима. То је очекивано јер је краљ тражио личности које ће српско становништво радо пратити у планиране ратове. О томе и о удвајању деспотске титуле у вези са реформом краља Владислава II из 1493. године в. С. Ћирковић, *Поствизантијски деспоти*, *ЗРВИ* 38 (1999-2000) 395–406, стр. 396–399.

фебруара 1486. године, и убрзо се прихватају ктиторства Хиландара којим су обзнанили настављање немањићке владарске идеологије. Деценију касније прихватају се ктиторства над два светогорска манастира посебно везана за Бранковиће: Светим Павлом и Есфигменом.¹

Деспотица Ангелина и нови деспоти Ђорђе и Јован дошли су у Угарску носећи мошти Светог деспота Стефана. Према *Житију Георгија Кратовца* он се објавио осам година после смрти.² Како је преминуо 9. октобра 1476. године то би прва чуда на деспотовом гробу требало сместити или у крај 1484. године или у 1485. годину. Подсећања ради, деспот Вук је преминуо 16. априла 1485. године, те да је угарски двор вероватно врло брзо позвао преостале Бранковиће. Стога, поставља се питање да ли се време уврштења Стефана Бранковића у свете може довести у везу са актуелним политичким збивањима? Односно да ли је настајање очевог култа условљено потребом Ђорђа и Јована да на српској средини својствен начин истакну наслеђе смедеревских деспота? Иако се то не може тврдити, ова могућност одговара друштвеној и политичкој функцији коју је култ стекао у Срему.

Веза са Смедеревом је изгледни разлог за полагање моштију новог светог у придворну цркву апостола Луке.³ Претпоставља се да је управо деспот Ђурађ подигао цркву док је Купиново било у његовом поседу, а да је посвета подстакнута у то време особито негованим култом Светог Луке.⁴ О томе да су и позни Бранковићи неговали култ апостола сведочи *Псалтир са последовањем*, дело Стефана Доместика, где се налазе параклиси посвећени највећим хришћанским светитељима, Светом Симеону и Сави и, на крају, Луки, који је био у поседу Стефана Слепог а потом његових синова.⁵ Параклис светом Луки појао се сваког

¹ О повељама и њиховом месту у култу деспота Стефана Бранковића в. поглавље **Феудална комеморација светих**.

² Д. Богдановић, *Житије Георгија Кратовца*, 232.

³ О цркви Св. Луке, за коју аутор претпоставља да је подигнута у време деспота Ђурађа в. Ђ. Бошковић, *Две цркве крај Купинова*. Црква Св. Луке, *Гласник историјског друштва у Новом Саду* 12 (1939) 211–216; О цркви у контексту у то доба уобичајених поједностављених црквених основа и архитектуре и сачуваних у Обеду, цркви Св. Луке и Сретењској цркви у Крушедолу в. М. Шупут, *Српска архитектура у доба турске власти 1459–1690*, Београд 1984, 49–50.

⁴ О култу Св. Луке в. потпоглавље **Доба транслација**. Треба нагласити да би се изградња цркве онда морала везати за период између 21. јануара 1453. године и краја 1456. године који је био испуњен ратним дешавањима. Како је црква била скромног и маленог изгледа може се претпоставити да је деспот Ђурађ у журби градио двор и цркву за евентуално склањање пред османском најездом.

⁵ Обимни *Псалтир са последовањем* настао је вероватно за Благовештењску цркву у Смедереву педесетих година XVI века, о чему сведочи и требнички део рукописа који почиње чином освећења

петка у недељи, што сведочи о живом штовању јеванђелисте. Спој тога што је купиновска црква баштинила породичну везу са штовањем Светог Луке, која је уједно била знамење самосталнијих времена, као и погодности њеног физичког положаја, одредио јој је функцију маузолеја.¹ Односно, одговарала је потребама нових угарских великаша који су пре свега морали да извршавају нове војне обавезе.² Тако је транслација моштију у ново деспотско седиште симболисала пренос центра моћи из Смедерева и легитимитет нових владара.³

Већ су у *Надгробној речи деспоту Ђурђу* постављене основе штовања Стефана Бранковића. Ту је са братом Гргуром назван живим мучеником; они су **стаљпи же бл(а)гочьстїа** светлости лишени због њихове вере и побожности родитеља њихових, наследници духовне светлости и вечног живота.⁴ Дакле, ови редови приказују синове деспота Ђурђа као живе свете, односно као оне који су се за живота уподобили мартирском идеалу светости.⁵

Служба и Синаксарско житије писани су управо у Купинову за потребе прослављања светог деспота. Оба састава обележена су идејом двоструког континуитета у којој се открива потреба нових деспота Ђорђа и Јована да оправдају новостечени положај. Један се односи на наслеђе светородне династије Немањића а други на пренос деспотског достојанства. Заправо, у садржај култа уткана је идеологија наследника деспота Стефана Бранковића. У уводним редовима истиче се да је Стефан био деспот српске земље, син „благочастивог деспота Ђурђа и мајке

храма. Потом га је деспот Стефан понео са собом, да би на крају завршио у Крушедолу, о чему сведочи и запис. О атрибуцији рукописа, који се чува у два одвојена дела у Музеју СПЦ, под бројевима 34 и 50 в. Л. Цернић, *Рукопис Стефана Доместика, Библиотекар* 20/1–2 (1968) 61–83. Описе два рукописа в. у: С. Петковић, *Опис рукописа манастира Крушедола*, Сремски Карловци 1914, бр. 12, стр 14–16. и бр 48, стр. 48–51. Леонтије Павловић сматра да је Стефан Доместик заправо последњи српски логотет Стефан Ратковић, при чему не износи аргументе за ту тврдњу, Л. Павловић, *Прозни и песнички списи настали у Смедереву 1453–1456. године*, Смедерево 1983, 54–55.

¹ О положају сремске цркве и њеној намени и могућим разлозима због којих мошти нису премештене у нову, репрезентативнију цркву в. М. Тимотијевић, Сремски деспоти Бранковићи и оснивање манастира Крушедола, *ЗЛУМС* 27-28 (1991-1992) 127–150, стр. 130–131.

² Већ је у јесен 1486. године дошло до сукоба који су довели до убиства Дмитра Јакшића, *Историја српског народа* 2, 431–444 (С. Ђирковић).

³ Е. Vozósky, *La politique des reliques*, 142–169.

⁴ Непознати Смедеревац, *Надгробна реч деспоту Ђурђу*, 11. Њихово изједначавање на овом месту је очекивано, јер тада још није дошло до разилажења међу браћом.

⁵ Најпознатији пример међу светим владарима у Европи је Луј IX Свети, који је још за живота сматран светим, J. Le Goff, *Saint Louis*, 37–362.

своје благочастиве свете Ирине“¹ и да је од корена „блаженог Симеона Немање, који је апостолски просветлио земљу својих људи, да би оставио царство и са својим сином Савом посветио се подвизима, те је Бог једног учинио мироточцем а другог чудотворцем, те су светитељи били као Мојсије и Самуил“.² Дакле, „апостолским“ делањем Светог Симеона се приказује почетак српске историје чији је Свети Стефан нови почетак и обнова. Јасно је да је овим редовима, садржајем *Псалтира* и ктиторском делатношћу, приказана идеја континуитета српске државности која је сезала до првих Немањића. Тако је *Житије* „уоквирено“ поменом Светог Симеона и Светог Саве и описом деловања култа у цркви Светог Луке, **идѣже сввршаѣтсе памѣть его**.³ Уколико је заиста постојала опширна хагиографија која је била извор за данас сачуване литургијске саставе, то би указивало на још потпуније враћање немањићким традицијама.⁴

Наравно, остатак текста посвећен је Стефановом ослепљењу и трагичном животу после протеривања из Смедерева, сведеном на стално сељење и тражење милостиње.⁵ Тако се, без помена Гргура, приповеда о затварању, повратку на очев двор лишен „очних зеница“ што **трьпѣ съ благодареніемъ**.⁶ Пошто је постављен на престо, „неки ђаволом управљани излагаше како је учинио неко зло“, те га истерују из отаџбине. Ван своје земље поднео је многе беде и невоље, те је отишао у **арванитію** и оженио се Ангелином **всакими добродѣтелми оукрашенѣю**.⁷ Потом је са децом и супругом отишао у Италију где се разболео и преминуо у 56. години. Наводи се да је био сахрањен у „својој цркви“ – вероватно придворној цркви. „По мало времена“ светлост са неба осветлила је његов гроб, ужаснувши многе таквим

¹ И. Руварац, Повесна слова о кнезу Лазару, деспоту Стефану Бранковићу и кнезу Стефану Штиљановићу, *Летопис Матице српске* 117 (1874) 108–121, стр. 117–118. Ирина Кантактузин је добила епитет „света“ вероватно захваљујући томе што је пореклом из византијске царске породице.

² *Исто*, 117.

³ *Исто*, 117–118.

⁴ Опширне хагиографије су имале важно место у прослављању светих владара. На основу тога што се у *Служби* помињу чуда којих нема у *Житију*, као и посебних навода у *Житију Георгија Кратовца*, Ђорђе Трифуновић је претпоставио да је данас изгубљена опширна хагиографија могла послужити као извор за литургијске саставе, Ђ. Трифуновић, Белешке о делима у Србљаку, 326.

⁵ О деспотовом животу в. D. Dinić-Knežević, *Sremski Vrankovići*, 20–23; J. Радовановић, Нови култови Срба светитеља и њихова иконографија у првој половини XVI века, *ЗЛУМС* 27-28 (1991-1992) 150–174, стр. 152–154.

⁶ И. Руварац, Повесна слова, 117.

⁷ *Исто*.

чудом, да би други пут цео храм био осветљен.¹ Затим се говори о отварању гроба, налажењу нетљених моштију и полагању у часну раку.

Крај *Житија* је посвећен преносу *въ сирміискѣю странѣ*.² У Срему је начинио многа чуда, у која се убраја оздрављења ослабљених и бесних и враћање вида. Посебно место заузимају исцељења учињена призивањем деспотовог имена, која га сврставају у ред најзнаменитијих светих. Они се темеље на Христовој моћи да исцељује само дозивањем и вером. Како је већ напоменуто, у последњим редовима истакнуто је да је био положен у цркви Светог апостола и јеванђелисте Луке, где се одржава успомена на светог деспота.

Као и у *Надгробној речи деспоту Ђурђу*, у *Синаксарском житију* је деспот Стефан Бранковић приказан као живи мученик, онај који прима недаће и благодарно их трпи. Па ипак, пошто није доживео мартирску смрт, није могао бити сврстан у тај ред светих. Посебна пажња посвећена је чудима која су пратила објављивање светости, која јесу и једна од средишњих тема *Службе*, настале вероватно убрзо по преносу.³

Служба наставља традицију српске химнографије претходних векова, због чега је и сам култ убројен у позносредњовековне.⁴ Већ на почетку истиче се веза са небеском светлошћу и дар исцељења у којем је свети био неоскудан.⁵ У канонима се посебно говори о чуду смиривања реке и ветра,⁶ застрашивања крадљиваца над гробом, вероватно приликом покушаја да се однесу драгоцености са кивота,

¹ О светлости са неба као знаку светости в. Т. Pratsch, *Der Hagiographische Topos*, 213–216.

² И. Руварац, *Повесна слова*, 118.

³ Ђорђе Трифуновић је претпоставио да је *Служба* писана у периоду 1486–1491. године. Terminus ante quem одређен је на основу помена „последњих родова“ који алудирају на последња времена, односно крај света очекиван 1492. године, Ђ. Трифуновић, *Белешке о делима у Србљаку*, 325–326. Међутим, пошто се последњи родови помињу у свим *Службама Бранковићима*, није сигурно да се тај исказ може користити за датирање. Па ипак, начелно се слажемо са тиме да је настала врло брзо по другом преносу моштију. О ишчекивању краја света, које је постало актуелно још од прве четвртине XV века в. S. M. Ćirković, *Kraj sveta – kraj века. Strepnje i iščekivanja kod Srba u vezi sa 7000. godinom, Jugoslovenski istorijski časopis* 24/1–2 (1996) 11–24, str. 14–21; С. Марјановић-Душанић, *Долазак „скрбних година“*. О употреби и значењу топоса „последњи род“ и „последња времена“ у српској традицији 15. столећа, *Пад Српске деспотовине 1459. године*, 173–184.

⁴ Д. Богдановић, *Историја*, 241.

⁵ Непознати Купиновљанин, *Служба Светом деспоту Стефану Бранковићу*, *Србљак* 2, 409–463, стр. 410, 418.

⁶ Ово чудо представља прилагођавање Христовог чуда смиривања буре на мору које се ретко јавља у српској житијној књижевности, Мт. 8, 23–27, Марк. 4, 35–41, Лк. 8, 22–25. Пре овога случаја налази се код Светог Саве, који је чудо поновио за живота. О утицају на природу као јако важної групи чуда в. Т. Pratsch, *Der Hagiographische Topos*, 270–289.

исцељење ослабљеног детета, прогањање бесова и даровање вида.¹ Због ослепљења мотив духовне светлости има посебно место. Тако је слепи деспот имао душевне очи иако беше лишен телесних те му светлост невечерња засија; он је друго сунце, луча светозарна, дан просветљен, као сунце сија па је исток озариван, земља просветљена.²

Наравно, тегобе које је поднео током живота јесу можда и најважнија тема *Службе*. Стефан је искован трпљењем, он је страдалац саподвижника и непобедив у искушењима, страстотрпац.³ Беде и озлобљења трпео је од иноплеменика и од саплеменика, али то му не беше тешко јер наду положи у Вишњега.⁴ Као и кнезу Лазару у *Служби*, Јов је Стефанова старозаветна префигурација, те је он други Јов у свему, имао је трпљење Јовово, целомудреније Јосифово и кротост Давидову.⁵ Он се мученицима приближио, њихов је садружник, санаследник апостола, сажитељ преподобних и праведних.⁶

На крају треба истаћи да и писца *Службе* заокупља приказ непрекинуте свете лозе од првих Немањића. Истиче се да је српска црква имала у почетку Симеона и Саву а у Стефану обновљење, и да се свој тројици народни збор моли.⁷ Стефан је изданак и унук, ни по чему мањи од предака, њега Бог заједно са првима као своје работнике прославља.⁸ Поред тога, деспот Стефан од царског корена још и царску душу стекао и заменио пропадљиво за непропадљиво.⁹ Он обнавља грану и плодносном је показује, јер „цветање гране корена је слава“.¹⁰ Тако његово тело, нађено цело и нераспадно, дивљење буди чудима и моли се за створитеље свога спомена у храму прослављеном небеском славом.¹¹ Аутор неретко зазива отачаство да слави Светог деспота, отачаствољупца. Занимљиво је да се на једном месту

¹ Непознати Купиновљанин, *Служба Светом деспоту Стефану Бранковићу*, 436, 446–448, 450–452.

² *Исто*, 412, 416, 442, 448.

³ *Исто*, 416, 418, 420–422.

⁴ *Исто*, 420–422.

⁵ *Исто*, 422, 426.

⁶ *Исто*, 438–440.

⁷ *Исто*, 420.

⁸ *Исто*, 440.

⁹ *Исто*, 440, 444. Епитет царски не треба да чуди јер су у време писања ових текстова Немањићи имали статус царске породице.

¹⁰ *Исто*, 454.

¹¹ *Исто*, 410, 414, о помену самог празника в. 434.

позивају „отачаство и народи“, односно да се приказују реалне околности прослављања у средини која познаје више народности и вероисповести.¹

Сагласје *Житија* и *Службе* указује на то да је култ обликован из једног центра и одражава његову јединствену друштвену функцију. Садржај приказаних састава условљен је потребом деспота Ђорђа и Јована да прикажу како право на стечени положај, тако и обнову државности и да пруже оправдање за планове за будућност. Они се односе на тежњу за стицањем одређене политичке самосталности али и за враћањем на матичне српске територије. Стога, Стефан постаје корен нове династије која потиче од Немањића, утемељитеља српске државности којој и сами теже.

❖ Сутон светих владара

Међутим, околности су оставиле планове о обнови српске државности јужно од Саве и Дунава или неког облика самосталности на угарским територијама без испуњења. Наиме, деспот Ђорђе је монашењем 1497–1498. године у породичној цркви Светог Луке препустио будућност породице деспоту Јовану, коме је понуђено обнављање деспотовине у склопу угарско-турских преговора 1502. године.² Као и у претходном случају то је вероватно била само потврда жеље за примирјем али не и реална могућност. Зато је деспот Јован покушао да нађе савезника у Венецији за даље борбе те шаље замонашеног брата на преговоре.³ Па ипак, крајем исте 1502. године српски деспот је преминуо без мушких наследника. Након тога, угарски краљ Владислав је понудио титулу монаху Максиму, међутим, пошто ју је бивши деспот одбио, пренео ју је на хрватског великаша Иваниша Бериславића и оженио га Јовановом удовицом, Јеленом Јакшић.⁴ Промене обавеза

¹ *Исто*, 412, 414 и даље.

² О Бранковићима по доласку у Срем в. А. Ивић, *Историја Срба у Војводини*, 29–43; D. Dinić-Knežević, *Sremski Brankovići*, 28–38; *Историја српског народа* 2, 445–462 (С. Ћирковић), М. Спремић, *Српски деспоти у Срему*, 55–64; С. Томин, *Владика Максим Бранковић*, Нови Сад 2007, 13–25.

³ Очигледно да мирнији односи између Угарске и Османлија нису одговарали плановима Бранковића, *Историја српског народа* 2, 458–459 (С. Ћирковић); С. Томин, *Владика Максим*, 34–35.

⁴ А. Ивић, *Историја Срба у Војводини*, 44–49; *Историја српског народа* 2, 461 (С. Ћирковић).

српских деспота након једне и по деценије биле су више него уочљиве. Попут Ђорђа и Јована, Иваниш се залагао за интересе цркве и задржавао је службенике, неретко Србе, на деспотским поседима, док је деспотица Јелена преузела улогу ктитора Хиландара.¹

Дакле, са католичким деспотом Срба и пред великом османском опасношћу образује се штовање последњих Бранковића. Наде у самостално организовање у Угарској или у обнову српске државе под вођством локалне династије су нестале. Такође, услед одсуства политичких актера, подршку култовима пружају пре свега локални црквени великодостојници.

Међу преосталим члановима породице деспот Јован је први уврштен у свете. Подаци о томе опет се налазе у *Житију Георгија Кратовца* од добро обавештеног попа Пеје. Он наводи да је Јован, који је држао сремску земљу, по престављењу оставио за собом супругу и једну кћер. И после три године се јавио „подобан оцу, али је његов брат Ђорђе, који не хтеде земаљску власт, мошти оца и брата однео у Угровлашку земљу“.² Потом је по повратку у Срем са моштима и сам Ђорђе преминуо.

Дакле, испрва је последњи деспот Бранковић био похрањен покрај оца у придворној цркви апостола Луке.³ Међутим, како су Максим и Ангелина морали да напусте поседе новог деспота Иваниша, понели су мошти Стефана и тек објављеног светог Јована са собом у Влашку.⁴ Максим у Влашкој прво постаје епископ а затим и митрополит и бива рукоположен од цариградског патријарха Нифона, који је на позив војводе Јована Радула дошао 1504. да помогне сређивање влашке цркве. Поред тога, Максимова и Ангелинина брачна политика сведочи о томе да је планирано чвршће повезивање српских, влашких и молдавских племићких породица. Тако је за Петра Рареша, будућег молдавског војводу удата Јелена, ћерка

¹ О деспотици и последњим деспотима в. М. Спремић, Српски деспоти у Срему, 64–71; Исти, Деспотица Јелена Бранковић-Бериславић, *Глас САНУ. Одељење историјских наука* 16 (2012) 125–138, стр. 128–129. Повељу за Хиландар К. Митровић, Повеља деспотице Јелене манастиру Хиландару, *ССА* 7 (2008) 196–203. Ово је посебно значајно када се има у виду да се неколико деценија раније деспот Вук није залагао за питања цркве нити идеологије на истим просторима.

² Д. Богдановић, *Житије Георгија Кратовца*, 233.

³ М. Тимотијевић, Сремски деспоти Бранковићи и оснивање манастира Крушедола, 133.

⁴ Можда је управо у вези са тим деспот Јован уврштен у свете, јер они одлазе управо крајем 1505. или почетком 1506. године, I-R. Mircea, Relations culturelles Roumano-Serbes au XVI^e siècle, *Revue des études sud-est européennes* 1/ 1–2 (1963) 377–419, pp. 385–386. О Максимовом боравку у Влашкој в. и С. Томин, *Владика Максим*, 35–40.

деспота Јована Бранковића, затим рођака Милица-Деспина за будућег влашког војводу Јована Нагоја Басарабу и на крају, ћерка Димитрија Јакшића за сина војводе Радула.¹ Стога, изгледа да су Максим и Ангелина планирали да се трајно посвете организовању православне цркве под окриљем влашких војвода.² У томе се може видети разлог због којег деспот Јован не добија прославне саставе. Митрополит Максим је био посвећен влашким црквеним питањима, те неговање владарског и у основи династичког култа не би имало друштвену функцију.

Међутим, након смрти војводе Јована 1508. године на престо долази војвода Михна који је био наклоњен католичанству, те су Максим и Ангелина још једном морали да се склоне. Према наводима *Синаксарског житија архиепископа Максима*, након што је склопио мир са угарским краљем он се враћа у Срем и, вероватно захваљујући ктиторским правима, полаже мошти оца и брата у њихово некадашње пребивалиште, купиновску цркву Светог Луке.³ Монах Максим вероватно одлази Хопово док се Ангелина смешта у манастир Велика Ремета.

Пошто актуелни деспот Иваниш из свог седишта Купинова није благонаклоно реаговао на близину моштију бивших деспота, јавља се идеја о градњи породичног маузолеја.⁴ План спроводи Ангелина, о чему сведочи писмо из 1509. године којим тражи помоћ од руског великог кнеза за градњу.⁵ Како је наведено, бивша деспотица је планирала да подигне манастир посвећен Јовану Златоустом који ће бити и породична гробница. Руски кнез је послао помоћ те су, како стоји у *Житију архиепископа Максима* испросили од Стефана и Марка Јакшића *мѣсто добрѣ и видѣнїемь крѣсна, крѣшедолъ тако зовѣмь*.⁶ Ови редови

¹ Степен сродства Милице са Бранковићима није познат, али постоје индикације да је била ванбрачна ћерка неког од чланова породице Бранковића, уп. С. Nicolescu, Princesses Serbes sur le trône des Principautés Roumaines. Despina-Militza, princesse de Valachie, *ЗЛУМС* 5 (1969) 96–117, посебно стране 101–105. Показате се да је овај брак био суштински важан за помоћ и подизање Крушедола.

² На ову могућност је указао М. Тимотијевић истакавши, поред брачне политике, могућност да је патријарх који да је рукоположио на митрополијско звање вероватно био српског порекла и у служби деспота Ђурђа, затим да су око себе окупили угледне људе попут Соломона Црнојевића и Макарија, в. М. Тимотијевић, Сремски деспоти Бранковићи и оснивање манастира Крушедола, 135–136.

³ А. Вукомановић, Живот архиепископа Максима, *Гласник ДСС* 11 (1859) 125–129, стр. 128.

⁴ Детаљно о томе в. М. Тимотијевић, Сремски деспоти Бранковићи и оснивање манастира Крушедола, 138–139; Исти, *Манастир Крушедол* 1, 14–22.

⁵ В. документа у: Архивска грађа руских збирки, *Москва – Србија, Београд – Русија: документа и материјали* 1. Друштвене и политичке везе XVI–XVIII век, прир. С. Долгова, Е. Иванова, А. Турилов и Т. Суботин-Голубовић, Београд–Москва 2013, 203–207.

⁶ А. Вукомановић, Живот архиепископа Максима, 128–129.

указују на то да су захваљујући њима, или вероватније деспотици Јелени, успели да купе земљу за манастир на југоисточним обронцима Фрушке Горе, у близини Велике Ремете.

Међутим, 1512. година обележава нову фазу у градњи породичног маузолеја. До преокрета у плановима долази након успона Јована Нагоја Басарабе, ожењеног Максимовом рођаком, на влашки престо. Након одбијања да се врати на чело влашке митрополије, Максим стиче звање београдског митрополита.¹ Тада је вероватно одлучено да се подигне двојни манастир, мушки посвећен Благовестима и мањи, женски, посвећен Сретењу.² Посвета мушког манастира упућује како на митрополијску цркву у Смедереву, чиме би се још једном истицало наслеђе смедеревских деспота, али и на манастир на острву Обедске баре где се Максим повукао по монашењу.

Истовремено, мушком манастиру је намењено да постане митрополијско седиште из неколико разлога. Један од основних био је удаљавање столног места од границе са османским царством, што ће се у светлу пада Београда 1521. године показати далековидим.³ Такође, близина црквеног седишта би помогла организовање цркве за растуће православно становништво у католичкој држави. Осим тога, Максим је радио на супротстављању претензијама Охридске архиепископије ка контролисању територија јужне Угарске.⁴ Тако, двојни манастир, који ће име добити по оближњем селу Крушедол, мајка и син граде уз

¹ Први пут се помиње као митрополит у Апостолу са тумачењем преписаном у Сланкамену 1513. године, Љ. Стојановић, *Стари српски записи и натписи* 1, бр. 416, стр. 128 и *Исто*, IV. бр. 6207, стр. 40–41.

² Двојни манастири постоје од најстаријих времена док су у српској историји Стефан Немања и његова супруга Ана подигли у Куршумлији мушки манастир посвећен Светом Николи и женски посвећен Богородици. О двојним манастирима в. М. Тимотијевић, *Манастир Крушедол* 1, 13, нап. 5.

³ Наиме већ је доласком на престо Селима I 1512. године било јасно да ће Османлије кренути у ширење својих територија, док су се за Европу најважнији догађаји одиграли за време султана Сулејмана (1520–1566). О паду Београда в. Ј. Калић-Мијушковић, *Београд у средњем веку*, Београд 1967, 239–268.

⁴ Чини се да је Максим све време радио на супротстављању Охридској архиепископији. Тако се замонашио под окриљем игумана манастира Горњак, рукоположен је за презвитера од стране софијског митрополита, могуће сродника Бранковића, на престо влашког митрополита поставио га је цариградски патријарх Нифон, док су околности ступања на престо београдског митрополита и премештања седишта у Крушедол непознате, в. М. Тимотијевић, *Сремски деспоти Бранковићи и оснивање манастира Крушедола*, 134–135, 139–140.

помоћ Јована Нагоје, односно како се наводи у *Житију архиепископа Максима* „неког војводе Јована“.¹

У новој митрополијској цркви култови деспота Стефана и Јована улазе у нову етапу. Штовање деспота Стефана у Купинову имало је значајну идеолошку компоненту и сведочио је како о статусу деспота Ђорђа и Јована тако и о њиховим плановима за будућност. Прослављање деспота Јована се, упркос веома раном објављивању, дуго одвијало са понеком прославном стихиром. Међутим, у Крушедолу њихове мошти утврђују статус манастира као светог места и циља ходочашћа. Да је Максим дуже поживео, вероватно би у наредним годинама био заокружен Јованов култ. То је несумњиво била његова намера, али ће се он задржати на митрополитском положају само неколико година, односно до 18. јануара 1516. године.

Податак из *Житија Георгија Кратовца* о благоухању које је излазило из Максимових руку за живота упућује на то је сматран светим човеком, односно на придруживање двојици својих претходника: архиепископу Сави и патријарху Јефрему.² Међутим, о томе нема помена у саставима намењеним култу, који настају двадесетих година XVI века. Опширно *Пролошко житије архиепископа Максима* настаје убрзо по његовом објављењу, које се одиграло седам година након смрти.³ Вероватно су и прве стихире тада написане, али је целовита *Служба* оформљена касније.⁴

Синаксар архиепископа Максима, у којем није назван световним именом, представља уједно и повест позних Бранковића и прославни састав. Нешто обимније од *Житија слепог деспота Стефана* и *деспотице Ангелине*, готово половина је посвећена управо животу његовог оца. Тако се у првим редовима истиче да је Максим **ѡтъ корена благочѣстиваго свѣшчна неманы** и син деспота Стефана који је био син деспота Ђурђа.⁵ Пошто Свети Симеон није самодржац већ родоначелник, његов помен треба да прикаже јединство лозе Бранковића са Немањићима и извор светости последњих деспота. Потом се излаже о Стефановом

¹ А. Вукомановић, *Живот архиепископа Максима*, 129.

² Д. Богдановић, *Житије Георгија Кратовца*, 233.

³ А. Вукомановић, *Живот архиепископа Максима*, 129.

⁴ Ђ. Трифуновић, *Белешке о делима у Србљаку*, 329–330.

⁵ А. Вукомановић, *Живот архиепископа Максима*, 125.

животу, ослепљењу које је претрпео са братом Гргуром због клевете, након чега је деспот Ђурађ у жалости „поклао многе исмаилхане“.¹ Деспот Лазар је наследио српски престо, међутим после једне године он је преминуо, Гргур се замонашио и отишао у Хиландар а Стефан **же прїѣмкѣть деспотѣства сѧнь**. Без објашњења наводи се како је Стефан напустио отаџбину и отишао на Запад, где се и цар дивео његовој мудрости. Због тога му је дао Бели град у Фурланији где је живео са Ангелином и родио синове Максима и Јована.²

Пре него што буде анализиран светитељски лик Максима Бранковића, овим редовима ће бити посвећено још мало пажње. Наиме, када се упореди са *Синаксарским житијем деспота Стефана*, овде је приказана другачија историја. Прво, помиње се Гргур Бранковић, иако нигде као деспот или актер у политичким догађајима, већ као страдалник и хиландарски монах. Такође, изостављен је деспот Вук, што се може објаснити супарништвом са наследницима деспота Стефана. Породична историја се не разликује умногоме од оне из позних родослова те сведочи о све доминантнијим историографским тежњама међу образованим слојем.³ При том, посвећивање оволиког дела деспоту Стефану вероватно је узроковано полагањем тела новог светитеља Максима у кивот са оцем.⁴

На очекиван начин описано је да се Максим учио свештеним књигама и да су се, као и деспоту Стефану, на царском двору дивили његовој красоти и мудрости. Након позива угарског краља одлазе у **ѡтѣчьство ихъ срѣмь** одакле су „храбровали“ на Агарене. Због заслуга угарски краљ му је давао своју сродницу Изабелу у брак, међутим, према *Житију*, до брака није дошло јер је она одбила да промени веру. Ђорђе се тада тајно замонашио и отишао у „његов манастир“ начинивши велику тугу Ангелини и Јовану и несудојеној супрузи. Многи научници су расправљали о

¹ Исто, 125–126.

² Занимљиво је да се у *Синаксарском житију деспота Стефана* наводи да су Максим и Јован рођени у Албанији, што се имлицитно понавља у *Ангелинином житију*. Међутим, у *Максимовом житију* се наводи да су рођени у Италији, што се чини вероватнијим, в. С. Томин, *Владика Максим*, 10–13.

³ В. поглавље **Сећање на свете кроз историографска дела**.

⁴ **Родословіе сервскїи царей**, спремио за штампу П. С. Срећковић, *Гласник СВД* 21 (1867) 226–276, стр. 274. У XVI веку дошло је до промене распореда моштију, те су у исти саркофаг били положени Максим и Ангелина, наспрам Стефана и Јована. О удвајању моштију као пракси тог доба сведочи и полагање остатака Николе Новог у кивот краља Милутина у Софији, М. Тимотијевић, *Манастир Крушедол* 2, Београд 2008, 68–69.

томе да ли ови редови сведоче о деспотовом неуспелом браку или не.¹ Међутим, чини се да епизода има пре свега функцију у животопису а не у приказу реалног Максимовог живота. Будући светитељ пролази кроз двоструко искушење: брачно искушење и искушење промене своје вере. Након што их је прошао, он се монаши и свој живот сасвим посвећује Богу.

По Јовановој смрти **прихѣдѣтъ иноплемѣнникъ въ дѣмъ ихъ и ѡтѣчство** који је одатле и отерао Максима и Ангелину.² Остатак његовог живота приказан је приликом оцртавања развојног пута штовања деспота Јована. Јављање Светих александријских патријарха Атанасија и Кирила „као два анђела“ уочи Максимовог престављења условљено је тиме што су слављени на исти дан. Седам година по смрти тело је, очекивано, нађено цело са одећом те твори знамења и исцељује недужне.

Јасно је да *Синаксарско житије* садржи мало одлика хагиографија и идеолошких порука. На пример, деспот Ђорђе је монашењем ступио на пут ка идеалном обрасцу „владар–монах–светитељ“, али то није водило поређењу са Стефаном Немањом или са Јоасафом, праузорима таквог поступка.³ Такође, тајни постриг могао је служити истицању везе са Светим Савом, али је и она изостала. Односно, *Житије* се одликује историјским приповедањем о животу двојице деспота Бранковића, чије су се мошти налазиле једне покрај других у кивотима пред олтаром.⁴

Управо због уграђивања *Службе архиепископу Максиму у Службу двојици александријских патријарха* она садржи само један канон. И поред тога, у неколико наврата они су поменути као и њихово јављање на самртничком одру.⁵ Осим тога,

¹ Изабраница је била вероватно Изабела, рођака Напуљске краљице Беатриче, супруга Ферантеа Арагонског, М. Спремић, Српски деспоти у Срему, 46; Упоређена старија мишљења о овом питању као и датирање могућег брака в. у С. Томин, *Владика Максим*, 17–25.

² А. Вукомановић, *Живот архиепископа Максима*, 127–128.

³ *Роман о Варлааму и Јоасафу* са својим представама хришћанског владарског идеала био је књижевни узор којем су се подобили многи Немањићи а посебно Свети Симеон и Сава. Варлаам и Јоасаф су сликани у владарским задужбинама, док је Јоасаф узор у повељама а у житијима пример који светитељ следи. Преко тог узора остварен је идеални династички модел владар–монах–светитељ, С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића*, 234–246, 274–286.

⁴ Димитрије Богдановић је навео да *Синаксар* има историјски и летописни карактер, Д. Богдановић, *Историја*, 241.

⁵ Непознати Крушедолац, *Служба светом архиепископу Максиму Бранковићу*, *Србљак* 2, 465–499, стр. 468, 472, 474, 480, 498.

писац *Службе архиепископ Максиму* приказује сложене везе са првим Немањићима. Једна врста се односи на подражавање предака: „Симеона преподобног и свештеног Саву који оставише царство и извољеше туђиновати те са њима царује у небеском царству“; друга истиче порекло: „јавио се у истинитој лози двојице светитеља што истиче вино спаса, он је светог и светлог корена новојављени“.¹

Упоредо, тема туђиновања такође стиче двоструко значење: она се односи на стварни живот и бројна путовања али и на монашко одрицање од света.² Тако је он у туђини рођен и васпитан али ипак се настанио у свом отачаству, Бог га са породицом сели у земљу његових људи, као Авраам у обећану земљу.³ Монашки живот странствовања ради Вишњег се преплиће са првим значењем, али оно има суштински другачије место у Максимовом путу ка светости.⁴ Управо због тога на више места упоређен је са Јосифом, који је у туђини очувао своју веру и јавио се као премудар и богоугодан.⁵

Максимова породица се помиње како би био приказан подобан њима. Тако је нови светитељ следио стопе својих родитеља жудећи за небеским, док се у последњој стихири истиче како су Стефан и Ангелина родили свештеног Максима и праведног Јована.⁶ На крају, јасно је да су идеолошке поруке наслеђе претходне епохе и да служе обједињавању православног становништва око заједничке прошлости. Она је сада везана за крајеве северно од Саве и Дунава, који су ново средиште окупљања. Штавише, вишеструки помени влашког војводе Радула, његово измирење са молдавским војводом Богданом захваљујући Максиму као и помени александријских патријарха добили су више места него, рецимо, преци.⁷ Они осликавају реалан живот али и култ Максима Бранковића. О томе сведочи и први манастирски *Поменик* који је вероватно почео да се води 1516. године. Њиме се одржавало сећање на заслужне личности српске историје и учеснике у подизању

¹ Исто, 468, 474–476, 480, 490.

² О изолацији од света као једној од основних услова сваког монашког подвига в. Д. Поповић, Живот у монашкој заједници, *Приватни живот у српским земљама средњег века*, 525–551, стр. 525–526.

³ Непознати Крушедолац, *Служба светом архиепископу Максиму*, 468, 478, 482, 488, 492.

⁴ Исто, 468, 478, 484, 486.

⁵ Исто, 470, 476.

⁶ Исто, 482, 496.

⁷ Исто, 482–484, 490.

храма те се на једном месту стичу одабрани Немањићи, Бранковићи, Јакшићи и влашка и молдавска господа.¹ Вративши се култу Максима Бранковића, грађен је као митрополитски који је освештавао његову задужбину и ново седиште митрополије у Крушедолу.

Година смрти деспотице Ангелине није поуздано утврђена, али се углавном смешта између 30. јула 1516. или 1520. године.² Објавила се неколико година по престављењу, али се ни састави посвећени њеном штовању не могу прецизније датирати. Па ипак, са њима је започет процес обједињавања култова последњих Бранковића, условљен заједничким смештањем у предолтарски простор Крушедола. Стапање култова било је подстакнуто и тиме што је Ангелина у складу са хришћанским учењем могла бити слављена као верна и послушна супруга, мајка двојице светитеља и тек на крају она која се личним монашким заслугама приближила идеалу побожности.

Тако њено *Синаксарско житије* такође представља кратку породичну повест. У уводу се према уобичајеним топосима наводи како је обилувала разумом, учила „божанствена словеса“ и досегла савршену мудрост.³ Због тога су је родитељи удали за деспота Стефана, којег је Мурат лишио очних зеница. Приликом описа њиховог венчања истиче се да је Стефан син благочастивог деспота Ђурђа и од благородног корена и царског племена.⁴ Као супруга подобила се речима апостола Павла да се повинује свом мужу, што је она чинила у свему. Потом следе описи путовања и рођења деце, деспотове смрти и објављивања. Пренос моштију деспота Стефана упоређен је са преносом моштију Стефана Првомученика у Константинопољ, те је и деспот назван новим мучеником.⁵ Дакле, први и последњи пут је штовање српског деспота одвело сврставању међу мартире. Односно, од преподобног блиског мученицима „постао“ је и сам мученик.

¹ Од Немањића су поменути Свети Симеон и Ана, Сава, Сава II, Стефан Првовенчани и Владислав као и архиепископ Арсеније иако није припадао владарској породици, *Поменик манастира Крушедола*, изд. М. Томић и В. Војкулеску, Београд 1996. О првим поменицима в. М. Тимођијевић, *Манастир Крушедол* 2, 106–109.

² Ђ. Трифуновић, Белешке о делима у Србљаку, 331.

³ М. Стефановић, *Житије мајке Ангелине*, 134; Т. Pratsch, *Der hagiographische Topos*, 83–108.

⁴ М. Стефановић, *Житије мајке Ангелине*, 134.

⁵ *Исто*, 135.

Остатак *Житија* посвећен је сеоби у Срем, монашењу деспота Торђа, који је у томе постао сличан Стефану Немањи, и подизању Хопова и Крушедола.¹ Смрт деспота Јована означила је и тог(ь)да кѡн(ь)ць пріѣть срьбскок вл(а)д(и)чьство.² Тек тада писац описује Ангелинина монашка дела, попут давања ништима, ступања у тамницу, ослобађања робова и грађења цркве „близу манастира сина својего“. Неколико лета након престављења и сахране у својој цркви јавила се благоухањем те је била положена у ковчег са својим сином. Ту, „у цркви пресвете Богородице“ чини многа чуда.

Служба деспотици Ангелини понавља садржаје *Синаксарског житија* при чему је породично јединство додатно истакнуто. Приликом дозивања верних да приступе спомену „матере наше Ангелине“ зазивају се и „блажени Стефан, освештани Максим и праведни Јован“ који су сачували цркву од иноплеменичког насиља.³ Она велича Христа са супругом и чедима а плод њене утробе принесе му се као најмириснији аромат.⁴ Такође, писац истиче да отац са синовима и мати са чедима скупа освештавају ваздух у цркви, чиме се слави и Крушедол као свето место.⁵ Она је „испустила младице маслинове, Максима свештеног и Јована праведног и узгојила их млеком благочашћа“.⁶

Осим тога, слави се напуштање свега земаљског, узимање крста и стицање небеског блага, сугубог венца као и њени монашки подвизи попут поражавања мора страсти, мисли, тела и самог ђавола.⁷ Занимљиво је да се на више места пореди са мученицима, који су се борили са зверима и мучитељима за Христа, док је она борбу водила у самој пути, те се „мученика поревнова трпљењу“.⁸ Наравно, чуда, која су била потврда и залог светости, нису изостала: говори се о исцељењима болести и нечистих духова.⁹

Истовремено неговање четири владарска култа и формирање српске заједнице у јужној Угарској водило је слављењу Крушедола као Новог Сиона,

¹ Исто, 136. То поређење изостаје у Максимовом *Пролошком житију*.

² Исто, 137.

³ Непознати Крушедолац, *Служба светој мајки Ангелини Бранковић, Србљак* 3, 7–49, стр. 14–16.

⁴ Исто, 18, 20.

⁵ Исто, 22.

⁶ Исто, 24.

⁷ Исто, 18, 24–25, 27–28, 42, 46.

⁸ Исто, 46–48.

⁹ Исто, 38, 46.

односно Новог Јерусалима. Сионска симболика је развијена у време стварања државе крајем XII и почетком XIII века управо у вези са задужбином Стефана Немање, Хиландаром, када се „српско отачаство преко домаћег светитеља као ктитора храма укључује у свету историју“¹. И у Крушедолу, на туђој територији, ктитор је проглашен светим и, заједно са целом породицом, увео је српско становништво у ново поглавље историје где ће такође бити предмет посебног Божјег старања. Тако се у *Служби деспотици Ангелини* верни позивају да приђу у Нови Израил и да ликују пред кивотима као некад Давид пред Ковчегом завета.²

Веома сродни садржаји дела посвећених Светом Максиму и Ангелини откривају намену утврђивања статуса и угледа Крушедола. Тако у *Житијима* приповест о оснивању манастира добија веома важно место и прати је започето обједињавање култова последњих Бранковића у *Служби свете деспотице Ангелине*. Стога, два крушедолска култа, који припадају монашком моделу владарске светости,³ стоје на идеолошком и политичком размеђу српске историје. Утемељени у друштвеној реалности, они отварају ново доба у којем ће српска црква преузети улогу чувара и неговатеља наслеђа претходног доба. Због тога прослављање не прате уобичајена оправдања политичких планова и амбиција, већ је оно усмерено на седиште нове митрополије која је требало да обједини и повеже локално становништво у јединствену заједницу.

У време стварања култова Светог Максима и Ангелине дошло је до сукоба на Мохачком пољу 1526. године, опсаде Беча 1529. године, затим пада Будима 1541. године и коначно заузимања Темишвара 1552. године чиме су Османлије заузеле огромне делове краљевине Угарске. Стога, Срем и Крушедол улазе у оквире Османског царства и долази до масовног пресељења српског становништва у ове области.⁴ У овим годинама Крушедол остаје митрополијско седиште и међу

¹ С. Марјановић-Душанић, Хиландар као Нови Сион Немањиног отачаства, *Осам векова Хиландара. Историја, духовни живот, књижевност, уметност и архитектура*, ур. В. Кораћ, Београд 2000, 17–24, стр. 19.

² После се још једном наглашава да је Ангелинина гробница кивот завета Господњег, Непознати Крушедолац, *Служба светој мајки Ангелини*, 12, 22, 42.

³ О култовима владара и монаха код Немањића у које је убројена и краљица Јелена а који се везују за аскетски тип монаштва в. С. Марјановић, Душанић, *Свети краљ*, 120–147.

⁴ О насељавању српског становништва у Срем из Смедервског и зворничког санцака в. А. Кретић, *Време турске власти у Срему, Срем кроз векове. Слојеви културе Фрушке горе и Срема*, ур. М. Матицки, Београд – Беочин 2007, 75–100, стр. 76–78.

осталим фрушкогорским манастирима убрзо постаје најбогатији и највећи манастир. Међутим, подједнако је важна околност да је пре 1557. године обновљена Пећка патријаршија, чиме је седиште београдске митрополије дошло у чвршће везе са средиштем српске цркве.¹ Управо су у том периоду и визуелно и текстуално уобличени култови позних Бранковића.

Готово две деценије пре обнове Пећке патријаршије Петар Смедеревац је направио оков престоног јеванђеља на којем се налази најстарија сачувана представа Максима Бранковића.² Схематизована представа ктитора, настала 1540. године, сведочи о већ веома распрострањеном култу у време њеног настанка. Околност да је само митрополит одабран за ковање сведочи и о томе да је уживао особено поштовање у односу на своју породицу, што се подудара са порукама најстаријег слоја живописа.

Сликање Благовештенске цркве у Крушедолу започето је у припрати 1543. године где се налазио први гроб митрополита Максима. Иако испражњен, задржао је културну функцију, те се под игуманом Силвестром у слици исписује садржај ктиторског прослављања.³ Тако су по угледу на прославне саставе на северној страни источног зида насликани Свети Сава, Симеон и Максим. То што је митрополит у одежди архијереја а насловљен као деспот имало је функцију оснаживања вишеструких веза са својим узорима, са Стефаном Немањом као владаром и Савом као црквеним поглаваром. Поред њих, на источној страни северног зида насликани су Ангелина као монахиња, Јован и Стефан као деспоти уз Варлаама и Јоасафа. Дакле, наручилац је даље тумачио *Максимово житије*, те су Варлаам и Јоасаф, освештани владарски узор, насликани покрај Бранковића.⁴

¹ О Срему и Београдско-сремској митрополији у Османском царству в. Н. Шулетић, *Сремски санџак у XVI веку (необјављена докторска дисертација)*, Београд 2013, 167–176. О Крушедолу у ово доба М. Тимотијевић, *Манастир Крушедол* 1, 22–35.

² Исти, *Манастир Крушедол* 2, 77.

³ О сликарству припрате в. Исти, *Крушедол* 1, 229–234. Изнад Максимове гробнице не налази се надгробни портрет али, имајући у виду да је у време сликања он већ двадесет година био објављени светитељ ова околност не чуди.

⁴ Светлана Томин сматра да је сликање Варлаама и Јоасафа било подстакнуто поређењем Максима Бранковића са Светим Савом, при чему је указала на бројне паралеле у животном путу двојице црквених великодостојника, С. Томин, Владика Максим као нови Јоасаф. О светосавском узору крушедолског живописа, *ЗКЛМС* 60 (2012) 307–322. Па ипак, пошто је Максим био српски деспот у тренутку монашења, вероватније је да се поређење односило на Стефана Немању. Односно, сложеност и домети Јоасафског узора у историји српске владарске породице и вишеструке паралеле између великог жупана и првог српског архиепископа и митрополита Максима не дозвољавају одређење за једно или друго поређење.

Тиме се сликарство приказује као медијум штовања са сопственим језиком и интерпретацијама. Томе у прилог говори и околност да су на северном зиду насликани вероватно Стефан Дечански, Стефан Првовенчани и краљ Милутин, што указује на даље развијање идеје континуитета са светородном династијом која се налази у литургијским саставима.

Веза са првим немањинским светитељима поновљена је и у наосу 1545. године на ступцима испред којих су били кивоти са моштима.¹ Један наспрам другог насликани су Свети Сава и Максим као да надгледају спровођење свакодневне службе, и покрај митрополита Свети Симеон. Дакле, намера митрополита Лонгина, који је вероватно заслужан за обликовање живописа, јесте била да прикаже оснивача манастира и свог претходника као настављача првог српског архиепископа, док су портрети преосталих Бранковића изостали. Иако нису сликани покрај ктитора, портрети Варлаама и Јоасафа сведоче о значају узора за Максимов култ. Стога, иако прослављају целу породицу, меморијалне слике крушедолске цркве Благовештења у први план истичу ктитора при чему се садржај сећања проширује изван прославних састава.

Вероватно се средином века доноси одлука о састављању *Службе деспоту Јовану*.² Овај изузетан састав јесте најстарији сачувани текст посвећен светом деспоту. Обимнија од оних посвећених његовој породици, одражава време у којем настаје. Наиме, измењене околности и одсуство српских великаша који би управљали својим територијама одразило се на садржај те се писац обраћа српском народу и за њега тражи заштиту.³ Занимљиво, писац одваја српске земље и Срем као њихов део: позива српске земље да се веселе, „деспоти су утврђење српске земље“ али се позива „Сирмија са околним земљама да се веселе“, док се у последњој стихире шестог гласа чак наводи: „Ликуј, Сирмијо и српска страно“.⁴ Раздвајање двају територија, као и један стих где се наводи да „земља ваша Сирмија васељени објављује деспотова чуда“, указује на то да је аутор можда потекао са територија јужно од Саве и Дунава. У том случају би састављање *Службе* било део

¹ Исти, *Манастир Крушедол* 1, 234–239.

² Према Ђорђу Трифуновићу *Служба* је настала у другој половини XVI века, Ђ. Трифуновић, Белешке о делима у Србљаку, 334.

³ Непознати Крушедолац, *Служба светом деспоту Јовану Бранковићу*, *Србљак* 3, 51–131, стр. 52, 54 и даље.

⁴ *Исто*, 58, 64, 68, 70, 72, 74, 76, 92, 96, 130.

иницијативе црквеног врха да заокружи једини недовршени култ сремских светитеља. Уколико се тако збило, пишчевом перспективом би се могло објаснити зашто се слави Крушедол а потом и цела деспотска породица.

Тако се већ у првим стихирама слави „света митрополија“ и „храм Божје Матере“, где се чувају мошти светих деспота.¹ Управо због многих похвала цркви Сионска симболика има значајнији удео у култу.² Поред тога, на много места славе се благочастиви Стефан, Максим блажени, преподобна Анђелина и Јован праведни.³ Инсистира се на Јовановом чудотворењу, те се наводе исцељења приликом којих „свако од своје бољке беше здрав“: слепи гледаху, неми говораху и хроми играху, један младић после осам година би излечен...⁴ Посебно се издваја исцељење једног Агарена које су породично уделили као што псима слободно дају „мрвица од своје трпезе“.⁵ Стога, збор Бранковића штитио је православље „земље Сирмије“ а Крушедол је слављен као најснажнија утврда против агаренских невоља.

Позивање на Светог Симеона и Саву као на изворе светости подстакнуто је како претходним *Службама* тако и манастирским сликарством. Тако је српска црква у почетку имала Симеона и Саву као утврђење, а потом и свете деспоте.⁶ Иако наведено само у пар наврата, сведочи о потреби за истицањем црквеног и светитељског континуитета. На крају, може се закључити да је, без обзира на питање порекла аутора, *Служба* била део процеса утврђивања веза црквеног седишта са Крушедолом и ширења утицаја укључивањем деспота Бранковића у пантеон српских светих.⁷

Крајем XVI века настаје *Заједничка служба Светим деспотима Бранковићима* која не садржи датум служења, што може указивати на чешће

¹ Исто, 52, 54, 70, 72, 74 итд.

² Исто, 64–66, 90.

³ Исто, 64, 70, 72, 84, 88, 92 и даље.

⁴ Исто, 78, 98, 104, 108–110.

⁵ Исто, 92–94.

⁶ Исто, 64, 72

⁷ S. Marjanović-Dužanić, *Se souvenir de Byzance. Les reliques au service de la mémoire en Serbie (XV^e–XIX^e s.)*, *Héritages de Byzance en Europe du Sud-Est à l'époque moderne et contemporaine*, édité par O. Delouis, A. Couderc et P. Guran, Athènes 2013, 99–116, p. 108.

годишње појање.¹ Она се умногоме ослања на *Службу деспоту Јовану* која се осим идејне сродности, огледа у преузимању, са мањим или већим изменама, великог броја стихира.² *Заједничка служба* садржи три канона: један Стефану и Ангелини, затим Максиму и на крају деспоту Јовану. Њиховим укрштањем обједињује се деспотска породица док се утврђује статус њихових моштију као сакралног средишта храма.

У *Служби* се Бранковићи славе као светитељи српске земље, чудотворци, пре свега изузетни исцелитељи, и обнављачи свете српске историје која је почела са Светим Симеоном и Савом.³ Са сликарством има заједничко то што је у првом плану слављење Максима Бранковића.⁴ То, као и одсуство разликовања Сирмије од других српских области указује на то да је настала вероватно у Крушедолу. Наиме, суочена са опасностима, како физичким од Османлија и Угарске, тако и културним које се огледало и у прилажењу некој од других вера, митрополија је славила свету породицу као бастион православља, њеног чувара и бранитеља.⁵ Услед одсуства политичке јединице чији би Бранковићи могли бити покровитељи, аутори последњих двеју *Служби* се обраћају народу и отаџбини, што ће добити посебан значај од XVIII века. У наредним вековима сећање на њих је одржавано и различитим меморијалним предметима попут жезла светих деспота, сакоса митрополита Максима, разних записа и потписа итд.⁶ Тачније, њихови култови постали су идентитетско одређење сремске цркве. Но, важно је истаћи да институционализација и бојење националним осећањима нису били део штовања светих деспота одмах по стварању култова, већ је то последица специфичних околности друге половине XVI века.⁷

¹ Једина аналогија са овом *Службом* јесу *Службе* и *Канони Светом Симеону и Сави* од Теодосија. Можда је управо призивање „свештене двојице“ у претходним саставима светим Бранковићима посредно утицало на обједињавање култова сремских Бранковића.

² Ђ. Трифуновић, Белешке о делима у Србљаку, 338–341.

³ Непознати Крушедолац, *Заједничка служба Светим деспотима Бранковићима*, *Србљак* 3, 133–209.

⁴ Нпр. *Исто*, 138–145.

⁵ S. Marjanović-Dušanić, *Se souvenir de Byzance. Les reliques au service de la mémoire en Serbie (XV^e–XIX^e s.)*, 107.

⁶ М. Тимотијевић, *Манастир Крушедол* 2, 104–106.

⁷ Као последица описаних процеса потоњим временима, а свакако од средине XVII века и обнове Крушедола, сви чланови породице сматрани су ктиторима манастира. Затим се од почетка XVIII века деспот Јован помиње као једини ктитор, а чак се фалсификује и даровница и датује у 1496. годину, F. Miklosich, *Monumenta Serbica*, br. 463, str. 541–542; М. Тимотијевић, *Манастир Крушедол* 1, 15.

❖ Страдалник нових прогона

Последњи култ који улази у круг позносредњовековних одсликава размеђе са модерним периодом на посве другачији начин. Свети Георгије Кратовац умро је у бугарској средини, али се на основу прославних састава закључује да је његов спомен био део пантеона српских светих. Пореклом из Кратова, из подручја које је познато по еремитској традицији и знаменитим владарским задужбинама, „српског корена изданак“, напустио је родни крај и одселио се у Софију, где је спаљен 11. фебруара 1515. године. Штовање новог мученика није било везано само за локални оквир, већ се брзо раширило, поред Бугарске и Србије, у грчке области и у Русију.

У поређењу са смрћу кнеза Лазара, мучеништво Светог Георгија је знатно другачије јер није било последица политичког догађаја нити је донело политичке промене. Жртва коју је поднео извире из обичног живота и њему су намењени прославни састави. Хришћанска свакодневица у Софији тога доба обележена је израженом исламизацијом, односно преобраћањем хришћана и променом визуелног идентитета града са великим бројем џамија. У тим околностима развио се осећај угрожености, те се преписује велики број житија ранохришћанских мученика не само у минеје већ и у зборнике различитих састава, намењеним како личној контемплацији тако и подучавању.¹ Управо због повећаног интересовања за прве мартуре истраживач је упућен на разумевање Георгијевог подвига у светлу античке племените смрти.² Њу одликују пре свега намеснички а потом и подражавајући карактер, војне метафоре, послушност и превазилажење физичке рањивости.³ Биће анализирано да ли је и у којој мери аутор *Службе и Житија*, из

¹ *История на българската средновековна литература*, 701 (А. Милтенова).

² Појава мучеништва је свакако старија од јеврејских и хришћанских мартира. Она потиче од веома утицајне асирске приче о Ахикару, Хомера, племените смрти филозофа, где се издваја Сократ, и других, *Martyrdom and Noble Death. Selected Texts from Graeco-Roman, Jewish and Christian Antiquity*, ed. by J. Willem van Henten and F. Avemarie, New York 2002.

³ Томе се могу додати жртвене метафоре, које појачавају претходне елементе, али оне нису неопходне за приказ племените, односно мартирске смрти, в. D. Seeley, *The Noble Death. Graeco-Roman Martyrology and Paul's Concept of Salvation*, Sheffield 1990, 83–112. Наравно, ови елементи могу се наћи и у култу кнеза Лазара али многи од њих су условљени реалним околностима, попут

којег је касније изведен *Синаксар*, приказао свог јунака као носиоца тог давнашњег идеала.

Управо због актуелних интелектуалних стремљења поп Пеја, писац и учесник збивања о којима пише, покушао је да споји у *Житију* две у том тренутку релевантне традиције: мартирска акта и хагиографију својствену средњовековном Балкану.¹ Разлику у односу на уобичајене опширне животописе осећа и сам аутор, који своје дело назива **МОУЧЕНІЕ, СТРАДАНИЕ и СЛОВО**.² Називање *словом* говори о настављању позносредњовековне традиције, где услед неподобности постојећих књижевних форми за прославу светих разнолика дела добијају тај наслов. С друге стране, термини *мученије* и *страданије* упућују на акта *martyrium* која стоје на самом почетку хришћанске хагиографије што је у складу са основном темом – описом мука **светаго мученика Георгија новаго**.³ Занимљиво је истаћи и да поп Пеја говори да је слушао **въ жити деспота Степана**, те се може закључити да са разлогом не назива своје дело житијем.⁴ Задржавајући пишчеву неодређеност биће означен као *Слово о мучењу Георгија Новог* због садржаја и *Житије* због прославне функције.⁵ Време писања није познато али помен миомириса који су испуштале мошти Максима Бранковћа га смешта у године после 1523.⁶

Како би *Слово* прилагодио публици, писац прави особен увод. У њему се приповеда о историји спасења од Адама до последњих времена, којој се уласком Светог Георгија у круг спасених даје последњи прилог.⁷ Ту су описана два начина живота на половима врлина и грехова. Они који су се оденули вером остварили су врлине као што су понизност, пост, уздржаност, трпељивост, смрност и друге.

намесничког карактера и ратне реторике док се подражавање и послушност може везати управо за рани мартирски модел.

¹ Могуће је да је поп Пеја истоимени ктитор цркве Св. Николе у граничном селу Трнову код Криве Паланке, о чему сведочи запис из 1505. године, Љ. Стојановић, *Стари српски записи и натписи* 4, бр. 6199, стр. 38; С. Душанић, Презвитер Пеја. Писац службе и биографије св. Ђорђа Кратовца, *Хришћанско дело* 5/1 (1939) 55–61. Осим тога, други биографски подаци се налазе у *Житију*: о његовим путовањима, материјалном статусу и др. В. такође и *История на българската средновековна литература*, 703 (А. Милтенова).

² Д. Богдановић, *Житије Георгија Кратовца*, 230, 235, 265.

³ *Исто*, 230.

⁴ *Исто*, 232

⁵ Занимљиво је да су најбројнија слова настала управо за мартирски култ кнеза Лазара.

⁶ *Исто*. О стварању култа Максима Бранковића в. претходне стране. Димитрије Богдановић је, не обраћајући пажњу на податак о митрополиту Максиму, сместио писање између 1516 и 1539. године када настаје руска верзија *Житија*, Д. Богдановић, *Историја*, 245; Д. Богдановић, *Житије Георгија Кратовца*, 203.

⁷ О деспотима Бранковићима в. горе у тексту.

Тако живот који води ка вечном и онај супротни представљају прве параметре у којима треба видети догађаје који следе. Мотив вечног огња уведен је као казна за живот у гресима, чиме је успостављена супрематија у односу на овоземаљски огањ.

Потом писац истиче малобројност оних који су се спасили међу којима је издвојен грчки народ, затим свети апостоли, патријарси, светитељи, мученици и преподобни. Следе примери знамења и чуда које је Бог приказао на светима, попут испуштања мира и исцељења. Посебно су издвојени и они које су желели да оставе без помена спаљивањем, али у томе нису успели. Тиме је аутор посредно указао на то да је сврха његовог дела да сачува од заборава Георгијев подвиг. Имајући у виду да је један други Георгије, пореклом из Једрена, још 1437. године спаљен у Софији али да се његов култ није посебно развио,¹ порука из *Слова* указује на реалну бригу да се не заборави жртва Георгија Новог. Касније аутор дословно наводи да би се „без писанија његов подвиг и борба за Христа предали забраву“.²

Истакавши да се у сваком добу јављају правоверни, поп Пеја почиње да говори о светим деспотима Бранковићима. Истиче да су се њихови прадедови, од кад примише крштење, спасили прослављајући Бога. У питању могу бити само Немањићи, што не чуди када се има у виду да је у Софији сачуван *Летопис сремских Бранковића* с краја XV века, где су деспоти приказани као потомци светородне династије.³ Занимљиво је у *Житију* нису названи српским деспотима, већ само деспотима, док се за Јована наводи да је држао сремску земљу. Могуће је да је разлог томе то што су као последње владарске фигуре они сматрани покровитељима свих хришћана на Балкану, због чега би епитет био сувишан. И поред тога, неоспорно је да се, говорећи искључиво о бившим српским вођама, укључујући и краља Милутина, чије се мошти налазе у Софији, аутор везује за српску политичку традицију.⁴

¹ *История на българската средновековна литература*, 702 (А. Милтенова).

² Д. Богдановић, *Житије Георгија Краговца*, 235.

³ Ђ. Сп. Радојичић, Из старе српске подунавске књижевности 1. Родослов сремских Бранковића с краја XV века, *Годишњак Филозофског факултета у Новом Саду* 3 (1958) 159–170. Родослов се налази у Зборнику покрај два *Житија краља Милутина*, једним од патријарха Данила I, *Службе светом краљу*, као и пропратних *Житија краља Драгутина и краљице Јелене*. Овим је потврђено виђење Бранковића као биолошких и политичких наследника Немањића.

⁴ *Исто*, 239. Мошти краља Милутина су поменуте јер се од 1469. године налазе у Софији. Поред њих говори се и о кнезу Лазару, в. даље у тексту.

Даљим примерима писац издваја мученике као најугледније међу светима. Испрва говори о начелницима-мартирима и о чуду у Никомедији које се, како је наведено, одиграло у време Јулијана Апостате.¹ Наиме, верни, запаљени у једној цркви су са њом изгорели. Па ипак, Бог није дозволио да пламенови једном епископу дотакну ни власи ни одећу. Иако је могао све сачувати од дејства ватре он *нѣ вѣсхоте тѣхъ мѡѡчѣники показати и нѣвѣсѣньныхъ влѡгъ наслѣдники*.² Случај је важан за разумевање потоњег текста јер је уведен мотив овоземаљског огња и Божја моћ да пренебрегне дејство ватре. Тиме се најављује очување Георгијевог тела у ватрама и његова улога начелника као једна од основних одлика племените смрти. Други начелник о којем се говори је кнез Лазар. Поражен на Косову од Османлија, на њему је показано очување тела насупрот одсецању главе. Он је свет заједно са својим ратницима, али је као вођа одликован чудом док на „Муратубегу“ и његовом погинулом мноштву Бог не показа никакво знамење. Значај овог примера лежи у томе што је српски кнез погинуо од османских руку, као и јунак приче. Истовремено, захваљујући веома раширеном сећању на његов подвиг аутор формира савремену мартирску традицију.

Након редова о српском кнезу аутор истиче да су се поред начелника спасили архијереји, јереји и „прости“ људи.³ Односно, пракса приписивања светости водећим личностима државе или цркве је напуштена, те ју је могао стећи и „обичан“ човек. Две групе су представљене патријархом Нифоном, недавно уврштеном у светитеље на Светој гори, и монахом Софронијем. Софроније је обичан човек, који је постао свештеник па потом монах, стекао мученичку смрт и чинио чуда. Његов пример је важан за даља збивања јер, осим што је скромнијег порекла, преминуо је ударцем у главу као и Георгије Нови.

Са овим примерима постављени су основи за тумачење приче о Св. Георгију Кратовцу. Кључни појмови јесу вечни живот наспрам овоземаљског, вечни и привремени огањ и знамења и чуда као знак светости. Ту су и ситније смернице о припадности светог православном и српском наслеђу, мотив очувања тела од

¹ Претпоставља се да се догађај одиграо вероватно за време прогона цара Диоклецијана.

² Д. Богдановић, Житије Георгија Кратовца, 233.

³ *И да вѣстѣ пакы тако тѣчю | начел'ници и ц(а)рїе наши сп(а)хѣ с(е), нѣ и ар'хїерен, їерене и прости людїе, Исто, 234.*

физичких озледа, напуштање домовине и смрт ударцем у главу. Такав увод моделује структуру и покретачке снаге хришћанског универзума, који је обележен двама опозицијама.¹ Такође, њиме се указује на порекло појава о којима ће се говорити и на узроке и последице догађаја. Јер текст је такође подложен епистемологији порекла, те није окренут крају већ почетку, при чему основно питање није „како се завршило“, што је већ насловом најављено, већ „одакле је почело“.² Та генеза је посебно уочљива у *Слову*, јер се проповеда историја спасења од почетка постојања човечанства.

После увода следи повест о Георгију, која одликује бројне елементе племените смрти. Његовом животу пре Софије посвећено је мало простора, па ипак, чак и ти редови су у служби описа потоњих збивања. Како би се оправдала његова улога бранитеља вере, наведено је да је прво учен свештеним књигама а тек потом кујунцијском занату. И после пресељења у Софију у страху од тога да не буде одведен за јаничара, локални свештеник га је поучавао Светом писму.³ Управо због тога што је млади занатлија тежио да испуни оно чему је подучаван, **ДОБРОДЕТЕЉ КЪ ДОБРОДѢТЕЛИ ПРИЛАГАЕ** и како се „град не може сакрити стојећи на врху горе“,⁴ исламски „свештеници“ су решили да га преведу у своју веру.

Та одлука води Георгија разговору са једним од њих и испитивању од стране локалног судије где се супротстављају два погледа на свет: хришћански, окренут вечном животу и оноземаљском и исламски, окренут садашњости и овоземаљској слави.⁵ Током разговора младић понавља редове из увода о чудима као знамењу светости и изједначењу царева, архијереја и простих људи. Говори свештенику да га може одвести до краља Милутина и показати му како лежи као уснуо и испушта

¹ Проблем бинарних семантичких опозиција, које се осећају током целог текста, и рашчлањавање света обрадио је J. M. Lotman, *Struktura umetničkog teksta*, Beograd 1976, 308–309. У вези са тим је и подела текстова на сижејне и несижејне, дефинисани тиме да ли се границе између бинарности нарушавају или не. Стога би *Мученије Георгија Новог* припадало несижејним текстовима јер је служио утврђивању граница између два пола.

² О уводу којим су одређени и жанр и стил текста, као и типизирани уметнички кодови који се активирају да би се текст разумео, в. *Исто*, 277–287. У средњовековним делима посебно се истиче улога почетка којима се потврђује културно, историјско и државно постојање.

³ Д. Богдановић, *Житије Георгија Кратовца*, 236.

⁴ *Исто*. Чувени цитат из Јеванђеља по Матеју је овде наведен опширније, односно гласи: „не може се сакрити град стојећи на врху горе нити се свећа ставља под посуду него се ставља на свећњак да се долазећа светлост види“ Мт. 5, 14–15.

⁵ Д. Богдановић, *Житије Георгија Кратовца*, 236–243.

миомирис као од крина. Приликом испитивања, надахнут Светим духом,¹ приказује Христа као вечног судију који је свој положај заслужио многобројним чудима. Христова супрематија над персијским народом исказана је приликом поклоњења мудраца док Георгије самог Мухамеда означава као лажног пророка при чему је његово угодно учење за оне неискусне са вером.

Георгијева непоколебивост, надмоћност приликом испитивања и напад на ислам и оне који га исповедају постају разлози за његово притварање.² Са утамничењем које је тражило **множество агаренъ**, почиње његов подвиг. Два погледа на свет преламају се и у разговору између Пеје и муслимана као и када свештеник обећава судији да ће учинити оно што је најбоље за затвореника. При том, свако је подразумевао исход условљен личним културним и религиозним наслеђем, свештеник да ће га охрабрити да поднесе муке које му следују а судија да ће га подстаћи да се преобрати и спаси себи живот.

Разговор у тамничаревом дому између Георгија и свештеника и последње испитивање чине окосницу *Слова*.³ Већ у првој реченици презвитер, поредећи га са Стефаном Првомучеником и са Стефаном Новим, најављује Георгију мучеништво.⁴ Потом му изричито говори да као први мартири треба и да исповеда и да страда за своју веру, па да са њима прими велику награду и славу и на земљи а још више на небесима.⁵ Занатлија изражава страх од физичке немоћи али бива поткрепљен обећањем Божје помоћи као и речима апостола Павла о пролазности вечних мука наспрам славе која ће доћи.⁶ Посебно је важна и околност да свештеник истиче да „није из неразумља упао у ово, већ по позиву Бога да га прослави у последње дане“. На крају, Георгије моли свог духовног оца да га откупи како би починио још које

¹ Надахнуће је истакнуто опет цитатом из Јеванђеља по Матеју 10, 19–20 где је Христ најавио прогоне и страдања тек именованим апостолима.

² Притварање, и дуготрајно физичко кажњавање пре саме смрти припадају такође топосима који прате мартирско страдање, Т. Pratsch, *Der hagiographische Topos*, 310–315.

³ Д. Богдановић, Житије Георгија Кратовца, 244–251.

⁴ Тиме установљава историју мартирства почев од првог, вероватно легендарног. О Стефану Првомученику као прототипу свих потоњих мартира в. Sh. Mathews, *Perfect Martyr. The Stoning of Stephen and the Construction of Christian Identity*, New York 2010, 16–24. Поставља се питање да ли се на овом месту под Стефаном Новим мисли на мученика из доба иконоборства или на деспота Стефана Бранковића, који је у *Житију деспотице Ангелине* упоређен са Стефаном Првомучеником и назван је Стефаном Новим.

⁵ Ови редови су посебно праћени цитатима из Јеванђеља по Матеју (Мт. 10, 32; 25, 31–32) и Прве посланице Коринћанима (2, 9) о слави коју ће примити они који воле Бога.

⁶ Д. Богдановић, Житије Георгија Кратовца, 245; Римљ. 8, 18.

добро дело, али ако не буде могао „нека буде Божја воља“. У складу са традицијом Георгије се моли и нада спасењу, али прихвата оно што му је Бог намерио. Тиме су послушност и спремност да се поднесу физичке муке, као елементи племените смрти, ступили на сцену.

Последње испитивање од стране судије, које долази након многих наговора, претњи и мучења од Мухамедових свештеника, водило је Георгијевој смрти. Том приликом је поновио многе свештеникове речи и цитате из Светог писма о одбијању овоземаљске славе и иметка зарад вечне при чему се показује као намесник, иако не као политички већ као верски вођа. Чак штавише, он судији поставља услов: да га остави да буде хришћанин, да га пошаље ка Христу или да и они промене веру и избеаве се вечних мука. Након још једне критике ислама као лажног учења окупљено мноштво га напада и тражи да га спале. Упркос томе што је судија неодлучан, он се приклања мноштву, односно дозвољава им да учине са њим шта желе одричући се одговорности. Иако није алудирано на то преузимањима, Георгијево држање пред судијом, као и судијино оклевање подражавају Христово суђење.

Пре прављења ломаче окупљени га физички злостављају и ударају док му свештеник прилази и охрабрује га да истраје да би се „са Христом у векове веселио“. Још једном Георгије проповеда хришћанство понављајући свештеникове речи, односно јеванђеоске цитате што је коначно водило гурању у огањ. Пошто ватре нису деловале убијен је ударцем у главу, попут монаха Софронија. Тиме се његова смрт показала не као Божја већ као људска одлука, док је он чинио оно што је у његовој моћи да га спаси. Пред смрт је изрекао Исусове речи на крсту, чиме је посебно истакнут подражавајући карактер његове смрти.¹ Због тога је Бог направио знамење облаком који је донео росу изнад огња, посрамивши тиме Турке.

Судија је дозволио свештенику да преузме тело, но мноштво је то спречило, те је чак и организовало страже за ноћну ватру како би га ипак спалили. Уз помоћ хришћанина који је био у служби код једног од муслимана украли су тело пред зору и пренели га у Саборну цркву великомученице Марине у Софији.² Тиме се гради

¹ Речи према Јеванђељу по Јовану, Γ(οσπoδ)и Ι(η)ς(ο)υς(ε) Χ(ρι)ς(τ)ος, вь ρѣцѣ твоєи прѣдлю доухъ мѡи, Д. Богдановић, Житије Георгија Кратовца, 255.

² Исто, 259.

генеалогичка мартира у којој се углед и улога у одржању упркос политичким и друштвеним околностима ранохришћанских мученика преноси на нове страдалнике.¹ Занимљиво је да је преношење тела од стране свештеника Јована у цркву описано судији као Божје чудо, што је условило његову изјаву **Да вѣсте како светъ ксть.**² Тиме је један од поглавара муслимана посредно признао пораз а историја страдања бива заокружена. Део о Георгију се завршава физичким и карактерним описом новог мартира и последњим речима о страдању.

Слово је завршено поуком о посту, условљеном литургијским циклусом којем припада празник. Пост је у уводу поменут као једна од најважнијих врлина, док је сад описан као њихово начело. Стога, увод и крај чине издвојене целине у односу на приповест о Светом Георгију Новом. Тиме се, након фабулативног аспекта, којим се описује једна епизода у стварности, враћа моделовању хришћанског универзума и за годишњи циклус адекватним темама.³ Тек је на крају, у похвалном делу, Георгије назван војником што представља један од важних елемената античког идеала племените смрти.⁴

Читаво *Слово*, а посебно дијалози између Георгија и представника муслиманског света у Софији имају вишеструке функције. На први поглед чини се да је аутор тежио да представи слику Софије с почетка XVI века. Исламски актери попут „јереја“, судије и људи (мноштва) показују три различита слоја и имају различиту улогу у приповести. „Јереји“ покрећу догађај јер брину о угледу своје вере, судија покушава да одржи мир у сукобљеној заједници док мноштво има улогу разударене групе која тражи и спроводи казну над занатлијом. С друге стране међу хришћанима разазнају се два слоја. Свештеници и црквени људи такође јесу нека врста покретача јер је под њиховим окриљем Георгије стасао док хришћанско мноштво има улогу посматрача и пасивног учесника. Па ипак, полифонија градског света, у којој су приказане тачке гледишта које на посебан начин вреднују стварност, је обојена хришћанском, односно перспективом потлаченог становништва. Тако у дијалозима само једна страна односи победу. Заправо, они

¹ О функцијама генеалогичке мартирства в. С. R. Moss, *Ancient Christian Martyrdom. Diverse Practices, Theologies and Traditions*, Yale 2012, 163–164.

² Д. Богдановић, Житије Георгија Кратовца, 259.

³ О крају уметничког дела, које говори о конструкцији света у целини Ј. М. Lotman, *Struktura*, 284–287.

⁴ Д. Богдановић, Житије Георгија Кратовца, 265.

служе подривању постојећих структура тако што ће занатлија надахнут Светим Духом бити у способан да надмудри учене људе и судију друге вере. Штавише свака од три групације: „јереји“, носиоци световне власти и муслиманско становништво поражени су у додиру са Георгијем.

Али, много више од приказивања локалног друштва из хришћанске перспективе, у првом плану јесте дидактичка намена *Житија*. Иако се она налази у бити свих хагиографских списа, јер су по свом опредељењу то текстови који показују примерни пут ка светости, овде се показује на посебан начин. Односно, анализа показује да је поп Пеја пажљиво саставио своје дело како би подучио паству о начину делања у сродним ситуацијама. О томе сведочи изузетно јасан и једноставан језик лишен реторских украса. Затим, увод о историји спасења и о месту „простих“ људи у њој свакако јесте намењен публици. Поред тога, детаљни прикази дијалога јесу позорница за излагање основа хришћанске догме а понављање неколико кључних поука указује на то да је циљ био олакшати њихово памћење.

У више наврата, како поређењем, тако и одабиром места сахрањивања и бројним цитатима, аутор се позива на много старије мартирске традиције и ствара нове континуитете. Примећено је да су карактеристике мартирских аката нарушене јер Георгије пролази кроз страх и сумњу у своје способности, моли за откуп и нада се спасењу од страдања, насупрот ранохришћанским мученицима који су свесрдно прихватили шансу да се жртвују за Христа.¹ Али, имајући у виду да је јеванђеоски модел непосредни узор за *Слово*, онда је јасно да се Георгије, попут Христа, моли и нада избављењу али прихвата коначну Божју одлуку о својој судбини. Испитивање одсликава испитивање Исуса Христа, неодлучни судија наклоњен је неосуђивању и због тога пребацује одговорност на народ. Мноштво је то које усмерава догађаје и извршава казну.² Поред догађајних, текстуално обликовање сведочи о библијским узорима. Многобројним преузимањима, у којима предњачи позивање на Јеванђеље по Матеју, исказане су основне идеје и погледи на свет, због чега у одсудним тренуцима постају носиоци дијалога.

¹ *История на българската средновековна литература*, 704 (А. Милтенова).

² О публици која игра огромну улогу у овим текстовима в. Е. А. Castelli, *Martyrdom and Memory: Early Christian Culture Making*, New York 2004, 120.

Осим тога, међу ранохришћанским традицијама непосредни узор је малоазијски концепт мучеништва.¹ Он се одликује најснажнијим угледањем јунака на Христов модел те је самим тим модел смрти јеванђеоски и прате га чуда. На тај начин мученик представља скуп особина и ставова које аутор жели да његова публика репродукује.² Таква смрт је педагошка и миметичка.³ Такође, ови текстови подривају постојеће структуре моћи и наместо њих установљавају хришћанске.⁴ На крају, једна од одлика ове традиције није потрага за мартирством, већ њено прихватање пошто се деси.

Поред библијског примера, *Мартирство Поликарпа* могло је послужити као непосредни узор аутору. Поликарп је био епископ града Смирне, који је, према најновијим резултатима, страдао у другој половини трећег века иако постоји и много показатеља да је његов лик митски.⁵ Иако је дело знатно краће, след догађаја и позивање на библијске текстове их приближавају. Тако су оба света испитивана три пута, обојица су спаљени, у оба случаја је Бог извео чудо у ватри, обојица су умрли од људске руке, односно Бог није могао спречити смрт. Такође, у оба текста највећа пажња је посвећена чудима као знамењима светости, док међу цитатима доминирају текстови апостола Павла и јеванђеља по Матеју, који је такође умро мартирском смрћу.⁶ На крају, присуство снажних бинарности које се у *Житију*

¹ Међу тим традицијама издвајају се малоазијски, римски, галски и северноафрички концепти мучеништва. Стога је логично да Георгије припада културном наслеђу Мале Азије и потом византијског хришћанства. Занимљиво је истаћи да су различита поднебља прилагођавала идеју мучеништва својим културним и интелектуалним наслеђима, в. студију С. R. Moss, *Ancient Christian Martyrdom*.

² *Idem*, 74–76.

³ Таква традиција настаје стапањем Исусове слике и грчко-римског модела хероја, оличеног у Сократовом примеру, *Idem*, 64–65, 76.

⁴ E. A. Castelli, *Martyrdom and Memory*, 39–41; С. R. Moss, *Ancient Christian Martyrdom*, 76.

⁵ Овај текст је, заједно са *Писмима епископа Игњатија* обликовао малоазијски концепт мучеништва. Историја истраживања и датовања *Писма Смирњанима* или *Мартирства епископа Поликарпа* је изузетно сложена и дуга. В. сабрану библиографију груписану према основним темама у: В. Dehandschutter, *The Martyrium Polycarpi: A Century of Research, Polycarpiana. Studies on Martyrdom and Persecution in Early Christianity. Collected Essays*, ed. by J. Leemans, Leuven 2007, 43–83; *Idem*, *Research on the Martyrdom of Polycarp: 1990–2005, Idem*, 85–92. За новија тумачења в. С. R. Moss, *On the dating of Polycarp: Rethinking the Place of the Martyrdom of Polycarp in the History of Christianity, Early Christianity 1/4* (2010) 539–574; *Eadem, Ancient Christian Martyrdom*, 58–73. Превод текста у: *The Apostolic Fathers. Second Edition*, translated by J. B. Lightfoot and J. R. Harmer, edited and revised by M. W. Holmes, Leicester 1989, 135–144. За овај рад није од посебног значаја време настанка *Писма* већ његова рецепција у словенским срединама.

⁶ Важно је да и сам текст *Писма* прокламује да су мартини ученици и имитатори Бога, што је свакако особина која се налази *Слову*, С. R. Moss, *Ancient Christian Martyrdom*, 62–63. Околност да је слављење Поликарпа такође припадало периоду поста (23. март) такође може указати на *Слово Георгију Новом*.

односе на врлину/грех, вечно/привремено, хришћане/не-хришћане чини ова два текста веома блиским.¹ Припадност малоазијској традицији мучеништва посведочена је и просторном распоређености примера које наводи поп Пеја: мартри из Никомедије, потом Стефан Првомученик, можда и Стефан Нови, као и имењак Светог Ђорђа из Кападокије. Вероватно је по угледу на *Мартирство Поликарпа* и софијски презвитер тежио да прикаже „прави начин да се умре“.

Овде је важно да је превод позноантичког текста на црквенословенски језик постојао вероватно већ у X веку, односно у време превођења литургијских књига.² Околност да је настао као превод на основу неколико грчких текстова сведочи о значају који му је придаван, а потом и о критичком односу према сачуваним текстовима. Стога, може се закључити да је несвесна схема у позадини сећања на „прави начин умирања“ утемељена на Јеванђељима и *Мартирству Поликарпа*, према којима се догађаји из 1515. године обликују.³

Та околност сведочи да су стари модели постали поново актуелни са османским освајањима, и да је хришћанска заједница поново прихватила улогу прогањане групе, чија се самосвест градила кроз трпљење и пасивни отпор.⁴ Из тога следи су *Слово*, као и поменути списи, служили као основа за друштвено сећање на мартире и утврђивање хришћанског идентитета.⁵ То је подразумевало стварање и одржавање граница међу групама, чији би идентитети у супротном били флуидни. У циљу приказа одвојених заједница текст постаје позорница за такмичење различитих погледа на свет.⁶ Такође, мартри поново успостављају окрњене везе

¹ Томе се може додати и околност да су и улоге актера истоветне, при чему је свештеник преузео улогу визије о смрти, тако што је он најављује, и улогу Бога у охрабривању јунака да истрпи муке које му следе.

² Иако се данас превод налази у руским минејима из XV и XVI века, може се претпоставити да је текст био познат и на Балкану. О преводима в. R. Mathiesen and R. F. Allen, *An Early Church Slavonic Translation of the Martirdom of Polycarp*, *The Harvard Theological Review* 72/ 1–2 (1979) 161–163; T. Khomych, *The Martyrdom of Polycarp in Church Slavonic: An Evidence of the Academic Menologion*, *Vigiliae Christianae* 67 (2013) 393–406, pp. 405–406.

³ О овој форми премедијације в. потпоглавље **Теоријски основи**.

⁴ Околности исламског освајања и реактуализовање мартирских модела светости догодила се у Сирији почев од друге половине VIII века. Нове околности друштвене стварности су условиле враћање ранохришћанским начинима одржања идентитета и заједница, в. C. Sagner, *Old Martyrs, New Martyrs and the Coming of Islam: writing hagiography after the conquest*, *Cultures in Motion. Studies in the Medieval and Early Modern Periods*, ed. by A. Izdeloski and D. Jasiński, Cracow 2014, 89–112.

⁵ На примеру текстова о вероватно легендарном Стефану Првомученику в. како учествује у стварању идентитета, в. Sh. Mathews, *Perfect Martyr*.

⁶ На примеру наратива Св. Текле, в. E. A. Castelli, *Martyrdom and Memory*, 138–143.

са Богом, које су оличене у доминацији непријатељског муслиманског становништва у некадашњим хришћанским земљама.

То повлачи и испитивање околности које су наметале интелектуално обликовање граница међу групама. Као и у случају раних текстова, и *Слово* садржи назнаке о сталним додирима, сарадњи и мешању хришћана и муслимана. Позив Георгију да ради за судију је очекиван, понуда да пређе у ислам и настави да поштује Христа могућа, као и то да помен Агарена који је потајно волео и исповедао хришћанство није била страна појава. Тако је, стварајући и промовишући непробојне границе, дело посведочило о њиховој порозности, односно о суживоту и додиру различитих група у османским градовима XVI века. Подразумева се, из пишевог угла гледања једино су муслимани могли прелазити замишљене границе, док је хришћане исповедање истините вере чинило неподложним другим утицајима. Али, већ његово постојање и дидактичка намена је сведочила о томе да су и хришћани мењали веру.

Имајући у виду досадашњу анализу, упитно је поставити питање колико *Слово* заиста одражава догађаје о којима говори јер описана интертекстуалност упућује на велику удаљеност од стварних дешавања. Једно од средишњих питања прославних састава средњег века јесте однос између модела и индивидуалности.¹ Оно повлачи и питање да ли су ствари доживљаване кроз решетке перцепције диктиране идеалним моделом, или су се људи њима уподобљавали, или су догађаји, ради бољег разумевања и уклапања у историју спасења, представљани употребом постојећих топоса и узора? Чини се да се различит одговор налази у сваком појединачном случају. Тако специфичне околности, попут краљевских житија омогућавају мањи утицај идеалних модела. Због тога се у српском случају ствара идеал светог краља према обрасцу владар–монах–светитељ. С друге стране, неособене околности смрти Георгија Кратовца дозволили су готово доследно уподобљавање ранохришћанском узору, уз дијалоге за које се готово са сигурношћу може претпоставити да нису тако изгледали.

Донекле неспретно прилагођавање теме путем оквира учили су и преписивачи. Наиме, од 11 сачуваних преписа само два садрже потпун текст, док

¹ J. Le Goff, *Saint Louis*, 575–607.

остали, у већој или мањој мери скраћују пре свега завршетак.¹ Најстарији препис уједно је потпун и налази се у Хиландару у рукопису Хил. 479. Ту се *Слово* налази покрај *Служби краљу Милутину, Стефану Дечанском и Петру Коришком и Житија краљу-мученику и Петру Коришком*. Такав је случај и са два старија рукописа српске редакције, у којима се налази покрај *Службе Светом Симеону*, односно *кнезу Лазару*. Стога, у периоду по писању прославних састава култ Георгија Кратовца је био придружен хору српских светих и посебно српским мартирима. Томе сведочи нарочито и икона настала непосредно по писању *Житија*, из друге четвртине XVI века, где су први и последњи позносредњовековни мученик, Свети кнез Лазар и Георгије Нови, један покрај другог. Такође, већ 1536/7. године бива сликан у наосу цркве манастира Светог Николе у Топлици, у долини Црне реке, затим 1541. године у Моливоклисији, цркви хиландарске келије недалеко од Кареје, после обнове патријаршије у манастиру Савини 1564. године, припрати Пећке патријаршије 1565. године и три године касније у унутрашњој припрати манастира Студенице.² Стога, како уводним делом, тако и раном историјом рукописа и сликарством посведочено је да је Свети Георгије прикључен српским средњовековним светим.

Већ млађи хиландарски преписи изостављају последњи део *Житија*. Преостали рукописи који нису хиландарске провенијенције претрпели су скраћивања и у уводном и у завршном делу. Ова околност сведочи да је повест о историји спасења, у којој су српски светитељи имали значајно место, одстрањивана као непотребна у тим срединама. Поред скраћене, издваја се и верзија за богослужење, односно *Синаксарско житије*, које садржи само последње испитивање и опис смрти чиме се потврђује да она чине окосницу опширне редакције.³ Како све краће верзије припадају бугарском простору, уз додатак

¹ Анализа је спроведена на основу прегледа сачуваних рукописа и реконструкције историје текста у: Д. Богдановић, *Житије Георгија Кратовца*, 205–229.

² Није јасно да ли је на најстаријим портретима Георгије сликан у лаичкој одећи са фесом на глави или то представља стандардизацију светачког лика после обнове патријаршије. О портретима в. студију Г. Суботић, *Најстарије представе Светог Георгија Кратовца*.

³ Такво пролошко житије сведочи о томе да су и савременици видели те делове као кључне. Занимљиво је да се у овој верзији изоставља чудо очувања тела Георгија Новог, уп. Б. Ст. Ангелов, *Два преписа на житието на Георги Софийски, Из старата българска, руска и сръбска литература* 2, София 1967, 268–279, стр. 276–279; Х. Кодов, *Опис на славянските ръкописи в Библиотеката на Българската Академия на науките*, София 1969, 210–217, стр. 211–214.

београдског преписа, постаје јасно да је Георгијев лик претрпео прилагођавања новој средини у којем је негован његов култ.

Служба Георгију Новом писана је у духу наслеђене химнографије.¹ Садржи два канона, један светом и један Богородици, док се текст, као у *Житију*, одликује једноставношћу језика упркос сложеној форми.² У канону светом налази се крајегранесије на основу којег се сазнаје име аутора и једног од главног актера догађаја, попа Пеје.³ Заправо, до сада садржај *Службе* није био предмет озбиљније анализе, већ је најчешће истицан цитат којим се приказивала Георгијева припадност српској заједници. У питању су биографски редови, који гласе: **прозеваль еси ѿ корене срѣв'скаго...ѡставиљ еси ѿчѣство и сѣродники, иже въ Кратовѣ, пришль еси къ градѸ Гар'дакыскомѸ.**⁴ Тврдња у целини не указује на светачку припадност, већ само на порекло јунака. Како писац преузима велики број стихира из *Службе Стефану Дечанском* Григорија Цамблака као и из *Службе Јовану Рилском* Георгија Скилице постаје јасно да *Служба Георгију Кратовицу* али и култ припадају српској и бугарској средини XVI века.⁵

Писац није био доследан у прикључивању Георгија одређеном реду светитеља, те му се обраћа са **стральче, страстотрып'че**, односно **мн'иче** али га назива и **великѡмн'иче** и **блаженне**.⁶ Очекивано, *Служба* понавља садржај *Слова* тако што подсећа на испитивања која је поднео, исповедање Христа, понижење **везбожны^х агареннскыи^х начел'никъ**, дивљење православних и јединоверних које је заслужио...⁷ Такође, индиректна веза са јеванђелистом Матејом у *Житију* је овде директно успостављена: он је упоређен са славним апостолом и по њему бившим великомученицима по начину смрти и слави коју је стекао.⁸

Али, садржај *Житија* је у *Служби* тако употребљен да он одсликава све елементе племените смрти. Већ у првим редовима Георгије је назван војником, који

¹ Д. Богдановић, *Историја*, 245.

² *История на българската средновековна литература*, 708–711 (М. Йовчева).

³ Крајегранесије није до краја спроведено, в. Б. Ст. Ангелов, *Служба на Георги Софийски, Из старата българска, руска и срѣвска литература* 3, София 1978, 131–155, стр. 138–155.

⁴ *Исто*, 145. Порекло се помиње на још једном месту али се не истиче је било српско: **Сѣрѡѡствѣа зѣмлю ѡставиљ еси**, *Исто*, 149.

⁵ Б. Ст. Ангелов, *Служба на Георги Софийски*, 133–137.

⁶ *Исто*, 138–139, 147. На сличан начин аутор мења називе места догађаја од Софије до Сердикe.

⁷ *Исто*, 138–140, 145.

⁸ *Исто*, 141.

је наоружан благочашћу; он је Христов војник за кога односи победу и чије име прославља.¹ Догађаји се описују војном терминологијом а сукоб са муслиманским вођама виђен је у контексту вечитог рата Бога и ђавола. Тако је млади занатлија **неповѣдимыи, врѣжіемь бо вѣры тьмы мысльных мѣринь повѣдилъ и новаго храбрьника, въ сіе послѣьникк днѣи подвизавша се...**² Испитивања су заправо позорница сукоба између све супротстављене стране, у којем је будући свети однео победу и због које је доживео мученичку смрт.

Јунакове физичке муке дају тексту другу основну боју. Епитети страдалник и страстотрпац указују на природу његовог подвига.³ Поред тога, заточење и муке у тамници добијају више места. Посебно је значајна намера мучитеља **хоте ѡстрашити те;**⁴ међутим, прве муке значиле су и почетак превазилажења физичке рањивости. Оне су почетак правог подвига, који је значио спаљивање на ломачи. Тако се Георгије предао огњу, којег се није ужасавао.⁵ Миметички и педагошки карактер, у којем је садржан и мотив послушности, подразумевају се већ самим писањем прославних састава. Поред тога, огледају се у позиву вернима да слушају, диве се и прослављају његове борбе.⁶ С обзиром на описано, може се рећи да, иако *Служба* према употреби песничких форми припада српској и бугарској химнографији, мотиви којима обилује су пре свега везани за традицију племените, односно мартирске, смрти.

На крају, треба истаћи да се у чувању сећања на подвиг Георгија Кратовца стичу две комплементарне традиције. Форма *Службе* и уводни део *Слова*, рукописна заоставштина и рана уметност сведоче стављању у локални оквир, односно о сврставању са српским средњовековним светима. С друге стране, садржај *Службе* и *Слова* сведоче о уподобљавању ранохришћанској традицији мучеништва и универзалном хришћанском, у овом случају православном, идентитету. Вишестраност циљева ових текстова одсликавала је друштво на културном размеђу. Такође, они сведоче о промењеним носиоцима светости на

¹ Исто, 138.

² Исто, 139, 141.

³ Исто, 139, 143.

⁴ Исто, 150.

⁵ Исто, 140, 141.

⁶ Исто, 145, 147.

Балкану. Они више нису претежно вође, јер су политичке институције нестале, већ људи из народа, који су били спремни да се жртвују зарад вере.

О томе да је оно била слика савременог друштва сведочи и веома брзо распрострањавање култа и у грчкој и руској средини. Већ 1539. године псковски свештеник Илија пише ново *Пролошко житије*, док на основу *Службе Јована Новог Сучавског* Григорија Цамблака монах Василије-Варлаам саставља *Пролошко житије* и *Службу*.¹ У другој половини XVI века култ је био довољно распрострањен те настају представе новог светитеља на зидовима храмова попут цркве Успења Богородичиног на смедеревском гробљу, затим у манастиру Темска близу Пирота и јако занимљиво изван области јурисдикције Пећке патријаршије у цркви Светог Димитрија близу Верије, где је сликан заједно са Светим Савом.²

Па ипак, о томе да је штовање Георгија Кратовца било особено сведочи и страдање обућара из Јањине Николе Новог 1555. године. Похрањен у ковчег краља Милутина у цркви Св. Арханђела, његов култ се није раширио. Разлог томе може бити изузетно сложено и обимно *Житије*, настало под утицајем исихастичке традиције и особито дела Григорија Цамблака, која нису била толико блиска обичном човеку.³ Сачуван је само један препис из 1564. године што можда и не чуди када се има на уму да је било намењено индивидуалном читању. Исту судбину доживело је и штовање још једног Георгија, софијског страдалника, о којем се не зна готово ништа. На крају, изузетна популарност култа Св. Георгија Кратовца на Балкану и шире означава почетак новог доба, где хришћани у османској држави држе ниже положаје и чувају свој идентитет за будућа времена. Као и у Угарској са последњим деспотима Бранковићима, у Османском царству је свест о јединству чувана култовима софијских мученика XVI века а посебно Георгија Кратовца.

¹ *История на българската средновековна литература*, 703–704 (А. Милтенова).

² Г. Суботић, Најстарије представе Светог Георгија Кратовца; А. Tourta, The Painters from Linotopi (Greece) and the Serbian Church, *ЗЛУМС* 27-28 (1991-1992) 319–324.

³ *Житије* је писао Матеј Граматик, дијак цркве Св. Софије. Изузетно обимно дело представља мозаик тема попут историје и географије Софије, слова о браку, дела о Мирчи, влашком војводи и др. Због тога се претпоставља да је било намењено појединачном читању а не проповедима и подучавањима верних, *История на българската средновековна литература*, 706–707 (А. Милтенова). Њиме се посебно бавила R. Gradeva, Apostasy in Rumeli in the Middle of the Sixteenth Century, *Arab Historical Review for Ottoman Studies* 22 (2000) 29–73.

➤ Преиначавање литургијског сећања

Почев од краја XIV века издваја се подстицање старих култова као веома важна делатност црквених кругова. Иако то не представља сасвим непознату праксу, у хронолошком оквиру овог истраживања оно добија шира идеолошка и политичка обележја. Као и у случају сваког прослављања светог, такве реактуализације могу се разумети само у њиховом друштвеном контексту. Притом, комеморација је могла задржати претходна значења или су она могла бити прилагођена потребама заједнице. Преобликовања су некада узрокована друштвеним или политичким променама а некад и само преносом моштију у нову средину. Али, готово увек је оживљавање штовања обележено новим прославним саставима, били они житија, службе или сродне књижевне врсте.

Један од знаменитих примера таквих делатности јесу поновна писања хагиографија мартира из иконокластичког периода у време цара Михаила VIII Палеолога.¹ С друге стране, реактуализације могу проистећи из ширења штовања изван основне заједнице, односно потребе да буде прилагођен другим културним обрасцима и постане њихов примерни израз, што је био случај са раним култом Свете Петке.² У сваком случају, писање нових састава сведочи о везаности обележавања спомена за време у којем се оно одиграло.

Поново подстакнути култови на подручју централног Балкана могу се разврстати на: оне који су настали на подручју обнове и оне код којих је преобликовање било условљено преносом реликвија из удаљених крајева. Првој групи припада подстицај и поновно одређење сећања на немањићке владаре у последњој деценији XIV века. Комеморација српских владара, која свакако није замрла, добија ново место у религиозном и, како ће се показати, политичком

¹ В. А.-М. Talbot, *Old Wine in New Bottles: The Rewriting of Saint's Lives in the Paleologian Period, The Twilight of Byzantium. Aspects of Cultural and Religious History of the Late Byzantine Empire*, ed. S. Ćurčić and D. Mouriki, Princeton – New Jersey 1991, 15–26. В. такође предавање Е. Kountoura Galaki, *Rewriting on the Martyrs of the Iconoclast Period during the Palaiologan time, Proceedings of the 23rd International Congress of Byzantine Studies, Belgrade 22–27. August 2016. Round Tables*, Belgrade 2016, 32–36.

² Таквим се може сматрати писање нових прославних састава Светој Петки у XII веку, чији је култ постао толико популаран да се састављање нових текстова одиграло под будним оком васељенског патријарха, в. Д. Поповић, *Реликвије свете Петке: Gloria Bulgariae – Gloria Serviae, Под окриљем светости*, 271–293, стр. 271–272.

животу српске кнежевине, деспотовине као и на подручју Срема. Друга целина је издвојена јер означава култове дефинисане у страним срединама који су тек захваљујући особеним околностима доспели на подручје централног Балкана. Ти култови су редефинисани како би били прилагођени друштву које је чувало реликвије светог.

- **Светородна династија**

- ❖ **Свети корен**

У српској средњовековној историји најпознатији примери готово континуираног преиначавања јесу култови Светог Симеона и Саве. Прослављање најзначајнијих српских светитеља чинило је темеље сакралности династије и окосницу владарских политичких програма. Управо због тога је током читавог једног столећа обележавање њиховог спомена прошло кроз бројне етапе. Прва фаза штовања Светог Симеона везана је за деловање његових синова, Саве Немањића и Стефана Првовенчаног, који су написали *Ктиторско*, односно *Опширно житије*.¹

Након тога, реорганизација култа везана је за писање прославних састава Светом Сави. Наиме, са преносом моштију Светог Саве у Милешеву стечени су услови за заједничко прослављање првог светог владара и првог српског архиепископа.² Заправо, под покровитељством краља Стефана Уроша I монах Доментијан пише опширне и комплементарне хагиографије.³ Посебне околности

¹ О установљењу култа Стефана Немање види детаљну студију Иста, О настанку култа Светог Симеона, *Под окриљем светости*, 41–73 са прегледом старије литературе. Треба истаћи да сачуване хагиографије нису изучаване као израз времена у којем настају већ се истовремено користе за изучавање стварних догађаја у годинама формирања култа. О другим аспектима култа оснивача државе в. друге прилоге у истом зборнику. О култу Светог Симеона са становишта типологије владарске светости в. С. Марјановић-Душанић, *Свети краљ*, 100–119.

² О култу Св. Саве в. Исто, 120–131. О посебним аспектима култа в. два рада Д. Поповић, Мошти Светог Саве и Чудотворења светог Саве Српског, *Под окриљем светости*, 75–118.

³ О монаху Доментијану са старијом литературом в. И. Шпадијер, *Светогорска баштина. Манастир Хиландар и стара српска књижевност*, Београд 2016, 43–48. О поновном писању хагиографија Светог Симеона и Саве од стране Доментијана и Теодосија, узроковано потребом за новим бележењем чуда кроз које се огледа њихова политичка и идеолошка функција в. S. Marjanović-Dušanić, *La réécriture hagiographique: usages et fonctions dans la Serbie médiévale*, *Remanier*,

ступања на престо актуелног краља изнедриле су потребу за промовисањем идеје о светородној династији, чији су корен били управо светитељи који су добили нове хагиографије.¹ Осим двојног прослављања, у њима се сугерише и свето тројство у којем удела узима Стефан Првовенчани, отац актуелног владара. Династичка тријада, која „вољу Тројице сатвори на земљи“² чинила је основ легитимитета Уроша I. На тај начин, реорганизација Симеоновог култа обележена је двоструким стапањем са култовима његових синова док је Савин од самог почетка смештен у породичне оквире.

Али, неопходно је поставити питање домета Доментијанових *Опширних житија*. Наиме, иако су њима постављени темељи заједничког култа Светог Симеона и Саве, сами текстови нису имали место ван бдења, манастирске трпезарије или личне контемплације. Односно, били су намењени образованом и служби посвећеном слоју пре већем броју верника. Управо због тога је, иако ће на тим основама бити даље ширени најзначајнији немањићки култови, наредна етапа посебно значајна.

С краја XIII и почетком XIV века запажено је устројавање пантеона српских светих које се није везивало само за династичке светитеље, већ и за црквене поглаваре и угледне отшелнике. Заправо, та прва фаза стварања српског пролога везана је и за литургијску реформу према Уставу јерусалимске цркве која је спровођена у српској цркви, а која ће потом бити крунисана Никодимовим типиком 1319. године. У то време, дошло је до појаве првих чуда у два црквена средишта: на гробовима архиепископа Арсенија I у Пећи и архиепископа Јевстатија I у Жичи, док култ светог Прохора Пчињског бива поново подстакнут а култ Светог Петра Коришког заокружен делима светогорског монаха Теодосија.³

Métaphraser. Fonctions et techniques de la réécriture dans le monde byzantin, ed. S. Marjanović-Dušanić et V. Flusin, Belgrad 2011, 163–180.

¹ Један од многих начина промовисања свете династије било је увођење мотива Лозе Јесејеве у свечане повеље али и у фреске краљеве задужбине, Сопоћана, С. Марјановић-Душанић, Мотив лозе Јесејеве у доба Уроша I, *Зборник Филозофског факултета. Серија А: историјске науке* 18 (1994) 119–129.

² *Живот светог Симеуна и светог Саве. Написао Доментијан*, на свијет издао Ђ. Даничић, Београд 1865, 250–252.

³ В. Опширно о томе у Д. Поповић, *Свод српских светих у доба краља Милутина. Култови архијереја и пустиножитеља, Манастир Студеница – 700 година Краљеве цркве*, ур. Љ. Максимовић, Београд 2016, 81–97.

Исти писац биће творац бројних химнографских састава „свештеној двојници“ којима ће бити заокружено стапање двају култова и њихово уклапање у нову форму богослужења.¹ Наиме, Теодосије пише *Житије Светог Саве, Службу Светом Симеону, Службу Светом Сави, Заједнички канон Христу Спасу, Светом Симеону и Светом Сави* који је се увек налазио у оквиру једне од двеју служби и служио је као увод у слављење светих на њихов дан, затим *Заједнички канон Светом Симеону и Светом Сави четвртога гласа, Осмогласне каноне Светоме Симеону и Светом Сави* и *Похвалу Светом Симеону и Сави*.² Са Теодосијевим прославним саставима заједнички култ је на велика врата ушао у литургију, те је стога и порука долазила до већег броја верних. Чак штавише, Теодосијеви *Канони на осам гласова*, сачувани у додатку Богородичника, указују на то да је повечерњи канон појан једном недељно, што сведочи да је макар у Хиландару њихов култ напустио „уобичајене оквири“ и постао свеprisутан у богослужењу.³

Поред тога, жив однос према Теодосијевим делима огледа се како у рукописној традицији, која броји на десетине преписа, што се може приписати реформи и потреби црква за новом верзијом службе, тако и у врло занимљивој употреби у обликовању нових прославних форми. Већ у *Дамјановом октоиху*, рукопису друге половине XIV века који садржи текстове посвећене Хиландару, односно празнику Ваведења, налази се и састав сачињен из првог канона *Симеонове службе* и другог канона *Савине службе*.⁴ Такође намењен потребама њихове задужбине, састав сведочи о прилагођавању постојећих дела у особеном стваралачком процесу који је подразумевао преузимање најпогоднијих краћих форми за нову целину. Може се претпоставити да се култ српских светитеља на сродан начин убрзо проширио и у српској држави, особито у Студеници и Милешеви.

¹ На овом месту питање хронологије Теодосијевих дела није од непосредне важности, те ће само бити указано на новије тумачење према којем је *Житије Светог Саве* писано у време краља Драгутина, а остала дела у наредним годинама, свакако у току XIII века, И. Шпадијер, *Хронолошки оквири књижевног рада Теодосија Хиландарца, Прилози КЛИФ 76 (2010) 3–16*. В. критику изнете аргументације у С. Марјановић-Душанић, *Свод српских светих у доба краља Милутина: династички култови, Манастир Студеница – 700 година Краљеве цркве, 35–59*.

² О Теодосију са старијом литературом и издањима састава в. И. Шпадијер, *Светогорска баштина, 51–72*.

³ Д. Богдановић, Теодосије, *Теодосије. Житије Светог Саве*, Београд 1984, VII–XL, стр. XXXV.

⁴ И. Шпадијер, *Химнографски жанр и богослужбена пракса – Теодосијеви канони Светоме Симеону и Светоме Сави, Зборник Матице српске за славистику 63 (2003) 343–351, стр. 349–350*.

Ову етапу здруживања два култа, као и у претходну, одликује јединство литургијског и политичког прослављања, које се огледа у сродним темама у поменутиим саставима, дипломатичкој грађи и сликарству знаменитих задужбина.¹ Стога, она је условљена како актуелним потребама српске цркве тако и потребом краља Стефана Уроша II за приказивањем често оспораваног легитимитета. Околност да се реактуализација одвија у деценијама које претходне стогодишњици краљевског крунисања и, можда још важније, проглашења црквене аутокефалности свакако је погодовала краљу Милутину који посебно у дипломатичку грађу уводи мотив светог корена и Светог Симеона и Саву види као активне учеснике у својој власти.² Кратки приказ преобликовања сећања на великог жупана и првог српског архиепископа на најбољи начин показује слободни однос према чину комеморације као и њен промењиви и прилагодљиви карактер.

Друга фаза стварања српског пролога везана је за добро познато дело архиепископа Данила II и његових Настављача, који су састављали упоредна житија српских краљева и архиепископа.³ Међутим, оно што је до сада ретко истицано је да се рад једног од Настављача везује за период после 1375. године, због биографских белешки о патријарсима Сави и Јефрему. Стога, може се закључити да рад на уобличењу пантеона српских светих, започет крајем XIII века, није сматран готовим. Заправо, обрађена дела епископа Марка и патријарха Данила I указују на то да је рад на уврштењу српских владара и црквених поглавара у свете настављен, што ће бити потврђено и преосталим делима покосовског периода.

Управо на хронолошком почетку истраживања немањићки култови добијају нови подстицај. Тада настају *Слова Светом Сави, Симеону Немањи и краљу Милутину* и *Служба краљу Милутину*, који су сачувани у требнику из прве половине XV века.⁴ У ствари, у питању су пролошка житија тројици српских светитеља чији је аутор вероватно патријарх Данило, те се њихов настанак може

¹ О култу првих немањићких светитеља у химнографским, дипломатичким и ликовним изворима в. С. Марјановић-Душанић, *Молитве светих Симеона и Саве у владарском програму краља Милутина*, *ЗРВИ* 41 (2004) 235–250.

² Везу између реактуализације култова свештене двојице и стогодишњице двају важних догађаја је примећено у *Исто*, 240. О Светом Симеону и Сави као учесницима у власти у владарским повељама в. М. Васиљевић, *Помени предака у повељама Немањића*, 91–94.

³ О архиепископу Данилу и његовим делима в. радове у зборнику *Архиепископ Данило II и његова доба. Међународни научни скуп поводом 650 година од смрти*, ур. В. Ј. Ђурић, Београд 1991.

⁴ В. Ћоровић, *Силуан и Данило II*, 13–14.

сместити у прву половину последње деценије XIV столећа.¹ Наравно, службе династичком корену нису састављене због популарних Теодосијевих *Служби*. Осим писца, три прозна састава обједињује и околност да припадају опширним пролошким житијима, који нису били неуобичајени у том добу, што се види и у случају *Хагиографије патријарха Јефрема* епископа Марка. Такође, сва три дела се у различитој мери ослањају на Теодосијево *Житије Светог Саве*.²

Пролошко житије Светог Саве, очекивано, представља извод из поменутог састава. У наслову се, где се наводи датум слављења 14. јануара, уочава се намена текста као и основ култа који почива на моћи чудотворења. Сходно врсти, испрва се говори о Стефану Немањи који је **бл(а)гоч(ь)стивъ сын, б(о)гбогзливъ и нищелюбивъ** од којег се родио свети отац Сава као грозд на лози.³ Већ овом алузијом открива се династичка идеја. Осим тога, његов помен служио је, као и увек, приказу богоугодног окружења у којем је јунак одрастао и које је само светитеља могло изнедрити. Даље, пратећи основни ток опширног житија хронолошки се приповеда о Савином животу. Посебна пажња посвећена је његовом пустиножителству, како услед тога што је оно чинило пут до стицања моћи чудотворења, тако и стога што је тај облик монашког живота био носилац доминантне духовне струје крајем XIV века. Угледајући се на сина, Стефан Немања се монаши и долази на Свету гору где, након боравка у Ватопеду и даривања многобројних манастира, са Савом подиже Хиландар, намењен њиховом роду и у наредна времена и **въ всегдашнѣк б(о)гъ славословикъ**.⁴ Након очеве смрти Сава **понавлакт(ь) юностникъ трѣды** те се посветио ћутању и посту у Кареји.⁵

Као архиепископ, на челу **кръмила цр(ь)ковнага** засадио је „лозу благоверја и све привео ка покајању“ имајући уз себе увек Христа.⁶ Та веза се показала и са моћи чудотворења за живота те се, иако се не говори о појединачним чудима, истиче да

¹ Д. Богдановић, *Историја*, 191–193.

² То је приметио још Владимир Ћоровић, Силуан и Данило II, 22–26.

³ *Исто*, 55. У Теодосијевом *Житију: Живот Светог Саве*. Написао Доментијан, трудом Ђ. Даничића, Београд 1860, 3.

⁴ Владимир Ћоровић, Силуан и Данило II, 56.

⁵ *Исто*, 56.

⁶ ...искоренивъ злоч(ь)стивѣ тръникъ, и всади лозѣ бл(а)говѣриѣ и все къ покапаниу приведеъ, *Исто* 57.

је свети био великѣ чюд(о)творць и прѣславнь у отачаству и повсѣд(оу).¹ Тиме је угледни свети човек смештен покрај нових светих људи и исихаста тога доба, док ће моћ чудотворења бити поновљена од стране патријарха Јефрема. Потом се говори о Савиним ходочашћима у Цариград, Палестину, Сирију, Персију, Вавилон, занимљиво потом и Азију и Тракију.² Као што је у младићким данима обилазио пустиње, горе и камена станишта како би примио благослов анахорета, тако се и касније неуморно поклањао светим местима, примао благослове ѿ д(оу)хвѣныхъ моуѣжь и пленио чьстна дрѣва и с(вѣ)тыхъ моци.³ Потом се говори о смрти у Трнову, полагању моштију у храм Четрдесет севастејских мученика који је подигао „цар Асен“ где је свети чинио многа чуда. Краљ Владислав је пренео његове остатке у „манастир посвећен Вазнесењу Христовом званом Милешева“, где је наставио да чини чуда свом отачаству, бива брана противницима, топли поборник и заступник пред Христом.

Преузимање садржаја из Теодосијевог дела допринело је томе да су сви аспекти Савиног светитељског култа присутни и у *Пролошком житију*. Иако због обима на особен начин исказани, његово пустиножителство, учествовање у подизању Хиландара, установљење православља, чудотворење, ходочашћа, сакупљање реликвија и пренос моштију нашли су своје место у невеликом тексту. Стога, не долази до измене у садржају сећања на светог, већ се на основу изузетно утицајног *Опширног житија*, познатог у неколико десетина преписа, саставља текст који ће бити уклопљен у постојећу *Службу*.

И у наслову *Пролошког житија Светог Симеона* постављени су основи спомена династичког родоначелника 13. фебруара као преподобног и мироточивог. Такође ослоњено на Теодосијево дело, оно осликава тростепени модел савршеног монарха: владар–монах–светитељ, који је управо свети и утемељио. Стога, почиње описом украса правде и добрих дела као и државничких успеха и освајања. Управо у овом одељку налазе се трагови који сведоче о актуелним недаћама с краја XIV века. Наиме, велики жупан је сликан као непобедиви војсковођа и заштитник своје

¹ Исто, 56–57.

² О односу назива места Велики Вавилон и Египат у *Житијима Светог Саве* у светлу конструисања како итинерара тако и светог места в. А. З. Савић, „Измишљање“ Вавилонa – географија и хагиографија у блискоисточном итинерару Светог Саве српског, *ЗРВИ* 52 (2015) 291–312.

³ Владимир Ћоровић, Силуан и Данило II, 57.

земље. Тако се описује борба против **иноплемених(ъ) братиѣ**, које је Стефан Немања победио како би стао на чело државе (окрмио се).¹ Он је заузео и разорио многе градове својих противника и својој земљи постао је тврд и непобедиви изабраник.

Међутим, сходно намени најважнија тема је повлачење са престола, боравак и смрт на Светој гори и пренос моштију у Студеницу. Почев од ових догађаја, живот монаха Симеона се преплиће са Савиним, у чему се огледа основ за стапање сећања на два светитеља. Посебно место добија подизање Студенице која је „прекрасна црква, подигнута од чистог мрамора“.² Након што је поставио „прваго сина својега“ Стефана за самодршца, примио је монашки постриг у својој задужбини да би потом отишао на Свету гору. Писац је посветио значајан простор описима дарова Ватопеда и околних манастира.

Монах Симеон је по угледу на Давида хтео да подигне манастир како би и његов род хвалио Божја дела али изостаје опис Хиландара. Разлог изостанка похвале првом здању „Сиона Немањиног отачаства“ налази се у *Житију краљу Милутину* где се са великим похвалама говори о новој хиландарској цркви коју је подигао свети краљ. Треба имати на уму да је то здање оно које је могло бити виђено крајем XIV века, те је Немањино ктиторство споменуто али није могло бити предмет посебног описа. Па ипак, аутор посвећује посебну пажњу Хиландарском гробу монаха Симеона, мироточењу и чудима која је чинио. Та околност не треба да чуди јер она уздиже углед манастира као светог места. Након очевог објављивања Сава преноси мошти у „његов манастир“ где га Бог не остави непрослављена у отачаству већ, као и на Светој гори, истачаше миро и чињаше чуда. Ту Симеон помаже у сукобима са **иноплеменимъ иже на земљюв кго неистивно движоут се**.³

Стога, као и *Савино*, и *Симеоново житије* не мења значајно садржај култа. Сагледавајући дугу историју штовања династичког родоначелника и првог српског архиепископа за таквим изменама није ни било потребе. Место свете двојице у пантеону српских светих утемељено је Теодосијевим *Службама*, *Канонима* и

¹ *Исто*, 58.

² Опис се јавља два пута, приликом подизања а потом и након преноса моштију из Хиландара, *Исто*, 58–60.

³ *Исто*, 60.

Похвалом који су темељ и овој реактуализацији. Измене до којих је долазило тичу се тога да је писац, иако је преузимао читаве реченице, правио поједине грешке, попут оне да је цар Алексије заједно са патријархом Мелетијем дао Сави архиепископски чин.¹ У *Житију светог Симеона* Стефан Првовенчани је назван најстаријим сином, што може представљати технику званичног заборављања у којем се, као по палимпсесту, изнова пише историја. У том случају радило би се о прећуткивању и поновном писању историје у склопу позитивног заборављања, како би се омогућила будућност владарске породице без унутрашњих сукоба.² Та тежња ће бити присутна и у *Житију краља Милутина*. Таква ситуација се може приписати наслеђу претходних хагиографија које су Вукана остављале у сенци и представљале га као искључиво негативну фигуру. Због тога је у кратким саставима изостављен из породичне историје.

О томе да је крај XIV и почетак XV века означио ново утврђивање двојног култа говори и *Параклис Светом Симеону и Сави* из рукописа прве деценије XV века.³ Параклис или молепствије је посебна врста службе која је усмерена на призивање помоћи и састављена је најчешће од познатих канона и стихира и додатих молитви.⁴ Пошто је у питању молебни текст, то се он јавља најчешће у време великих недаћа. Молепствија нису везана за прослављање светог на одређени датум нити за одређени манастир или цркву већ претпостављају слободно обраћање покровитељу.⁵ Заправо, пошто подразумевају тражење помоћи и заштите, поју се према потреби.⁶ Управо због тога што могу бити читани знатно чешће, показују се као врло важни текстови за изучавање култова.

Поменути *Параклис* је настао тако што су Теодосијевом *Заједничком канону Светоме Симеону и Сави четвртога гласа* дописани тропар, катавасија и

¹ Исто, 23.

² О различитим техникама заборављања као и о конструктивном и терапеутском заборављању в. А. Assman, *Formen des Vergessens*, Göttingen 2016, 21–26, 57–68.

³ Ђ. Трифуновић, Белешке о делима у Србљаку, 299.

⁴ Ђ. Трифуновић, *Азбучник*, 155–156.

⁵ Т. Суботин-Голубовић, Српски параклис Светој Параскеви, *Σπαραγματα Βυζαντινοσλαβικης κληρονομιας: Χριστινος Τομοζ στον Ομοτιχο Καθηγητη Ιωαννη Χρ. Ταρνανιδη* 1, Εκδοτικός Οίκος 2011, 213–227, стр. 214–215.

⁶ Иста, *Параклис Светом Луки*, 102–103. Ауторка закључује да, пошто типичи не познају такву врсту службе, могуће је да су они припадали домену приватног богослужења. И поред те могућности, не треба искључити и њихову улогу у јавном богослужењу, какво се показује управо у Параклису који је објављен у том раду.

светилан.¹ *Канон* се одликује управо тражењем избављења од робовања и страдања, насиља противника, пљачки и нападања и молбама за спас од духовних и телесних непријатеља.² Симеон и Сава су заштитници у биткама, који помажу своме стаду да не буде разграбљено „рукама неверника и бестидника“. Из претходно наведеног је јасно да је кратки састав сасвим одговарао потребама доба у којем је свакодневица била обојена страхом од војних напада како из северних тако и из јужних крајева. Истовремено, у новим стиховима се тражи од светитељског пара да буду топли заступници у скрбима и напастима и спасење од беде чиме је смисао канона уобличен за нову прославну форму.³ На тај начин се састав придружује Теодосијевом *Заједничком канону на осам гласова* као носиоцу недељног појања, односно сталном утврђивању сећања на светог.

Описани *Параклис* није последњи који настаје у изучаваном периоду. Наиме, до сада су пронађена још два молепствија особене садржине. Један се налази у помињаном *Псалтиру са последовањем* који је био у поседу позних Бранковића и сачуван је још у два преписа, док се један налази у молдавском рукопису бугарске редакције из XVI века.⁴ *Смедеревски параклис* настао је укрштањем четири Теодосијева састава: тропара из *Служби Светоме Симеону* односно *Сави* и *Заједничког канона Христу Спасу, Симеону и Сави* и кондака из *Заједничког канона четвртога гласа*.⁵ Њиме се показује да је у доба деспотовине а потом и у Срему посебно неговано молитвено обраћање свештеној двојици. Најмлађа верзија састављена је укрштањем тропара и катавасије из најстаријег *Параклиса*, што сведочи о његовим дOMETИМА, затим је позајмљено из Теодосијевог *Заједничког канона четвртога гласа* и *Двеју служби*.

Оно што позната историја параклиса свештеном пару показује јесте да се крајем XIV века јавила потреба за честим обраћањем светитељима.⁶ Више примера ових

¹ Ђ. Трифуновић, Белешке о делима у Србљаку, 299. Отприлике у слично време је писан *Параклис Светој Петки*.

² Теодосије Хиландарац, *Заједнички канон Светоме Симеону и Светоме Сави четвртога гласа*, *Србљак* 1, 449–465.

³ Састављач Параклиса, Тропар, катавасија и светилан Светоме Симеону и Светоме Сави, *Србљак* 2, 123–127.

⁴ О параклисима в. М. Убипарип, В. Тријић, Непознати параклис светоме Симеону и светитељу Сави, *Прилози КЈИФ* 76 (2010) 49–79, стр. 49–56.

⁵ В. анализу и издање *Смедеревског параклиса* у *Исто*, 57–68.

⁶ Дух тог времена одражава *Канон молебни за цара* патријарха Јефрема као и његово потоње прилагођавање деспоту Стефану Лазаревићу, којим се тражила заштита за српског деспота и

састава сведочи о томе да их је локална заједница састављала по својој потреби ослањајући се на постојећа Теодосијева дела, међу којима се издваја *Заједнички канон четвртога гласа*. Заправо, то води потврди тога да је заједнички култ, напуштајући оквире годишњег прослављања, што се у Хиландару догодило још почетком XIV века, сврстан у ред најзначајнијих и најраспрострањенијих на српским просторима. Пошто су *Пролошка житија Симеону и Сави* такође ослоњена на Теодосијево дело, може се закључити да су била део истог процеса утемељивања комеморација и заузимању још истакнутијег места у пантеону српских светих.¹ Захваљујући томе, они су ретки светитељи који бивају поменути у бројним месецословима на крају четворојеванђеља, псалтирима са последовањем, апостолима и другим рукописима насталим у хронолошком оквиру овог истраживања.² Њих прати и сликарство, те су у свим већим угледнијим црквама били сликани заједно: у Велућу, Раваници, Новој Павлици, Руденици, Љубостињи Копорину, Каленићу и другим.³ Оно што одликује ове представе јесте то да више нису део династичких представа, већ се Симеон и Сава издвајају као покровитељи државе и владара.⁴

❖ Свети наследници

Патријарх Данило саставља и *Опширно синаксарско житије* и *Службу краљу Стефану Милутину*. Њиме се заокружује култно прослављање светог краља о којем

избављење од недаћа. В. издање у В. Мошин, Молебствије о деспоту Стефану Лазаревићу, *Прилози КЛИФ* 28/3–4 (1962) 219–234.

¹ У рукопису XVI века из манастира Завале сачуван је и *Синаксар Светог Симеона*, настао комбиновањем Теодосијево *Похвале Симеону и Сави* и *Житија Светог Саве*, в. Т. Јовановић, Опширно синаксарско житије светог Симеона у Ћоровићевом препису из манастира Завале, *У спомен на Боривоја Маринковића*, ур. Н. Грдинић, С. Томин и Н. Варница, Нови Сад 2014, 118–127.

² У случају Хиландара такви помени су очекивани. Примере текстова насталих у хронолошком оквиру истраживања в. Д. Богдановић, *Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара*, бр. 19, 24–30, 54–58, 61, 62, 64, 67, 81–87, 108, 114–115 и бројни други (на странама 59–62, 68–71, 74–77, 84–86); *Опис ћирилских рукописних књига манастира Високи Дечани* 1, бр. 6, 10, 11, 14, 18, 29, 45а, 54, 58 (стр. 19–22, 30–39, 45–48, 95–98, 146–150, 183–189, 202–206). У Крушедолу је култ одржаван свакако захваљујући поменутом Параклису и најстаријем Поменику.

³ Т. Стародубцев, *Српско зидно сликарство у земљама Лазаревића и Бранковића* 1, 126–131, 171–176 са старијом литературом; у Каталогу в. посебне примере фресака.

⁴ Б. Тодић, Репрезентативни портрети Светог Саве у средњовековној уметности, 245–246.

нема ранијих података. Наиме, старије од ових састава је само *Опширно житије* које је саставио архиепископ Данило II у већ описаном процесу образовања српског пролога.¹ У датом *Житију* краљ Стефан Урош II Милутин је пре свега богоизабраник, свети витез и неустрашиви ратник и уживалац посебне заштите Светог Симеона и Саве у биткама. У складу са очекиваним владарским врлинама он је давалац милостиње, оптерећен бригом о ништима, ктитор бројних цркава а посебно Хиландара. Па ипак, тај састав није донео уобличавање прослављања светог на 29. октобар, како се наводи у самом наслову, већ се то чини управо новим делима.

Синаксарско житије је сачувано у два преписа, једном опширније редакције с краја XV и почетка XVI века и другом млађем, који садржи помене Светих Симеона и Саве.² И у њему се осећају посредни и пре свега књижевни Теодосијеви утицаји, док аутор није правио извод из дела Данила II, на шта указује околност да је датум прославе у *Служби и Синаксару* 30. октобар.

Али, нова хагиографија представља сложенији и обимнији састав од претходна два. Не само обимом, већ и садржајем се издваја, посебно стога што развија мотиве који су тек назначени у претходним. Тако, на пример, у *Житијима Светом Сави и Светом Симеону* династичка идеја понегде извире мотивом лозе Јесејеве, истицањем да је Стефан Немања био отац многим синовима и ћеркама, поменом наслеђа престола Стефана (будућег Првовенчаног) и затим описом преноса моштију Св. Саве у Милешеву под будним оком краља Владислава, који је **брата кго с(и)нь**.³ Међутим, управо је представа светородне династије осовина *Житија краља Милутина*.

Тако се већ на самом почетку истиче да је краљ Стефан био праунук Светог Симеона, да су богоносни Свети Сава и благодаровани и првовенчани краљ Стефан **пакѠ Ѡ Јесеѡѡа корена Ѡрасли в(Ѡ)госажденные вѣтви лозѠѠ бл(а)гочѣстїиѡ**

¹ *Животи краљева и архиепископа српских*, 102–161. В. такође анализу *Житија* у С. Марјановић-Душанић, *Свети краљ*, 165–170.

² У старијем рукопису *Житије краља Милутина* се налази покрај *Житија краља Драгутина* и *краљице Јелене* архиепископа Данила, *Житија Стефана Дечанског* од Григорија Цамблака и *Житија Јована Рилског* и *Јоакима Сарандапорског*, В. Ћоровић, Силуан и Данило II, 18–20.

³ *Исто*, 57–59. Занимљиво је овде да аутор прави грешку те будућег првовенчаног краља назива првим сином Стефана Немање, *Исто*, 59.

израстивши намъ.¹ Благочастиви краљ Стефан (Милутин) јавио се као грозд у лози од краља Уроша, названим Храпави. После тога, аутор се враћа још једном на владарске претходнике које је слово „мимотекло“, те говори о Урошевој браћи, краљевима Радославу и Владиславу који попут смарагда који красе круну, украшавају целу лозу.² Дакле, династичка замисао је смештена у први план на неколико начина: најпре истицањем порекла од првог светитеља и њеног оснивача, потом мотивима Јесејевог корена, свете лозе, доцније плодне маслине а онда и појединачним поменом свих владара који су претходили јунаку.

Тек након ових редова аутор се посвећује приповести о светом која, очекивано, почиње поменом родитеља. Тако краљ Урош као плодна маслина истаче **масло м(и)л(о)сти в(о)жїѣ** док је краљица Јелена напојила земљу са два сунца, два брата, краљем Стефаном Драгутином и Стефаном Милутином. Затим, следи Драгутинов биографски одломак. Писац је свестан ове промене и наглашава да је *Житије* заправо двојно **Си прѣсвѣтлаа и чѣстнаа и многохвалнаа двоица и самобрата, именемъ же и правомъ(ь), паче же и дѣломъ, о сихъ намъ слово да течеть.**³

Драгутинов одељак представља српског краља као правог аскету. Тако се истичу његови постови, бројна бдења и непрестане молитве, **честыми колѣнопрѣклананїи и низоула҃ганїи...въ мрътвѣнѣмъ тѣлеси.**⁴ Борбе са ђаволом и подвизи су, са познатим позивањем на Јеванђеље по Матеју, светлели као град што стоји на врху горе. Његово **равноагг(е)льно житїѣ** настављено је и после монашења, које није представљено као да се одвија на самртничком одру као у *Даниловом зборнику*.⁵ Након смрти, **с(вѣ)тые же мощи** похрањене су у храм Светог Георгија, који је саздао његов прародитељ. На светости његових посмртних остатака аутор још једном инсистира: **с(вѣ)тые мощи его соухые и измъждалье мурѣточивые намъ подалъ еси, Ѡчьствоу его в(ла)гоу҃ганиа.**⁶ Ови делови могу значајно допринети

¹ Исто, 60–61.

² Исто, 61.

³ Исто, 61.

⁴ Исто, 61–62.

⁵ Исто II, 62.

⁶ Исто.

знањима о развиту култа монаха Теоктиста али, пре тога треба се вратити *Житију краља Драгутина* Данила II.¹

Смиља Марјановић-Душанић је, анализирајући профил јунака у *Даниловом зборнику* и обративши пажњу на његову особеност и на улогу у прологу српских владара, са правом сместила култ монаха Теоктиста у групу монашко-аскетских, заједно са Светим Савом и краљицом Јеленом.² Осим тога, везивање за првог архиепископа огледа се и у томе што Драгутин исказује жељу за ходочашћима ка Јерусалиму и Синају, попут Светог Саве.³ Такође, како је већ истражено, монашки лик српског владара је још у *Житију* из пера Данила II уподобљен моделу источнохришћанске аскетике.⁴ Из тог угла посматран, портрет краља Драгутина у *Синаксару краља Милутина* је у складу са оним створеним неколико деценија раније.

Међутим, промена коју доносе нови редови односи се на култ монаха Теоктиста. До сада је одсуство објављивања моштију објашњавано на два начина.⁵ Према једном тумачењу, забрана подизања тела из првог гроба представља интерполацију у *Житију краља Драгутина* која је требало да спречи култ ради обезбеђивања легитимитета Милутинових наследника. Један од важних аргумената овог гледишта јесу бројни примери који показују да такве заповести често нису биле услишене од стране духовних наследника. Према другом мишљењу, заснованом на чињеници да у време писања учесници сукоба око престола нису били међу живима, забрана је била крајњи израз аскетског подвига. Иако је друго тумачење вероватније, овде је важно да сремски краљ није био уврштен у свете у време састављања *Даниловог зборника*.

Податак о „сувим костима“ из *Синаксара* свакако потврђује наводе *Опширног житија*. Међутим, као и у случају одсуства балсамовања Стефана Немање, оно није морало значити намеру спречавања култа, већ израз специфичних околности

¹ *Животи краљева и архиепископа српских*, 22–53.

² С. Марјановић-Душанић, *Свети краљ*, 131–147.

³ *Животи краљева и архиепископа српских*, 40–41.

⁴ О аксетском лику краља Драгутина в. Д. Поповић, *Култ краља Драгутина – Монаха Теоктиста*, 127–136.

⁵ Уп. *Исто*, 135–142 и С. Марјановић-Душанић, *Свети краљ*, 135–140.

које су пратиле смрт јунака.¹ Стога, на основу помена „сувих и мироточивих моштију која неоскудно даривају исцељења“ и називања Теоктиста светим, може се закључити да је у међувремену српски краљ сврстан међу светитеље. Додатно, блискост за узором династичког оснивача је још значајнија од пуког одсуства балсмовања. Тако је краљ Драгутин „први примио скиптар краљевства“, обојица су водила „анђеоске живота“ и мошти обојице изливале су миро а поређење може бити подстакнуто и сахрањивањем у манастир који је Немања подигао. Прецизније, Драгутин се, према редовима у *Житију краљу Милутину*, приближио династичком узору који је установио образац владар–монах–светитељ.

Како се то штовање развило може се само нагађати. Као и у претходним случајевима, око његовог гроба у капели улазне куле Ђурђевих ступова свакако се одржавало сећање на ктитора.² Спонтано, вероватно и под утицајем дела архиепископа Данила II, развио се култ о којем се траг налази у *Милутиновом синаксару*. У прилог томе да је краљ Драгутин одиста био сматран светим говори и то да у *Житију* нема помена о забрани подизања тела. Такође, и писмо монаха Дамјана и Павла из 1597. године, које помиње свете мошти би требало тумачити управо тако.³ Једина околност која упућује на уздржаност у прихватању тезе о постојању култа јесте то што нису познати прославни састави посвећени сремском краљу, што опет, не значи да нису заиста и постојали.

Тек након ових значајних редова аутор се окреће Светом Стефану, „од малена названим Милутин“. Он је упоређен са царем Давидом, али на посве другачији начин од свог старијег брата. Док је краљ Драгутин упоређен са Сауловим наследником због своје побожности и борбе против ђавола, краљ Милутин је миропомазан и омиљен Богу. Потом су Урошевом млађем сину додељени разни

¹ Одсуство балсмовања у његовом случају припада другом времену и специфичним историјским околностима али је важно нагласити да називање моштију монаха Теоктиста не представља преседан у развоју српских владарских култова. О моштима Стефана Немање в. Д. Поповић, Светитељско прослављање Симеона Немање. Прилог проучавању култа моштију код Срба, *Под окриљем светости*, 27–40.

² Д. Поповић, *Српски владарски гроб*, 89–94.

³ Уколико је то случај, тумачење према којем је тек у XVIII веку краљев култ добио нови подстицај треба померити готово четири стотине година раније, односно у XIV век. Уп. друго мишљење у Д. Поповић, Култ краља Драгутина – Монаха Теоктиста, 137–139. Такође, податак о „светим моштима“ из *Службе краљу Милутину* не треба приписати само остацима краља Милутина, а да доцнији општи помени гробнице и моштију краља Милутина стоје самостално јер је дело посвећено управо њему.

епитети који су, чини се, преузети од Теодосија **достоинъ Стефанъ, дивный Стефанъ, сладкий Стефанъ, прѣвизецный Стефанъ, в(о)гомѣдрый и в(о)гоносный, иже доблкъствъ въ вѣсакыхъ шврѣте се.**¹

Заправо, помало парадоксално, његов лик не наликује владарском портрету какав се налази код Стефана Немање. На пример, краљ Милутин представљен је готово искључиво из угла његових богоугодних дела и подизања цркава, односно изостају његове војне и политичке заслуге. Само је у једној реченици поменуто његово „војевање“ али се писац готово одмах okreће заштити сиромашних, дељењу правде и грађењу Божјих кућа.² Ти описи, где се набрајају бројна здања у разним крајевима хришћанства, попут Синајске горе, Константиновог града, Солуна, Сера, даривање манастира на Светој гори и др. чине већи део *Житија*. Тиме српски краљ наставља дела својих предака а у два случаја и дословно. Једно је даривање гроба светог Димитрија, који је Сава посетио и даривао приликом посете Солуну.³ Други случај представља, наравно, подизање нове хиландарске цркве, задужбине **прѣродителки его.**⁴ Тиме српски краљ обнавља дело својих претходника и постаје њихов достојан наследник. Поред тога, он их и превазилази те дарује и утврђује Хиландар стенама и пиргом. Нова црква **въ оудивлѣнїе и чюдо привлачить.**⁵

Као круна богоугодних дела описана је градња маузолеја, посвећеног првомученику и архиђакону Стефану, званог Бањска. Напоследку, аутор плете похвалу краљу Милутину користећи уобичајене топосе, па је тако он идеални владар, покровитељ својих поданика, пастир своме стаду, заштитник монаха, достојан отаца, патријарха, пророка, апостола и мученика.⁶ *Житије* се завршава молитвом и потражњом од светог да се са прародитељима, братом и мајком моли за своју земљу **иже на ны безбожныхъ ѡгарѣнь насилїа бывающаго.**⁷ Троје светих

¹ В. Ћоровић, Силуан и Данило II, 62–63. У Теодосијевом *Савином житију* на странама: *Живот Светог Саве. Написао Доментијан*, 54–55.

² В. Ћоровић, Силуан и Данило, 63.

³ *Исто*, 64. Црква Светог Димитрија није поменута у *Житију Светом Сави*, али како је аутор писао на основу Теодосија у којем се наводи да је од стране становника манастира сматран ктитором вероватно се имплицитна алузија на то односила. *Живот Светог Саве. Написао Доментијан*, 76–77.

⁴ В. Ћоровић, Силуан и Данило II, 63–64.

⁵ *Исто*, 63.

⁶ О топосима в. Т. Pratsch, *Der Hagiographische Topos*, 184–194.

⁷ В. Ћоровић, Силуан и Данило II, 66.

се моли да у савременом добу и ц(а)рю нашемоу...въ бранехъ побѣдоу дароуите и...крѣпкоє оружїє воудѣте.¹ Заједно са делом у којем се говори о приступању „ракама моштију светих ваших“ ови редови нуде додатни прилог тези да је краљ Драгутин заиста био сматран светим.²

Како је већ истакнуто, *Опширно Милутиново житије* архиепископа Данила II одликује краљев портрет уподобљен идеји светог витеза, победника у биткама а потом и заштитника цркве и свих којима је помоћ потребна. Међутим лик краља Милутина у *Синаксару* обележен је готово искључиво његовом градитељском делатношћу и даривањима као и заштитом незаштићених.

Пошто *Житије краља Милутина* слави двојицу српских краљева, представља „делимично двојствен култни текст“.³ Можда га управо зато аутор на неколико места назива *Словом*. Заправо, њиме се гради нови пар „свештене двојице“ по угледу на прве династичке светитеље. Они нису прости подражаваоци једног или другог узора, што је уочено код краља Драгутина који са једне стране, тежином својих аскетских подвига постаје други Сава, али свеукупним животним путем остварује идеал који је утемељио Стефан Немања. С друге стране, део о Милутину обележен је описом задужбина, посебно Хиландара и Бањске, због чега се приближава династичком родоначелнику.

Али, и више од тога, поменом свих светих владара, укључујући и кратке белешке о краљевима Радославу и Владиславу, *Синаксарско житије краљу Милутину* допуњује претходна *Пролошка житија* и чини историју Немањића. Па ипак, за разлику од прва два текста, *Синаксар светог краља* мења садржаје култова. Такође, уочљиво је да је аутор приликом писања користио и друге саставе који нису имали литургијску намену. Називање краља Уроша I „храпавим краљем“, затим помен цркве Свете Тројице у Солуну и Претечине цркве у Серу, као и именовање краља Милутина „бањским краљем“ повезује овај текст са српским стемама.⁴ Пошто су оне настале у време краја династије Немањића, врло је могуће да су биле доступне писцу ових састава. Друга могућност је да су писци стема и *Житија* црпили

¹ *Исто*.

²съ любовїю пристоупимъ къ рацѣ мощи с(ве)тихъ вашихъ, *Исто*.

³ Д. Богдановић, *Историја*, 192.

⁴ В. Ћоровић, Силуан и Данило II, 24–29. О стемама в. поглавље **Сећање на свете кроз историографска дела**.

знања из данас непознатих извора, можда такође неке врсте биографског дела о краљу Милутину или из неког облика колективног предања које се оформило по његовој смрти. Та околност, као и писање историографских састава уопште, сведочи о великим културним променама које су се одигравале управо у овом периоду.

Служба краљу Милутину очекивано носи сличне поруке као и *Житије*, те помени краља Драгутина и краљице Јелене не изостају. Тако су они **двоица в(о)гоизъбраннаа...тѣзоименна Стефана...соугубаа двоице**.¹ На другом месту славе се „сугуба двојица“ са мајком Јеленом, који су саборници онима који их славе.² Осим тога, текстом доминира династичка идеја изражена мотивом светог, односно Јесејевог корена са поменом Светог Симеона и Саве као носиоца тог мотива. Стога, иако је култни спис посвећен превасходно Светом краљу Милутину, идеје које се налазе у *Житију* и овде провејавају. На крају, попут *Житија*, и у *Служби* се више пута тражи помоћ против Агарена, избављење и смирење.³ У томе се посебно истиче молитва на крају *Службе*, у којој се тражи да **скиптры православныхъ(ь) цареи оутвердити и на сопротивныхъ побѣдѣ даровати**.⁴

Околности писања четири прославна састава су јасна. Османска најезда, несигурна времена и положај српских вођа подстакли су обраћање бившим владарима и светитељима ради заштите. Претпоставка да је аутор ових списа патријарх Данило намеће пуно закључака, јер је управо он био кључна особа у установљењу култа кнеза Лазара. Па ипак, околност да би патријарх приликом писања *Житија краљу Милутину* изоставио *Данилов зборник* чуди, те можда треба оставити могућност да је у питању неки други писац Данило.

Па ипак, комплементарност ових *Житија* са *Словом кнезу Лазару* је неоспорна. Њима је стварана нова династија коју су, захваљујући пореклу кнегиње Милице, настављали Лазареви потомци. Због тога је кнез Лазар у *Слову* приказан као наследник цара Душана, као „Исус Навин древног Мојсија“.⁵ Такође, подударање описа Раванице и Бањске, као и похвала српском краљу и српском кнезу потврђује

¹ Исто, 71.

² Исто, 74.

³ Исто, 71.

⁴ Исто, 83.

⁵ Исто, 86.

ту тезу.¹ На тај начин, приказивано је право на оспоравани положај Лазаревића као наследника Немањића. У прилог идеји о наслеђу стоји и потраживање помоћи за „цара“ при чему је термин вероватно употребљен у значењу владара. Биће напоменуто да је потреба за стварањем континуитета са славном династијом уочљива и у другим саставима, који вероватно нису имали литургијску функцију. У питању су стеме, историографски жанр који настаје око 1371. године, које су истим средствима приказивале нову владарску породицу као легитимног наследника Немањића. Па ипак, без обзира на идеолошки аспект нових пролошких житија, јасно је да је реактуализација и довршавање немањићких култова део истог процеса који се огледа у обликовању штовања српског кнеза и пећких анахорета и црквених поглавара. Наиме, њима је настављен рад на стварању српског пролога.

❖ Династички мартир

Истом кругу делатности којима су створане везе између претходне и нове династије припада и заокруживање култа Стефана Уроша III, преминулог 1331. године и сахрањеног у Дечанима. Сврставањем српског краља међу великомученике у прославним саставима крајем XV века образована је нова мартирска традиција а кнез Лазар је добио и своју префигурацију у недавној прошлости. Иако је развитак штовања „дечанског краља“ један од најсложенијих те му је свесрдна пажња посвећена може се још понешто приложити том проблему.²

Како је у претходним студијама показано сећање на краља Стефана Уроша III је створано уз повремену али не сталну подршку од црквеног и државног врха. Узрок промењивом односу према светом краљу били су како његов живот испуњен сукобима са најближима тако и различите политичке околности које су показивале мању или већу потребу за још једним светим међу Немањићима. У досадашњим радовима темељно су обрађене све теме и важна питања везана за рано обликовање

¹ То је приметио још Владимир Ћоровић, *Исто*, 37–38.

² У овом случају посебно се мисли на два заокружена рада: обиман чланак Д. Поповић, Свети краљ Стефан Дечански, 143–183. и књигу С. Марјановић-Душанић, *Свети краљ*, 197–563 у којој су детаљно обрађене биографија Стефана Уроша III као и формирање и промене у светитељском прослављању.

сећања, те ће њихови резултати бити стављени у контекст општих токова и афинитета у прослављању угледног Немањића.

О томе да је Стефан Дечански сматран светим сазнаје се на основу повеље његовог сина, краља Стефана Душана, за манастир Светог Петра и Павла на Лиму 1343. године, у којој се помиње благодат на његовом гробу.¹ Узевши у обзир текст Лимске повеље као и ангажовање на довршавању и осликавању цркве Христа Пантократора, чини се да је управо од Стефана Душана потекао подстицај за проглашавање светим.² Тачније, може се закључити да је до уврштења у свете дошло у сагласју политичког врха и дечанских монаха. Тиме је континуитет династичке светости потврђен, а српски краљ је додао још један камен у темеље владарског легитимитета.

Па ипак, иако је том и каснијим даровницама³ и поменом датума прославе у Хиландарском типуку јасно да се образовало штовање светог краља, одсуство прославних састава показује да оно није литургијски уобличено.⁴ Наиме, једини савремени извор јесте *Житије у Даниловом зборнику* које нипошто не представља дело намењено богослужењу. Како је већ примећено, Настављач је усмерен на историјска казивања, док су уобичајени топоси који најављују светост као и опис идеалног владарског лика у другом плану.⁵ Из свега наведеног следи да спис

¹ Ж. Вујошевић, Хрисовуља краља Стефана Душана манастиру Св. Петра и Павла на Лиму, *ССА* 3 (2004) 45–69, стр. 48–49.

² О процесу канонизације и тумачењима односа актуелног краља са успоменом на Стефана Дечанског уп. Д. Поповић, Свети краљ Стефан Дечански, 150–161. и С. Марјановић-Душанић, *Свети краљ*, 337–360, посебно стране 354–356.

³ Стефан Душан помиње светитељство свог оца у још две повеље: приликом даривања цркве Св. Николе под Кожљем митрополиту Јакову из 1352–3. године (*Споменици за средновековната и поновата историја на Македонија* 3, ур. В. Мошин, Скопје 1980, 411–423) и приликом даровања цркве Св. Николе у Псачи Хиландару средином педесетих година (С. Мишић, Хрисовуља цара Стефана Душана о поклањању цркве Светог Николе у Псачи Хиландару, *ССА* 4 (2005) 135–149, стр. 136–139).

⁴ Д. Богдановић, *Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара*, бр. 165, стр. 98. Ђорђе Трифуновић инсистира на томе да помен у повељи може значити само објаву светости али не и канонизацију дечанског краља, јер тада није састављена ни служба а ни канон. При том, ни сам чин канонизације није постојао у српској цркви те се може говорити само о започетом култу, Ђ. Трифуновић, Краљ Душан казује о себи, *Са светогорских извора*, Београд 2004, 157–166, стр. 159–161. Иако је овакво тумачење неоспорно, не треба изгубити из вида да се комеморација свакако образовала око краљевог гроба и кроз владарске документе, чиме се потврђује политичка функција обележавања спомена светог.

⁵ И Смилја Марјановић-Душанић се у својој анализи ослања на исказ Даниловог Настављача као на савремени извор о животу српског краља, С. Марјановић-Душанић, *Свети краљ*, 202–321. С друге стране, приликом изучавања чудесних догађаја и питања култа очекивано се окреће хагиографији Григорија Цамблака.

представља владарску биографију која чини саставни део историје српске владарске породице, међу којима су многи свети.

Заправо, управо је прикључивање краља Стефана Уроша III светородној династији један од основних разлога за његов настанак. Поређењем са *Житијем краља Драгутина*, који добија хагиографију иако није био сврстан међу свете, постају јасне одлике дела посвећеног дечанском краљу. Наиме, учача се да текстови посвећени Стефану Дечанском и Стефану Душану представљају нову форму бележења историје српске династије.¹ Додатно, опис силаска са престола и прећуткивање околности смрти краља Стефана Дечанског води даљем разумевању функције дела у *Даниловом зборнику*. Сагледавши управо у целини *Данилов зборник*, постаје јасно да је текст о Дечанском служио смештању Стефана Душана у историју српске владарске породице. Због тога је лик Дечанског објашњаван утицајем који је актуелни владар могао имати на писца.

Иако се истраживачи слажу о месту биографије Стефана Дечанског у *Даниловом зборнику*, није јасан њен удео у грађењу култа. Смиља Марјановић-Душанић сматра да је Настављач свакако писао са намером да Стефан Урош III буде уврштен у свете. Такође, она изражава сумњу у то да би, да је заиста било општепознато да је Душан уморио свог оца, он то могао олако изоставити, посебно стога што је спис настао убрзо после тих догађаја.² Ту тезу потврђује и околност да су неки од састава у *Зборнику* служили одржавању сећања на знамените личности које су у наредном периоду могле бити уврштене у свете. То потврђују како *Житије сремског краља*, који је већ крајем XIV века сматран светим, тако и кратке белешке о архиепископу Никодиму и патријарху Јефрему, чији су култови управо у ово време заокружени.

Те ставове може поткрепити још једна анализа Настављачевог текста. Наиме, чини се да је краљева биографија могла послужити састављању пролошког житија

¹ Сличан случај се може наћи у делима о норманској прошлости која су писана у XI и XII веку. Те историје су писане као низ владарских биографија и служиле представљању свих владара, били они свети или не, L. Shopkow, *History and Community. Norman Historical Writing*, 35–117.

² С. Марјановић-Душанић, *Свети краљ*, 317–319.

као у случају *Житија деспота Стефана Лазаревића*.¹ Тога ради биће анализиран њен изворни садржај, односно биће искључене интерполације.²

Тако се могао саставити увод од позивања на светородност породице, наглашавања трпљења, кратких помена милостиње и даривања црква и ништих...³ Поред тога, завређује пажњу да је поређење са Соломоном, Константином и Мојсијем указивало на то да је српски краљ већ виђен као свети. Упоредо са тиме, блискост са архиепископом Данилом и заједничко подизање Дечана може указивати на везу два света човека.⁴ Како је у биографији најзначајније дело српског краља била градња маузолеја, тако је могла добити исто место у замишљеном житију, у којем су задужбине владара и будући култни центри имали посебно место.⁵ Настављач ју је описао као део угледања на родитеље и прародитеље, што се потврђује тиме што је узор на плану функције и смисла била управо Студеница.⁶ Значај паралеле са Студеницом постаје јасан ако се има у виду да је краљ вероватно намеравао да се замонаши, те можда и на тај начин понови узорне поступке Стефана Немање.⁷ Поклоњења највећим светилиштима у околини места битке код Велбужда сведочи о владаревој побожности, док сахрана цара Михаила нарочито говори о краљевој милости.⁸ Тиме је један политички догађај преобликован тако да постаје владарев подвиг. На крају, говор после битке, у којем се победник захваљује за победу Светом Сави и Симеону, сведочи о

¹ Иако је у делу Константина Филозофа разлика између историјских и хагиографских делова уочљивија него код Настављача, и овај текст је дозвољавао исти поступак.

² Касније интерполације тичу се уметања у *Житије краља Милутина и краља Стефана Дечанског* података о побуну, изгнанства у Цариград и повратка у Србију. Додатни текстови су уметнути у време састављања Зборника око 1340. године, Г. Л. Макданијел, Прилози за историју „Живота краљева и архиепископа српских“ од Данила II, *Прилози КЛИФ* 46 (1980) 42–52, стр. 47–52.

³ Само укратко и уопштено поменуте владарске особине и протумачене су као знак тога да је Дечански лишен „атрибута светог човека“, Д. Поповић, *Свети краљ Стефан Дечански*, 144–145. Чини се да су ипак правила жанра и околности писања одредила место које ће описи владарских врлина имати, али не и то да их је он био лишен, јер да јесте, они не би имали никакво место у тексту.

⁴ Ова околност је посебно важна када се има у виду да је Данилов Настављач написао и посебну биографију Данила II, као и то да је у биографији Стефана Дечанског Данилов избор за архиепископа добило посебни одељак.

⁵ О градњи Дечана и учествовању архиепископа Данила в. С. Марјановић-Душанић, *Свети краљ*, 271–272.

⁶ Д. Поповић, *Средњовековни надгробни споменици у Дечанима, Дечани и византијска уметност средином XIV века*, ур. В. Ј. Ђурић, Београд 1989, 225–235, стр. 226.

⁷ С. Марјановић-Душанић, *Свети краљ*, 282–283.

⁸ О припремама за битку Д. Поповић, *Свети краљ Стефан Дечански*, 145–146. О битки посебно према Настављачу в. С. Марјановић-Душанић, *Свети краљ*, 295–307, за сахрану цара Михаила 304–305.

прародитељском покровитељству. Описани низ владарских врлина могао је бити основ светости.¹ На тим темељима изграђен, култ краља Стефана Дечанског био би династички.

Замишљање пролошког житија показује да у првој верзији *Житија из Даниловог зборника* српски краљ не носи нужно печат анти-јунака. Тек са интервенцијама Другог Настављача, принцу је коначно одређена негативна улога у сукобу са оцем, који постаје префигурација покушаја обрачуна са сином. Тиме је Душан приказан као невина жртва очевих странпутица.² Такво поларизовање ликова је необично, јер је објашњење тешко наћи у односу Душана према оцу због неспорне подршке коју је пружио његовом уврштењу у свете. Стога, одговор би се могао наћи у различитим верзијама сећања на светог краља, пре него у амбивалентном односу Стефана Душана према оцу. Наиме, у том случају би у одређеним црквеним круговима владао негативни став према дечанском краљу, који се огледа како у Првом али пре свега у Другом Настављачу. Краљ и цар Душан је на различите начине, а свакако из државно-политичких разлога, подржавао штовање свог оца. Међутим, управо је у тим разликама између државног врха и неких делова цркве само обликовање култа изостало.

Разлог због којег Душан и његов наследник нису уз помоћ дечанске братије утицали на обликовање култа може се наћи у политичким променама које су се одиграле убрзо по уврштењу у свете и донеле уздизање статуса српског владара на највиши, царски ниво. Оно је резултирало промењеним програмом и политичким прослављањем Светог Симеона и Саве, као носилаца идеје светог корена и светородности династије, и краља Милутина.³ Доба цара Уроша и бројних наследника српског царства носило је своје тешкоће које су одвраћале пажњу од бављења култом једног од многобројних светих из династије Немањића.

Па ипак, без обзира на политички развој који је условио престанак занимања за култ краља Уроша III, као и на очигледну ненаклоњеност српском владару макар у делу српске цркве, он је негован у Дечанима. Наиме, сећање на ктитора се развило

¹ Када се погледа доцније *Синаксарско житије* од Григорија Цамблака, јасно је да ни оно не доноси више података, уз ограду да је у ново житије укључена епизода са Акиндиновом јереси. О томе в. даље у тексту.

² *Исто*, 198–200.

³ Ово се посебно огледа у мотиву предака у повељама, М. Васиљевић, Помени предака у повељама Немањића, 88–90.

на тај начин што су сазнања о његовом животу тумачена тако што да би био сврстан у ред најугледнијих хришћанских светитеља. Тако је у запису на крају Апостола из шездесетих година XIV века поменут као мученик. Запис, начињен од стране образованог човека који сведочи о откупу књиге, писан је канцеларијским брзописом XIV века. Ту се наводи да је купац приложио књигу **с<ве>тыѣ и прѣкрсиѣ шбители манастирѣ Дечаном за любовь с<ве>т<а>го и славнаго великом<оу>ч<е>ника иже вѣ ц<а>рехъ Стефана**.¹ Већ сама царска титула потврђује да је запис настао након уздицања на царство.² Поред тога, запис на крају Часослова из година 1375–1385. године може такође указивати на локални развој култа Стефана Дечанског јер се призива „великомученик Стехван“.³ Па ипак, пошто није јасно када је настао овај редак на доњој маргини рукописа, помен може се само условно узети у разматрање.

Још једна група извора указује на то да је локална комеморација Стефана Дечанског рано стекла мартирске одлике. Наиме све стеме помињу Дечанског као мученика.⁴ Већ у *Копорињској стемѣ*, која се завршава управо смрћу цара Уроша и браће Мрњавчевића, наводи се да је Стефан Урош III претрпео многа зла од свог оца, био заточен код Татара и у Цариграду, победио „скитског начелника“ Михаила и **постизает кончинѣ ѿ сына своего съмрътїю моученичскою...и съ моученикы равночѣстїе полѣчи**; исто понавља још један познији препис.⁵ На први поглед чини се да се ови редови могу приписати познијој преради, и та се могућност не може одбацити посебно када се има у виду да је стема сачувана у препису из 1453. године.⁶ Па ипак, околност да се тај садржај налази у свим сачуваним примерцима

¹ *Опис ћирилских рукописних књига манастира Високи Дечани* 1, 82–85, стр. 85. Аутор записа проклиње онога ко отуђи књигу из манастира клетвом која се налази у једној од Дечанских хрисовуља.

² Занимљиво је да аутор записа у контексту повеља назива Стефана „светим краљем“ док је на почетку записа цар. Стога се може претпоставити да је био упознат са садржајем повеља у којима Стефан Дечански носи титулу краља. Нажалост, у комплету Пролога писаних 1394. године није сачувана књига која се односила на месеце септембар-новембар. Евентуални помен Стефана Дечанског у тој књизи би јасно приказао важећи лик светог краља у време доласка Григорија Цамблака. За остале прологе в. *Исто*, 172–189.

³ *Исто*, 446–450, стр. 450.

⁴ О стемама в. у поглављу **Култови светих у политичком и друштвеном животу**.

⁵ Љ. Стојановић, *Стари српски родослови и летописи*, 78–80. Исти садржај понавља и *Врхобрезничка стема* која такође представља рукопис изузетно близак првобитном, *Исто*, 103.

⁶ *Исто*, XXXIV.

дозвољава само могућност да је евентуална интервенција настала убрзо по састављању првобитних стема а пре наредне редакције из периода 1391/2–1405. године. Већ је у тим текстовима постојећи део о Дечанском проширен елементима којима је порекло у делу Григорија Цамблака, попут чудесног враћања вида.¹ Стога, и уколико наведени редови у *Копорињској стем*и јесу дело неког од преписивача, они су свакако писани пре редакције која се бави кнезом Лазаром, односно најкасније седамдесетих или осамдесетих година тог века. На то да су могла бити дело првог писара указује и то да поред овог, стеме доносе друге јединствене податке о династичким култовима.

Дакле, малобројни трагови у разнородним изворима указују на то да је у другој половини XIV века краљ Стефан Урош III био поштован као мартир у Дечанима а можда и шире. Сећање на светог у његовој задужбини стајало је насупрот верзији из *Даниловог зборника*. Тако се на овом изузетном примеру показује да су сећања на светог и у самој цркви могла бити опречна и конкурентна и несумњиво се такмичити за превласт на територији српске цркве. Испоставиће се да ће општа духовна и друштвена струјања помоћи победу једне од њих.

Наредна фаза штовања Стефана Дечанског везана је за материјални процват Дечана у време наследника кнеза Лазара. Подршци Лазаревића претходило је добијање некадашњих поседа Бранковића 1397. године те је подржавање задужбине владарских претходника пре свега било везано за легитимизацију власти над новостеченим областима. Кнегиња Милица је заједно са синовима пропратила тај догађај издавањем повеље манастиру.² Њоме се враћају изгубљени поседи и дарују се нови, чиме се наставља дело **прваго свѣтог хтитора** а ауктори постају **вѣтори х'титори. сїе свѣтык ѿвѣтѣли**.³ Преузимањем улоге другог ктитора кнегиња Милица је приказивала себе и своје синове као наследнике Немањића.⁴

¹ *Исто*, 81. Нажалост, тај део у Пећкој стемѣ је изгубљен те не може се знати да ли се исте формулације налазе заиста у свим преписима. Пошто је јасно да је текст Пећког примерка претрпео мање прераде од рецимо, Студеничког, тај податак би био посебно индикативан.

² Кнегиња Милица овом повељом враћа отета села која су наведена у повељи Стефана Дечанског и даје нове А. Младеновић, *Повеље и писма деспота Стефана*, 391–398. Нажалост, повеља је непотпуна, односно недостаје крај документа, те се не може поуздано говорити о њеним идеолошким порукама.

³ *Исто*, 392.

⁴ В. одредницу Ктитор у *Лексикон српског средњег века*, прир. С. Ћирковић и Р. Михаљчић, Београд 1999, 336–339 (М. Шуица). Наиме, ктиторско право стицало се оснивањем цркве или манастира,

Такође, без сумње је српској кнегињи било познато да је у Дечанима неговано сећање на још једног мученика, могуће и њеног непосредног претка. Можда је та традиција и била један од основа даривања, како би се сећање на краља-мартира и кнеза-мартира идејно и идеолошки приближили. О посебној бризи Лазаревића о Дечанима сведочи и даривање Патерика до којег је дошло вероватно 1400/1401. године.¹ Управо у том периоду култ Стефана Уроша III Дечанског бива коначно утврђен.²

Састави којима је коначно уобличено штовање српског краља јесу дело ученика бугарског патријарха Јевтимија, Григорија Цамблака. Угледни монах, који је својим делима обогатио бугарску, српску, влашко-молдавску и руско-украјинску књижевност јесте управо једна он оних личности које су показатељи јединства православног света у том периоду.³ Постоје две основне претпоставке о годинама његовог боравка у Србији. Према једној, доминантној у српској науци, у српским земљама је провео око пола деценије, у периоду од 1402. до 1406/9. године.⁴ Према томе, могао се одлучити на пут по повратку из Молдавије и кренути из Константинопоља заједно са деспотом Стефаном, који је посетио царски град после битке код Ангоре. Управо се на овој претпостављеној вези темељило тумачење према којем је писање нових састава за култ Стефана Дечанског било подстакнуто од стране државног врха у сврху сједињавања и даљег промовисања култа Светог кнеза Лазара. Уколико се уважи то тумачење, настанак Дечанске повеље и дела Григорија Цамблака одвајало је пет до десет година. Међутим, мало је вероватно

наслеђем права и обавеза оснивача, најчешће породичним везама, или обнављањем постојећег здања а неретко је подразумевало и обнову и материјалну подршку. Несумњиво, кнегиња Милица и њени синови су стекли ово звање обновом манастира. Али, ако се узму подаци прославних састава намењених Светом кнезу Лазару, Милица је била потомак Стефана Немање. Стога би брига о задужбинама спадала у једну од њених обавеза као наследника угледне и престижне династије.

¹ О даривању сведочи запис на крају књиге. О томе да је ипак у питању година 1400/1401. а не 1391/1392. сведочи околност да је кнегиња Милица поменута као Јевгенија, *Опис ћирилских рукописних књига манастира Високи Дечани* 1, 394–399. Можда о истој бризи сведочи и Златоуст који је био својина деспота Стефана Лазаревића а који се налази у рукописној збирци овог манастира, *Исто*, 337–343.

² О повељи за Дечане као места изражавања легитимитета нове династије и почетка саображавања култова светог кнеза и светог краља писала је С. Марјановић-Душанић, *Свети краљ*, 361–362.

³ До сада је познато да је написао 24 литургијска слова, саставе Стефану Дечанском, *Слово о преносу моштију Свете Петке*, *Похвално слово патријарху Јевтимију*, *Службу и Житије Јовану Новом Сучавском* и *Надгробно слово за Кипријана*. О Цамблаковој личности и делу в. *История на българската средновековна литература*, 544–546 (М. Йовчева), 588–597 (А. Ангушева).

⁴ Д. Петровић, Цамблакова литерарна делатност у Србији, *Григорије Цамблук. Књижевни рад у Србији*, прир. Д. Петровић, Београд 1989, 10–18.

да би у време озбиљних сукоба који су потресали српске земље почетком века ико имао интереса и времена да се бави култом светог.

Према другом тумачењу, Цамблак је боравио у Дечанима од краја деведесетих година XIV века до почетка XV века.¹ Оно се чини вероватнијим јер се подудара са обновом манастира и Цамблаковом познијом мисијом у коју је послат од стране васељенског патријарха. Према томе он би из Византије стигао у Србију да би потом отишао у Молдавију. Такође, тиме би се објаснила околност да у *Слову преносу моштију Свете Петке* исти писац не помиње пренос у Београд, за који се верује да се одиграо након 1404. године.

Разлози због којих је бугарски монах одабрао задужбину Стефана Уроша III могу бити свакојаки. Могу се наћи у статусу монашке лавре, која је особито била омиљена међу пустињацима и исихастима. О томе говори и околност да је у њој у претходним деценијама боравио и Јефрем, српски патријарх бугарског порекла. Та околност дозвољава претпоставку да је у Дечанској пустињи боравила значајна бугарска емиграција, због чега је манастир био пожељно место за нове пресељенике. Вероватно је због тога Григорије Цамблак био и изабран за игумана Дечана. С друге стране, уколико је у Цариграду боравио у манастиру Пантократору, могао се заинтересовати за живот српског краља и донети одлуку о писању новог житија.² Па ипак, посебно је важно да је Григорије „литургијски комплет текстова“³ писао после напуштања функције игумана, о чему говори у *Опширном житију Стефана Дечанског*.⁴ У тим годинама саставио је још и *Службу са пролошким житијем светом краљу*. Пошто су састави у више наврата анализирани а краљев животни пут више је него познат, уједно ће бити изложени постојећи закључци и биће наглашени они аспекти који су за ову расправу посебно важни.

Ослањајући се на локалну традицију Стефан Дечански је у наслову *Опширног житија* назван „великомучеником“.⁵ Текст почиње истицањем да је „Стефан Српски био најславнијег српског рода“ који је превазилазио околне и који је био у

¹ *Житие на Стефан Дечански от Григории Цамблак*, 11–15.

² *Исто*, 13–15.

³ Д. Богдановић, *Историја*, 206.

⁴ О делима Григорија Цамблака везаним за Српску деспотовину в. Д. Петровић, Цамблакова литерарна делатност у Србији, 18–36.

⁵ *Житие на Стефан Дечански от Григории Цамблак*, 64–136.

љубави са својим царевима. Потом се говори о **корень оубо бл<а>гъ** Светом Симеону, чији су синови наставили његово дело, насупротив деци и нећацима Константина Великог.¹ Следи јако занимљив коментар којим се Цамблук заправо позива на различите традиције о јунаку хагиографије. Наиме, он наводи како „други друкчије причају“ те да свако жели да утврди своје, при чему се он не приклања ни једним ни другим већ жели да исприча „повест о великомученику и цару“ уз помоћ самог свеца. Подразумева се, Цамблук наводи верзију која је блиска Дечанима, али описани редови указују на то да је и писац био свестан различитих ставова о Стефану Дечанском, од којих се заправо ограђује.

Поред тога, другачија представа владарске компоненте краљевог лика² је посебно уочљива у сукобима са полубратом Константином и са бугарским царем Михаилом, који су приказани као нежељени догађаји које је српски краљ покушавао да спречи. Краљ покушава да се измири са онима који га, као легитимног владара, нападају: Константиноу нуди **сань вторыи ц(а)рствѣа**³ док Михаила покушава да одврати од сукоба. У оба случаја односи победу захваљујући небеској заштити. Први пут је добија приликом посете архиепископу Никодиму пре битке када је крунисан, док други пут сам Бог одговара на његове молитве.

На том примеру открива се унутрашња логика *Опширног житија*. Наиме, два подвига Дечанског јесу две победе које он односи. Једна је победа над овоземаљским непријатељима која је резултирала уздицањем српске државе у балканску силу, док је друга она коју односи над смрти стицањем мартирског венца. Текст је обликован тако да су оба ступњевито грађена. Тако, победу над Константином прати победа код Велбужда, врхунски израз Божјег благослова који је Стефан стекао својим владарским врлинама.⁴ Као Учитељ страха Господњег, он је био милостив владар, доносителъ обиља и дародавац најхришћанскијих места од Александрије, преко Синаја, Јерусалима, Цариграда и Свете горе. Побожна дела крунисана су подизањем Дечана, са свим посебним значењима која су му

¹ Исто, 64.

² Д. Поповић, Свети краљ Стефан Дечански, 164. Садржај житија детаљно је анализиран упоредо са првом владарском биографијом и савременим документима у: С. Марјановић-Душанић, *Свети краљ*, 197–336.

³ *Житие на Стефан Дечански от Григориу Цамблук*, 98.

⁴ С. Марјановић-Душанић, *Свети краљ*, 257–258.

приписана.¹ Због тога је краљ, молитвама које је увек практиковао и које су му донеле дар суза, победио бугарског цара. Управо стога чини се да писац мења редослед описа ових догађаја те је, насупротив Настављачу, оснивање манастира претходило битки.

Истим моделом Цамблук слика и подвиг који га је уздигао међу свете, покорно трпљење мука. Он почиње незаслуженим одузимањем вида, приликом чега његове молитве за спас нису услишене. Тако он постаје подобан **Исаакоу, бл(а)гопокоренијем и послушанијем**.² Први подвиг награђен је првим јављањем Светог Николе који му је олакшао болове и који ће му касније и вратити вид. Трпљење и смештање својих страдања у други план описано је и кроз приказе заточења и синовљеве смрти. Такав живот кулминира трпљењем неправедне смрти од стране свог сина, од које није спасен упркос молитвама. Њихова неделотворност не указује на то да није уживао Божје покровитељство већ управо супротно, да је од њега одабран за највишу мартирску славу, јер он је **м(оу)ч(е)никъ выти съвршенъ**.³ Тај подвиг му је, насупротив претходном, донео небеску славу и венац мучеништва.

Поред тога, биће истакнуте две епизоде из *Опишног житија*. Једна се тиче Стефановог ослепљења и догађаја који су му претходили. Одавно је анализиран одабир краљице Симониде за кривца за сукоб између краља Милутина и његовог сина.⁴ Тиме је аутор ослобађао кривице како Стефана Дечанског тако и његовог оца, врло популарног светог краља. Оправдање је поткрепљено поређењем са равноапостолним царем Константином Великим који је због клевете своје супруге усмртио сина Криспа а потом „судом праведним“ и супругу. Тиме је очуван лик краља Милутина, који је приказан блажим од светог цара, док његов чин постаје на одређени начин дело милости и одупирања снази женске преваре.⁵ Осим тога, поређењем Стефана Немање и Милутина са Константином Великим, српски свети владари су прећутно приказивани као већи у врлини од равноапостолног цара, а тиме и сама династија и српска држава као једна од најугледнијих у свету.

¹ Исто, 275–277.

² *Житие на Стефан Дечански от Григориу Цамблук*, 68.

³ Исто, 118.

⁴ Д. Петровић, Цамблакова литерарна делатност у Србији, 24–26.

⁵ У том смислу посебно је значајно и увођење страдања Адамовог, односно приче о првобитном греху који је био заслуга превртљиве жене Еве.

Поред тога, у *Опширном житију* налази се и веома занимљива епизода о исихастичком сукобу који разрешава управо српски принц. О њеном значају говори околност да је добила место и у *Служби* и у *Синаксарском житију*. Тај догађај чини саставни део ширих напора увођења исихастичких идеја у прославне саставе које одликује како дела Григорија Цамблака тако и његовог учитеља патријарха Јевтимија.¹ Иако је већ указано на то да је догађај измишљен и да не одговара ни хронологији сукоба ни реалној политичкој ситуацији, он има кључно место у грађењу светитељског лика. Будући српски краљ упутио је византијског цара Андроника II на нову јерес у Цариграду и усмерио га на одбрану православља, односно исихазма. Подучавањем византијског цара, који је према важећој идеологији био бранитељ вере, Стефан је преузео његову улогу заштитника свих хришћана. На крају, можда и најважније, Стефан је захваљујући тој епизоди стекао епитет учитеља и доноситеља мира цркви што су, како је већ показано, једни од најважнијих и најчешћих хагиографских топоса. Узевши у обзир околност да је исихазам у потоњим деценијама био инструмент повезивања Балкана у јединствен културни и цивилизацијски круг, ово се чини још важнијим. Додатно, тиме је и Андроник II постао правоверни цар, те је Стефанов сукоб са његовим наследником Андроником III добио идеолошко оправдање.

Синаксарско житије према правилима жанра почиње кратким поменом о родитељу светог, те се већ у првој реченици помиње краљ Милутин, „благочастиви и истински свети муж“.² Одмах потом говори се о клевети према којој је Стефан желео оцу да одузме царство, због чега је ослепљен. Затим се приповеда о седмогодишњем прогонству у Цариград, блискости са игуманом манастира Пантократора и са византијским царем, прогањању акиндинове јереси³ чиме је **сѣмирѣнїе ѡтс[оу]доу приїеть цр(ь)ковѣ**.⁴ Посебно место добили су описи његове побожности и бриге о сиромашнима и немоћнима. Његова даривања и брига биле су толике да у његовом краљевству више није било гладних. Такође, аутор посебно

¹ Д. Поповић, Свети краљ Стефан Дечански, 166–167. О делима патријарха Јевтимија види поглавље **Доба транслација**.

² Ђ. Трифуновић, Синаксарско житије светог краља Стефана Дечанског, 455–456.

³ Односно јереси Варлаама Калабријског. Григорије Акиндин је испрва био на страни Григорија Паламе, да би потом променио мишљење и постао један од његових критичара.

⁴ *Исто*, 455.

истиче краљеве молитве а *имѣше же и слъзны дарь*.¹ Ови редови, заједно са описом подизања Дечана и болнице у близини, заокружили су идеални владарски лик.

О светости јунака говори и интимна веза са Светим Николом који му се пред смрт, како је посебно наглашено, јавља трећи пут. Одабир управо овог случаја начињен је из више разлога. Захваљујући најави од мириклијског свеца, смрт Стефана Дечанског бива освећена. С друге стране, предсказање даје време српском краљу да учини последња добротинства и да се припреми за смрт. Пристигла у виду удављења, прихваћена је, према правилу, мирно и покорно. Као потврда заслужене светости следе чуда и исцељења на гробу у његовом манастиру. На крају, упада у очи да у кратком тексту нема помена битке код Велбужда. Иако *Служба* индиректним алузијама о победи у боју указује на то да војни успех није занемарен, у први план ипак избија свештенички и мартирски лик српског владара.

Служба је прва сачувана аколутија Стефану Дечанском, иако се са разлогом може претпоставити да су раније састављене неке стихире. Промењени идентитет светости истакнут је већ у наслову, где је свети назван великомучеником; тако му се аутор обраћа током целог текста.² Цамблак пише *Службу Стефану Дечанском* у складу са животним путем српског краља али и добом и темама које су закупљале његове савременике. Тако је српски краљ „у боју храбар, у напастима трпељив, многострадални, душетрпељив, у напастима претрпе неправду и смрт поднесе неправедну...“.³ Његова трпљења јесу његови подвизи, он је „страстотрпац“ и „господар над страстима“.⁴ Он је „други непобедиви страдалац, други Јов по ранама и други Јосиф у напастима“.⁵ Посебно је значајно поређење са Јовом јер је он био библијска праслика и почетак мученика, док је Јосиф фигура неправедно кажњеног праведника те се налази и у саставима посвећеним кнезу Лазару.⁶ Наравно, чудотворност моштију „венценосца“ посебно је важан мотив, те се говори о исцељењима и спасу што га „доноси ковчег с моштима“, који је драгоценији од

¹ Исто, 456.

² Г. Цамблак, *Служба светом краљу Стефану Дечанском*, *Србљак* 2, 305–349, стр. 306 и даље.

³ Исто, 308, 310, 312, 318.

⁴ Исто, 322, 324, 332

⁵ Исто, 310, 312, 320.

⁶ С. Марјановић-Душанић, *Свети краљ*, 362–363. За Јосифа, који је већ од првих Немањића средство грађења владарске слике и који у доба Дечанског постаје окосница владарског програма в. Иста, *Владарска идеологија*, 210–216.

злата и топаза. У вези са тиме посмртни остаци „осветљавају сву цркву а гробница је други Силоам“.¹

Посебно важан елемент *Службе*, понајвише присутан у канону првог гласа, јесте крајева побожност и из ње проистекла улога учитеља и бранитеља вере. Тако је он у кротости Давид, Соломон у премудрости и Илија у ревности.² Штавише, посредно поређење са библијским царевима садржано је у наводу да се учио страху Господњем, који је такође један од основних мотива у оба *Житија*.³ Поред тога, био је „јеванђељу одан, милостив и кротак, премудрости љубитељ и ризница добродетељи“, „од његових речи постидео се и самодржац грчки и светитељски сабор“. Као владар кажњавао је нечастиве, награђивао православне и гонио јеретике.⁴ Он је добри пастир, „уз царску власт му је приложен и учитељства дар“, те је „својим речима привлачио вери истинитој а молитвама у боју побеђивао“.⁵ Тако он на две равни постаје духовни војин.⁶ С једне стране он својом побожношћу чува чистоту вере, док молитвама побеђује земаљске непријатеље. Осим тога, аутор не пропушта да помене је био „светог корена још светија грана“, подобан својим оцима Симеону и Сави али које је и превазишао венцем мучеништва.⁷

У погледу општих карактеристика владара мартира, све су присутне у прославним саставима. Тако је владар племенитог порекла, попут цара Давида у кроткости и благи, попут Исака послушан и покоран, он је добротвор, помоћник сиромашнима, аскета окренут молитвама, градитељ и обновитељ цркава, световни и духовни вођа који мирно прихвата своју смрт.

Р. Фолц је у многобројнију групу убројао мартире који су умрли насилном смрћу (*le roi massacré*).⁸ Иако им није одредио посебне карактеристике, може се

¹ Г. Цамблук, *Служба светом краљу Стефану Дечанском*, 318, 322, 344. О мотиву светлости у прославним саставима али и каснијем народном предању, затим анализи поређења са Силоамом, које означава како точење исцељења тако и смештање Дечана у оквир јерусалимске симболике в. у С. Марјановић-Душанић, *Свети краљ*, 363–366.

² Г. Цамблук, *Служба светом краљу Стефану Дечанском*, 312.

³ О учењу и страху Господњем као симболу владарског усавршавања в. С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија*, 234–246.

⁴ Г. Цамблук, *Служба светом краљу Стефану Дечанском*, 318, 330, 332. О поређењу са пророком Илијом в. Д. Поповић, *Свети краљ Стефан Дечански*, 165

⁵ Г. Цамблук, *Служба светом краљу Стефану Дечанском*, 334, 336.

⁶ О идеји духовног војинства која је нарочито присутна у *Служби* в. Д. Поповић, *Свети краљ Стефан Дечански*, 164–165.

⁷ Г. Цамблук, *Служба светом краљу Стефану Дечанском*, 314, 334.

⁸ R. Folz, *Les saints rois*, 23–45, 60–61.

уочити неколико. Сви су изгубили живот у дворским и политичким сукобима и већину прати мотив издаје као узрок смрти. Она представља слику Христове издаје што постаје још један начин поређења са његовим мукама.¹ Такође, пасивно прихватање насилне смрти, најчешће уз пост и молитву, чини једну од одлика хагиографија посвећених овим светитељима. Управо због смрти од стране политичких противника, неретко и чланова породице, термин страстотрпци, везан за Св. Бориса и Гљеба у Русији, речито описује ове свете.²

Како је већ указано, кнез Лазар припада типу ратника-мртира, који је свој живот изгубио бранећи хришћанство од неверника. Уколико Лазар и Стефан Дечански припадају мученицима различитих група, при чему је још за кнежевог живота српски краљ штован као мученик, онда другачије треба тумачити разлоге за састављање *Житија* и *Службе*. Наиме, као један од важних фактора за писање прославних састана мора се узети у обзир интерес дечанске братије да заокружи већ развијени ктиторски култ.

Други фактор чини потреба Лазаревића да се повеже са тињајућим мученичким култом Стефана Дечанског. Стога, иако се може потврдити да је „добрио свој „косовски“ смисао“, односно да је постао израз „духовних и политичких напора ка легитимизацији власти Лазаревића“,³ путања повезивања ишла је другим путем. Тако, може се закључити да је светитељски лик Дечанског негован у седишту култа добио свој коначан израз јер је представљао одговор на потребе манастирске заједнице, владајуће породице и друштва оптерећеног османском најездом и жртвама које су подношене у ратовањима са њима и за њих. Тако је једна верзија сећања на светог краља постала „канонска“ док је друга остала у сенци новоствореног култа.

Тези иде у прилог и молитвено обраћање у *Служби* и у *Опширном житију*. У оба случаја, када се тражи помоћ против безбожних Агарена, односно видљивих и невидљивих непријатеља, не помиње се ниједна од владарских личности.⁴ Из претходних примера постало је јасно да су то углавном места на којима се

¹ N. Ingham, *The Sovereign as Martyr*, 9.

² У том смислу страст се може протумачити као грех, мотив за деловање и нарушавање основних хришћанских правила попут убиства чланова породице, током поста или молитве. Због тога се могу назвати страстотрпцима.

³ Д. Богдановић, *Историја*, 207; С. Марјановић-Душанић, *Свети краљ*, 361–368. Исту тезу подржава и Д. Поповић, *Свети краљ Стефан Дечански*, 162.

⁴ Г. Цамблак, *Служба светом краљу Стефану Дечанском*, 342–344.

прославни састави „везују“ за актуелног владара, односно покровитељством светог се обезбеђује његов легитимитет. Међутим, то овде није био случај.

Сачувани одјек „новог“ култа Стефана Дечанског потврђује претходне тезе. Тако вероватно средином века настаје на *Службу* наслоњен *Параклис*, молбена форма која је стекла велику популарност захваљујући променљивим политичким реалностима.¹ Текст је настао за употребу у Дечанима, вероватно као исход растуће популарности светог краља.² Захваљујући жанру, у првом плану је посредничка улога светог и тражење помоћи.³ Занимљиво је да се ни у овом канону не тражи спасење и помоћ владару већ само спасење за „рабе своје“, док се садржај култа не мења. Додатно, поређење са Светим Симеоном и Савом и стицање веће славе наспрам њих упућује на доцнији живот култа Стефана Дечанског, који ће се вратити у династичке оквире и постати један од носиоца мотива светородне династије.⁴

Околност да је култ Стефана Дечанског доживео посебан процват може се објаснити његовим победничким ликом. Наиме, кнез Лазар је мартирски венац стекао у боју, у којем је погинуо заједно са великим делом српске властеле. Најзад, једна од функција култа кнеза-мученика била је да се тешке последице овог догађаја пренесу на раван свете историје и преобрате у победу. Упоредивши са тиме живот и смрт Стефана Дечанског, у први план избија да је он двоструки победник и „непобедиви војин“. Не само што је мартирством победио смрт, он је молитвама за живота побеђивао и у војним окршајима. Пошто су његове молитве биле услышене, могло се очекивати да је његово светитељско заступништво утолико делотворније. На тај начин, нови лик Стефана Дечанског је много више одговарао клими времена и надањима тога доба.

На крају одељка о обновљеним култовима, показује се да је време после Косовске битке, односно доба кнеза и деспота Стефана Лазаревића било једно од најплодотворнијих у погледу стварања и обнављања култова. Четири личности којима су били посвећени текстови различитог карактера у *Даниловом зборнику* су

¹ Од *Параклиса* је објављен само *Канон*, в. Ђ. Трифуновић, Белешке о делима у Србљаку, 318–321.

² Према Д. Богдановићу мошти Стефана Дечанског су биле „заштита и симбол једног трајања које не може ишчезнути“, Д. Богдановић, *Историја*, 229.

³ Д. Поповић, Свети краљ Стефан Дечански, 171–172.

⁴ Непознати писац, Молбени канон светоме краљу Стефану Дечанском, *Србљак* 2, 351–363, стр. 361. О даљем животу култа в. С. Марјановић-Душанић, *Свети краљ*, од 369. стране.

добиле литургијске саставе. Тако се дело Григорија Цамблака може разумети као део напора за довршавањем бројних започетих култова ради даљег уобличавања српског пролога. Подсећања ради, један од заокружених култова био је и онај архиепископа Никодима, блиског сарадника и подржаваоца дечанског краља. Стога, не треба искључити могућност да је у питању било планирано уобличавање штовања који одсликавају парну симетрију владара и црквених поглавара још од Светог Симеона и Саве.

Подсећања ради, биће указано на својеврсни одјек али уједно и подстицај култу кнеза Лазара у *Житију Стефана Лазаревића* Константина Филозофа. Наиме, иако није писано за прославу кнеза-мртира, његова светост је, након више од 40 година, стављена у контекст биографије деспота Стефана. Овај одељак представља својеврсно пролошко житије кнеза Лазара у служби прослављања његовог сина. Заправо, у тим редовима се запажа да је могао бити трансформисан у династички култ. Осим тога, лик српског кнеза је одраз идеалног владара-мученика: он се испрва брине за цркву, и тек је након измирења српске и византијске цркве, он се могао позабавити другим стварима.¹ Помен измирења цркава, о којем се не говори у раним прославним саставима, сведочи о новим изворима које је писац користио, као и о могућим новим основама за штовање светог кнеза где би брига о цркви, попут оне коју је показао дечански краљ за васељенску цркву, имала важно место. Потом следи детаљан опис Косовске битке, док је он данас „као жив у својој обитељи Раваници“. О томе да је аутор саставио ове редове користећи се ранијим текстовима говори и помен Рахилиног плача после кнежеве смрти, што је мотив који је се налази у многим делима посвећеним светом кнезу.² Са тим кратим поменом завршава се подстицај старим култовима насталим на српском простору.

¹ Константин Филозоф и његов Живот Стефана Лазаревића деспота српскога, 259.

² Исто, 261–262. Рахилин плач се налази у *Слову о кнезу Лазару, Надгробном ридању и Вршним мислима* од Андонија Рафаила Епакита. О томе в. горе у тексту.

○ Доба транслација

Транслације посмртних остатака светаца и светитеља представљало је други пут опсежног подстицања њиховог штовања на централном Балкану. Оне су водиле утврђивању и обнављању култова због склоности ка фокусирању на физичке остатке око којих је штовање увек најснажније.¹ Уколико су мошти преносене из удаљених крајева, то се одвијало уз два услова: један је дељење културних вредности које обликују однос према светом али, упркос томе, прослављање нужно пролази кроз преображај како би стекло нова значења.² У случају наших примера, свети су били присутни у литургији, међутим, сада бивају слављени као заштитници Срба. Односно, преобликовање се тичало представљања светог заједници верних као њиховог посебног заступника и покровитеља. Управо због тога развија се под-жанр хагиографија–транслације, које су постале најважнији пут тог прилагођавања штовања светаца.³

Многи од култова који су у овом периоду започели своју „српску епизоду“ настајали су, обликовани и мењани у току дугог периода. Стога ће посебна пажња бити посвећена поређењу њихових садржаја и друштвених функција у матичним срединама и у српској држави. Тачније, план је да се утврди, колико је то могуће, да ли је са преносом преузимано и место култова у друштвеном и политичком животу, односно да ли су на том основу и одабрани, или су бивали прилагођавани посебним српским околностима. Пре тога ће бити начињен кратак осврт на однос према реликвијама у периоду који је претходио истраживању.

Пре последњих деценија XIV века у српској реликвијарној пракси могу се издвојити два јасно омеђена периода. Почетком XIII века, у време стицања независности српске државе и цркве изражено је неговање општих хришћанских култова. Управо због тога су у новосаграђеном крунидбеном храму и седишту

¹ P. J. Geary, *The Saint and the Shrine*, 170–171. Стизали су или цела тела или њихови делови, што никако није умањивало силу која се кроз њих показивала, E. D. Hunt, *The Traffic in Relics. Some Late Roman Evidence*, *The Byzantine Saint*, ed. Sergei Hackel, London 1981, 171–180, pp. 175–179; A. Angenendt, *Heilige und Reliquien*, 152–155; А. Воше, Светитељ, *Човек средњег века*, прир. Ж. Ле Гоф, Београд 2007, 327–359, стр. 348–349;

² P. J. Geary, *Furta Sacra*, 8; Idem, *Sacred Commodities*, 208–214.

³ Idem, *Furta Sacra*, 6–7.

архиепископије у Жичи, захваљујући Сави Немањићу, биле похрањене највеће хришћанске вредности: Часног крста и Страдања, Богородице, Јована Крститеља, апостола и мученика.¹ Њихова набавка одиграла се у позадини првог пада Византијског царства 1204. године, премештања његове престонице у Никеју и поделе територија на низ држава од којих су многе, као Латинско царство, имале римокатоличке владаре на челу. Ти догађаји су покренули талас пљачке и продаје најзнаменитијих хришћанских реликвија, што су искористили бројни владари како би у своје државе пренели део цариградског сјаја и промовисали идеју о преносу царства али и стварању Новог Јерусалима.²

У храму Светог Спаса реликвије су, као део краљевске ризнице, свој углед „позајмљивале“ новој владарској породици и уједно симболисале јединство власти и њеног духовног упоришта.³ Са преносом моштију првог српског краља Стефана програм је заокружен са јасно прокламованом идејом о укључивању српске државе у свету историју.⁴ Односно, сећању на новозавентне личности се припојио спомен крунисаног краља чиме је образован нов поглед на сопствену прошлост. Захваљујући ходочашћима и поклоњењима светим заштитницима у Жичи се преносило ново тумачење места српског народа у хришћанству, чиме је подстицана друштвена интеграција и грађење колективног идентитета.⁵

Међутим, након тог периода уочљива је склоност ка штовању светих који су део или цео живот били везани за српску средину. Међу њима се издвајају три групе: српски владари, архиепископи и отшелници. Тачније, прослављање домаћих светих је најчешће служило објави и остварењу планова и амбиција патрона, неретко значајних политички актера. Управо због тога је одређивање према

¹ О Жичком програму у европском контексту и о реликвијама које су ту нашле место в. Д. Поповић, *Sacrae reliquiae Спасове цркве у Жичи, Под окриљем светости*, 207–232, стр. 207–214; Са посебним освртом на реликвијар Часног крста у Пијенци и десници Јована Претече у Сијени; Ista, A staurotheke of Serbian provenance in Pienza, *Зограф* 36 (2012) 157–170; Иста, М. Чанак-Медић, Д. Војводић, *Манастир Жича*, Београд 2014, 44–63; Ista, The Sienna relic of St John the Baptist's right arm, *Зограф* 41 (2017) 77–94.

² Ови видови транслације светости служили су потврди и промовисању владарског легитимитета. Врхунац тог делања чини преноса најзнаменитијих реликвија хришћанства у Свету Капелу Луја IX, која је грађена управо као велики реликвијар, В. Flusin, *Les reliques de la Sainte-Chapelle et leur passé imperial à Constantinople, Le trésor de la Sainte Chapelle*, ed. J. Durand et M.-P. Laffitt, Paris 2001, 20–33; J. Durand, *Les reliques et reliquaries byzantins acquis par saint Louis, Idem*, 37–112.

³ Д. Поповић, *Sacrae reliquiae Спасове цркве*, 218–221; О везама реликвија и легитимитета власти в. P. J. Geary, *The Ninth-Century Relic Trade – A Response to Popular Piety?*, 183–184.

⁴ Д. Поповић, *Sacrae reliquiae Спасове цркве*, 232.

⁵ О подстицајној улози култова у обликовању идентитета в. P. J. Geary, *The Saint and the Shrine*, 170–171.

локалном имало посебан значај, те је за дуго времена напуштено набављање реликвија из великих хришћанских средишта.

❖ **Нова средишта балканског православља**

До промене у односу према светости долази управо на хронолошком почетку овог истраживања, односно у време нарушавања државних и културних граница, када је православље постало преовлађујући начин самоодређивања. Дакле, као и у претходном, и у овом случају су идентитетске забринутости подстакнуте нестабилним политичким приликама водиле ка допремању светих заштитника из других средина.

Тако крај XIV и прву половину XV века такође одликују велики потреси у Византији, неколико опсада Цариграда, сукоби унутар владарске породице и неретка подела царства међу њима.¹ Истовремено, постепено брисање политичких јединица са Балкана и њихово уклапање у османски административни систем узима маха, те Трново пада 1393. а три године касније и Видин. Следствено, форма доласка до реликвија имала је сасвим друго значење. Наиме, приликом освајања Османлије су затечене реликвије светитеља доносили у своја политичка седишта. То им је омогућило посебну врсту симболичке комуникације: поклонима у реликвијама изражавала се политичка подређеност оног који их је примио.² Због тога што су представљале залог и потврду таквог односа, Османлије су велику пажњу поклањале њиховом сакупљању и постали су важан покретач њиховог протока. Стога, насупротив XIII веку када су реликвије биле симбол стечене самосталности, на крају XIV и у XV веку њихово стицање је потврђивало зависни однос примаоца према дародавцу.

О преносима на размеђи столећа сазнаје се на различите начине. Наиме, само у случају Свете Петке сачуван је састав који сведочи о транслацији, док се о остацима

¹ Кратки преглед збивања в. у Г. Острогорски, *Историја Византије*, Београд 1998, 495–530; Ж- К. Шене, Б. Флизен, *Византија. Историја и цивилизација*, Београд 2010, 196–209.

² Пракса даривања је, поред куповине, представљала најчешћи начин доласка у посед реликвија. Њена основна последица била је успостављање односа патрон–клијент између дародавца и примаоца, Р. Ј. Geary, *Sacred Commodities*, 208–210.

царице Теофано чита у писму из 1509. године, у којем београдски митрополит Теофан тражи помоћ од московског великог кнеза Василија, где се царичине мошти помињу као светиње митрополијске цркве Богородичиног Успења у Београду.¹ Заједно са српском редакцијом *Службе царици Теофано* наведени податак потврђује да је до полагања њених моштију у један од београдских храмова дошло у време Стефана Лазаревића. С друге стране, о посебном штовању Константина Великог сазнаје се на основу реликвијара у којем је чувана његова десница и познијег *Житија деспота Стефана Лазаревића*.

На први поглед упада у очи да су наведене реликвије боравиле у престоницама суседних царстава и да су све византијског порекла. Поћи ће се од моштију Свете Петке и Свете Теофано јер су вероватно прве пристигле у српску кнежевину. Након 1393. године реликвије двају светитељки су пренете у Видин да би их Бајазит убрзо поново однео у своју ризницу са другим видинским драгоценостима. Стога, даривање управо тих реликвија Лазаревићима може се објаснити политичким дешавањима.

Па ипак, чини се да је њихово преузимање имало дубља значења од пуког стицаја околности и симболисања подређеног положаја српског кнеза и деспота Стефана. Наиме, више пута је указано на то да су бројне бугарске избеглице учиниле секундарним раније државне поделе и да су допринеле томе да балкански православни свет спозна своје јединство. О томе сведочи постављење Јефрема на српски патријаршијски трон, као и боравак Григорија Цамблака и Константина Филозофа у држави Стефана Лазаревића. Стога, општа духовна клима која је доприносила зближавању бугарске и српске заједнице учинила је пренос лакшим а потребу за преображајем култова минималном.

Осим тога, као што су некада боравиле у Трнову па у Видину, мошти су биле положене у српске престонице. То је посебно важно ако се узме у обзир да Немањићи нису познавали градска државна средишта, због чега се и најстарији реликвијарни програм од државног значаја везује управо за крунидбену цркву у Жичи. Стога се може претпоставити да су се Лазаревићи угледањем на ближу бугарску али свакако и византијску праксу освећивања престонице, одлучили за

¹ Мошти царице Теофано се помињу заједно са моштима Свете Петке, С. Димитријевић, Документи који се тичу односа између српске цркве и Русије у XVI веку, *Споменик Српске краљевске академије* 39 (1903) 16–42, стр. 17.

понављање модела. Тако су се полагањем моштију византијских светица у административно средиште постављале нове идентитетске основе српске кнежевине и деспотовине.¹ За кратко време у Крушевцу, њихово присуство обележило је култни живот Београда у XV веку.

До нових реликвија Лазаревићи су дошли, према увреженом мишљењу, у време потреса узрокованог побуном великаша Николе Зојића и Новака Белоцрквића 1398. године, након чега су кнежева мајка Милица и кнез Стефан посетили двор Бајазита I. Према Константину Филозофу, ка Бајазиту је прво ишла кнегиња Милица са монахињом Јефимијом.² Њих две „су завршиле своје потребе помоћу Богородице, у коју су положили своју наду“ да би након њих у посету султану пошао Стефан. Заправо, писац наводи да је предмет спора било зближавање српског кнеза са Угрима и приказује њихово измирење али не помиње даривања већ наводи да се кнез вратио *си въцакою чьстию оукрашень, не тьчию симь нь и оть въсѣхъ сильныхъ кго*.³ Истини за вољу, можда се управо овај исказ може односити на светитељкине мошти пошто се у делу не помињу никакви преноси реликвија; међутим, то остаје у домену претпоставки.

У *Слову о преносу моштију Свете Петке* Григорија Цамблака начин доласка до реликвије је другачије описан. Према тексту, кнегиња Милица, Јефимија, Стефан и његов брат Вук су заједно ишли код султана и том приликом измолили мошти свете Петке. Разлог посете није изричито наведен, већ се говори о поласку *на видѣіе црѣво*.⁴ Стога је, према овом исказу, узрок посете могао бити редовно поклоњење вазала сизерену док се добијање моштију може посматрати као израз односа моћи, али и благонаклоности надмоћнијег према подређеном. Такође, важно је истаћи да је, за разлику од приповести Константина Филозофа, Вук Лазаревић присутан. Иако се та околност може приписати већ осведоченом тенденциозном приказу Стефана Лазаревића у *Житију*, ипак треба довести у питање изједначавање два догађаја, измирење кнеза Стефана са султаном 1398. године и добијање моштију. Односно, за сада се може тврдити да се транслација свакако одиграла после 1396. године али није могуће са сигурношћу одредити тачно када. Такође, не

¹ P. J. Geary, *The Ninth-Century Relic Trade – A Response to Popular Piety?*, 192.

² Константин Филозоф и његов Живот Стефана Лазаревића деспота српскога, 266–269.

³ *Исто*, 269.

⁴ Г. Цамблак, *Слово о преносу моштију Свете Петке*, 91–92.

треба заборавити да сфери претпоставки, иако основаних, припада и теза да су том приликом добијене и мошти Св. Теофано.

Па ипак, пренос моштију Свете Петке у српску кнежевину није значио почетак њеног прослављања. Наиме, оно се развијало паралелно са прослављањем у Бугарској од тридесетих година XIII века. Петка је рођена у Епивату, покрај Каликратије и живела је у другој половини X века. Њен живот је изузетан јер се, насупротив пракси према којој су жене монахиње живеле готово увек у киновијским заједницама, прославила анахоретским подвизима. Осим тога, доба њеног подвизавања везује се за друге балканске пустињаке тога доба, попут Јована Рилског, Гаврила Лесновског, Прохора Пчињског и Јоакима Осоговског. Убрзо после смрти оформљен је локални култ у Каликратији, где су након објављивања биле пренете њене мошти.¹ Близина провинције Тракије Цариграду као и несумњиво ширење њеног угледа довели су до тога да је патријарх Никола IV Музалон потражио од ђакона Василика да напише *Опширно житије*. Тако у XII веку почиње „византијска“ етапа штовања отшелнице, која је означена писањем како новог *Опширног* тако и *Синаксарског житија* и *Службе*. Управо ће ови састави бити основа њеног култа у бугарском царству у току наредна два века.²

Пренос моштију епиватске светитељке у Трново отвара најславније поглавље у њеном средњовековном култу. Наиме, након победе Ивана II Асена над епирским деспотом Теодором Комнином у бити код Клокотнице 1230. године, бугарска држава постала је водећа сила на Балкану. Управо тада, на врхунцу своје моћи, према прославним саставима цар Иван тражи од латинског цара мошти Свете Петке. Убрзо је обављен пренос највишег ранга чије је крајње исходиште била највероватније црква Четрдесет мученика у Трнову.³

¹ Петкин култ пре српске епизоде детаљно је истражен: Д. Поповић, Реликвије свете Петке, 271–286 са старијом литературом и изворима.

² Занимљиво је да је бугарска *Служба* настала заправо на основу превода *Житија*, одакле су преузимани изрази и значења, а не на основу грчке аколуте, Е. Минева, Византијското пространно житие за св. Петка Епиватска (ВНГ³ 1420z) катo извор за химнотворчеството за светицата, *Старобългарска литература* 51 (2015) 117–130.

³ Према *Летописном расказу*, заправо Слову о преносу моштију које је придодато *Опширном житију*, мошти су смештене у „царску“ цркву (о самом тексту в. *История на българската средновековна литература*, 461 (А. Милтенова)). Према тумачењу Данице Поповић, врло је могуће да су прво смештене у цркву Четрдесет мученика управо стога што је то био најважнији престонички храм, док не треба искључити могућност да су касније пренете у цркву Свете Петке на Царевцу, Д. Поповић, Реликвије свете Петке, 276, нап. 24.

Транслација представља део напора претходника и наследника Ивана II Асена, у склопу којих су у Трново смештене мошти Јована Рилског, цара Каложана, Свете Филотеје, Гаврила Лесновског и других. У престоници бугарског царства они су били део политичког програма обнављања царства који је у својој бити носио идеју престонице као седишта политичке и духовне моћи. По угледу на Константинопољ, то је подразумевало полагање реликвија светаца у градске цркве као гарант заштите и стабилности. Заједно са стратешким грађењем храмова у и изван града и ширењем идеје о Трнову као идеалном граду у разноврсним саставима освећивао се простор престонице.¹

Управо је пренос Свете Петке 1230/1231. године утицао на увођење њеног култа у српску литургију. Наиме, то је вероватно проистекло из смене на српском престолу 1234. године, када је Стефан Владислав, млађи син Стефана Првовенчаног и зет цара Ивана II, ступио на престо. Вероватно је захваљујући тој вези српском краљу дозвољено да пренесе тело Светог Саве из Трнова у Милешеву. Стога је разложно претпоставити да је са преносом моштију првог српског архиепископа, које су такође боравиле у цркви Четрдесет мученика, и Петкин култ пренет у Србију.² То потврђује и сачувани српски препис бугарске *Службе* из средине XIII века.³

И за бугарску и за српску средину у првом периоду особено је мешање Петке Епиватске са два светицама Петком Римском и Петком Иконијском, те су прославни канони неретко међусобно позајмљивани.⁴ Наиме, три Петке су по типу

¹ О начинима освећивања простора на примеру сакрализације престонице, почев од Цариграда па до Трнова, в. Ј. Ердељан, Трново. Принципи и средства конструисања сакралне топографије средњовековне бугарске престонице, *ЗРВИ* 48 (2010) 199–214; Иста, *Изабрана места. Конструисање Нових Јерусалима код православних Словена*, Београд 2013, 25–169 са старијом литературом.

² Претпоставка, иако не на основу ових података, је већ изнета у: Т. Суботин-Голубовић, Српски параклис Светој Параскеви (Петки), 213–214; Д. Поповић, Реликвије свете Петке, 286–287.

³ Р. Трифонова, Србски препис на нај-ранната служба за св. Петка Търновска, *Търновска книжовна школа* 7 (2002) 181–198. *Служба* истоветног садржаја се налази у Драгановом минеју, бугарском рукопису сачуваном у Зографу. Свеобухватни преглед рукописа на којима се темељило прослављање Свете Петке у Бугарској и Србији пре састава патријарха Јевтимија в. у: Р. Станкова, Ранните (пред-Евтимиеви) житија и служби за св. Петка Търновска в българската и сръбската книжовна традиция от XIII–XV в, *Старобългарска литература* 47. *Светци и света места на Балканите* 1 (2013) 222–239 са издањима и литературом.

⁴ О раним *Службама* Свете Петке в. Т. Суботин-Голубовић, Утицај преноса моштију св. Петке у Деспотовину на развој њеног култа у српској средини, 343–349. О мешању три светице: Иста, Петка Преподобна – Петка мученица, *ЗРВИ* 45 (2008) 177–190. Сличне околности посведочене су у Бугарској, због чега је и тамо било неопходно сређивање прославних састава, Д. Поповић, Реликвије свете Петке, 280.

светости припадале различитим групама: од преподобне, преко преподобне мученице до великомученице али то није сметало мешању или спајању сећања на њих. Збуњеност како преписивача тако следствено и заједнице верних води разматрању значаја текста у литургији. Заправо, замена састава сугерише да су чиновни присуствовања служби, поклоњења моштима и евентуалног доживљаја чуда били важнији од писане речи. Она јесте имала улогу у „канонизовању“ садржаја сећања али, очигледно, није морала имати примарно место у његовом одржавању. Томе у прилог сведоче и бројни свети који деценијама па и вековима чекају на прописну службу и синаксарско житије, али чије је штовање неупитно живо и присутно у религиозном животу одређене заједнице.

Па ипак, уз помоћ писаног дела најлакше се редефинисао култ. Тако је крај „бугарске“ фазе обележио преображај захваљујући *Опширном житију* и *Служби* бугарског патријарха Јевтимија.¹ Околност да управо у последњим деценијама XIV столећа долази до поновног одређења Петкине светости није ни мало случајна. Наиме, њен отшелнички живот и путовање по Светој земљи одговарали су духовним струјањима, односно популарности исихазма и еремитског монаштва. Истовремено, опасност од Османлија, која је имала улогу и у ширењу исихастичке побожности, подстакла је обраћање престоничким култовима, о чему сведоче у истом периоду настала два *Параклиса* и молитвено уобличено *Пролошко житије*, у којем се тражи помоћ од напада иноплеменика.² Стога, из више разлога покренута, реактуализација у први план ставља анахоретске аспекте светитељкиног живота.

¹ Ови састави чине део напора патријарха Јевтимија ка реактуализовању престоничких култова. Тако он пише *Житија Светој Петки, Јовану Рилском, Светој Филотеји и Илариону Могленском* као и *Службе Светој Петки и царици Теофано*. Поред тога он пише четири похвална слова, међу којима је и оно посвећено Светом Константику и Јелени а у његова књижевна дела спадају и посланице: митрополиту Кипријану, Никодиму Тисменском, и угровлашком митрополиту Антиму. О последњем бугарском патријарху и његовом плодном књижевном стваралаштву в. *История на българската средновековна литература*, 540–544 (М. Йовчева), 575–579 (А. Ангушева). Издање житија в. у Е. Kałuzniacki, *Werke des Patriarchen von Bulgarien Euthymius (1375–1393)*, Wien 1901, 59–77. Превод на савремени бугарски језик начињен је у више наврата: К. Иванова, *Стара българска литература 4. Житијесни творби*, София 1986, 191–202; *Патриарх Евтимий. Съчинения*, състав. К. Иванова, София 1990, 82–95.

² О *Параклиси*ма в. С. Кожухаров, *Търновската книжовна школа и развитието на химничната поезия в старата българска литература, Търновска книжовна школа 1371–1971. Международен симпозиум Велико Търново, 11–14 октомври 1971*, София 1974, 277–309, стр. 294–298; Фрагмент пролошког житије је објавила К. Иванова, *Житието на Петка Търновска от Патриарх Евтимий, Старобългарска литература* 8 (1980) 13–36, стр. 18–21.

Природа редефинисаног култа је већ подробно анализирана.¹ Наиме, примећено је да је Петкино пустиножителство добило свој пуни израз у новом *Житију*. Међутим, у погледу структуре нове хагиографије особено је то да описи првог и другог преноса моштију заједно са похвалом заузимају више од половине текста. Заправо, кратки животопис и две транслације служе представљању порекла и подвига светитељке и приказу историјата њеног путовања и пристизања у царски град Трново. Чак штавише, део *Житија* који се бави преносима садржи све одлике жанра приповести о транслацијама.² Та околност не чуди, јер су они свакако испрва чинили део хагиографија да би се понекад издвојили у самосталне текстове.

Крајем истог века мошти Свете Петке су пренете у Српску кнежевину. О актуелности њеног култа најближе преносу сведочи сликарство Нове Павлице, где је названа Петком Трновском.³ За потребе прослављања пристиглих чудотворних моштију из постојећих *Служби* је искоришћен канон ради састављања *Параклиса*. могуће управо за потребе транслације.⁴ Наиме, позната *Служба* припадала је старом, предјерусалимском типу богослужења те је могуће и то један од разлога за постојање *Параклиса*. Додатно, можда је околност ненаданог добијања реликвија утицала на то да се брзо створи нови прославни текст, у чему молепствија предњаче јер не подразумевају писање нових песама. Али, канон заправо представља изнова редиговане старије преписе *Служби*.⁵ То показује да се састављању приступило озбиљно и да је редакција дело учених црквених кругова.

Па ипак, канон је израз схватања и доживљаја светитељке из ранијег доба. Тако је Петка постом издржала вражје нападе, победила је бесове, потопила умног фараона, умртвила змију... Дрзновенијем је испросила спасење своје душе, чудотворење и истакање исцељења. Такође, истичу се њена путовања на Сион, у Витлејем и до вода и пустиња Јорданских. Да канон представља нову редакцију сведочи и то што Трново није поменуто, већ само Каликратија у којој светитељка чини чуда. Поред тога, као и у сваком молебном, уводне и завршне молитве су нови

¹ Д. Поповић, Реликвије свете Петке, 281–286.

² М. Heinzelmann, *Translationsberichte*, 56–57.

³ Т. Стародубцев, *Српско зидно сликарство у земљама Лазаревића и Бранковића* 2, 58.

⁴ Т. Суботин-Голубовић, Српски параклис Светој Параскеви, 217–225. Јанко Магловски је претпоставио да је настао за свечаност преноса: Ј. Магловски, О београдском култу свете Петке Српске и манастиру Фенеку, *Зборник Народног Музеја* 18/2 (2007) 117–150, стр. 122.

⁵ Т. Суботин-Голубовић, Српски параклис Светој Параскеви (Петки), 216–218.

делови те се у њима огледају савремене прилике које су подстакле настанак текста ове врсте. Већ на почетку моли се за избављење и помиловање од **иноплѣменикѣ и междѣсовнїе рати**, од грехова и гнева.¹ Ту се помиње и да је сахрањена у граду али он није именован: **сѡхранити се градѣ**.² Такође, на крају аутор на сродан начин наводи **Д(ѡ)нѡс(ѡ) красѣт' се град(ѡ) срѣв'ски моци твоѣ**.³ Управо у склопу последње молитве тражи се од „непобеђене“ да избави **раби своѣ вѡсакѣ нѣжде и напасти · и Ѡ сѣти вѡселѣкаваго врага**.⁴

Међутим, убрзо после преноса, састави патријарха Јевтимија бивају прилагођени српском прослављању, што се може објаснити њиховим темама, везаним за преовлађујућу исихастичку побожност бугарског и српског поднебља. Наиме, оно је начињено састављањем допуне *Житију*, односно *Слова о преносу моштију Свете Петке*. Одабир Григорија Цамблака за састављање додатка може се објаснити управо његовим везама са бугарским патријархом. Осим тога, како је већ показано, одељци о преносу моштију епиватске светитељке чинили су јако важан део *Житија*, те се Цамблаково *Слово* и структурално уклопило. Стога, може се закључити да основе култа нису мењане, већ је само истакнуто ново средиште култа и Петкино покровитељство над српском земљом. Пошто се не помиње пренос моштију у Београд, сматра се да је настало пре тог догађаја.⁵ Међутим, иако се помиње Стефанова деспотска титула, треба оставити могућност да је то интервенција преписивача, а да је текст настао убрзо по преносу, што би се слагало се хронологијом Цамблаковог боравка у Србији.⁶

Слѡво, како га сам аутор назива, или *Слово о преносу* како је у науци познато, припада жанру транслација.⁷ Како је већ указано, оне су настале из кратких

¹ Исто.

² Исто, 219. Занимљиво је да се ни овде ни у *Слову о преносу моштију* не наводи име град у којем су се налазиле њене мошти. Па ипак, вероватно је да је у питању био Крушевац, односно прецизније црква Светог Стефана у крушевачком граду.

³ Исто, 224.

⁴ Исто, 225.

⁵ Д. Поповић, Реликвије свете Петке, 289.

⁶ Према мишљењу бугарске историографије Цамблак је почетком века отишао из Србије, што би објаснило одсуство овог догађаја из *Слова*. В. даље у тексту о времену боравка бугарског монаха у Србији. Слободни однос према титулама посведочен је и називањем Милице кнегињом, која је у то време сигурно била замонашена.

⁷ О еволуцији жанра транслације в. М. Heinzelmann, *Translationsberichte*, 89–101. О транслацијама у бугарском случају *История на българската средновековна литература*, 631–633 (А. Ангушева).

белешки на крају хагиографија где су спајани искази о чудима пре и после смрти и описи преноса.¹ Издвајају се у време повећаног протока реликвија, односно у периоду опадања централне власти у Западној Европи од IX до XI столећа, када светитељи добијају важну функцију као заштитници и залог економске виталности регије.² Управо такав период представља и ово доба, због чега су многи преноси праћени управо овим текстовима.

Они су имали две основне функције: освећивање светог места и проверу, односно потврду карактера реликвија.³ Насупрот хагиографијама, које приказују егземплярни свети живот, повести о преносима везане су за чуда која се догађају на одређеном месту и у одређено време. Због тога што су историјски одређене, транслације су огледало политичких реалности, било догађаја, односа, веза између патрона, државника итд. У њих је често била укључена и државна политика која се огледала у поклонима-реликвијама, као што је наш случај. Та веза са стварношћу умногоме стоји у супротности са концептом светости, због чега је место ових текстова у литургијском прослављању и даље отворено питање. Уколико су биле додаток опширним житијима онда је то место јасно, међутим, уколико су замишљене као сасвим самостална дела није сигурно да су уопште имале место у годишњим прославама.⁴

Иако се може оцртати образац према којем су обликоване, транслације чине разноврсну врсту која варира у дужини и стилу. Наиме, транслације су најчешће подељене на три основна дела.⁵ Тако се испрва говори о пореклу реликвије, односно доласку у њен посед било путем куповине, крађе или поклона, било проналаском под окриљем чудесног; често је опис укључивао комбинацију више начина. Најзначајнији део чини приказ свечаности преноса и, на крају, пристизање на одредиште где свети чудима обзнањује своју жељу да ту буде смештен.

¹ P. J. Geary, *Furta Sacra*, 11.

² *Idem*, 15–22.

³ Управо због те короборативне функције ови текстови су популарни у време које је претходило папском преузимању процеса канонизације. Транслације представљају стога еквивалент канонизације, јер су се њима проверавале и идентификовале мошти. Историјски, оне су везане за доба великих преноса у време Карла Великог, када је дефинисана и њихова улога у државној политици, в. М. Heinzelmann, *Translationsberichte*, 58–66.

⁴ Неоспорно је да јесу имала неку улогу у светитељском прослављању али је та улога свакако у другом плану у односу на житија и литургијске саставе, *Исто*, 102–114.

⁵ М. Heinzelmann, *Translationsberichte*, 56–57; P. J. Geary, *Furta Sacra*, 12–13.

Дело Григорија Цамблака не одговара у потпуности описаним карактеристикама, те је можда управо зато названо *Словом*.¹ Наиме, намера аутора није била да потврди светост реликвија, нити да освети место њиховог новог коначишта, већ да прикаже историју моштију, односно околности у којима је Света Петка постала заштитница српске земље. Тако чуда изостају, што се може објаснити тиме што је дело замишљено као додатак *Житију*. Осим тога, како је Света Петка већ дуго штована у српској средини није било потребе за инсистирањем на доказима светости. Па ипак, чуда су најављена **тѣхъ оубо ненавѣтно сѣхраниаѣ ѿ нахѳдециихъ прилогъ**.²

Управо због такве тематике, *Слово* је огледало политичког положаја балканских држава у односу на Османлије. Настављајући се на *Житије* у којем је описан боравак реликвија у Трнову, прво се говори о паду бугарске престонице, преносу у Видин, бици код Никопоља као догађају који је довео до пада Видина и пљачки видинских добара. Посвећивање пажње овим догађајима разумљиво је када се има на уму порекло писца. Такође, томе се дугује и опис према којем је бугарска престоница опстајала све док су уз себе имали мошти преподобне као непобедивог војника. Тек после престанка њених молитви, због **грѣхѳ прѣвѣзъшъ ѿ шѳ** „варварски цар“ је освојио Трново.³ С друге стране, пад Видина и поновни прелазак моштију у султанов посед јесу последица угарско-османских сукоба. Тиме се чувао светитељкин углед, због чега је могла задржати улогу утврде и заштите у новој заједници. Тек након тога следи путовање Лазаревића на султанов двор.

Насупрот простору које су добили падови последње две бугарске престонице, описи преноса у Видин и Србију готово да изостају. Наравно, Лазаревићи од султана нису тражили „ни града ни имања ни што друго“ већ само реликвије, чиме понављају образац који је још Иван II поставио столеће и по раније.⁴ Након добијања „сувих костију“ они су их, након уобичајених описа радости, покрили

¹ Ова разлика је посебно јасна када се има на уму права жанровска translација Светог Луке која је названа *Пренесенијем*. О томе в. даље у тексту.

² Г. Цамблак, *Слово о преносу моштију Свете Петке*, 92.

³ *Исто*, 91. Такође, порекло писца могло је имати улогу у томе што је догађајима пре српске translације посвећено толико простора.

⁴ Ово није једина референца на Јевтимијево *Житије*. Тако се и редови посвећени односу мушке и женске природе према схватањима тог доба вероватно позивају на патријархов коментар о томе да је Петка у „женској природи имала мушки разум“.

златним одежама.¹ Не дају се разазнати разнобојне етапе преноса јер се аутор задовољио наводом да су мошти однели у своју земљу.² То посебно привлачи пажњу када се има у виду да *Житије* садржи детаљан опис њиховог приспећа у Трново. Поређењем се открива да су околности последња две процесције биле знатно другачије. Оне нису биле резултат уобичајених начина доласка до реликвија те изостаје елеменат чудесног док одсуство самог описа указује на то да су биле далеко скромније у поређењу са преносом из XIII века.

Навод да су мошти положене у *цркви њже въ тѣхъ двѣмоу* одавно је навела истраживаче на закључак да су биле положене у Лазарицу, придворну цркву у Крушевцу.³ Како се и у *Параклису* говори о смештању у српски град, уз истоветно изостављање назива. На смештање у престоницу кнежевине упућивала би и околност да је Србима Петка била позната као престоничка светитељка. На крају, текст се завршава похвалом српској земљи.⁴ Наиме, како су греси били узрок пада Трнова, земља пуна манастира, монаха у њима али и оних који у њу проводе век, бројних архијереја и људи који су испуњени усрђем према Богу остаће несумњиво под заштитом светитељке. То је уједно и обећање опстанка српске државе те се *и западнаа тѣе пришѣствіемъ сѣтет се, и на лѣчшаа наздѣю*.⁵

Друга форма прилагођавања *Житија* односи се на мање интервенције у основном тексту којима се истиче светитељкина веза са српском земљом и владаром. Тако се у једном рукопису с почетка XVI века у наслову наводи да се говори о преносу у „преславни град Трново, одатле у славни град Видин и потом у преславну земљу српску“.⁶ Или је, у сразмерно великом броју рукописа, иза имена патријарха Јевтимија додато како се на крају налази слово о томе како је пренесена

¹ Не делује да је, према тврђењу Д. Поповић, у овом случају у питању искључиво ритуално пресвлачење моштију. Оно је свакако мотивисано и практичним потребама јер су Османлије, пошто би дошле у посед било каквих драгоцености, њих преузимали за друге употребе, Такав је случај код Д. Поповић, Мошти Светог Луке – српска епизода, 310, нап. 70.

² Цели опис translације гласи *мѣры мно҃гоцѣнными и златыми сѣдѣніи дпрѣтавшѣ, въ своѣ землѣ съ мно҃гою чѣстїю ѿнесоше*, Г. Цамблук, Слово о преносу моштију Свете Петке, 92.

³ Д. Поповић, Реликвије свете Петке, 289. О смештању у „град српски“ говори и *Параклис*.

⁴ Занимљиво је да према садржини похвала српској земљи из *Слова* одговара оној из *Житија деспота Стефана Лазаревића*. Наиме хвали се правоверни живот, мноштво манастира и испосница, монаси, еремити и архијереји...односно Србија је представљена као Држава Божја на земљи, уп. Г. Цамблук, Слово о преносу моштију Свете Петке, 93 и Константин Философ и његов Живот Стефана Лазаревића деспота српскога, 249–255.

⁵ Г. Цамблук, Слово о преносу моштију Свете Петке, 93.

⁶ Е. Kałużniacki, *Werke des Patriarchen Euthymius*, 59, описе рукописа в. на странама С–СXXII.

у славну српску земљу, а које је написао Григорије Цамблак.¹ Такође, у истим примерцима је у похвали интерполиран део којим се истиче да је „Бугаром и језику српском красота, заступница и хранитељица“.²

На сродан начин је и *Служба* патријарха Јевтимија само неколиким стихирама, које су вероватно такође дело Григорија Цамблака, прилагођена српском простору.³ У њима се истиче Петкин испоснички живот, исцељења и њена заступничка улога, док заправо преовлађује помен српске земље, која се обогатила светим моштима. Петка је „српској земљи помоћница и околним земљама заштитница“, „њој се српски град радује јер точи воде исцељења и благодатна чудеса“. На тај начин се стихирама, распоређеним кроз целу *Службу*, истицала „српска етапа“ Петкиног култа.

Претпоставља се да је убрзо након обнове Београда Света Петка била смештена у нову престоницу деспотовине. Није познато у којој цркви су се налазиле мошти, али је сигурно да је од неког тренутка чувана у митрополијској цркви Успења Богородице.⁴ Такође, треба истаћи да помен цркве Свете Петке у Београду из новембра 1417. године у дубровачком документу није морало нужно значити постојање цркве посвећене овој светитељки.⁵ Тако је могла бити названа црква у којој су чуване њене мошти, а која је због угледа светитељке, можда и бројних ходочасника, Дубровчанима била позната као њена црква. У супротном, није јасно зашто би Константин Филозоф, који је поименице помињао престоничке цркве, њу изоставио.

Може се закључити да је култ Свете Петке након преноса у Србију представљао у потпуности транспоновани бугарски култ. Прославни састави, како прво формиран *Параклис*, тако и доцније *Служба* и *Житије*, јесу редиговани и прилагођени бугарски текстови. Чак је и једини нови састав, *Слово* замишљено као додаток *Житију* патријарха Јевтимија. Можда управо због тога њени портрети нису

¹ Интерполација се налази у најмање девет примерака, *Idem*.

² *Idem*, 74.

³ Г. Цамблак, Стихире преносу моштију свете Петке, *Григорије Цамблак. Књижевни рад у Србији*, 125–127.

⁴ *Исто*, 289–291. О томе сведочи поменуто писмо из 1509. године, С. Димитријевић, Документи који се тичу односа између српске цркве и Русије, 17. О средњовековној митрополији у Београду в. М. Поповић, В. Бикић, *Комплекс средњовековне митрополије у Београду. Истраживања у Доњем граду Београдске тврђаве*, Београд 2004, 45–107, 213–229.

⁵ М. Динић, *Грађа за историју Београда у средњем веку* 2, Београд 1958, бр. 5, стр. 15–16.

чести у очуваним задужбинама тог доба. Тако је сачуван само један лик из цркве посвећене Ваведењу која се налази на хиландарском метоху Долац код Клине, настао вероватно у другој деценији XV века.¹

Осим тога, с обзиром на то да је и у српској држави у две етапе, крушевачкој и београдској, била престонички култ, то изједначавање је још јасније. С друге стране, оно је и очекивано. У држави Немањића није постојало једно, зидинама утврђено, седиште световне и духовне моћи, те са њима ни култови који су имали задатак да створе свети простор града. Стога је било логично да је кнегиња Милица потраживала угледне мошти и, опонашајући модел Трнова, похранила их у престоницу коју је њен супруг саградио, да би потом биле премештене у Београд. Култ је наставио свој живот и након губљења утврђења на ушћу Саве у Дунав. Тако се у неколико од поменутих интервенција у *Житију* моли за заштиту и помоћ деспоту Ђурђу.²

За српску кнежевину и деспотовину везује се и прослављање царице Теофано, супруге цара Лава VI Мудрог која се у току владавине свог мужа замонашила у повукла у предграђе Цариграда. Као и у случају епиватске пустиножитељке, њене мошти биле су део трновског реликвијарног програма те су са после 1393. године завршиле у османској ризници. Култ византијске царице је током своје целокупне историје био везан за царску породицу, прво у Константинопољу а потом у Трнову. Његов првобитни династички карактер остао је у другом плану бугарском царству а постао је симбол Цариграда и васељенских претензија бугарског цара.³

Познати извори не говоре о преносу њених моштију. Разложно је претпоставити да су добијене од Бајазита јер су захваљујући његовим војним успесима бугарске територије прикључене Османском царству. Делује подједнако могуће да су пренете заједно са моштима Свете Петке као и да су добијене приликом неке друге посете султану, те је једино могуће тврдити да су приспеле пре 1402. године, када је почео рат за Бајазитово наслеђе.⁴ Пошто су у Београду

¹ Т. Стародубцев, *Српско зидно сликарство у земљама Лазаревића и Бранковића* 1, 128, 189–191; II, 119.

² Е. Kałuźniacki, *Werke des Patriarchen Euthymius*, 76.

³ О раном култу Св. Теофано в. G. P. Majeska, *The Body of St. Teophano the Empress and the Convent of St. Constantine*, *Byzantinoslavica* 38 (1977) 14–21.

⁴ Мало је вероватно да би у нередима који су почели са Бајазитовом смрћу деспот Стефан долазио у посед реликвија, те се због тога али и његовог особеног односа са Бајазитом треба везати за период

могле бити похрањене тек након обнове, вероватно је да су одређени период боравиле у Крушевцу. О здруживању два трновска култа сведочи доцније смештање у митрополијском седишту, посведочено поменутиим писмом из 1509. године. Међутим, црква Успења Богородице је у том тренутку чувала све београдске светиње. Управо због дубровачког документа који помиње цркву Свете Петке разложно је претпоставити да су чуване одвојено. Можда су управо мошти Теофано, због везаности за царске династије, биле смештене у придворну цркву замка у Београду.¹

Као и у случају Свете Петке, садржај њеног култа је преузет из Трнова путем прилагођавања *Службе* патријарха Јевтимија. Међутим, текст је био толико прерађен, да се може говорити о српској редакцији бугарске службе.² *Српска Служба* је сачувана у три преписа међу којима постоје малобројне, али не и суштинске разлике.³ У њима се Теофано слави као мироточива светица, она која је живот у посту прилагодила царском лику; живела је у посту, молитви, уздржању и бестрашћу а данас дарује разна исцељења, побеђује ђавола.⁴ Њен живот је „друга лествица ка небесима“, „на се овенчала царским и вечним, односно сугубим венцем, она је „земаљска и небеска царица“.⁵ Од старозаветних личности упоређена је са праведним Јовом, премудрим Соломоном, јединим женским судијом Девором која је прорекла победу над иноплеменицима, и са Јосифом.⁶ Разлике међу преписима се претежно уочавају на самом крају, при чему се у једном наводи **Беселит' се дньсь деспоть срѣв'ским свѣт'ло празноцетъ память твою вѣсечьстнаа**⁷ док се у другом изричито наводи **Стѣфанъ деспоть срѣв'ским**.⁸

његове владавине. Да ли се то одиграло приликом добијања моштију Свете Петке није познато а, пошто је *Слово о преносу* замишљено као део *Житија*, не би морало да садржи помен преноса царице Теофано.

¹ О симболици култа царице Теофано и основи њене популарности в. С. Марјановић-Душанић, *Династија и светост у доба породице Лазаревић*, 91–92.

² К. Иванова, *Србска редакција на службата за императрица Теофана*, 84.

³ Једна је објављена у Е. Kałużniacki, *Werke des Patriarchen Euthymius*, 255–277; једна у К. Иванова, *Србска редакција на службата за императрица Теофана*, 86–104 и једна у Т. Суботин-Голубовић, *Београдски препис Јевтимијеве службе царици Теофано*, *Словенско средњовековно наслеђе*, 617–635, стр. 619–635.

⁴ *Исто*, 621–622, 625, 629 и даље.

⁵ *Исто*, 622, 624–625, 627.

⁶ *Исто*, 620–623.

⁷ *Исто*, 634.

⁸ К. Иванова, *Србска редакција на службата за императрица Теофана*, 103.

Култовима који су добили посебан подстицај придружује се и прослављање Константина Великог. Наиме, о боравку његове деснице сазнаје се на основу реликвијара у који је била положена. Данас се чува у Москви, а на њему се налазе стихови тропара на српскословенском управо из *Службе* за 21. мај. Десница је заједно са осталим београдским светињама 1521. године пренета у Истанбул, да би 1588. године била поклоњена руском цару Фјодору I од стране васељенског патријарха Јеремије II.¹ Иако савремени извори не говоре непосредно о овој реликвији, она је несумњиво морала подстаћи ширење култа првог хришћанског цара. Може се претпоставити да ју је Стефан добио приликом једног од боравака у Цариграду као залог деспотског достојанства, чиме се промовисала посебна веза између српског деспота и царства.²

Византијски цар је у српској политичкој и култној сфери био присутан још од првих Немањића.³ Његова слика била је вишеслојна, те се у зависности од актуелних потреба српских владара истицао његов равноапостолни статус, непобедивост, заштитништво вере и др. Основ тих политичких функција било је свакако прослављање 21. маја као и у остатку православног света. Вероватно управо због традиције штовања не долази до промене у ликовном приказивању византијског цара. Наиме, он је и даље приказиван упоредо са својом мајком Јеленом, као у Руденици, Љубостињи, Каленићу и Рамаћи, при чему су неретко сликани као пандани ктитора или суверена.⁴ Међутим, изостављени су из програма манастира Ресаве. Стога се може закључити да је у црквеним оквирима култ задржао старе одлике. Његов развитак и нова друштвена и идеолошка значења откривају се тек у *Житију деспота Стефана* Константина Филозофа.

На првом месту налази се лаичка генеалогичка према којој је српски деспот преко Немањића био потомак сестре цара Константина, Констанције.⁵ Литерарни узор нађен је у родослову из преведеног италијанског романа *I Reali di Francia*, који је

¹ Е. А. Моршакова, Ковчег для десницы святого царя Константина, 126–128.

² О грађењу везе између светог и владара в. Е. Возбску, *La politique des reliques*, 247–252.

³ С. Марјановић-Душанић, Нови Константин у српској писаној традицији средњег века, *Константин Велики у византијској и српској традицији*, прир. Љ. Максимовић, Београд 2015, 81–98 са старијом литературом.

⁴ Т. Стародубцев, Свети Константин и Јелена у зидном сликарству у земљама Лазаревића и Бранковића (1371–1459), *Ниш и Византија* 12 (2013) 361–378; Иста, *Српско зидно сликарство у земљама Лазаревића и Бранковића* 1, 127, 129, 130, 179–181; II, 81, 95, 169, 214.

⁵ О лаичким генеалогичкама в. поглавље **Сећање на свете кроз историографска дела**.

на подстицај присуства реликвије био прерађен за српског владара. Наиме, пошто је српској средини било својствено генеалошко представљање, генеалогичка је искоришћена како би се непосредно исказала веза између светог цара и српског деспота. Она одражава средњовековну епистемологију порекла, према којој се права вредност сваке појаве може наћи у њеном извору. Тако је Константин као први на челу хришћанских царева осветио целокупну владарску лозу.

Имајући на уму представу деспота Стефана као потомка Константина Великог неопходно је протумачити шире темеље комеморације византијског цара. У *Житију* он је благочастиви и равноапостолни цар, узрочни корен светости српске владарске породице; захваљујући њему лоза је процветала и поновила равноапостолно дело са Светим Савом и деспотом Стефаном. Пак, такво поређење открива још један посебно значајан аспект Константиновог лика. Сва тројица су живела у доба у којем је на један или други начин хришћанство било угрожено. Стога је порука ових редова била да, као што су прва двојица спасила хришћане од пагана, односно јеретика, тако ће их и деспот Стефан спасити од муслимана. Наравно, описани редови не откривају пуну садржину царског култа у српској деспотовини, али указују на одређене елементе који су добили посебно место у тадашњој идеологији. На крају, у *Житију* се инсистира на томе да је Константин градитељ „царског и седмоврховог града“. Управо се у том знамењу открива највећи значај предачке фигуре Константина Великог, јер као што су свети цар и деспот поређени, тако су и њихове престонице.

Српски деспот је, добивши град Београд као вазал угарског краља Жигмунда крајем 1403. или почетком 1404. године, решио да искористи постојеће утврђење и направи престоницу која ће послужити у очекиваним сукобима са Османлијама.¹ Колико је био важан овај подухват говори и место које је опис Београда добио у делу Константина Филозофа.

Подизање Београда и Ресаве, као најважнији подухвати деспота Стефана, смештени су у смисаоно и просторно средиште *Житија*.² Стефаново дело је имало

¹ Управо из поменутих разлога Београд је у овом периоду од угарског пограничног утврђења постао градско цивилно, економско и културно средиште. О граду у време деспота Стефана в. Ј. Калић-Мијушковић, *Београд у средњем веку*, 82–104; М. Поповић, *Београдска тврђава*, 85–130.

² Константин Философ и његов Живот Стефана Лазаревића деспота српскога, 284–290.

префигурацију у кнезу Лазару, који је подигао Крушевац и Раваницу.¹ У оба случаја подизање престонице је изједначено са градњом маузолеја.² Управо са циљем изједначавања ктиторских чинова Константин Костенечки приказује Београд као свето место. У основи, то се врши поређењем деспота Стефана са Константином Великим и Београда са Цариградом.³ Тиме се, као што се у светости изједначавају, и њихова дела поистовећују. Паралелу са царским градом чини посвета Богородици, док је залога њеног присуства била чудотворна икона Богородице Београдске типа Одигитрије, попут чувене цариградске иконе.⁴

Тек на основу поређења са Цариградом као парадигмом, и Београд постаје Нови Јерусалим.⁵ Београд је и на просторном плану изједначен са центром хришћанског света, тако што је представљен као уистину седмоврхи град.⁶ Чини се да је разлог томе управо унутрашња логика текста: Јерусалим, са својим сложеним и вишеслојним значењима, омогућава повезивање подизања престонице и маузолеја. Тако је Београд Јерусалим, горњи град је слично Сиону слика вишњег Јерусалима, а Ресава је град, *иже кь вышнькмоу Иеросолмоу сътсю иматъ и подобикъ*.⁷

Пре обраћања пажње на место реликвија у освећивању градског простора Београда, биће указано на то да је штовање Константина Великог двоструко преображено. Испрва, он је учињен претком Стефана Лазаревића и његовом префигурацијом, у чему се огледају политичке претензије српског владара као и потреба за самопредстављањем као наследника и утврђења православља. На то тумачење наслоњена је слика о Константину као градитељу престонице и новог Јерусалима.

¹ Исто, 261–262.

² Тако би у замишљеном прошлом житију деспота Стефана подизање Београда могло добити место покрај описа Ресаве.

³ С. Марјановић-Душанић, Династија и светост у доба породице Лазаревић, 91–92

⁴ М. Татић-Ђурић, Икона Богородице Београдске, *Годишњак града Београда* 25 (1978) 147–161.

⁵ Подразумева се да је у основи конструисања већине Нових Јерусалима њихово опонашање цариградског модела *translatio Hierosolymi*, али, у српском случају, чини се да поређење са Цариградом носи посебна значења за лик деспота Стефана.

⁶ Ј. Ердџан, Београд као Нови Јерусалим. Размишљања о рецепцији једног топоса у доба деспота Стефана Лазаревића, *ЗРВИ* 43 (2006) 96–110; Исто, *Изабрана места*, 169–189. За идентификацију седам врхова београдског града в. М. Поповић, *Београдска тврђава*, 87–89. О опису Београда у контексту похвала у *Житију* в. N. Radošević, *Laudes Serbiae*, 448–450.

⁷ Константин Философ и његов Живот Стефана Лазаревића деспота српскога, 288.

Сматра се да је деспот Стефан обављао сакрализацију Београда на основу свог цариградског искуства. О томе сведочи посвета града Богородици, подизање и обнављање бројних цркава како у самом граду тако и у његовој околини,¹ као и реликвије које су се нашле у њима. Тако се ту већ неколико столећа налазио нерукотворени лик Богородице, док су мошти Свете Петке, Теофано и рука Константина Великог вероватно након првобитног уређења града донети у престоницу.²

Међутим, не треба заборавити да је прва станица макар двају бугарских култова био Крушевац. Стога, не треба искључити могућност да је Трново са својим реликвијарним програмом и симболиком заправо било узор у креирању светог простора кнежевске престонице на Морави.³ Опробани модели у Крушевцу потом су поновљени и у Београду, на нешто ширим идеолошким основама инсистирањем на византијском узору, одакле су заправо потекле све реликвије.⁴ Иако је због касније перцепције Београда као светог места и простора које је добио у *Житију* прва фаза остала у сенци, њени елементи се ипак могу назрети.

Стога, крајем XIV и у првој трећини XV века култови светих у Србији су стекли нове и ненадане функције. Те промене стоје у вези са прилагођавањем политичким реалностима, које су узроковале потребу за грађењем престонице као управног и економског центра. Стога, политички врх је бирао престоничке реликвије двају суседних држава за пренос. Њима је преузимано идеолошко наслеђе пале бугарске и несигурне византијске државе, те су задржале своје функције. Односно мења се харизма крви за харизму великих култова.⁵ На крају, можда је такав развој и логичан. У периоду у којем су државе постепено нестајале са Балкана, не чуди да

¹ Попут манастира Успења Богородичиног, цркве Светог Николе са болницом и цркве Света три Јерарха за сахрањивање архијереја у Периволији, *Исто*, 287. У околини су у овом периоду подигнути манастири Павловац, Кастаљан, Заова и свакако већ познати Копорин, Т. Стародубцев, *Српско зидно сликарство у земљама Лазаревића и Бранковића* 1, 79, 85–87.

² О улози византијских реликвија у афирмацији политичких центара в. S. Marjanović-Dušanić, *Se souvenir de Byzance. Les reliques au service de la mémoire en Serbie (XV^e–XIX^e s.)*, 99–104.

³ Ово не би било необично, с обзиром на то да се обезбеђивање идентитета Новог Јерусалима Трнова испрва одвијао преузимањем ауторитета и угледа Солуна путем преноса иконе Светог Димитрија из другог града царства („...у почетку у Трнову се поступак *translatio Hierosolymi* заснивао на *translatio Thessalonikis*.“), J. Ердељан, *Изабрана места*, 154–157.

⁴ Разуме се да је и Трново опонашало цариградски модел јерусалимизације. Ипак је важно истаћи да је просторни и културно најближи модел ове појаве била управо бугарска престоница, због чега српски кнез преузима трновске култове.

⁵ О новим „спиритуалним основама царстава“ в. P. Geary, *The Ninth-Century Relic Trade – A Response to Popular Piety?*, 183, 192.

су последње политичке творевине које су имале макар минималну самосталност и баштиниле угрожену културу постале носиоци и идеологије постављене на шире основе. Тиме се српски деспот представљао Угарској као наследник византијских и бугарских државних традиција, на чијој територији се Београд управо налазио.

❖ Под окриљем јеванђелисте

У наредној престоници српске деспотовине прослављање Светог Луке чинило је једну од осовина религиозног живота. Оно се развило захваљујући преносу његових моштију из Рогоса у Смедерево почетком 1453. године. Према значају њихово пристизање може се поредити само са допремањем реликвија у Жичу. Иако пренос средином XV века није надмашио политички и црквени програм Светог Саве, ово је други случај да се реликвија толико великог значаја нашла у Србији. Упркос томе што се транслација одиграла у врло неповољним политичким околностима, штовању јеванђелисте је у наредних пар година посвећена изузетна пажња.

Дотадашње путовање моштију апостола Луке на специфичан начин одсликава историју византијског царства. Тако су у време сакупљања највреднијих хришћанских реликвија 357. године из беотијске Тебе пренете у цркву Светих Апостола, где су боравиле покрај остатака апостола Андрије и Тимотеја. На тај начин је штовање Христових следбеника за више од осам столећа било везано како за освећивање престонице тако и за царску идеологију. Након пада Цариграда 1204. године изгледало је да ће реликвије Светог Луке доживети судбину многих престоничких светиња, јер их је један витез понео у своју домовину. Међутим, због бродолома који је доживео, према једном од српских рукописа, продао их је локалном господару. Наредна два и по века мошти ће боравити на јонској обали да би потом биле откупљене од стране деспота Ђурђа и положене у смедеревску цркву посвећену Благовестима.

У току шест година, колико су реликвије апостола боравиле у Смедереву, настао изузетно велики број списа. Међутим, због особености изворне грађе, у којој се налазе чак два текста која описују транслацију, у науци је фокус био пре свега

на њима.¹ Такав приступ допринео је разумевању тадашње друштвене и политичке ситуације и природе ефемерних спектакла тога доба.

Међутим, два текста о преносу нису чинила основу светитељског прослављања Светог Луке. Наравно, његов апостолски лик био је познат српској средини. О њему предање говори као о образованој личности, која је познавала јудејску и грчку филозофију, лекарску вештину и сликарство. У словенским срединама везан је за постанак прве нерукотворене Христове иконе, односно за легенду о Авгару, и за прву икону Богородице.² Па ипак, о посебном штовању Св. Луке у српским земљама, уз изузимање приморја, нема непосредних података пре догађаја који су предмет истраживања.³ Тачније, сва његова популарност везана је за Бранковиће и за позни средњи век. Наиме, са translацијом је започет процес преображаја и прилагођавања српској средини.

Након преноса моштију његово прослављање састојало се од седмичних појања и два празника, посвећених смрти 18. октобра и преносу 12. јануара. Стога, изучавању треба приступити на посве другачији начин: прво треба обратити пажњу на садржаје који су били најприсутнији у црвеној служби, затим анализирати саставе за празник 18. октобра јер они свакако одражавају дужу традицију и колективну представу о јеванђелисти и тек онда проучити саставе намењене јануарском празнику.

Дакле, од сачуваних дела најважније место припада *Параклису Светом Луки*, који се налази у помињаном *Псалтиру са последовањем*, покрај *Параклиса Светом Симеону и Сави*. Пошто *Параклис* није писан за један од два празника, то је вероватније да обједињује њихове суштинске поруке. То чини још један разлог због којег ће му бити посвећена посебна пажња.⁴ Како стоји у самом заглављу, требало

¹ Какав је случај са најсистематичнијим бављењем култом Светог Луке до сада: Л. Павловић, Из византијско-српских и млетачких односа. Транслација и проблеми аутентичности тела еванђелиста Луке, *Неки споменици културе. Осврти и запажања* II, Смедерево 1963, 33–61; Д. Поповић, Мошти Светог Луке – српска епизода, 295–313. У студији Л. Павловић, *Прозни и песнички списи* акценат је опет стављен на помене српске државе те су ти делови издвојени и преведени на савремени српски језик при чему се испушта целовита слика о светом.

² О Св. Луки в. В. Милановић, Култ и иконографија Светог Луке у православљу до средине XV века, *Црква Светог Луке кроз векове*, ур. В. Кораћ, Котор 1997, 73–105, посебно стр. 75–81.

³ *Исто*, 89–90.

⁴ Према Леонтију Павловићу преписивач рукописа и вероватни аутор *Параклиса* Стефан Доместик је изједначен са Стефаном Ратковићем, логотетом деспота Ђурђа. Л. Павловић, *Прозни и песнички списи*, 54–55. Осим што је проблематично изједначавање, теза да је исти аутор саставио и преписао Париски рукопис је тешко одржива када се палеографија сачуваних рукописа упореди.

да се поје петком током целе године.¹ Одабир дана у седмици није случајан. Један од разлога је то што се четвртком поју канони светим апостолима и светом Николи, те се може сматрати да су они чинили увод у *Параклис јеванђелисти Луки*. Такође, петак је дан Христове жртве, који је у богослужењу обележен покајним мотивима, што представља једну од општих одлика молепствија.

Иако није настао, према обичају, на основу постојећих канона и стихира светом, већ представља у целини оригинално дело,² опет се према функцији уводни и завршни делови издвајају у односу на канон. У канону посебно често помиње рака моштију, што упућује на то да је састав био намењен појању покрај фокалне тачке култа, односно у митрополијској цркви Благовештења.³ Очекивано, апостол је слављен као исцелитељ, лекар, односно **врачъ в(о)ж(ь)ствъвны** и изгонитељ бесова. Такође, моли се за спасење, избављење од грехова и скрби душевних и телесних, исцељење духовно и телесно и помиловање. Ти редови, настали вероватно угледањем на молабне каноне Богородици из Октоиха, одражавају интиман однос према јеванђелисти.⁴ Стога, средишња песничка форма одражава општеправославни култ јеванђелисте, који је уклопљен у молитвено обраћање читаоца и слушаоца ових редова. Занимљиво је да се у канону помиње да се може појати **или градъ или гвсподам(ь) · или иномъ комъ**.⁵

Како је очекивано, у уводном и завршном делу писац се везује за специфичне околности у којима је обновљен култ. Тако се одмах истиче да је молитва упућена Господу и Богородици и **с(вѣ)томъ славномъ и въсѣхвалномъ ап(о)с(то)лѣ и ей(аггѣ)листѣ лѣцѣ · о кже съхранити се градъ семъ · и с(вѣ)тѣи швитѣли сеи · и въсакомъ градъ и странѣ православных(ь)**.⁶ Тражи се спасење од глади, потопа, огња и мача иноплеменика, ратова... Потом се, истим речима, говори о молитви Господу, Богородици и апостолу **о вл(а)гвч(ь)стивных(ь) и х(рист)олюбивих(ь)**

¹ Т. Суботин-Голубовић, *Параклис светом Луки*, 104, 107.

² *Исто*, 103.

³ *Исто*, 105. О смедеревским црквама и о њиховом претпостављеном положају и функцијама в. М. Поповић, Ка проблему средњовековних цркви смедеревског града, *Старинар* 50 (2001) 201–219, посебно стр. 216.

⁴ Т. Суботин-Голубовић је показала да је вероватни узор овом канону били молабни канони из Октоиха, Т. Суботин-Голубовић, *Параклис светом Луки*, 108–110.

⁵ *Исто*, канон на странама 111–113, цитат 112.

⁶ *Исто*, 111.

деспотѡх(ь) наших(ь) · о дрѣжавѣ · о повѣдѣ · о прѣбываніи мира и здравіи.¹ На основу помена деспота у множини, што се могло односити само на деспота Ђурђа и његовог савладара деспота Лазара, закључено је да је дело настало у кратком периоду између 1453 и 1456. године.²

Оно што унеколико разликује садржај овог *Параклиса* јесте то што се потраживало пре свега физичко спасење од јеванђелисте. Оно се тражи за град, односно Смедерево, а потом и за српске деспоте. Њега прати молба за помоћ и успех у борбама против *иноплемѣн'ных(ь)*, као и „државно укрепљење“ посебно у завршном делу. Није потребно подсећати на догађаје педесетих година XV века, посебно на пад Цариграда 29. маја 1453. године, због којих је у први план избио страх за опстанак и преживљавање борби са Османлијама. Управо због тога су наде у спас полагане у мошти у ковчегу.

Стога, може се закључити да аутор *Параклиса* успешно преображава сећање на светог апостола и уклапа га у стварност његовог прослављања у српској деспотовини. Први елемент, уочљив у канону, чини његов православни култ, са посебним нагласком на његов исцелитељски и лекарски лик. Други, који уоквирује песничке форме, везује се за савремени период и одсликава очекивање заштите од светог у савременим политичким збивањима.

Слављење Светог Луке 18. октобра свакако се наслањало на источнохришћанско сећање на апостола и јеванђелисту. То потврђује *Служба* из рукописа Патријаршијске библиотеке у Београду, која је вероватно преведена са грчког управо у време преноса моштију. Један од разлога, поред оног који је наметао сам празник, може бити и тај да је требало да послужи и као узор *Служби преносу моштију* за 12. јануар.³ Исто се може рећи и за *Синаксарско житије*.⁴ Иако ти текстови нису завређивали пажњу истраживача, те је и текст *Службе* у целини овом тренутку недоступан, може се претпоставити да је октобарски празник био посвећен православном лику апостола Луке, у којем су елементи прилагођавања

¹ Исто. Након тога се наводи и појање коме ко жели.

² Л. Павловић, *Прозни и песнички списи*, 53–54.

³ Претпоставку је изнела Т. Суботин-Голубовић, Смедеревска служба преносу моштију светог апостола Луке, 139.

⁴ Л. Павловић, *Прозни и песнички списи*, 8.

сведени на поједине интервенције у тексту, као што је то био случај са *Житијем* и *Службом Свете Петке*.

С друге стране, празник преноса моштију чини исходиште српског култа Светог Луке. Сви текстови намењени овом празнику налазе се у истом рукопису Патријаршијске библиотеке у Београду. Њих укључују *Служба преносу моштију*, затим *Повест о преносу моштију* која је читана на самом крају велике вечерње,¹ *Синаксар* у оба састава и још један *Параклис*.² Већ самим установљењем празника а посебно бројним текстовима који су пратили богослужење, стварало се посебно сећање на догађај преноса. Састављање засебног зборника са оригиналним саставима потврђује да је прослављање преноса имало значајну друштвену и политичку улогу у деспотовини Бранковића. Њихово посебно везивање за апостола је узрок посвећивања цркве у Купинову Светом Луки, затим и полагања моштију деспота Стефана Бранковића у исту цркву и, већ помињано, коришћење *Псалтира са последовањем* у одржавању спомена јеванђелисти.³

Параклис из Београдског рукописа је недоступан, али се може претпоставити да је, као и већина дела која припадају овој врсти, био читан у краћим временским интервалима.⁴ Такође, околност да садржи и кратко житије и помиње се пренос моштију, говори у прилог томе да се самостално појао, али у којим приликама то није познато. Додатно, може се очекивати да је према духу и порукама сродан већ анализираним *Параклису* из *Псалтира са последовањем*.

Служба преносу моштију је према саставу и структури замишљена тако да одговара главној *Октобарској служби*. Одликује је акростих који је у ствари молитва за спасење, у којој се истиче посредништво апостола Луке.⁵ Што се тиче самог текста, иако општи елементи не изостају, попут тражења излечења од болести и бесова, они су у другом плану.⁶ Наиме, тежиште је на слављењу кивота, затим цркве, државе и деспота. Тако његове мошти прима **съ радостію ц(ь)рк(ь)ви срѣвскаа**, оне су цркви **оутврѣженіе непоколѣвимок...и дрѣжавнимъ похвалоу и**

¹ Т. Суботин-Голубовић, Смедеревска служба преносу моштију светог апостола Луке, 145.

² Л. Павловић, Прозни и песнички списи, 8.

³ О томе в. горе у тексту.

⁴ О *Параклису* из Београдског рукописа, *Исто*, 26–29.

⁵ Т. Суботин-Голубовић, Смедеревска служба преносу моштију светог апостола Луке, 139.

⁶ Нпр. *Исто*, 147, 150.

помощника крѣпкаго.¹ Доласком његових моштију црква просвѣцакъ се...
ѡкрасивши се... напакши срьбскою дръжавоу.² Молитвено обраћање и тражење
помоћи, иако не представља особеност аколутија, даје особен печат целом делу.
Због тога се са кивотом свечасних моштију срьбскаа рѡдоначелїа сп(а)сакъ
д(ь)ньсь...Ѡ напастей · и всакого варварскаго ѡзлюбкнїа, оне треба да избеаве
српску државу од безбожних Агарена и од јеретика, и да буду оутврѣженїе градоу
семѡ.³

При крају су редови у којима се Богородица и апостол Лука се зазивају да
збирно спасе х(ри)с(то)љубивик деспоте наше и градъ сѡи и все люди и да деспотъ
нашихъ скуптра оутврѣди.⁴ Осим тога што сведоче да је састав писан у време када
и анализирани *Параклис*, односно у годинама 1453–1456, заједничке теме и општа
атмосфера сведоче о томе да се пренос Светог Луке одиграо под сенком опасности
од Османлија и Угара, те се од њега више него у претходним случајевима,
очекивала заштита и избављење.

Повест о преносу моштију још више од анализираних текстова приближава
штовање Светог Луке конкретним историјским околностима у српској
деспотовини. Ту се налази нешто обимнији *Синаксар* од оног после шесте песме
канона у *Служби*.⁵ *Повест о преносу моштију Светог Луке* је до сада детаљно
испитана, а вести су упоређене са другим текстом о транслацији.⁶ Наиме,
упоредном анализом истраживане су реалне околности и етапе у току преноса,
значање и смисао појединих елемената ефемерних спектакла и улога владара, клера
и народа у тим догађајима као и њихов међусобни однос. Међутим, овде ће
упоредни метод бити напуштен, јер је само за текст у Београдском рукопису
потврђено да је имао улогу у богослужењу.

¹ *Исто*, 140, 141, 145.

² *Исто*, 146, 148, 150.

³ *Исто*, 141, 149, 151

⁴ *Исто*, 154.

⁵ *Исто*, 152, и Т. Суботин-Голубовић, Свети апостол Лука – последњи заштитник српске Деспотовине, *Чудо у словенским културама*, ур. Д. Ајдачић, Београд–Нови Сад 2000, 167–178, стр. 172.

⁶ Л. Павловић, *Прозни и песнички списи*, 38–45; Д. Поповић, *Мошти Светог Луке – српска епизода*, 296–313.

Повѣсть је настала у истим годинама када и *Служба*. Чак штавише, овде су **деспотъ Гюргъ съ с(ы)номъ своимъ възлюбленнѣмъ деспотомъ Лазаромъ** поименице поменути.¹ Такође, овај текст садржи све неопходне елементе транслација као књижевне врсте.² Заправо, кратко житије је праћено са два описа о преносу моштију. У том исказу, транслација с почетка XIII века има посебно место јер илуструје начин на који светитељева воља учествује у одабиру места у којем ће почивати. Наиме, у тој приповести деспот Карло, претпоставља се епирски деспот Карло Токо (1411–1429), не успева да пренесе његове мошти у Арту. Упоредо са тиме, боравак моштију у Рогосу доноси напредак и обиље што, као један од хагиографских топоса, чини обећање просперитета српских земаља.³

Следи опширно приповедање о преносу моштију у Деспотовину, који је од самог почетка оденут велом чудесног. Наиме, о постојању реликвије сазнаје се од неког човека, који саветује деспота Ђурђа током боравка у „земљи босанској“ да их испроси од султана, док се касније наводи да је **самъ ап(о)с(то)лъ вѣ възвѣстивѣи о сѣвѣ**. Деспот је уз апостола помоћ, који је у Хадријанопољу „омекшао срце амиру“, добио писани документ који му је потврђивао право на пренос. Међутим, и поред султановог указа управници града нису хтели да предају мошти, те су их однели у градску кулу. Срби су уз помоћ „Агарена учитеља“ ушли у кулу и у тајности побегли из града.

Крађа реликвија представљала је један од основних начина доласка у посед моштију, поред куповине и поклона.⁴ Чини се заправо да су у случају Светог Луке присутни сви могући начини: српски деспот је под окриљем чудесног сазнао за мошти, одобрење од султана Мурата може се сматрати формом поклона јер је Рогос био под његовом влашћу, затим се говори да је деспот Ђурађ учинио извесна даривања, док се из других извора сазнаје да је платио 30 000 дуката,⁵ а сам чин се

¹ Т. Суботин-Голубовић, Свети апостол Лука, 173.

² В. горе у тексту.

³ На странама *Исто*, 172–173.

⁴ О крађи реликвија као пракси, познатој под називом *furta sacra* в. Р. Ј. Geary, *Furta Sacra*. У српској средњовековној историји света крађа одиграла се приликом преноса моштију Св. Саве из Трнова у Милешеву в. С. Марјановић-Душанић, Реликвије, чудотворења и *furta sacra*. 289–291, 293–294.

⁵ О куповини се сазнаје и из писма краљице Марије, ћерке деспота Лазара, Иванишу Влатковићу од 25. августа 1463. године. Оно, као и цена плаћена за мошти је анализирано у Л. Павловић, Из византијско-српских и млетачких односа. Транслација и проблеми аутентичности тела еванђелиста Луке, 48–51.

одиграо захваљујући светој крађи. Управо стога тајни излазак из града треба сврстати међу још један од топоса овог врло занимљивог састава.¹ Та епизода потврђивала је углед и значај реликвије да би, праћена тиме што је делегација прешла надошлу реку не оквасивши се, означила и светитељеву сагласност са преносом.

Након изласка из Рогоса следи пренос који прате „многа чудеса и исцељења“.² Пошто је опис веома сведен, закључено је да је аутор присуствовао само свечаностима у Смедереву.³ На крају, описане су свечаности у престоници и полагање моштију у митрополијску црву Благовештења.⁴ Управо ти редови су привлачили највише пажње јер је као и увек пристизање моштију на одредиште, замишљено као ефемерни спектакл који уједињује владајућу породицу, клер и градско становништво,⁵ заправо слика државног поретка. Односно, адвент је увек служио „великим лаицима“ да прикажу моћ, било учешћем у откривању светог, било поласком њима у сусрет где би, рецимо владар по правилу скидао инсигније и настављао учешће голе главе и бос, неретко носећи и саме мошти, ради приказивања понизности пред Богом и његовим изабраником.⁶

Тако су у сусрет моштима на дан удаљености од Смедерева дошли владар и наследник, деспоти Ђурађ и Лазар, са синклитом, да би их тек на растојању од пет попришта дочекала деспотица Јерина са децом.⁷ Наравно, у сусрет моштима су пошли мноштво народа, и свештеници, ђакони и монаси, богати и убоги, сви са женама и децом, односно целокупно друштво. Колона је једва успела да уђе у

¹ О крађи реликвија као литерарној пракси в. посебно Р. Ј. Geary, *Furta Sacra*, 133.

² Т. Суботин-Голубовић, Свети апостол Лука, 175.

³ Л. Павловић, Прозни и песнички списи, 44.

⁴ Према писцу смедеревска свечаност је превазишла олимпијско позориште, међутим, реч позориште пре треба разумети као обједињавање народа које присуствује догађају преноса, једном такође ефемерном спектаклу, Т. Суботин-Голубовић, Како разумети речи „многа је олипијскога позоришта“ у *Повести о преносу моштију св. апостола Луке у Смедерево?, Трећа југословенска конференција византолога*, ур. Љ. Максимовић, Н. Радошевић, Е. Радуловић, Београд – Крушевац 2002, 157–163.

⁵ S. Marjanović-Dušanić, *Se souvenir de Byzance. Les reliques au service de la mémoire en Serbie (XV^e-XIX^e s.)*, 104.

⁶ E. Vozósky, *La politique des reliques*, 224–254. О обичају учешћа владара у translацијама на примеру преноса Светога Симеона в. Д. Поповић, Српска владарска translatio као тријумфални adventus, 243–245.

⁷ Поприште представља једну српску миљу, односно око 1320-1365 метара, што и значило да су деспотица и преостала деца дочекала мошти на нешто више од 6,5 километара од града. Види одредницу Мере и тегови, *Лексикон српског средњег века*, 392–396 (С. Ћирковић).

престоницу, те је тек након деспотове интервенције могло да се настави са завршним етапама преноса: бдењем у цркви у замку и потоњем полагању у седиште митрополије, према обичају десно од врата.

Смештање на коначно одредиште учињено је уз учешће савладара Лазара. Још једном од репертоара транслација припада и даривање фелона од сиријске „златотканине“ од стране царице Маре, што представља један од уобичајених начина учешћа жена у обредима. Следи опис друге групе чуда, која се могу сврстати међу оне којима је свети показивао да преузима нову заједницу у заштиту.¹ Једно чудо тиче се спадања катанаца са кивота, чиме је свети показивао да може себе да чува, што је потом потврђено и тиме што је ђакон, који га је мантијом нехотице додирнуо, занемео. Наравно, ту су и очекивана чуда попут различита изцѣлѣнија.² али се издваја и оно када је апостолово тело порасло у кивоту за пола лакта што је откривено када су мошти одевали у фелон царице Маре.

Повест о преносу се завршава описом ходочашћа у Смедерево. Тако се помињу многи који су долазили на **видѣније и поклонѣније** светом чиме се престоница српске деспотовине потврђује као важно свето место које су посећивали не само православни, већ и **Пешне и Гърмани и Логиварди**.³ Овим редовима као да се још једном оповргавају изрази сумње у чудотворење моштију, те се стицањем многих народа који су долазили на исцељење неопозиво потврђивало њихово порекло и светост.

На самом крају говори се о установљењу два празника, посвећених престављењу и преносу моштију у Смедерево. Такође, тек се ту наводи да је српски деспот даривао **рѣкѣ сребрѣноу позлацѣноу**. Већ је истакнуто да су последњи редови посвећени опису кивота јер приказују „идејно и визуелно средиште култа“, место исцељења, метафору вере у чуда али и антиципацију Небеског Јерусалима.⁴ Наравно, од моштију се пре свега очекивало спасење за **нашеи дрѣжавѣ** како су молили деспоти Ђурађ и Лазар приликом сусрета са моштима.⁵

¹ Т. Суботин-Голубовић, Свети апостол Лука, 177–178; Анализу ових делова в. у Д. Поповић, Мошти Светог Луке – српска епизода, 307–309.

² Т. Суботин-Голубовић, Свети апостол Лука, 178.

³ *Исто*.

⁴ Д. Поповић, Мошти Светог Луке – српска епизода, 312.

⁵ Т. Суботин-Голубовић, Свети апостол Лука, 175.

Са *Повести о преносу моштију* заокружени су богослужбени текстови намењени Светом Луки. Дело показује колико су транслације и пратећи текстови били значајни за представљање светитеља и подстицање његовог прослављања у новој заједници. Па ипак, иако веома занимљив и на многе начине јединствен састав, *Повест* је чинила само један од аспеката култа Светог Луке у Смедереву. Односно, сећање на Светог Луку је обликовано пре свега *Параклисима* а тек потом *Службама*, *Житијем* и делом о транслацији. Процес прилагођавања српској средини тицао се истицања српске земље и српских владара који су уживали посебну апостолову заштиту, док је сама суштина остала доследна сећању православног света на њега.

Спомену јеванђелисте Луке било је намењено шест састава сакупљених у рукопису Париске националне библиотеке Slave бр. 46. Њих чине *Слово блаженог Теодорита* (вероватно Теодорита Кирског), затим *Први* и *Други пренос моштију*, потом *Трећи пренос у Смедерево*, *О чудима Светог Луке* и још једно *Слово Светом Луки*. Иако су четврти и пети спис највише привлачили пажњу истраживача јер говоре о догађајима у српској деспотовини, тек сви заједно чине целину којом се светитељ представља слушаоцима и приповеда се о путањи његових моштију по православном свету. Дакле, централна тема јесу преноси моштију, те се може рећи да је рукопис посвећен историјату реликвија Светог Луке.

Како је већ помињано, уколико не постоји јасна назнака о функцији приповести о транслацијама, не може се закључити какву улогу су имали у прослављању светог. Поред тога, писање на народном језику удаљава овај текст од литургијских оквира. С обзиром на наведено, о употреби овог текста може се само нагађати. Можда је читан на двору у време празника преноса моштију и/или престављења, или у неким сеоским црквама где би људима језик био лако разумљив. Окренутост историјском, конкретном и доношење разнобојних података иду у прилог изнесеној претпоставци. Па ипак, на почетку два *Слова* тражи се благослов, што може указати на читање у манастирској трпезарији.

Томе у прилог би говорила околност да се у првом тексту приповеда у Лукином животу, путовањима, легенди о Авгару и Христовом нерукотвореном лику, Распећу

и о сликању чувене цариградске иконе Богородице.¹ Потом следе веома кратки описи translација моштију у Цариград а затим и у Рогос. Леонтије Павловић је сматрао да је пренос у Рогос могао описати српски писац на основу података које је добио на лицу места.² Такође, посматрајући у целини, стиче се утисак да боравак моштију у Рогосу само кратка епизода између преноса у **въ царьствоушти градъ, въ великїи Константинополь** и путовања **къ владыцтвоуштомуу градуу, Гмедеревоу славномуу**.³

Потом следи **Третїе прѣнесенїе и ѿчюдесеу светаго ѿвагелиста Луки**.⁴ Не чини се да се *Повест* издваја по томе што се догађаји често тумаче у равни чудесног, док се у *Трећем преносу* описују са пуно појединости.⁵ Управо у овом тексту је сазнање о постојању реликвија добило највише простора, а оно се одиграва под окриљем чудесног. Наиме, овде је чак и разговор са старцем добио своје место. Такође, писац се потом пита **аште чловѣкъ, аште ли аггель божи бѣше стар'ць ѡнь**.⁶ Заправо разлика се тиче односа према догађајима. Док се у Београдском рукопису догађаји сагледавају у контексту Свете историје, дотле је Париски рукопис окренут савременом слушаоцу те именује личности које су му могле бити познате али не изоставља елементе чудесног.

Тако се описује боравак деспота Ђурђа и Лазара у Теочаку када су сазнали за свете мошти у граду Рогосу, добијање дозволе за пренос од „агаренског кнеза“ Мехмеда и пренос током којег је свети начинио многа исцељења. Посебно се истиче помен српског патријарха Никодима који је први пришао моштима на реци Морави јер се у *Повести о преносу* наводи да је патријарх, упркос наредби деспота Ђурђа, био болестан те је послао свој клер у сусрет моштима. Изнето је мишљење да се разлика у два списка може објаснити тиме да је писац *Трећег преноса* навео да је патријарх био присутан како се „не би одузело свечаном карактеру догађаја“.⁷ Ово

¹ И. Павловић, О Св. Луци и пренашању његовог тела. Рукопис српски друге половине XV века, *Гласник СУД* 51 (1882) 70–100, стр. 75–87.

² Л. Павловић, Прозни и песнички списи, 35.

³ И. Павловић, О Св. Луци и пренашању његовог тела, 88, 93.

⁴ *Исто*, 90–96.

⁵ Д. Поповић, Мошти Светог Луке – српска епизода, 302. При том, и *Пренос моштију* из Париског рукописа је по обиму краћи.

⁶ И. Павловић, О Св. Луци, 91–92.

⁷ Г. Суботић, Пећи патријарх и охридски архиепископ Никодим, *ЗРВИ* 21 (1982) 213–236, стр. 217 нап. 18.

објашњење делује вероватно док би разлог за изостанак могао бити нађен у проблематичном односу деспота Ђурађа према црквеним великодостојницима.¹

И овде је деспот моштима изашао у сусрет у близини Смедерева, док су остали чланови породице поименице поменути. Такође, истиче се да је деспот Лазар даривао кивот светитељу и завесе украшене златним образима док је деспот Ђурађ даривао „злато и сребро, часно камење и бисере и светле и многоцене различите одежде“². Потом се описују чуда, где се понавља пораст тела за један педаљ и многа исцељења.

Заправо, *Трећи пренос* се у потпуности уклапа у жанр транслација. На првом месту, највећа пажња је посвећена чудесном наспрам егземпларног. Такође, везаност за историјске околности, потраживање дозволе од султана, именовање посланства и учесника у преносу, додатно потврђује ово тумачење.³ Следи каталог чуда, у којем се описује и полазак моштију на путовање, прелазак реке, затим се помињу чуда која су се дешавала на месту полагања ковчега ради одмора, исцељење бесних... Рукопис се завршава још једним *Словом Теодорита Кирског*, чиме је приповест о Светом Луки заокружена.

Као закључак биће истакнуто да је пренос и преобликовање штовања Светог Луке изузетно јер омогућава праћење начина на који је од најважнијих хришћанских култова прилагођаван српској средини. Његов одабир се такође може објаснити престоничком етапом култа, што би значило настављање крушевачке и београдске праксе освећивања државног средишта. Бројни сачувани текстови пружају могућност изучавања друштва, места владара, клера и народа у држави, њиховог међусобног односа итд. Различите намене ових текстова, за службу и можда за читање на владарском двору сведоче и о две културне струје: једне неговане под окриљем цркве, и световне, везане вероватно за владара и његов двор. Па ипак, кратак боравак моштију у српским земљама није оставио трага у

¹ Наиме, српски деспот се према црквеним великодостојницима односио као према својим поданицима: слао их је на преговоре, у разна посланства за личне послове, постављао их као чуваре моштију...уп. М. Благојевић, *Деспот Ђурађ Вуковић и српска државност*, 52–53.

² И. Павловић, *О Св. Луци*, 95.

³ М. Heinzelmann, *Translationsberichte*, 63–66, 102–103.

савременом сликарству. У задужбинама из тог доба налази се само у Јошаници у доњем реду тамбура.¹

Кратка „српска епизода“ култа светог Луке завршила се преносом у Јајце, захваљујући Марији, ћерки деспота Лазара да би, након кратког боравка на територији Дубровачке републике, биле пренете у Венецију, што ће представљати њихову последњу транслацију.² Иако су у изузетно кратком периоду боравиле у Смедереву, биле су предмет посебног старања државног и црквеног врха, због чега тај период такође може сматрати једним од славних етапа у развоју култа јеванђелисте.

❖ Повратак у пустињу

Наспрам неговања престоначких култова са јасном политичком функцијом стоји преображај прослављања Јована Рилског. Живот и врло интересантан култ рилског светитеља одсликава бројне промене кроз које је подручје централног и источног Балкана пролазило почев од X века. Утолико је занимљивији јер је један од првих светитеља пренет у Трново као паладијум и симбол обновљеног бугарског царства.

Пустиножителъ Јован рођен је у последњој четвртини IX века, његове подвиге треба сместити у прву половину X века, док се претпоставља да је преминуо 18. августа 946. године.³ Тако, они долазе убрзо после покрштавања под вођством бугарских властодржаца када по обичају анахоретски начин живота, као израз најчистијег облика побожности, постаје омиљен међу монасима.⁴ Места на којима

¹ Непосредно пре преноса портрете Светог Луке као једног од јеванђелисте налазе се најчешће у пандантифима у свим већим манастирима: Велућу, Раваници, Новој Павлици, Љубостињи, Ресави и Каленићу, Т. Стародубцев, *Српско зидно сликарство у земљама Лазаревића и Бранковића* 2, 24, 42, 62, 93, 134 (139), 173, 196.

² Ту су постале предмет спора Венеције и Падове, која је такође тврдила да чува аутентичне мошти светог Луке. О реликвијама после 1459. године в. Л. Павловић, *Из византијско-српских и млетачких односа. Транслација и проблеми аутентичности тела еванђелиста Луке*, 44–60.

³ Према Јордану Иванову Јован Рилски је живео у периоду 876–946, Й. Иванов, *Св. Иван Рилски и неговият манастир*, София 1917, 3.

⁴ Примање хришћанства није био једноставан процес који се одиграо без пружања отпора, што показује побуна Владимира, наследника Бориса-Михаила, и доцније довођење Симеона, млађег сина, на владарски престо, И. Дуйчев, *Рилският светец*, София 1947, 1–47.

се подвизавао налазе се у особитој области, осведоченој као аутохтоно књижевно средиште и простор насељен најстаријим словенским пустињацима.¹ Тако је Јован Рилски претеча анахорета XI и XII века: Јоакима Осоговског, Прохора Пчињског и Гаврила Лесновског. О животу Јована Рилског и о појединостима његовог култа сазнаје се из бројних хагиографија насталих током наредних векова.

Како је био обичај са пустињацима тог доба, око њега су се окупили ученици, који су образовали први манастир у Рилској пустињи. Штовање на рилском гробу се развило на такав начин да ће манастир остати једно од средишта култа током вишевековног раздобља.² Па ипак, из ране фазе, односно спонтаног прослављања нема сачуваних извора. Најстарији сачувани извори настају након преноса у Сердику (Софију). Према првим сачуваним хагиографијама пренос је обавио још бугарски цар Петар (927–966), док доцнија дела говоре да се догађај збио „после дугог времена“. Данас се свечаност смешта у године 969–972 или у време византијског цара Романа IV Диогена (1068–1071).³

Захваљујући томе што је Сердика била административно средиште и знаменити град, култ Јована Рилског добија статус регионалног знамења. Ова фаза трајала је више од једног века и за њу је везано најстарије сачувано *Народно житије* из прве половине XII века. Иако постоји неколико тумачења о ослањању на усмена или писана дела оформљена у матичном манастиру, за ову тему је то од другоразредног значаја.⁴ За истраживање је важно да је оно несумњиво било део годишњих прослава и да су се познија дела на њега наслањала. Иако је аутор несумњиво познавао византијску хагиографију, она није остварила нарочити утицај на садржај дела.⁵ *Житије* је сачувано у сразмерно малом броју преписа, најчешће у

¹ Д. Богдановић, *Историја*, 137–138.

² Јордан Иванов сматра да су прве стихире светом састављене управо у Рилском манастиру, Ђ. Иванов, *Български старини из Македоня*, Софија 1970, 345.

³ И. Дуйчев, *Рилският светец*, 191; Г. Подскалски, *Средновековна теолошка књижевност у Бугарској и Србији (865–1459)*, Београд 2010, 133.

⁴ Према мишљењу Ивана Дујчева *Народно житије* је настало на основу животописа, стихира и народног предања везаног за матични манастир, *Исто*, 49–54. Клементина Иванова је променила мишљење од тврдње да је настало у Рилском манастиру (К. Иванова, *Стара българска литература* 4, 545–547) до тога да је писано у Софији и није се ослањало на раније списе, Иста, *Най-старото житие на св. Иван Рилски и някои негови литературни паралели, Меидевистика и културна антропология. Сборник в чест на 40-годишната творческа дейн ост на проф. Донка Петканова*, Софија 1998, 37–47.

⁵ Иван Дујчев разлог томе види у отпору византијској власти након бројних ратова и пустошења бугарских области у претходном раздобљу а стил *Житија* назива *in medias Res*, И. Дуйчев, *Рилският светец*, 52–53.

зборницима посвећеним Јовану састављеним у Рилском манастиру.¹ У то време је вероватно прерађена и прва *Служба*.²

Нешто касније, а свакако пре 1180. године, Георгије Скилица, управник Сердике за време владавине византијског цара Манојла I Комнина (1143–1180), саставио *Грчко житије*.³ Околност да је један Византинац писао на грчком о локалном светитељу указује на популарност његовог култа и међу несловенским становништвом. Епизода о чудесном исцељењу цара Манојла и самог аутора, чиме свети постаје и царски покровитељ, то потврђује. Очекивано, *Скиличино житије* представља прави израз византијске хагиографије, пишчеве учености и побожности тога доба. Управо захваљујући језику на којем је писано штовање се могло проширити и изван подручја непосредне околине града. Међутим, сачувано је само у словенском преводу, којем вероватно дугује и свој утицај на потоња дела.

Писање двају хагиографија у истом веку посебно је занимљиво јер сведочи о различитим традицијама о светитељу. Оне могу бити везане за различита места прослављања, јер је према старијем тумачењу *Народно житије* настало у Рилском манастиру. Па ипак, могућност да су оба настала у Сердици отвара могућности упоредних друштвених сећања у непосредној близини. У том случају, *Народно житије* би било везано за локалну бугарску заједницу, како покрај моштију тако и у матичном манастиру а *Скиличино житије* би било језиком унапред намењено владајућем слоју. Па ипак, сећања забележена у оба списка су се показала комплементарним, јер су постала основ свих каснијих хагиографија.

О надилажењу обласне славе говори и пренос моштију у угарски град Острогон. Оиграо се 1183. године након угарског освајања Софије, одакле су однете као симбол победе краља Беле III (1172–1196) над византијским царем Андроником (1183–1185). Неочекивано, четири године касније мошти су враћене у Сердику. *Житија* бележе да се угарски краљ ужаснуо светитељеве моћи те је решио да их врати одакле их је узео. Из догађаја XII века види се да је култ постао предмет старања локалних управника и монарха и израз највише државне политике. Период од 1187 до 1195. године чини кратки предах у владарској бризи о култу, да би следила његова најзнаменитија етапа.

¹ К. Иванова, *Стара бугарска литература* 4, 545–547.

² О *Служби* в. даље у тексту.

³ И. Дуйчев, *Рилският светец*, 54–63.

Наредна транслација означава политички врхунац култа Јована Рилског. Наиме, након великих освајања, цар Иван I Асен је 1195. године свечано пренео светитељеве мошти у престоницу Трново као залог духовне утврде обновљене бугарске државе.¹ О значају тог догађаја за политички програм обновљеног царства, чији је континуитет приказиван управо моштима Јована Рилског, говори и околност да је цар за његове мошти саградио посебну цркву, њему посвећену, у утврђењу Трапезица у Трнову, где се налазио први двор Асеноваца. За потребе слављења у Трнову, односно за новоустановљени празник 19. октобра, настају *Два синаксарска житија* и једно *Слово о преносу моштију*, који се налазе у Драгановом минијеу, Норовљевом прологу и Стишном (Софијском) прологу.² Централни догађај у свим текстовима јесте управо приспеће у бугарску престоницу којим се слави цар Иван и обнова бугарског рода под његовим окриљем.

Више од века и по касније, у склопу напора да престоничким култовима подари нове прославне саставе, патријарх Јевтимије саставља ново *Житије*, које представља кулминацију хагиографске традиције.³ Писано на основу старијих дела, са пуно панегиричких и реторичких елемената, као и у случају Свете Петке, слика живот Јована Рилског у оквиру исихастичких стремљења тога доба. Ово *Житије* представља последње прегалаштво и редефинисање култа пре слома бугарске државе. Након 1393. године мошти падају у заборав вероватно због тога што се политичко средиште налазило на десној обали реке, на брду званом Царевац, те су Османлије одатле однели драгоцености. Више од седамдесет година касније, након смиривања ратних операција и уједињења балканског простора под османским окриљем, мошти бивају враћене на место одакле су кренуле на балканска путовања, у манастир Рилу. Тако се после преноса 1469. године култ враћа у своје првобитне оквире и поново постаје предмет старања локалних друштвених и политичких чинилаца.

Из оцртаних етапа јасно је да култ Јована Рилског, као и многи други, показује могућност преображаја и преузимања разнородних функција. Почео је као израз локалног штовања, да би са првим преносом постао обласно знамење. Са растућом популарношћу свети одиграва значајну улогу у животу цара Манојла I Комнина, да

¹ Литературу о овом проблему в. у потпоглављу **Нова средишта балканског православља**.

² И. Дуйчев, *Рилският светец*, 63–68; К. Иванова, *Стара българска литература* 4, 548–551.

³ *Исто*, 68–73.

би убрзо постало средство исказивања политичке надмоћи између супротстављених монарха. Управо у том контексту реликвије ће бити пренете у римокатоличку краљевину Угарску. Са тим догађајима отворен је пут даљој политизацији култа која ће уједно значити и његов врхунац. Наведени период одликује се царским старањем о моштима и идеолошким карактером штовања рилског пустињака у Трнову. На крају, након привременог заборављавања, са повратком моштију у Рилу култ добија још један подстицај, овај пут у регионалном оквиру. Управо је овај пут од локалног ка регионалном и државном и назад ка регионалном оно што га чини посебно занимљивим.

Пошто су сачувани састави из различитих периода, биће анализирано пре свега *Народно* и *Скиличино житије* како би било упоређено са *Јевтимитевим* које ће поставити нове темеље сећања на светог у XIV и XV веку. У току прва четири столећа садржај култа није претрпео значајне промене већ је само прилагођаван различитим срединама. *Народно житије* је чинило један од два стуба прослављања Светог Јована Рилског.¹ Без богословског увода и реторских делова, од првих редова говори се о Јовановој младости, приповеда се о подвизима, селидбама по разним пустињама и борбама са ђаволом.² У том смислу ова хагиографија је израз раномонашког идеала завештаног у *Житију Антонија Великог*, у којем је борба против демона један од основних задатака анахорете.³

Чак је и једна од најважнијих епизода везана за „негативно“ чудо и победу над нечастивим.⁴ Наиме, становник пустиње и Божји миљеник, храњен маном од анђела, примио је синовца као сапутника у богоугодном животу. Међутим, његов брат је, подстакнут ђаволом, решио да одведе сина од анахорете. Иако је Јован

¹ Ђ. Иванов, *Житија на Св. Ивана Рилски* съ уводни бележки, София 1936, 28–37; Превод *Житија* на савремени бугарски в. у К. Иванова, *Стара бългурска литература* 4, 123–130. Тумачење карактера *Житија* као последицу опале културе не чини се сврсисходним, јер се аутор позива на житије Свете Текле, затим познавање Светог писма је посве детаљно а алузије су прецизне, док је свети упоређен са Јованом Претечом и Јованом Богословом. Стога се чини вероватнијим да је у питању или отпор према византијској хагиографији или да је текст у ствари збир различитих народних легенди.

² Што представља хагиографске топосе, Т. Pratsch, *Der hagiographische Topos*, 160–169.

³ Нина Гагова и Ирена Шпадијер су поређећи Теодосијево *Житије Петра Коришког* и *Житије Јована Рилског* патријарха Јевтимија закључиле да су различите намене одредиле изглед ових дела и разлике међу њима. Међутим, *Народно житије* Јована Рилског је много ближе *Житију Петра Коришког* због места посвећеног сукобима са демонима. О поређењу в. Н. Гагова, И. Шпадијер, Две варијанте анахоретског типа у јужнословенској хагиографији. О борби са демонима уп. А. Angenendt, *Heilige und Reliquien*, 85–88

⁴ Ова епизода свакако представља веома добро развијене топосе истеривања ђавола и кажњавања, Т. Pratsch, *Der hagiographische Topos*, 244–248, 266–269.

учинио своје прво чудо и молитвом истерао нечастивог, брат је спровео своју намеру. Због тога што је напуштањем пустиње младић скренуо са Божјег пута, Јован се моли за спас братанчеве душе. Молитва је услишена слањем змије да усмрти „духовног“ младића и отргне га од грехова овоземаљског живота. Јован потом одлази на место његове смрти и змију претвара у мрамор. Већ ова дела показују да пустиножитељ припада реду највећих светитеља, који је обдарен моћима чуда још током раног подвизавања. Чудо истеривања ђавола из поседнутог свети понавља још једном. Оно се одиграло током боравка на врху литице, високе 40 лаката где је, попут столпника, трпео непогоде свих годишњих доба. Пошто је свети поразио ђавола пустиња се затресла, језеро затрептало а планина је зазвонила.

Почињена чуда приликом сусрета са бугарским царем Петром приказује пустињака у улози светог човека. Заправо, чини се да се ова приповест састоји из две одвојене легенде које се одигравају на различитим теренима. Наиме, једна је везана за храњење маном изгладнелих ловаца цара Петра у Рилској пустињи. Тиме свети понавља Божје чудо храњења Израилља у Синајској пустињи које је и сам доживео, што је прослављено цитатом из Псалма „хлеб анђелски једе човек“¹. Друга легенда везана је за сусрет самог цара и пустињака. Свети се тада налази на врху горе, којој цар није могао да приступи. Због тога му се Јован приказао у облику димног стуба на небу и вратио дарове у злату речима из Јеванђеља да се „не живи само са хлебом већ и са словом Божјим“.² Место на којем се то одиграло од тог доба носи име Царев врх. Након Јованове смрти цар потврђује његову светост речима „Не бих достојан да видим свеца“. Житије се завршава преносом моштију у Сердику, током којих је свети потврдио свој статус бројним чудима. Завршна похвала и молитва светом, попут увода, изостају.

Јасно је да је светитељски лик у *Народном житију* уподобљен моделу светог човека, који је нови талас популарности доживео управо у X и XI веку. Тако најстарији словенски пустињаци постају израз општих наклоности ка живом светитељу који је у околностима опште војне угрожености и честих политичких промена преузео организовање и вођење друштва у смутним временима. Такође, Јован је захваљујући подвизима припадао столпницима. Попут византијских

¹ Пс. 77:25.

² Мат. 4:4.

стилита који су неретко били учесници политичког живота, његов углед огледа се у посети бугарског цара Петра и у поруци о сиромаштву коју му је том приликом упутио. Тако се у фигури Јована Рилског остварује ранохришћански идеал пустињака и столпника, слика исцелитеља и духовника царева. Веза пустињака са Јованом Богословом показује се посебно значајном, јер му се јеванђелиста у више наврата обраћа и најављује му смрт.

За култ у Софији везано је и *Скиличино грчко житије*. Наиме, како аутор наводи, цар Манојло га је послао у град јер је примио исцељење од светог.¹ Најважније разлике односе се на то да је Јован пореком из Софије, затим се описује напуштање родног села и монашење, повлачење у пустињу обележено сукобима са демонима као и оснивање монашке обитељи за живота. Дакле, његов пут је оцртан тако да одражава модел ступњевите припреме за највећи подвиг повлачења у пустињу. Очекивано, догађаји се тумаче у византијском контексту, те се његови подвизи смештају у време цара Константина VII Порфирогенита (912–959) у чије време је тело и пренето из Риле. Упоредо са тиме, Скилица доноси пуно података о цркви у којој је био смештен, њеним ктиторима и једном пожару који ју је задесио.

О значају култа за Средац говоре и сачувани трагови дванаестовековне *Службе*. Наиме, претпоставља се да су прве стихире светом настале још у манастиру Рили, које су потом допуњене за софијску службу. Међутим, како је већ показано, *Служба* из Скопског минеја, до сада сматрана софијском, својом структуром очигледно не припада XI и XII веку.² Па ипак, садржај појединих стихира указује на то да је можда познији текст сложеније јерусалимске службе сачињен прерадом песама из овог доба. Тако се у анафорама „радуј се“ призива **Срѣдечьскаа митрополіе , Блѣгарѡ^м съгражданіне**.³ На то да текст садржи старију верзију штовања говори и завршни део који говори о **вѣрнихъ съвѡре новосѣєнныхъ людіи**.⁴ Па ипак, преостали стихови не дозвољавају поуздану процену о времену њиховог настанка.

¹ Ђ. Ивановъ, *Жития на Св. Ивана Рилски*, 38–51, стр. 39.

² До сада је сматрано да *Служба* у Скопском минеју из XV века представља Средачку службу, И. Дуйчев, *Рилският светец*, 79–83; Ђ. Иванов, *Български старини*, 345–346. Међутим, како по структури припада јерусалимској традицији то свакако не може бити дело из XII века. Т. Суботин-Голубовић, *Служба Светом Ивану Рилском у српском рукописном наслеђу*, 136.

³ Ђ. Иванов, *Български старини*, 349.

⁴ *Исто*, 358.

Друга *Служба*, која се налази у Драгановом минеју, садржи једно од три кратка житија и одсликава наредну фазу култа. Тачније, писана је управо за празник преноса моштију у Трново 19. октобра и усмерена је на прославу цара Ивана I Асена. О томе сведочи већ наслов, који помиње преносе из Риле у Средац, из Средца у Загорје у град Трново **въ црѣство Ив'Асѣнѣ црѣ . иже и до иѣѣ лежить тѣломъ.**¹ У самом тексту доминира неколико тема. Прва је свакако његово подвизавање, боравак у пустињи и умртвљавање тела. Друга, везана за претходну, је боравак у високим горама, уз позивање на оно „како је писано“, односно *Житија*. На крају, рака исцељења свакако представља најважнији мотив, јер је управо она разлог светитељском прослављању.

У Трнову ће светитељски портрет анахорете који се бори и побеђује демоне прећи у други план док се нови састави концентришу на слављење престонице и Ивана II. *Синаксарско житије* из Драгановог минеја, као и преостала два, инсистирају на полагању моштију у утврђење Трапезицу у Трнову.² О томе највише података доноси најпопуларније дело о Рилском светитељу из Стишног пролога, које је у ствари *Слово о преносу моштију*.³ Оно доноси детаљну причу о другом „негативном“ чуду, које узгредно помиње и једно *Пролошко житије*. Према *Слову* свети је неверном епископу Острогона одузео моћ говора, према *Житију* вида, због неверице у његова чуда.⁴ Па ипак, светитељска благост показана је после епископове молитве, када је скинута казна немости. Поред тога, централни догађај јесте свечани пренос реликвија у Трново, у којем је учествовао патријарх Василије и три стотине људи. Тако Јован Рилски постаје не само бугарски светитељ, већ и заштитник Трнова и покровитељ Асеноваца. Извесно је да је *Слово о преносу* настало управо у владарском кругу и као израз царске идеологије везане за Трново.

Култ је доживео посебну реактуализацију у Трнову захваљујући бугарском патријарху Јевтимију и његовим прегалаштвима усмереним на обнављање и прилагођавање трновских култова доминантним духовним стремљењима. Није без разлога црквени поглавар одабрао управо два пустиножитеља за састављање нових

¹ *Исто*, 359–369, стр. 359. Овде је изостављена епизода са Острогоном.

² Помен Трапезице налази се и у наслову *Службе*, *Исто*, 359. Њ. Ивановъ, *Житија на Св. Ивана Рилски*, 52–58. Преводи житија у К. Иванова, *Стара бугарска литература* 4, 131–135.

³ *Исто*, 550.

⁴ T. Pratsch, *Der hagiographische Topos*, 266–269.

хагиографија. Заправо, одевањем сећања на њихове подвиге у ново рухо савремени исихастички идеали су се смештали у далеку прошлост. Поред тога, од посебне важности је то што су *Народно*, *Скиличино* као и *Прво пролошко житије*, можда и неко дело које није до нас стигло, послужили као извор за састављање *Јевтимијевог житија*. Стога, обједињујући различите традиције о светом, његово дело постаје кулминација хагиографске традиције о Јовану Рилском.

Већ сам увод је контемплативан и говори о користима приповедања о овом богоугодном животу.¹ Заправо, поучна намена *Житија* је требало да читаоце и слушаоце подстакне на подражавање. Претходно описани садржаји, неретко са додатним подацима, тумачени су у складу са важећим идеалом анахоретског живота. Томе је одговарало уобичајено ступњевито приближавање пустињским подвизима. Борба са бесовима, живот у молитви и истакање реке суза представљају слику исихастичког подвига, присутног у хагиографијама тог доба. Посебно место добили су сукоби са разбојницима и протеривање из пустиње, као и краткотрајни живот у храсту.² Па ипак, насупрот првим животописима, фокус овог *Житија* је богопознање.³

Поред тога, епизода са царем Петром је измењена и искоришћена за изношење нових, времену одговарајућих порука. Тако Јован и цар размењују посланице, у којој столпник поучава цара о владарским врлинама. Потом следе описи транслација, међу којима посебно место добија свечани пренос у Трново. Разлика у односу на претходна житија је иста она која карактерише сва Јевтимијева дела, тежиште је на приказивању живота светог кроз визир исихастичке спиритуалности. Истовремено, ово *Житије* ће остати основа култа Светог Јована Рилског у првом периоду.

Наредна етапа везана је за свечану транслацију Јована Рилског из Трнова у Рилски манастир 1469. године. Догађај је описан од стране двојице бивших становника Новог Брда, Владислава Граматика и Димитрија Кантакузина. Иако их је османско освајање града одвело различитим путевима, због образовања које су

¹ Издање житија Ђ. Иванов, *Български старини*, 370–383. То представља један од важних хагиографских топоса, Т. Pratsch, *Der hagiographische Topos*, 37–40.

² Ђ. Иванов, *Български старини*, 374–375.

³ Н. Гагова, И. Шпадијер, Две варијанте анахоретског типа у јужнословенској хагиографији, 169–171.

стекли у „сребрном и златном“ граду и веза које су одржавали може се говорити о новобрдском књижевном средишту.¹ Можда је управо њихова везаност за регионално одредила улогу у обнављању штовања Светог Јована Рилског. Обнова је започета преносом у област која је од времена битке код Велбужда била део српске државе. Тако је манастир обновио великаш Хреља међутим он је, према саставима, управо у ово доба запустео. Са новом обновом манастира, чији је статус као светог места утврђен повратком моштију његовог оснивача Јована Рилског, отпочиње нова фаза у штовању светог.

Празник престављења Јована Рилског заокружен је списом Владислава Граматика. Рођен у Новом Брду двадесетих или тридесетих година XV века, познат је по томе што је био преписивач, сакупљач и текстолог пре него оригинални књижевник.² Према језику и правопису претпоставља се да је учио код Константина Филозофа. Након 1455. године одлази у Младо Нагоричино а потом у Матјече, где ће провести остатак живота. Вероватно су близина његовог манастира рилској пустињи, као и везе са Димитријем Кантакузином³ разлог писању *Рилске повести*, неретко названом и *Словом о преносу моштију Јована Рилског*.⁴ Находи се у Рилском панегирику из 1479. године, у којем су и *Житија Св. Саве, Светог Петра Коришког и Стефана Дечанског* Григорија Цамблака.⁵

Дело је, попут Цамблаковог *Слова о преносу Свете Петке*, замишљено као додатак *Житију* од патријарха Јевтимија, о чему сведоче завршни редови „ово је све о светом од почетка до данас“, као и бројни преписи у којима су оба дела спојена.⁶ Сачувано је у две редакције, дужој и краћој, при чему се претпоставља да је прва она која је настала убрзо по обављеном преносу.⁷ Изнети детаљи указују да

¹ Д. Богдановић, *Историја*, 224–225.

² О Владиславу Граматику в. детаљну студију са описима његових *Зборника*: Г. Данчев, *Владислав Граматик. Књижевник и писател*, Софија 1969. Такође в. у кратку и Ј. Грковић-Мејдор, Владислав Граматик, *Списи Димитрија Кантакузина и Владислава Граматика*, прир. Иста, Београд 1993, 23–27; *Историја на българската средновековна литература*, 635–641 (А. Милтенова).

³ Аутор је за Димитрија Кантакузина 1469. године саставио *Зборник*, чији велики део чине догматске расправе о односу између православне и католичке цркве и који садржи и чувену *Посланицу Димитрију*, Г. Данчев, *Владислав Граматик*. 41–58.

⁴ Д. Богдановић, *Историја*, 226.

⁵ Г. Данчев, *Владислав Граматик*. 65–75.

⁶ К. Иванова, *Стара българска литература* 4, 554.

⁷ Такође, постоји теза да је краћу верзију писао Владислав Граматик, док је дужа дело другог аутора, в. Јасмина Грковић-Мејдор, Владислав Граматик, 25.

је или присуствовао преносу као знаменита личност или да је о њему чуо од очевидаца, што је неретко случај са овим догађајима.

Како сам наслов говори, дело Владислава Граматика приповеда **О ѡбновленіи стѣи збѣтѣли егѡ...и како пакѡ прѣнесенеъ бѣ ѡ Трѣнива въ тѣжде славныи монастирь Рѣил'скыи.**¹ На другом месту аутор наводи да ће његово слово приповедати о томе како и на који начин је цркви враћена првобитна лепота и како су повраћене мошти из „славног града Трновског“.² Аутор поставља позорницу за догађаје уводом који говори о османским освајањима, биткама на Марици и на Косову и о паду Трнова. Истовремено са описаним догађајима у манастиру Рила је замро живот и манастирска црква, задужбина српског великаша Хреље-Харитона, беше запустела. Увод се завршава напоменом да је црква тако пребивала много лета.

Потом следи повест о обнови Рилског манастира под вођством три брата и свештеника, Јосафа, Давида и Теофана. Захваљујући њима и помоћи околног становништва манастир је обновљен а цркву, из основа подигнуту, **вѣголтѣниѣ оуѣкрасише.**³ У то време стигла је вест од Јакова из Филипопоља о моштима Јована Рилског у Трнову које су се објавиле и чиниле чуда пошто су тамо **ѡ лѣтъ многыхъ** боравиле скривене и непознате. Према наводу презвитера, он се поклонио моштима и од локалних људи је успео да добије **честѣ нѣкоу.**⁴

Кратки помен преноса неког дела тела Јована Рилског је врло занимљив јер сведочи о путањама реликвија које нису посведочене засебним изворима. Истој групи припада и пренос моштију краља Милутина из Бањске у Трепчи, о којем се сазнаје из једног позног родослова који помиње пренос из Трепче у Солун.⁵ Вероватно су пред опасношћу од пљачке тело српског краља пренели у оближњи град, да би га убрзо после пада Српске деспотовине, а свакако пре 1469. године, митрополит Силоан пренео у седиште своје епархије, где се до данас чувају.⁶ Ови

¹ Примери из старе српске књижевности, 125–136, стр. 125.

² Исто, 126.

³ Исто, 127.

⁴ Исто, 128.

⁵ Љ. Стојановић, *Стари српски родослови и летописи*, 32.

⁶ Силоан је био митрополит Софије од 1455 до 1469. године.

узгредни и готово случајни подаци указују на границе нашег сазнања и његову условљеност одлукама да се догађаји сачувају од заборављања белешкама или посебним делима.¹ Управо то води питању разлога за писање састава о преносима реликвија, који се откривају у даљем тексту. У нашем случају одговор се најчешће крије у интересу политичких фактора за подршку култовима светих.²

Вративши се *Рилској повести*, чуда су потврђена вестима још једног човека. Па ипак, становници манастира нису били уверени у истинитост тих исказа јер нису знали да се мошти налазе у Трнову. Разлог томе је, према аутору, опште неповерење које је узроковано пљачкама реликвија у метежима рата и њиховом одношењу на разне стране. Управо тој пракси припадају и преноси Свете Петке и Теофано, које су путем Видина и Крушевца, нашле нова пребивалишта у Београду. Након овога следи дипломатски аспект преноса моштију.

У ствари, због опште неверице у идентитет реликвија и њихову чудотворну моћ, посланство је кренуло путем Трнова и вратило се потврдивши наречене вести. Због тога је затражена помоћ од „благочастиве госпође Марије, кћи благочастиваго господина деспота Ђурђа, бившег владике српског у оно време“ која је пребивала на селу а не у царским дворима.³ **Бл҃гочѣстиваа же ѡна ѿ вѣолюбиваа цр҃ца** сагласила се да помогне, због чега је посетила султана Мехмеда и добила писмену заповест о преносу за трновског кадију. По доласку посланства у утврђење Трапезицу, према очекиваном топосу, народ се побунио и није хтео да преда реликвије. Међутим, захваљујући царској потврди трећег дана је одлучено да се **поустыннымъ мѡужемъ поустыннаго свѣтилника Іwанна** преда.⁴ Тек са овим разрешењем почиње транслација са свим неопходним етапама.

Дакле, и овај састав одражава околности преноса моштију светитеља и општу духовну и друштвену климу какву се налази у описима преноса Светог Луке. Тако је у оба случаја султан морао да изда писмену дозволу за обављање

¹ У Западној Европи су преноси неретко бележени у аналима, М. Heinzmann, *Translationsberichte*, 58.

² Везаност састава о транслацијама за интересе различитих група не треба да чуди, јер је једна од њихових основних особина везаност за одређени историјски тренутак као и то да су неретко оне биле управо огледало друштвене и политичке стварности, *Idem*, 58–60.

³ О Мари Бранковић и њеном учествовању у преносу реликвија у светлу њеног општег положаја у Османском царству в. М. Ст. Поповић, *Мара Бранковић*, 153–260, посебно стране 232–234.

⁴ Примери из старе српске књижевности, 130.

транслације, што припада животним реалностима, док описи у којима локално становништво није желело да преда вредну реликвију и испуштање светог дима захваљујући којем поворка успева да пређе набујалу припада хагиографским топосима.

На путу ка Рили може се разлучити неколико адвента. Занимљиво је да је у дужој верзији поворка прво стигла у Никопол, где је провела једну ноћ.¹ Реликвије су дочекане са великим поштовањем, одслужена је литургија пре него што су кренули на даљи пут а мошти су испраћене уз велику жалост до околне реке зване Осма. Преостали адвенти слажу се у обе редакције. Један се десио у Софији, где су „изашли из предела европских“ и где су реликвије први пут дариване; наредни, праћен дочеком од стране игумана на реци Ђерман; и последњи у месту Врбица, на ушћу Илијине и Рилске реке, где су мошти дочекане од стране свог братства манастира. Још једном опис приказује локални свет али он је у овом случају манастирски.

Током путовања свети је начинио још једно чудо када су, приликом преузимања реликвија, носиоци ишли „брже од брзих јелена и орловог лета“ као да су светитељем ношени. Поворка је покушавала да их стигне коњима, међутим тек су носачи ковчега са тешком муком успели да зауставе раку и сачекају заостали народ. Чудо је посебно важно за обнову Рилског манастира, јер сведочи не само о светитељевој сагласности са преносом већ и о журби да се смести у пустињу где се подвизавао. Управо због тога аутор закључује: **И послѣдовааше сѣ чюдо паче ѿныхъ чюдесъ.**² Након уношења реликвија у цркву и ноћног бдења положили су га на место за њега припремљено. Том приликом створили су нови празник повратку његових моштију на дан 1. јула и одредили појање параклиса сваке седмице у четвртак. После ових догађаја братство је саставило посланицу Мари Бранковић о свом путовању, након чега је царица даривала мошти новим покровом за славу светог и **тоѣ вѣ вѣсегдѣшнѣ вѣспомѣнаніе.**³

Култ рилског светитеља заокружен је делима млађег савременика Владислава Граматика, Димитрија Кантакузина који пише и *Житије* и *Службу*, или

¹ Исто, 131–132.

² Исто, 134.

³ Исто, 135.

најмање *Канон Јовану Рилском*. Потомак знамените царске породице био је врло плодотворан писац друге половине XV века.¹ Не зна се када је напустио Ново Брдо, али се претпоставља да је у неком периоду боравио на двору Маре Бранковић у Жежеву.² Претпоставка се заснива на породичним везама са царицом Маром и Катарином, такође родом од Кантакузина, и на томе што су се на њиховом двору окупљали многи учени људи тога доба. Поред тога, његово учествовање у утврђивању култа Јована Рилског, у којем је Мара имала значајну улогу, може сугерисати блиске везе са потомцима последњег српског деспота. Па ипак, треба поменути и друго објашњење његовог интересовања за овај култ, које гласи да је неко време боравио управо у манастиру.³

Димитрије Кантакузин пише најмање *Канон* за нови празник преноса моштију 1. јула.⁴ То је јасно већ након првих редова, у којем аутор пише **пѣніе мѣлоє. мѣцѣи возвращѣнію.**⁵ Светог Јована слави „род православни“ а посебно „иночки сталеж“. Он је дошао у „Средац, Трново је обдарио и вратио се у своју пустињу, те се пренос из Трнова данас штује, часних моштију враћање“.⁶ Свети се моли за спасење, јер без његове милости нема наде у спас. Њега је Бог живота прославио **чѣдѣснѣми даровѣнми прослѣви. и недѣланноу прѣпитѣ пицею. твоє же тѣло нетлѣнно по смѣрти соблюдѣ. еѣже твоѣ чѣда возвращѣніе...восхвалѣемъ.**⁷ Због тога се свети моли да не одгурне ово појање и молитве због грехова већ да сачува своја чеда од видљивих и невидљивих непријатеља.

¹ Поред дела посвећених Јовану Рилском написао је и *Похвалу Светом Димитрију* и *Светом Николи*, *Посланицу кир Исаји* и *Молитву Богородици*. О Димитрију Кантакузину и о тезама о његовом пореклу, било од деспота Дмитра Кантакузина или од протовестијара цара Душана Андроника Кантакузина, као и о могућим путевима којима је пошао у познијем животном раздобљу в. Г. Данчев, Увод, *Димитрѣ Кантакузин. Сѣбрани сѣчинения*, прир. Б. Ангелов, Г. Данчев, С. Кожухаров и Г. Петјов, Софија 1989, 5–20; Кратки преглед в. у: Ј. Грковић-Мејдор, Димитрије Кантакузин, *Списи Димитрија Кантакузина и Владислава Граматика*, 9–21. О њему и његовој поезији в. *Димитрије Кантакузин*, прир. Ђ. Трифуновић, Београд 1963, 9–36.

² Није јасно да ли и када се овај догађај одиграо, као ни то где је живео након Марине смрти 1487. године. На основу именована једне иконе за Богородичину цркву у Месемврији претпоставља се да је управо тамо отишао, Г. Данчев, Увод, 18–20.

³ *Исто*, 17.

⁴ С. Кожухаров, Служба на Иван Рилски, *Димитрѣ Кантакузин. Сѣбрани сѣчинения*, 44–77, стр. 45–49.

⁵ *Исто*, 65.

⁶ *Исто*, 67.

⁷ *Исто*, 69.

Као и *Канон*, тако и прозни састав Димитрија Кантакузина не доноси новине у садржају култа.¹ Тачније, знаменити књижевних прерађује дело Георгија Скилице и патријарха Јевтимија и додаје делове који се хронолошки настављају на то доба, ослањајући се на Владислава Граматика. Овде је важно да је *Житије с похвалом Јовану Рилском* особено јер хагиографски елементи добијају мало простора. Тачније, поред похвале, трећи и најзаступљенији елемент јесте управо повест о бројним транслацијама моштију Светог Јована.² То би подржало претпоставку да је и то дело писано за нови празник преноса моштију у Рилу 1. јула. Па ипак, циљ састава није да донесе детаљан опис транслације, која је стављена тек у две реченице, већ да опише историју путовања моштију славног пустињака пре повратка.

Аутор је такође свестан одсуства равнотеже између различитих делова у тексту. О томе сведочи и наслов **О житіи изложителное въкрат'цѣ съ похвалою малю...и о прѣнесеніи и възвращеніи мощей его..въ обитѣль того чѣндю иже въ Рылѣ.**³ Такође, на другом месту, аутор наводи да је „позван да пише о повратку моштију и да га време одгурује од живота светог ка повести о преносу моштију којима са похвалом додаје чудеса“.⁴ Због тога се чини да би било упитно насловити дело *Слово са похвалом Јовану Рилском* како би се нагласио његов хетерогени карактер.⁵ Својом структуром упућује на *Париски рукопис*, уз разлику да је *Слово* уједначенији текст. Па ипак, и *Слово* се може поделити тако да теме сасвим одговарају релативно самосталним текстовима *Париског рукописа*. Такође, оба дела су настала убрзо по транслацији у области где је тај култ негован.

Димитрије Кантакузин наводи да су га наговорили пријатељи, односно да је био привољен **похвалномоу словоу**.⁶ Уколико је истинита претпоставка да је

¹ Текст у: Б. Ст. Ангелов, *Житие с малка похвала на Иван Рилски, Димитръ Кантакузин. Събрани съчинения*, 21–43, стр. 26–43.

² Иако се постојећим житијима неретко дописују транслације, однос између хагиографских делова и оних који се тичу преноса су увек у корист првог. Разлог томе је у несагласност међу тежиштима два жанра. Наиме, хагиографије су увек усмерене на приказ остварења идеала светог живота, где су чуда тек додатна потврда његовог остваривања. У средишту транслација јесу конкретне историјске околности, везане су са одређено време и место док чуда имају централну улогу потврђивања статуса светитеља и освећивања новог средишта култа.

³ *Исто*, 26.

⁴ *Исто*, 28.

⁵ Димитрије сам назива своје дело *Словом*, *Исто*, 29.

⁶ *Исто*, 27.

боравио у Жежеву, чини се да је особа која га је подстакла Мара Бранковић. Како извори показују, Мара је била виђена као посредница и заступница хришћана у Османском царству, односно особа од значајног политичког утицаја.¹ Као покровитељ преноса и дародавац покова за кивот „за славу светог и за вечни помен на њу“ она је могла подстаћи писање нових текстова или можда чак то и потраживати. Па ипак, редови који је описују не указују на посебну блискост са њом. Стога, потраживање ових текстова могло је потећи и од манастирске братије или, чак, од Владислава Граматика.²

Завршавајући одељак о добу транслација биће изнето неколико закључака. Према критеријуму разврставања сви култови су поникли у другим срединама да би, сплетом различитих околности, били пренети у српске области. У том смислу истиче се наклоност према бугарским култовима јер су преобликовани у време када је православни Балкан постајао јединствени цивилизацијски простор. Па ипак, можда је један од разлога вредновања управо моштију Свете Петке и Теофано био тај што су византијског порекла. То упућује на другу линију преноса из грчких земаља и подразумева транслацију деснице Константина Великог и моштију Светог Луке. Сви они су баштинили јасна политичка и идеолошка значења који су били и основни покретач њиховог преузимања. У Крушевцу, Београду и Смедереву били су део истих програма стварања светог простора престонице, иако су размере тих прегалаштва биле скромне.

Штовање Светог Јована Рилског показује значајне разлике у односу на њих. Његове мошти нису биле однете из града након 1393. године због чега се по други пут објавио чудима. Заправо, чини се да су се тек у седмој деценији XV века стекли услови за пренос моштију, јер су се након коначног заузимања Смедерева и пада Босне војне операције утихнуле. Па ипак, због непостојања политичког организовања култ је изгубио идеолошку функцију. Стога је штовање поново постало од регионалног или можда чак и локалног значаја, и делиће судбину манастира у наредним столећима. Истовремено, није без разлога последњи пренос везан за последњу утицајну особу и потомка славног рода Бранковића. Додатно, са

¹ М. Ст. Поповић, *Мара Бранковић*, 234.

² Ову тезу заступа Б. Ст. Ангелов, *Житие с малка похвала на Иван Рилски*, 21.

гашењем политичких чинилаца и изумирањем последњих изданака некада значајних породица преноси моштију или престају или су се одигравали без непосредног бележења догађаја.

Појава и специфични развитак жанра транслације био је кључан у овим прегалаштвима. У тим текстовима се путем чуда потврђивао светитељев статус, његова сагласност са преносом и прихватање заједнице за покровитељство. Такође, знатан број параклиса, својствених овом добу, појављује се у служби прослављања светих. Због тога се ово доба могло назвати и добом параклиса.

На крају, и овде се доба кнеза и деспота Стефана Лазаревића показује најплодотворнијим периодом. Очигледно, крај XIV и почетак XV века је последње доба у којем је постојала значајна културна и политичка животворна снага, чији се одраз може наћи у култовима светих. Управо под теретом политичких догађаја и економског опадања штовање светих одлази у други план, те ће и број транслација с временом опадати.

ФЕУДАЛНА КОМЕМОРАЦИЈА СВЕТИХ

Друге облике сећања на свете одликује сложенији макро-контекст у којем их треба разумети. Такав оквир подразумева како политичке и друштвене околности тако и литургијску меморију. Заправо, таква анализа подразумева непрекидно поређење са сећањем обликованим литургијским саставима како би се уочиле заједничке карактеристике али и разлике. Истовремено, те друге комеморације показују друштвене домете сећања на свете.

Сећања изван литургије ретко остављају трага у изворима јер најчешће нису потраживала бележење или било какво друго помоћно средство. Њима припадају разне форме усмених меморија, којих има онолико колико се мање или више чврсто повезаних заједница може наћи у једном друштву. Из њих се издваја феудално сећање које по правилу за собом оставља највише трагова, односно комеморативних објеката и списа.

Феудалним се назива сваки облик колективног памћења које спаја породичну и политичку комеморацију. Оно је посебно захвално за изучавање стварања, обликовања и одржавања друштвеног сећања јер се спомени предака везују како за усмену традицију тако и за разне споменике, маузолеје, документе, ситне предмете и ликовне представе. Као и увек, оно је неопходан услов легитимитета династија те има изузетно важну улогу у њима савременим идеологијама. У том погледу, присуство светаца у породичној историји могло је бити од одсудне важности за остваривање политичких планова и амбиција. Стога се подсећање на њихово присуство у породичној линији може сматрати посебном облашћу феудалне комеморације.

Па ипак, то поставља проблем одређења одговарајућих извора. Најкориснија подела може се направити према примарној функцији сваког од њих. Тако на пример, маузолеј светог владара је пре свега место где се одржава литургијско сећање. С друге стране, споменици који обележавају неки важан догађај и помињу свеца припадају области феудалног сећања. Исто важи и за ликовне представе: уколико је у питању светитељски портрет, онда је јасно његово место у прослављању; међутим, уколико је свети приказан у породичном низу, онда се

може рећи да је представа везана за породичну репрезентацију. Једино се документи издвајају као преваходни извори за феудално сећање.

Та врста сећања била је посебно развијена у време династије Немањића. Свети владари су још од првих краљева имали истакнуто, ако не и централно, место у идеологији. Прецизније, приказивање права на власт српских краљева и царева у честим борбама око престола ослањало се на везу са светим прецима.¹ Због тога је политички аспект штовања светих владара оставио трага у различитим стваралачким областима. Окосница писаних и ликовних дела јесте уверење да се легитимитет стицао „правом по крви“, односно припадањем посебној и знаменитој породици, унутар које је харизма атавистички наслеђивана.² Она је уочљива и у делима Доментијана, Теодосија, Данила II и његових Настављача, која су промовисала идеју светородне династије. Заснивајући се на истој идеји, визуелно представљање монарха је добило израз у задужбинама, где је ктитор сликан у владарским поворкама, које су га повезивале најчешће са оснивачем династије Стефаном Немањом и са првим српским архиепископом Светим Савом. Касније, у вертикалним генеалогјама био је истицан не само легитимитет ктитора већ и дуговечност и светородност Немањића.³

У тим прегалаштвима водећу улогу у приказивању владарског легитимитета имали су помени светих предака у повељама. Уопште, дипломатичка грађа је погодна за изучавање идеолошких и политичких начела јер су у њој најјезгровитије изражене програмске поруке. Иако је већина сачуваних докумената везана за црквене дестинатаре, поједини примери, посебно за познији период, омогућавају претпоставку да су истоветна позивања постојала и у другим званичним исправама. У оба случаја је несумњиво да је садржај гласно саопштаван и да је текст, иако намењен образованом слоју који би разумео сложеност исказа, био доступан макар у основним алузијама и неписменим слушаоцима. У те једноставне поруке могу се убројати управо и позивање на свете, посебно када су били део локалне историје

¹ Још је Смиља Марјановић-Душанић у својој студији о идеологији Немањића неретко дотицала предачки мотив у оквиру различитих династичких питања, в. С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија*, 111–180.

² О овој врсти легитимитета и вези са представама Лозе Јесејеве, која је била ликовни узор за сликање Лозе Немањића в. А. Vauchez, „Beata stirps“: sainteté et lignage en Occident, 177–183.

³ Д. Војводић, Од хоризонталне ка вертикалној генеалогској слици Немањића, *ЗРВИ* 46 (2007) 295–312, са старијом литературом. Родослови ће бити детаљније приказани у наредном потпоглављу.

или аукторове породице. Указано је и на то да је место повеља у структури друштва и културе мање образованима бивало јасно и самом свечаношћу „објављивања“.¹ Али, оно што је од посебне важности јесте то што су се помени, као и други унутрашњи обрасци докумената, постепено преузимали за наредне исправе чиме се стварало особено сећање на светог.

Тако, већ самим поменом неког светитеља у исправи ауктор истиче посебну везу са њим. Уколико је свети још из аукторове лозе, то је веза значајнија. Заправо, она се ослања на један од основних циљева свих докумената, а то је представљање владара-ауктора дестинатару као и другим читаоцима и слушаоцима садржаја исправе. Како је тај владарев „дипломатички лик“ био изузетно прилагодљив, то је и употреба предачког мотива пратила актуелне политичке потребе. Он је везан пре свега за даровнице, и то за посебни тип аренгалних даровница.² Управо у њима својственом наративном блоку, односно у аренги, експозицији и диспозицији са интитулацијом, и пратећом духовном санкцијом налазе се помени и алузије на претке.³

У време Немањића развијена су три обрасца њихове употребе.⁴ Према првом, у оквиру аутобиографских одломака ауктор помиње најчешће оца или непосредне претходнике. Према другом, дародавац се приказује као потомак светитеља, било истицањем посебно заслужне фигуре у наративном делу било грађењем „скраћених“ генеалогичких у оквиру интитулација. На крају, идеолошки најзначајнији помени јесу они који представљају свете претке као учеснике у власти. Они су или гаранти спровођења одредби документа или помоћници молитвама у нарочитим ситуацијама, попут ступања на престо итд. Тај образац је остао понајвише везан за здружене култове Светог Симеона и Светог Саве. Коначно, биће још једном истакнуто да је мотив предака најприсутнији у

¹ На овом ће питање конкретних околности саопштавања повеља, посебно у цркви бити остављено по страни. Изнета је претпоставка да је то чињено у манастирској трпезарији али може се претпоставити и да то нису биле једине ситуације у којима је садржај повеље долазио до већих заједница. О томе в. В. Тријић, *Нови завет и хришћанско предање у српским средњовековним повељама (необјављена докторска дисертација)*, Београд 2016, 57–67–66.

² О даровницама, и уопште о прилагођавању обрасца документа његовој намени в. Н. Порчић, *Дипломатички обрасци средњовековних владарских докумената*, 297–315.

³ О унутрашњим састојцима докумената в. *Исто*, 41–181.

⁴ Обрасци ће бити укратко представљени према М. Васиљевић, Помени предака у повељама Немањића, 77–96 са изворима и литературом.

периодима када је ауктор имао потребу да потврди или истакне право на свој положај.

Изузетна иновативност у употреби предачког мотива указује на то да су испуњавали намењену сврху. Па ипак, он ће се показати нешто другачијим у повељама након 1389. године. Гледајући ка описаним примерима, у случају Лазаревића позивање на свете претке могло се развити у два правца. Први и остварени је подразумевао помене светог кнеза Лазара. Други се могао ослонити на наслеђе Немањића захваљујући пореклу кнегиње Милице које помињу прославни састави међутим, то није био случај. Али, иако је позивање на везу са славном династијом сем у једном случају одсутно, она не изостаје из дипломатичке грађе. Тако је, да би био одвојен од предака, постепено развијен мотив владарских претходника. Он је раслојен на помене који истичу дуговечност Немањића и постојања српске државе и на оне који су одраз одређених култова кроз које се преламао идеја о светородној династији.

Управо ће се помени предака и претходника показати најсложенијим у даровницама Бранковића. Због специфичних околности ступања на престо, у повељама деспота Ђурђа је додатно усложњен. Наиме, сходно дуговечности властеоске породице Бранковића, налазе се помени предака који нису били светитељи. Поред тога, захваљујући усињењу и наследству деспота Стефана помени српског деспота и Светог кнеза Лазара заузимају значајно место. Наравно, на очекиваним местима деспот Ђурађ подсећа на династију Немањића и њене славне владаре. Касније, последњи Бранковићи ће се окренути поменима светих предака. Те даровнице ће бити последњи документи који ће исказивати изузетно политизовано сећање на свете владаре.

Разуме се, политизација култова светих је увек условљена савременим околностима и реалностима политичког живота. Доба од Косовске битке до канонизовања последњих Бранковића представља период пропадања српских политичких институција. Управо због тога број сачуваних исправа, који одређује могућности истраживања и домете изнетих закључака, је знатно мањи. Осим тога, у одвећ смањеном броју помени светих су оскуднији него у ранијем периоду. Заправо, ова околност одражава реалност тога доба, у којој су наслеђе и преузимање власти зависили много више од сагласности иностраних монарха него

од унутрашњих фактора. Стога је приказивање легитимитета путем предачког мотива постепено бивало све мање значајно. Губљење из вида те чињенице може водити претераном наглашавању значаја сачуваних исправа. Управо из тог разлога сачувана грађа заслужује детаљну анализу. На наредним страницама ће феудална комеморација светих, која се неретко везује за исте документе, бити приказана према појединцима како би се лашке уочиле њена намена.

❖ Владари-мученици

Приказано је како је прослављање кнеза Лазара означило почетак новог доба, подстакло стварање нових култова и обнављање и реорганизацију старих. Процес уврштења у свете био је израз савеза Лазаревића и црквеног врха, оличеног у патријарху Данилу. Тај савез ће се показати веома значајним у сукобима за првенство у српским земљама, било против Вука Бранковића и његових синова, било против личних вазала. Због тога су кнегиња Милица и кнез и деспот Стефан тежили да помогну сећање на светог кнеза било подизањем особених споменика било даровницама којима су обезбеђивали даљу подршку цркве.

Стуб који је обележавао место одигравања Косовске битке представља изузетан пример начина на који споменици утврђују сећање на важан породични и државни догађај. Већ је указано на то да је „крстообразно знамење“ носило значење трофеја, односно указивало је на српску победу у бици на Косову.¹ Разуме се, у питању је победа смрти кроз мучеништво, коју су и кнез и његови саборци постигли.² Ту функцију потврђује и натпис сачуван у једном рукопису Патријаршијске библиотеке из друге половине XVI века. Он се одиста може описати као „световна похвала кнезу Лазару и косовским јунацима“ упркос томе што је у питању епиграфски споменик.³ Заправо, таквим називом се указује на то

¹ Постојање стуба потврђује и Константин Михајловић из Островице. На овакво тумачење указано је у Л. Мирковић, Шта значи мраморни стуб подигнут на месту Косовске битке и шта каже натпис на овом стубу?, *ЗКЈМС* 9-10 (1961-1962) 5-22, стр. 12-22.

² Какав је случај и у осталим списима насталим ради прослављања кнеза Лазара, Ђ. Трифуновић, *Српски средњовековни списи*, 365-371.

³ Управо тако је назван у Ђ. Сп. Радојичић, Световна похвала кнезу Лазару и косовским јунацима, *Јужнословенски филолог* 20 (1953-1954) 127-142. Такав назив је оспорен у Л. Мирковић, Шта значи мраморни стуб, 5.

да спис није имао место у литургији већ да је пролазнике подсећао на одсудни сукоб са Османлијама.

Стуб се антропоморфно обраћа пролазнику и приповеда му о збивањима као да је жив.¹ Уводни део прати мала похвала кнезу Лазару који био велики самодржац, **в(а)гочстїю непоколѣвимы стль[п](ь). богоразоумїю поучина и мѣдрости гльвина.**² Следи опис красне Лазареве војске у којој се налазе „јунаци добри, јунаци храбри“, одевени у злато и драго камење као и „дивни коњи златом оседлани“. Потом се говори о самој битки, у којој су сви примили венац страдања, да би се Лазарева смрт засебно приказала. Дакле, као и у раним прославним саставима, иако су сви мученици, српски кнез се издваја и за њега се посебно наглашава да је **м(оу)[ч](е)н(и)кь х(ри)[с](то)вь.**³ Натпис се завршава датумом описаних збивања, чиме се свест о догађају поред просторног, сместила и у хронолошки оквир.

Анализом изражајних средстава Ђорђе Трифуновић је закључио да је вероватно Стефан Лазаревић био писац редова уклесаних на стуб.⁴ Тиме се постављање знамења на Косово поље додатно уклапа у начине стварања феудалног сећања. До сада је најприхваћеније мишљење било да је стуб био постављен у првој половини 1404. године када је деспот Стефан проводио време у тим областима док су ранија мишљења гласила да је постављен или крајем XIV века или убрзо после преноса.⁵ Чини се да је деценија по Косовској битки прихватљивији одговор јер садржај натписа прати саставе настале пре 1398. године и јер се управо у тим годинама кнез Стефан ослањао на очево прослављање ради приказивања сопственог легитимитета. У сваком случају, стуб је означавао место подвига кнеза Лазара и његове војске и подсећао пролазнике на светост оних који су поднели

¹ В. на примеру: Ђ. Трифуновић, „Одоушевљкњ“ у натпису на мраморном косовском стубу, *Прилози КЛИФ* 30 (1964) 247–276.

² В. Јерковић, Натпис на мраморном стубу на Косову, *Зборник историје књижевности. Одељење језика и књижевности САНУ* 10 (1976) 137–146, стр. 145. Подела натписа на пет целина коју је начинио Лазар Мирковић чини се сврсисходнијом у односу на сам састав, док се она од Ђорђа Трифуновића може односити на сам распоред текста на стубу, Л. Мирковић, *Шта значи мраморни стуб*, 11; Ђ. Трифуновић, *Српски средњовековни списи*, 277.

³ В. Јерковић, Натпис на мраморном стубу на Косову, 145.

⁴ Ђ. Трифуновић, *Српски средњовековни списи*, 283–288.

⁵ Ђ. Сп. Радојичић, Световна похвала кнезу Лазару и косовским јунацима 134; Исти, *Косовски натпис, Летопис Матице српске* 386 (1960) 456–463, стр. 457–458; Ђ. Стратимировић, *Ступ на Косову, Бранково коло* 20 (1914) 213–214.

жртву. Наравно, то је имало споредну политичку поруку која је посебно уочљива у владарским исправама.

О несигурним временима за Лазаревиће сведочи већ прва повеља са поменом кнеза Лазара. Издата у годинама око 1392. у име кнеза Стефана са мајком и братом Вуком, сведочи о даривању цркве Ваведења Богородичиног у Кукњу Хиландару.¹ Акту је претходила „невера“ властелина Обрада Драгосалића, због чега му је одузета баштина и дата у пронију другом властелину. Након потраживања од хиландарских монаха кнез Стефан је, заједно са властелом, црквеним великодостојницима и патријархом Данилом, одлучио да услиши молбу братије и преда већ завештану цркву манастиру.

Аренга је истоветна оним из повеља кнеза Лазара, у које се убраја и акт којим се потврђују дарови властелина Обрада цркви у Кукњу.² Иако је понављање несумњиво било практично, оно носи посебну поруку за дестинатара. Заправо, преузимањем образаца, како формалних и наменских тако и унутрашњих, приказивало се и политичко наслеђе. Таква пракса била је уобичајена. Као и увек, аренда је служила успостављању везе између верских мотива, општих начела власти и особених околности издавања даровница. Тако је овде црква, настала од свих народа који су се поклонили Господу, чувар Христових заповести и водитељица ка будућем животу. Српски кнез је пожелео да буде наследник славе и части вечног живота, те чини овај богоугодни дар Хиландару.

Донекле очекивано, помен светог кнеза се налази у диспозицији и адмоницији.³ Кнез Стефан је, видевши документе светих српских краљева и цара Стефана и г[оспо]д[и]на и род[и]теља ми с(ве)т[в]р[в]чившега кнеза Лазара, како су

¹ Овај документ чини део трочлане целине која сведочи о судбини једног властелина у периоду од стабилнијих времена пре 1389. године и немирног доба после Косовске битке. О повељи в. М. Шуица, *Повеља кнеза Стефана Лазаревића којом се Хиландару прилаже црква Ваведења Богородичиног у Ибру*, *ССА* 3 (2004) 107–123.

² Аренга се јавља у повељи кнеза Лазара Лаври Светог Атанасија на Светој Гори из 1375. године, затим Хиландару за издржавање болнице из 1379–80. године и за Обрада Драгосалића из 1388. године, А. Младеновић, *Повеље кнеза Лазара: текст, коментари, снимци*, Београд 2003, 17–21, 129–138, 201–208. Касније ће кнез Стефан поновити аренгу у повељи за пирг Светог Василија, широко датовану у 1394–1402. годину, и за Лавру из 1394–5. године, а наћи ће се и у повељи кнегиње Милице за Лавру којом се враћају грешком одузети поседи из 1398. године: Исти, *Повеље и писма деспота Стефана*, 163–173, 223–235.

³ Небојша Порчић је увео адмоницију, односно препоруку будућим нараштајима да поштују садржај документа, као нови унутрашњи састојак српских владарских докумената, Н. Порчић, *Дипломатички обрасци*, 112–120.

чинили милост и утврдили је хрисовуљама, решио да прати њихов пример.¹ Овим редовима је кнез Лазар приказан чланом ктиторског низа сачињеног од Немањића. Како је ктиторска поворка уједно и владарска, понављањем њихових поступака кнез Стефан се приказује као наследник српских монарха. У адмоницији ауктор описује разлоге даровања Хиландара. Он је то учинио за вечни помен и **д(8)ш(ε)внδю пвл(ь)з8 сеѣѣ и род[и]тел[ε]мь моим с(вє)тѡпѡчившем8 великому кнез8 Лазар8** и кнегињи Милицы и брату Вуку.² Претпостављено време писања одговара доследном ословљавању кнеза Лазара као светопочившег. Односно, светитељски лик се тек развијао, те кнез није могао бити назван светим. У вези са тим би могла бити и напомена да је дар учињен за вечни помен и душевну корист бившем кнезу.

У уској вези са овим редовима је и даровница Дечанима из 1397. године коју потписује кнегиња Милица, односно монахиња Јевгенија са својим синовима, већ поменуто због значаја обнове манастира за редефинисање култа Стефана Дечанског.³ Занимљиво је да аренга носи вишеструке идеолошке поруке, међу којима се издвајају мотиви лозе и маслинове гране. Синови, „као изданци маслине...превазилазе добротворства првих и као добротвори један другог престижу“. Потом се наводи да цареви, првосвештеници и свештеници, према даривању духа рађају добротворства. Аренга се завршава поменом монашких места која се испуњавају Христовом добротом, било у сагласју у манастирима, било у странствовању у испосницама. Ова мисао је посве пригодна јер описује Дечане, манастир лавриотског типа са скитовима и келијама који су уживали високи степен самосталности у односу на цркву-матицу.⁴

Пројежавање династичке идеје није само обележје аренге, већ и остатка документа. Поменуто превазилажење претходника развијено је у два правца у експозицији. Већ је анализирано преузимање звања другог ктитора и идеолошке претпоставке које су га пратиле. Ктиторским низом који почиње са Стефаном Дечанским и наставља се са монахињом Јевгенијом и Стефаном и Вуком

¹ М. Шуица, Повеља кнеза Стефана Лазаревића којом се Хиландару прилаже црква Ваведења Богородичиног у Ибру, 112.

² Исто.

³ А. Младеновић, *Повеље и писма деспота Стефана*, 391–398.

⁴ Д. Поповић Дечанска пустиња у оквирима византијског и српског еремитског монаштва, 189–193.

промовише се веза између славних Немањића и ауктора. Други правац јесте слављење нове династије. У молитви у експозицији бивша кнегиња моли за помоћ својој деци који ће **въ благочѣстїи послоружетъ Тебѣ Богоу Своемоу какоже господинь и родитель их Светопочивши Кнезь.**¹

Такође, околност да је кнез поменут као светопочивши чуди, посебно стога што је познато да је у то време свакако био уврштен у свете. Овоме се не може понудити ваљано објашњење, већ само две могућности. Прва гласи да култ светог кнеза није узео маха до формирања *Службе*. Друга могућност је да је помен кнежеве светости изостављен јер је у првом плану требало да буде ктиторски култ Стефана Дечанског. Вероватно је спој ових двеју теза утицао на то да изостане атрибут свети уз кнеза Лазара.

Пошто је то једини документ са поменом Стефана Дечанског, биће овде анализиран. Одавно је примећено да експозиција почиње описом посете манастиру: **пришѣдши въ манастирь Дечаньскыи въ вбитѣль Светаго Краля Стефана Оуроша Третиаго** кнегиња је видела красно место, прикладно за боравак монаха... Пошто је било спаљено, опустело и опљачкано, она му враћа поседе и даје нове дарове.² Дечански је још у два наврата назван светим ктитором. Нажалост, повеља није сачувана у целости, али може се претпоставити да је свети ктитор поменут и у санкцији. Овде је важно то што је светост краља Стефана стављена увек у везу са манастиром. Тако су Дечани „обитељ светог краља“ а он је свети, односно први, ктитор. Ти редови се наслањају на сећање на дечанског краља као мученика у његовој задужбини, што представља и основни разлог за издавање повеље. Наиме, кнегиња је повељом, између осталог, желела да приближи сећања на краља-мартира и кнеза-мартира, чиме би се на још један начин кнез Лазар придружио владарском низу.

Кнежев дипломатички лик је оформљен у наредним годинама. Налази се у повељама из XV века, те се може рећи да је на прелазу векова кнежев култ и прославно и политички уобличен. Он се налази већ у акту за Пантелејмон из 1400. године коју издаје монахиња Јевгенија са синовима. Сходно пракси, аренда је

¹ А. Младеновић, *Повеље и писма деспота Стефана*, 392.

² Исто.

преузета из Лазареве даровнице истом манастиру из византијске 1380. године.¹ Тако је и овде понављање састојка носило поруку о владарском и породичном континуитету. Занимљиво је да је њен садржај сродан претходним, те се говори о испуњавању Божјих заповести, захваљујући којим се **пакже различними добродѣтелми, пак раисцими цвѣтци оукрашивше.**² Желећи да буду наследници блаженства и славе оних који су поштовали те законе, Лазаревићи дарују манастир.

Помен кнеза Лазара је и овде диспозитивног карактера, јер су истим правним чином потврђени поседи добијени од бившег кнеза и властеле. Тако се појединачно именују прилози **господином нашим Светинымъ Кнезом Лазаром** и других дародаваца. Попут претходних примера, у адмоницији се, приликом сумирања садржаја документа, још једном помињу дарови од Светог кнеза, ауктора и властеле.

Стефан Лазаревић издаје следећу повељу којом, у име своје мајке монахиње Јевпраксије, Хиландару поклања село Јабучје 1404/1405. године.³ Интитулациона аренга ове даровнице је једна од најпознатијих и јавља се чак у 18 докумената у периоду од цара Стефана Душана до деспота Ђурђа Бранковића.⁴ Управо због њене учесталости и везаности за интитулацију она не носи посебну идеолошку поруку.

¹ А. Младеновић, *Повеље кнеза Лазара*, 147–161. Аренгу ће касније преузети деспот Стефан за повељу Хиландару из 1411. године којом дарује села у замену за шест аделфата, А. Младеновић, *Повеље и писма деспота Стефана*, 191–199.

² *Исто*, 293–313, стр. 294.

³ А. Веселиновић, Повеља деспота Стефана Лазаревића деспотици Евпраксији, *ССА* 1 (2002) 131–142.

⁴ Аренга „по неизреченом милосрђу“ јавља се први пут у царским повељама цара Душана. Тако је најстарија сачувана из 1347. године намењена Хиландару, Д. Живојиновић, Хрисовуља цара Стефана Душана за Хиландар о Лужачкој метохији, *ССА* 5 (2006) 99–113. Цар Урош ће је први употребити за повеље Дубровнику, у два примерка из 1357. године, Ф. Miklosich, *Monumenta Serbica*, br. 145 (str. 160–164), br. 146 (str. 164–165). Исту аренгу преузимају деспот Угљеша и краљ Вукашин: нпр. С. Ђирковић, Повеља деспота Јована Угљеше за властелина Николу Мрасоровића, *ССА* 1 (2002) 93–98; Исти, Повеља краља Вукашина за властелина Николу Мрасоровића, *Исто*, 99–102. Дејановићи је даље користе у повељи којом се Хиландару дарује манастир у Леснову из 1381. године, В. Korablev, *Actes de Chilandar. Deuxième partie, actes slaves, Византијски временник, приложение къ XIX тому*, Петроградъ 1915, 542; а кнез Лазар за даровнице Пантелејмону 1380. и Дубровнику 1387. године, А. Младеновић, *Повеље кнеза Лазара*, 165–170, 191–200. Један од разлога њене популарности може бити практичан обим и једноставни садржај, који оставља утисак продуженог увода у интитулацију. Ова „интитулациона аренга“ бивала је прилагођена тако да прикаже статус ауктора. Тако је у случају Вукашина „по бризи за краљевство ми, као и у време првих и православних краљева“; Угљеша наводи деспоте; Драгаши господине а Лазар кнежеве. Стефан Лазаревић се враћа царском облику аренге, јер је деспотско звање то дозвољавало. Аренга ће и у доцнијем времену остати карактеристична за повеље Светогорским манастирима и за Дубровачку републику. Овде су наведени илустративни примери, али чињеница да је поновљена 18 пута је сврстава међу најпопуларније владарске аренге српског средњег века.

Додатно, и овде је позивање на кнеза Лазара везано је посве за диспозицију. Односно, село Јабучје је **при г(осподи)ноу и родителю ми с(ве)томоу кнезоу** држао Младен Псисин као пронију.¹ Због тога је српски деспот посед претворио у баштину да би даривање, са свим међама, атарима и правинама као „у време господина и родитеља светог кнеза“, могло бити могуће.

Иако описани помени на први поглед делују формално и без идеолошких импликација, то вероватно није случај. Наиме, већ је кнежева светост ојачавала Стефанов положај као и значај његових даровних чиновца. Стога се показује да је његова светост била довољно значајна за наследнике, да би је истицали када би се за то пружила прилика. О томе сведочи и наредна повеља.

Наиме, сродан помен је сачуван у даровници Дубровнику из 1405. године. У породици свечаних аката за „Републику Светог Влаха“ помени предака служе позивању на претходне одредбе које бивају потврђене. Стога, они су посебно условљени околностима јер се налазе у експозитивном и диспозитивном делу. Па ипак, уколико издавач документа одлучи да назове неког од претходних ауктора светим, то може пуно тога рећи о његовом политичком положају и тежњама.

Повеља се готово потпуно ослања на документ кнеза Лазара из 1387. године. Због тога позивању на повеље прве српске господе и цара Стефана, српски деспот додаје законе у време **родитеља г(о)сподства ми С(ве)т(а)го кнеза Лазара** и светопочивше госпође мајке Јефросине.² Та формулација ће бити поновљена још четири пута у диспозицији. Управо такво именовање Немањића, уз истицање посебно значајног цара Стефана, представља нову форму мотива владарских претходника. С друге стране, упркос томе што су били светородна династија, само је српски кнез добио атрибут свети. Истовремено, и Бранковићи се као потомци светог кнеза у повељи Дубровнику из исте године позивају на његов документ називајући га „светим кнезом Лазаром“. Стога је овај помен вероватно резултат како жеље деспота Стефана да се прикаже као Лазарев легитимни наследник тако и популарности кнежевог култа.

¹ А. Веселиновић, Повеља деспота Стефана Лазаревића деспотици Евпраксији, 135.

² Исти, Повеља деспота Стефана Лазаревића Дубровчанима, *ССА* 10 (2011) 151–164, стр. 156.

Промена је уочљива у повељи из 1406. године којом се обнавља доходак Хиландару од 100 литара сребра годишње из Новог Брда.¹ Прилог је раније даривао кнез Лазар, међутим, након 1389. године није исплаћиван. Након уводне интитулације следи опширна и књижевно уобличена аутобиографска аренга. У њој Стефан приповеда о безбрижној младости, затим о (смртним) искушењима из којих је избављен и биће у будућности јер се Свевишњи стара о њему.² У доба недаћа окружен тамним облацима, српски владар је гледао **къ сл(ьнь)чньимъ свѣтлѣшиимъ зарамъ. Добродѣтелкъмъ гл(агол)ю ш(тъ)ца моѣго и господїна с(вѣ)т(а)го ми кнеза.**³ Захваљујући милости Светог Духа облаци су се разишли а он је био венчан за самодршца и владара „над очинским делом и ширинама српске земље“. Приказани редови вероватно представљају алузију на тренутно измирење са братом Вуком и Бранковићима.

То је први случај да је свети кнез именован у најсвечанијем делу документа. Следствено, помен је вишезначан. Кнез Лазар је узор и извор легитимитета деспота Стефана. Очекивано, као и раније, „родитељ и господин свети кнез“ је поменут у диспозитивном делу јер се ради о враћању кнежевог поклона. Управо захваљујући понављању ктиторског дара, деспот Стефан је стекао статус ктитора Хиландара.

На овај помен наставља се уводни део деспотовог *Закон о рудницима*. Настао око 1412. године, вероватно непосредно након измирења са Ђурађем Бранковићем и смиривања ратовања у српским земљама, означава још једну прекретницу у деспотовој владавини. *Закон* оставља утисак опширне повеље, те се може рећи да се увод састоји од интитулације, аренге и експозиције коју прате саме одредбе *Закон*. Текст је закључен својственом адмоницијом и духовном санкцијом.

¹ Исти, Повеља деспота Стефана Лазаревића Хиландару о даривању 100 литара сребра годишње од рудника Ново Брдо, *ССА* 12 (2013) 121–132.

² О аренги ове повеље у контексту реминисценција на Косовску битку писао је Исти, Косовске алузије у повељама Стефана Лазаревића, *Зборник Филозофског факултета. Серија А: историјске науке* 18 (1994) 179–196, стр. 188–189. Чини се да се садржај не односи само на Косовску битку. Чак штавише, вероватније је да се мисли на невоље које су задесиле младог кнеза у годинама након 1392, попут побуне Николе Зојића и Новака Белоцрквића када је одиста био у смртној опасности, и на бројне битке у којима је учествовао, можда чак и особито на догађаје у 1402. години, који су умногоме означили прекретницу у Стефановој владавини.

³ Исти, Повеља деспота Стефана Лазаревића Хиландару о даривању 100 литара сребра, 125.

Поред тога, увод идејно прати модел Хиландарске повеље из 1405. године уз једну разлику. Манастирска даровница почиње интитулацијом у којој су молитве светих ктитора кључне за деспотов статус. Овде је деспот Стефан „по неизказаном човекољубљу Господа...и Његове Мајке...и молитвама Светаго господина родитеља моего кнеза: быст господствовати ми, по смърты Бговѣ...въ Землы Ѡчьчства ми“.¹ Дакле, идеолошки најснажнији образац помена предака као учесника у власти је овде први пут примењен у вези са светим кнезом. Осим тога, ауктор инсистира на директном наслеђу, односно преузимању власти у српским земљама по очевој смрти.

Следи аутобиографски одломак који је више везан за реалне личности и догађаје него што је то случај са књижевним одељком из даровнице. У њему се говори о недаћама по наслеђивању које су дошле у форми најезде иноплеменика.² Аренгални део се завршава позивањем на молитве Светог Симеона и Саве светопочившег родитеља кнеза Лазара, које су му омогућиле да ослободи своју земљу и градове од емира Бајазита. Касније српски деспот наводи, као у адмоницијама, да су одредбе биле важеће и у време родитеља Светог кнеза Лазара, те их је он обновио о потврдио.³

На првом месту треба истаћи да се помени кнеза Лазара налазе искључиво у документима намењеним дестинатарима које је и сам даривао: Хиландар, Пантелејмон и Дубровник уз додатак *Закона о рудницима*. Наведено, као и релативна малобројност исправа и сведеност помена указује да сећање на светог кнеза није чинило окосницу политичког програма Стефана Лазаревића. Заправо, подсећањем на светог кнеза Стефан се представљао дестинатарима као његов наследник. Али, то није добило опширне размере као у време Немањића. Па ипак је врло значајна околност да је пракса политизације сећања на светог претка настављена.

Иако су помени малобројни, јасно је да су прилагођавани актуелном тренутку. Програмски помени се налазе претежно у мирним фазама владавине Стефана Лазаревића. Из приложеног је јасно да су помени светог кнеза Лазара

¹ А. Младеновић, *Повеље и писма деспота Стефана*, 407–411, стр. 408. Исти садржај понавља се и у латиничном препису *Законика*, *Исто*, 419–422.

² О овим редовима уп. А. Веселиновић, *Косовске алузије у повељама Стефана Лазаревића*, 191–195.

³ А. Младеновић, *Повеље и писма деспота Стефана*, 411–413, стр. 411.

имали различито место у идеологији кнеза и деспота Стефана Лазаревића. Прву фазу, која је трајала до мајчине смрти, чинили су помени у диспозицији и неретко адмоницији уз изузетак повеље Дубровнику где је и у експозицији. Иако се они могу учини формалним, то није био случај. Следећа фаза је оставила трага у повељи Хиландару из 1406. године и у уводу у *Закону о рудницима* где се налазе развијени идеолошки помени у аутобиографским одељцима. У првој је свети кнез владарски узор који Стефана изводи на прави пут и води га ка наслеђу српске државе. У другој је преузето најснажније идеолошко оруђе у циљу легитимизације власти, молитве предака у уводу у интитулацију. Ове молитве су поновљене још једном, где је кнез помагао свог сина покрај Светог Симеона и Саве.

Помен кнеза Лазара налази место и у повељама Бранковића за „Републику Светог Влаха“ из XV века. Они потврђују раније привилегије дубровачких трговаца већ 1405. године где се, вероватно захваљујући Мари Бранковић, наводи записано од „цара Стефана, господина Светог кнеза Лазара и господина родитеља Вука“.¹ „Господин Србљем Ђурађ“, сада у владарском својству, 1428. године у потпуности преписује даровницу деспота Стефана из 1405. године. Због тога он чак изоставља позивања на раније документе Бранковића, док обнавља повластице из времена Светог кнеза.² Разлог овоме је свакако потреба да се потврди његов положај истицањем везе са претходним владарима у годинама када је због оспоравања од околних монарха био врло несигуран.

Колико се доцније променио однос према култу кнеза Лазара постаје јасно из повеље деспота Ђурђа Дубровнику из 1445. године. Наиме, деспот се враћа породичним коренима, те потврђује записано од „прве српске господе и цара Стефана, господина и родитеља Вука, **свето почившаго кнеза Лазара** и светопочившег господина и родитеља деспота Стефана“.³ Наиме, свети кнез Лазар је изједначен са сином који није био уврштен у свете. Ови редови потврђују претпоставку о томе да је сећање на кнеза Лазара током четрдесетих година бивало потиснуто из политичке сфере.⁴

¹ F. Miklosich, *Monumenta Serbica*, br. 252 (str. 269–272),

² *Idem*, br. 300 (str. 352–355).

³ *Idem*, br. 350 (str. 433–437), 434.

⁴ Форма тог потискивања се односила на прећуткивање његове светости у циљу умањења његовог значаја и угледа као форме „одбрамбеног заборављања“, A. Assman, *Formen des Vergessens*, 22–23, 53–57.

Сви описани помени кнеза Лазара имају једну заједничку карактеристику. Наиме, ни у једној од сачуваних исправа српски кнез није назван мартиром. Штавише, кад год је именован, то је учињено уз атрибуте светопочивши или свети. Заправо, за питања наслеђа и легитимитета није било важно ком типу светих припада предак. Једина околност која је одиста била важна јесте та да је био сврстан међу светитеље и да су тиме његови потомци били стицали харизму која их је препоручивала за владаре. У повељама Немањића се прати иста пракса, изузимајући Светог Симеона и Саву, који су добијали посебно место у владарским документима, сви свети су помињани на најкраћи могући начин, не обраћајући пажњу на особени тип светитељства.

❖ Светопочивши и свети деспот

Због тога што Стефан Лазаревић добија биографију из пера Константина Филозофа, која је могла чинити степеник ка успостављању култа, биће обрађена пажња на његово место у сачуваној грађи.¹ У повељама Ђурђа Бранковића током читаве владавине деспот Стефан је поменут на готово истоветан начин. Помени су формирану још у првим годинама власти деспота Бранковића, те се налазе у акту којим се потврђују поседи које је челник Радич држао за време **светопочившаго господина и родитеља ми деспота Стефана**.² Истоветно је позивање на Стефана Лазаревића и у свим даровницама Дубровнику, потврдним повељама Ватопеду, Пантелејмону, Лаври итд.³ Занимљиво је да чак и у Есфигменској повељи из 1429. године, где деспот Ђурађ наводи да га је Бог поставио за **наследника родителкѣ моимъ господина Срѣвкѣ** иако околност да је он први од српских владара који преузимају ктиторство над овим манастиром није налагала позивање на свог владарског претходника.⁴

¹ Сачуван је споменик на месту у којем је деспот Стефан преминуо, међутим како он ту није представљен као светитељ не спада у истраживачки оквир феудалног сећања на свете, Г. Томовић, *Морфологија ћирилских натписа на Балкану*, Београд 1974, бр. 102, стр. 105–106.

² Љ. Стојановић, Стари српски хрисовуљи, акти, биографије, летописи, типичи, поменици, записи и др., *Споменик СКА* 3 (1890) 2–36, стр. 3–4.

³ М. Laskaris, Actes serbes de Vatopédi, *Byzantinoslavica* 6 (1935) 166–185, р. 180–181; Д. Анастасијевић, Српски архив Лавре Атонске, *Споменик СКА* 56 (1922) 6–21, стр. 16–17.

⁴ П. Ивић – В. Ј. Ђурић – С. Ћирковић, *Есфигменска повеља деспота Ђурађа*, Београд – Смедерево 1989, 72.

Па ипак, иако Ђурађ не пропушта да помене ујака кад год би околности до дозвољавале, у повељама нема ни трага о његовој светости. Оно што говори сачувана грађа јесте да је деспот-наследник умногоме темељио своју власт на претпостављеном усињењу од стране деспота Стефана. Поред тога, ти помени можда говоре и о угледу Стефана Лазаревића код дестинатара. Па ипак, светитељско штовање није уплетено у ове помене, те представљају израз класичне феудалне меморије.

Међутим, деспот Стефан Бранковић је нашао места у малобројним документима. Тако се његови наследници позивају на светог већ у повељи Хиландару издатој непосредно по доласку у јужне области Угарске 1486. године. Аренга, мада се може рећи и цела даровница, састављена је као молитва Богородици. Захваљујући молитвама Богородице, помоћи Бога, крста, Светог Георгија и Симеона и Саве и **МОЛИТВАМИ С(ВЕ)Т(А)ГО Ш(ТЬ)ЦА НАШЕГО ДЕСПОТА СТЕФАН** деспот Ђорђе је одлучио да заједно са мајком и братом буде ктитор знаменитог манастира.¹ Тиме се ауктору представљају манастиру као потомци светитеља, док прихватају да буду ктитори попут прародитеља и родитеља.

Јако је занимљиво да је Стефаново име написано црвеним мастилом, заједно са две симболичке инвокације, три иницијала и потписом. Тиме је име светог деспота добило статус једног од најзначајнијих делова у тексту, заједно са сакралним елементима и именовањем ауктора. Ова околност, затим време настанка повеље, позивање на немањићке светитеље, потпис и преузимање покровитељства над Хиландаром придружује овај акт изузетним идеолошким документима.

Приликом прилагања 500 златника годишње Светом Павлу из 1495. године, манастиру посебно везаном за Бранковиће, деспотица Ангелина помиње светог деспота на посве другачији начин. Манастир је обновљен захваљујући брату Вука Бранковића, монаху Герасиму, да би га у наредним деценијама породично даривали у више наврата а деспот Ђурађ подигао цркву Светог великомученика Георгија у оквиру манастира. Пре ове повеље и царица Мара је издала повељу манастиру.²

¹ К. Митровић, Повеља деспота Ђорђа Бранковића о прихватању ктиторства над Хиландаром, *ССА* 5 (2006) 229–239, стр. 231.

² Повеље Бранковића: из 1403. године Ф. Miklosich, *Monumenta Serbica*, br. 259 (str. 277–279); из 1410. године Љ. Стојановић, *Стари српски хрисовуљи*, 32; из 1411. године *Исто*, 32–33. О подизању цркве Светог Георгија в. М. Спремић, *Деспот Ђурађ Бранковић*, 323–324. Повељу Маре Бранковић

Главна тема последњег акта Бранковића за манастир Светог Павла јесу многи начини спасења, међу којима је један од путева брига о црквеним здањима. Тако је деспот Ђурађ обновио манастир са црквом Светог Георгија, а на помен игумана Никона, који је за време **прѣжде бывъшим[ъ] с(в)етаго рѣдителя нашего господ(и)на деспота Стефан(а) въ полатѣ** служио, „решише да и они буду ктитори обитељи“.¹

У даровници позних Бранковића Хиландару из 1496. године, којом се дарује 1000 златника годишње у замену за недељни помен, именовање деспота Стефана је опет идеолошко. Тако је Бог прославио **чюдника своего сватаго отца нашего Стефана**.² У санкцији је „Стефан, отац наш по плоти“, попут највећих светитеља, заједно са Светим Симеоном и Савом чува одредбе документа.

Иако малобројни, описани помени указују на политички значај култа деспота Стефана Бранковића. Они су се појавили у документима управо у време када су се правили планови о обнови српске деспотовине. Због тога се налазе у даровницама Хиландару као српском Сиону и Светом Павлу као династичком манастиру. Такође, лик деспота Стефана је, као и онај кнеза Лазара и Стефана Дечанског, поједностављен. Заправо, деспотима Ђорђу и Јовану је у напорима ка окупљању српског становништва у Срему и потребе за идеолошким представљањем била важна једино околност да им је отац и претходник био светац. Не само у овом аспекту, него и у многим другим, попут преузимања ктиторства над славним светогорским манастирима, они су пратили идеолошке стазе које су биле утабане вековима уназад.

❖ Сећање на Немањиће

Међу светима чије је литургијско ештовање подстакнуто у овом периоду нашли су се и први Немањићи. Прослављање „свештене двојице“ и краљева Драгутина и Милутина обновљено је у годинама по Косовској битки како би се

из 1466. године в. у Р. Ђук, Повеља царице Марје манастирима Хиландару и Св. Павлу, *Историјски часопис* 24 (1977) 103–116.

¹ К. Митровић, Повеља деспота Ђорђа, Јована и Ангелине Бранковић манастиру Светог Павла, *ССА* 6 (2007) 209–217, стр. 212.

² К. Невострујев, Три хрисовуље у Хиландару, *Гласник СВД* 25 (1869) 272–287, стр. 276.

створила нова света династија којој би припадао Свети кнез Лазар. Та идеја је у измењеном облику добила место и у сачуваној дипломатичкој грађи. Наиме, помени Светог Симеона и Светог Саве, толико значајни за политичке програме својих потомака, задржали се своје место у повељама. Али, позивање на двојицу светитеља углавном у већ поменутих актима припада поменима владарских претходника.

Већ се у повељи Хиландару из 1392. године налазе први трагови династичке идеје. Кнез Стефан наводи како је **видѣвъ г[о]сподцтво ми записаніа и ѿтврѣженіа с[вѣ]тих краль ср(ь)пских и ц(а)ра Стеф(а)на** и кнеза Лазара решио да им и он учини милост.¹ Истакнуто је да је тако уобличен исказ легитимисао аукторов положај. У санкцији се зазива проклетство од свих светих и **и с(вѣ)тих(ь) хтиторь ср(ь)пских(ь)** за оног ко буде прекршио одредбе ових повеља.² Пошто је у питању повеља Хиландару, под светим ктиторима се вероватно мислило на Светог Симеона и Саву. Такав помен је поновљен у повељи из 1404/1405. године за Хиландар. Након диспозиције ауктор заокружује своје даривање поредећи га са метохијама **кок соу приложили с(вѣ)таа моа господа и х^ттиторіе, и ц(а)ріе и краліе, и господа сръв^тскаа.**³ Тиме се српски деспот приказивао наследником свих ктитора Хиландара, међу којима су били и знаменити Немањићи.

Следећа етапа у поменима светих предака јесте најпознатија и свакако највише истицана. Означена је повељом којом се деспот Стефан уписује међу ктиторе Хиландара 1406. године. Сама даровница је отворена симболичком инвокацијом и проширеном интитулацијом. Тако је Божјом милошћу и Богородичиној помоћи и **м(о)л(и)твами с(вѣ)тних ми господь и wt(ь)ць, и прѣдѣдъ и хтиторь Свмешна и Савы** деспот Стефан, благоверни господин свим Србљем и Подунављем и **хтиторх^т же и вьноу^тръни.**⁴ Дакле, први и једини пут су у сауваним повељама династички оснивачи названи прецима српског деспота. Потом се описује како деспот враћа 100 литара за славу и част Богородице и преподобних

¹ М. Шуица, Повеља кнеза Стефана Лазаревића којом се Хиландару прилаже црква Ваведења Богородичиног, 112.

² Исто, 113.

³ А. Веселиновић, Повеља деспота Стефана Лазаревића деспотици Евпраксији, 135.

⁴ Исти, Повеља деспота Стефана Лазаревића Хиландару о даривању 100 литара сребра, 125.

отаца Симеона и светитеља Саве; док се прекршитељ заклиње **да не имать оучестикъ съ великыми нашими свѣтилъ ник[и], и ктитори муроточцемъ Сумешномъ, и архіерешемъ Савою, на нихже наше оупованик.**¹ Стога, помен је најразвијенији од до сада описаних јер узима у обзир најважније одлике њиховог култа: у случају Светог Симеона његов владарски статус и точење мира, у Савином архиепископско звање.

Удео Светих родоначелника у даровници је много већи него онај светог кнеза. То је једини документ у којима се Стефан Лазаревић доводи у везу са Немањићима. Па ипак, чини се да је до тога дошло под утицајем преузимања двају најважнијих модела помена предака, који су осмишљени управо за Светог Симеона и Саву. Било како било, та веза је носила јасну идеолошку поруку.

Увод у *Закон о рудницима* је, како је већ приказано, посебно значајан за развијање учешћа светих у власти. Тако се на крају замишљене аренге помињу молитве Светог Симеона и Саве и светопочившег кнеза.² У завршним деловима, попут адмониције, деспот истиче да не доноси само он те законе, већ да су важили и пре њега, **за прѣждних светыхъ господъ и краљевъ сръвскихъ** и за живота родитеља Светог кнеза.³ Тако се још једном показује да помен „свештене двојице“ иде корак уз корак са промовисањем свете династије.

У даровници којом се поседима манастира Милешеве прилаже пет села, издатај око 1414. године, налазе се слични помени двојице светитеља. Након аренге следи врло занимљив део који се не би могао сврстати ни у проширену интитулацију нити у аутобиографски одломак који уводи у експозицију. Наиме, деспот Стефан је постао владар Срба **за многок м(и)лосрѣдіе, и неизгла(гола)нѣнѣю м(и)л(о)ствъ с(ве)тыхъ господъ моихъ(ь) и хтѣторъ сръвскихъ, с(ве)т(а)го Сумешна самодръжца сръвскаго и муроточца и Савы с(ве)т(а)го, великааго архіеп(ис)к(о)па сръвскаго.**⁴ Њихове молитве су спасиле ауктора на мору и на копну, у ратовима и различитим невољама.⁵ Због такве помоћи он дарује „манастиру Светога Саве“ села, а ономе ко измени написано нека буду супарници управо њих двојица.

¹ Исто, 126.

² А. Младеновић, *Повеље и писма деспота Стефана*, 408.

³ Исто, 411.

⁴ А. Веселиновић, *Повеља деспота Стефана Лазаревића Милешеви*, *ССА 2* (2003) 193–202, стр. 198.

⁵ Ове редове је анализирао А. Веселиновић, *Косовске алузије у повељама Стефана Лазаревића*, 189–190.

Оно што чини ову повељу посебно занимљивом јесте околност да штовање Светог Симеона није било особито везано за задужбину краља Владислава, која је била жариште култа Светог Саве. Па ипак, у даровници мироточац добија једнако место као и први српски архиепископ. Стога, може се закључити да су два култа, у време краља Милутина спојена у једну прославну целину, која је оснажена после Косовске битке, значила и одсуство самосталних представа и помена. То је постало јасно већ у *Словима* двојици светих, посебно у *Слову Светом Симеону*, у којем је Сава готово једнако заступљен. Штавише, збирног помена обојице светитеља има и у потврди даровнице Пантелејмону из 1400. године патријарха Данила, који је вероватно био и аутор поменутих *Слова*.¹ Поред тога, у акту из 1414. године су се под светим српским ктиторима подразумевала „свештена двојица“, те се може претпоставити да је то случај и са другим документима.

Даривање Милешеве је вероватно имало одређену улогу у сталним сукобима обележеним односима са босанским краљевима. Истицањем покровитељства Светог Симеона и Саве, деспот Стефан је приказивао себе као наследника Немањића који је захваљујући њиховој помоћи легитиман владар и вођа Срба. Штавише, и интитулација која наводи да је „господар Србљем“ могла је носити извесну тежину.² Додатно, тако формулисане деспотова интитулација и потпис најчешће се јављају у документима Дубровачкој републици, која је уједно имала блиске и важне контакте са Босном у њеном залеђу.

Јасно је да се након 1405. године мења однос деспота Стефана према највећим светитељима династије Немањића. Пре тог времена они се налазе у санкцијама у оквиру неодређених помена светих ктитора, који су могли бити

¹ Српски патријарх се у потврди очекивано позива на архиепископа Светог Саву, али оно што чуди јесте присуство Светог Симеона. Како се наводи, Данило је постао „патријарх српских земаља и поморских“ милошћу Божјом и *молитвама светаго Симеона и светако господина нашего и зчителга пр[в]ваго архи[е]пископа Савы, А. Младеновић, Повеље и писма деспота Стефана, 296.* Иако је јасно да централно место у помену добија Сава Српски, јако је занимљиво то што је стапање двају култова у толикој мери усвојено, да и приликом препорученог позивања на првог архиепископа покрај њега место добија и Свети Симеон. Та „селидба“ помена светих као учесника у власти је од посебног значаја. Тиме актуелни патријарх показује како је, добивши помоћ од првог архиепископа Саве, његов положај стекао највећи легитимитет.

² Скраћена интитулација *господињ Срвљакм деспотъ Стефанъ* налази се углавном на разрешницама рачуна за властелу Дубровника. Неки од примера су на странама *Исто*, 54, 63, 77, 82–3... Од свечаних докумената налази се углавном у потписима попут повеље којом се дарује Јабучје Хиландару; за Лавру из 1407. и 1414–15. године; за Милешеву из 1414. године и за Ватопед из 1417. године, в. *Исто*, 175–190, 247–257, 361–378.

результат потраживања дестинатара. Па ипак, следе документи у којима се њихови култови славе на највиши могући начин. Ова појава могла би се делом објаснити променом односа са Хиландарском братијом, која је са смрћу Герасима Бранковића могла дозволити успостављање приснијих веза са српским деспотом. Други део објашњења би се односио на општу измену карактера деспотових докумената. Након једноставнијих аката, који су подразумевали преузимање познатих аренги и одредби, пишу се сложеније и поетичније даровнице које обилују идеолошким мотивима. Уплив идеологије налагао је и развијање програмских позивања на раније владаре. Управо у тим оквирима свети претходници и свети преци помажу деспота на његовом положају, чувају га од недаћа и од различитих непријатеља.

Истовремено са овим повељама деспота Стефана, наследници Вука Бранковића 1408. године Хиландару дарују једно село. Краткој повељи недостаје аренда као ознака свечаности спроведеног акта те почиње интититулацијом. Експозиција говори о губљењу манастирских метоха и страдању у међусобним ратовима, при чему се вероватно мисли на ратове синова султана Јилдирима у које су и сами били уpletени. Због тога, угледајући се на претходне царе и краљеве и њихова богоугодна дела, која потврђују, они дарују село Ораховац са свим поседима. Овде је важна околност да су у санкцији позвани Свети Симеон и Свети Сава да буду супарници ономе ко се не буде држао одредби ових докумената.¹ Занимљиво је да није сачувана ниједна повеља деспота Ђурђа Бранковића Хиландару. Поред тога, у актима другим манастирима на Светој Гори не позива се на двојицу светих.²

Њима се враћају позни Бранковићи у већ поменути документи. У Хиландарској повељи из 1486. године **съ помощію...с(вѣ)тих(ъ) ктиторъ Симеона и свѣтителя Сави** и молитвама Светог деспота Стефана они су одлучили да дарују манастир.³ Тако свети ктитори, пружањем помоћи заједно са Богом, Богородицом

¹ В. Korablev, Actes de Chilandar. Deuxième partie, 552–553.

² Из приложеног се види да у време Ђурђа Бранковића изостаје мотив светих претходника. Па ипак, сећање на владарске претходнике опстаје у измењеном облику. Наиме и у повељама за Дубровник и у каснијим актима српски владар се често позива на њих али их не назива светим. Тако се у повељи челнику Радичу наводи како се „господин Србљем...угледа на благочашћа прежде бивших благочастивих господина српских“. Биће наведен још пример повеље за Ватопед где наводи да је „по даровању Владике постављен на престо бивших благочастивих господина српских“. За издања повеља в. претходне напомене.

³ К. Митровић, Повеља деспота Ђурђа Бранковића о прихватању ктиторства над Хиландаром, 231.

и великомучеником Георгијем, бивају сврстани у ред највећих хришћанских светитеља.¹ Друга Хиландарска повеља, написана деценију касније, даље развија те идеје. Тако је манастир „дом светих отаца наших, званих Симеон и Сава“, они су у просветлили отацтво и своје људе, избавили их од јереси као древни Мојсије.² У више наврата су поменути као свети ктитори, укључујући и санкцију.³

Династички елемент добио је места и у повељи Светом Павлу, иако је мотив у другом плану јер Немањићи нису посебно везани за светогорски манастир. Он је везан за помен деспота Ђурђа који није напустио **в(а)гых(ь) вьбычи прѣжде кго вьв ших(ь) господ(ь) срьв(ь)скых(ь) с(вє)тїих(ь)**.⁴ Такође, у санкцији се прети епитимијом светих ктитора.

То води и закључку о слици Светог Симеона и Саве као и династије Немањића у дипломатичкој грађи почев од краја XIV века. Налази се искључиво у даровницама дестинатарима који су посебно били везани за светитеље: Хиландару, Милешеви уз изузетак *Закон о рудницима*. Додатно, она је прилагођавана односу ауктора и дестинатара и актуелним политичким околностима. Јасно је да је значај помена растао са временом, где би се посебно издвојила друга половина владавине деспота Стефана, када су постали неоспорни помагачи у власти. Међутим, као и у случајевима претходних светитеља и њихов помен је најчешће поједностављен. Дакле, они су најчешће само Свети Симеон и Сава. Такође, они више нису само династички покровитељи. Они су заштитници владара, помоћници у невољама и покровитељи ктитора, да би у повељи из 1496. године они постали и народни светитељи. Језгровитим поменима се супротстављају једино они из потврде патријарха Данила, повеље Хиландару 1406. године и даровнице Милешеви 1414. године.

На крају одељка о месту сећања на свете у политичкој сфери остаје да се истакне да је оно било одређивано дестинатарима. Наиме, сви помени се налазе у

¹ У ранијим документима помоћ су пружали Бог, Богородица и највећи светитељи док су Свети Симеон и Сава били помоћници молитвама. Сада су они променили место да би деспот Стефан помагао молитвама. О месту молитви „свештене двојице“ у време Немањића уп. М. Васиљевић, Помени предака у повељама Немањића, 91–94.

² К. Невострујев, Три хрисовуље у Хиландару, 275.

³ Сродно позивање се налази и у повељи Јакшића за Хиландар којом се дарује 130 дуката годишње у замену за помен, *Исто*, 278–283.

⁴ К. Митровић, Повеља деспота Ђурђа, Јована и Ангелине Бранковић манастиру Светог Павла, 211.

документима намењеним онима којима је личност светог била позната. Некад су то били некадашњи ктитори а некад дародавци повластица. Стога, иако су задржали многе функције које су посведочене већ одабиром примаоца дара, њихова малобројност као и изостанак у другим исправама указује на то нису имала најзначајније место у политичком програму.

СЕЋАЊЕ НА СВЕТЕ КРОЗ ИСТОРИОГРАФСКА ДЕЛА

Средњовековна историографија је посебно погодна за изучавање места светаца у оним аспектима живота на које мање утичу црквени или политички чиниоци јер се у њој налазе трагови сећања различитог порекла. Понекад се ослања само на усмено сећање а некад представља одјек литургијске, политичке и/или феудалне меморије. Управо порекло садржаја чуваног од заборавља одређује и функцију одређеног дела. Тако, уколико се састављају изводи из житија и других прославних састанака онда дело вероватно настаје у, за цркву мање или више везано, средиште писмености. Ако дело на особен начин представља идеје и мотиве сродне политичким програмима, онда су обликовани у близини каквог феудалног двора. Некад су бележене личности, догађаји и дужи процеси из жеље за чувањем од заборавља.

Свети постају део тих састанака уколико су на неки начин били покретачи историје која се записује. Стога су то најчешће свети из владарских и властеоских породица, затим се бележе преноси реликвија јер су они били вишеструко важни за друштво које је чувало пристиглу светињу, или се говори о светитељу који је имао посебан однос са неким од протагониста.

У српском случају историографски текстови се могу разврстати на родослове, летописе и стеме које треба разумети у контексту српске и тада доступне иностране књижевности. Тако родослови и стеме бивају писани под утицајем српске традиције писања владарских хагиографија и биографија, генеалогских форми династичке репрезентације и сродних књижевних жанрова својствених владајућим слојевима Западне Европе. Летописи представљају производ међусобног прожимања византијских универзалних хроника и потребе за записивањем сопствене, односно локалне историје.

Већ из кратког приказа постаје јасно колико је измењени хоризонт очекивања одређивао и садржај неког дела и одабир жанра за његово представљање.¹ Дакле, у новој форми се говори о већ познатој теми: о српским владарима међу којима је

¹ О хоризонту очекивања и његовој улози у обликовању текста в. Н. Р. Jauss, *Theorie der Gattungen und Literatur des Mittelalters*, 122–125.

било и светитеља. Управо због тога, иако су настали из различитих побуда, попут жеље за бележењем савремених дађаја, писањем историје у кратко или чувањем знања за потоње генерације стицали су улогу у религиозном, друштвеном или пак политичком животу.¹

Осим тога, треба нагласити да се писање нових дела развија у добу када династије Немањића више нема. Извесно је да су политичка и друштвена кретања, промене и прекиди, попут разједињавања српског царства, растуће опасности од Османлија и постепеног губљења независности, условили и жељу за бележењем како давне историје тако и актуелних дешавања како би се пребродио превладајући осећај прекида. Стога, у политичким и друштвеним реалностима треба тражити одговоре на разлоге за одабир ових жанрова, јер је сваки од њих одговарао погледима на прошлост и потребама мање заједнице у којој је дело настајало. Ово је посебно важно и због тога што поменуто текстове одликује околност да готово неизоставно обухватају период до савременог доба, на који се увек односи жељена порука.

О популарности историографских дела сведочи велики број преписа из XV века али и наредних столећа. Наиме, њихов језик и језгровитост откривају да нису нужно била намењена писменом слоју. Штавише, управо те карактеристике су их чиниле погодним за јавна читања, мање или више свечана. Дакле, чиновима читања су се обликовале нове текстуалне заједнице. Додатно, пошто су ова дела омогућавала зближавање полуписмених и неписмених са образованим слојевима, образовање колективног идентитета је превазилазило ограничења раслојеног друштва на дубљи начин него што је то био случај са црквеним или политичким чиниоцима јер је подела на оне које читају и оне које слушају била мање формална.

➤ Свети корен владарске лозе

Генеалогije су, према дефиницији, самостална дела, писана или сликана, некада рецитована или певана, која имају задатак да представе порекло одређене личности

¹ О дометима средњовековне историографије као и о различитим доменима чији је рецидив била, попут религије, литературе или политике в. В. Guenée, Y a-t-il une historiographie médiévale?, *Revue Historique* 258/2 (1977) 261–275.

или целе породице.¹ У ствари, генеалогичке представљају врсту породичне историје и помажу оформљењу породичне свести и идентитета.² Управо та дефиниција упућује на то да је један од најчешћих начина преношења њихових порука онај објашњен текстуалним заједницама.

Оне отеловљују епистемологију порекла, у којој су значење и права вредност увек укотвљени у извору.³ Због тога, почетак односно настанак нечег јесте управо оно што одређује правоважност и ауторитет. Он се налази у феудалном праву, где је најстарији обичај најлегитимнији; у етимологији, где је прво значење речи оно истинито итд.⁴ Примењено на родослове, фокус је увек био на почетку лозе где је личност оснивача била она која је дефинисала цело породично стабло. Због тога су, одражавајући средњовековну менталну структуру, били особито пријемчиви и лако разумљиви, што је чинило основ њиховог великог утицаја. Њима се најчешће приказивао пренос власти унутар једне династије, било над државом било над несамосталном политичком јединицом, попут феудалне области, која је стечена на самом почетку лозе. Поред тога, друштвени статус се изједначава са дуговечношћу породице, односно што је оснивач удаљенији од савременог доба то је породица била угледнија.⁵ Ова последња особина ће се показати најчешћим узроком преображаја генеалогичке.

Разнородне форме генеалогичке репрезентације имале су значајну улогу у политичком животу Немањића.⁶ Развиле су се како због посебних прилика које су тражиле нове начине за приказивање појединачног владарског легитимитета, тако и због тога што је светитељство Стефана Немање подстакло актуализацију

¹ L. Genicot, *Les Généalogies*, Typologie des sources du Moyen Âge Occidental fasc. 15, Brepols – Tournhout 1975, 11–12.

² Жорж Дуби је први укључио породичну психологију и менталне представе у изучавање генеалогичке, G. Duby, *Remarques sur la littérature généalogique en France aux XI^e et XII^e siècles*, *Hommes et structures du Moyen Âge*, Paris 1973, 287–298, p. 287–288.

³ Тако етимологија постаје генеалогичка речи, R. Howard Bloch, *Genealogy as a Medieval Mental Structure and Textual Form*, *La littérature historiographique des origines à 1500*. 1 (Partie historique), *Grundriss der Romanischen Literaturen des Mittelalters* 11, ed. H. R. Jauss, H. U. Gumbrecht, U. Link-Heer and P. M. Spangenberg, Heidelberg 1987, 135–156.

⁴ *Idem*, 136.

⁵ *Idem*, 145.

⁶ О односу разних форми генеалогичке представљања и епистемологије порекла, као и о појединим питањима која ће овде бити обрађена в. М. Vasiljević, *Imagining Ruler's Genealogy in Medieval Serbia*, *Revue des Études Sud-Est Européennes* 55 (2017) 73–88.

епистемологије порекла.¹ Или прецизније, светост првог владара из династије Немањића давала је додатну снагу уверењу о оснивачу као носиоцу идентитета целе династије тако што се стицању територије и осамостаљивању придружио један од најзначајнијих видова легитимитета који је доносила припадност породици која је имала светитеље.²

Тако се, већ у трећем колону, због смена на престоу Стефана Радослава, Стефана Владислава и Стефана Уроша I јавља потреба за новим формама приказивања права на власт, утемељеним на тим уверењима.³ Тада се развијају скраћене лозе у интитулацијама које су, уз владарски потпис, биле састојак са задатком да представе ауктора.⁴ У исто време и са истоветним циљем, неретко у оквиру ктиторских композиција, сликају се хоризонталне лозе. У оба случаја ауктори, односно ктитори, су приказани као наследници Стефана Немање. Или другачије, дестинатари односно гледаоци лозе су подсећани на светог оснивача. Постепени развитак и значај генеалогске репрезентације открива и идеолошка употреба мотива Лозе Јесејеве која почиње у доба краља Уроша I.⁵

Та прегалаштва ће доживети врхунац у време краља Стефана Уроша II Милутина. Тада интитулације постају па и најзначајнији делови повеља, којима се и даље истиче веза владара са Стефаном Немањом и Светим Савом уз помене посебно заслужних предака. У исто време, понајвише захваљујући бројности чланова породице, хоризонталне лозе бивају трансформисане у вертикалне генеалогске по угледу на архетипску старозаветну лозу. Нова врста генеалогске слике посебно је важна јер, осим тога што приказује легитимитет ктитора повезујући га са оснивачем династије, право на власт је стечено и божанском

¹ Наравно, Стефан Немања је сматран оснивачем захваљујући томе што је сећање на његове претходнике и породичне чланове систематски потискивано: С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића*, 100–110.

² А. Vauchez, „Beata stirps“: sainteté et lignage en Occident, 397–406.

³ Ране форме генеалогског представљања биће укратко приказане на основу М. Васиљевић, *Настанак српских родослова и летописа као последица политичких и друштвених промена, Иницијал. Часопис за средњовековне студије* 3 (2015) 95–117, стр. 97–98.

⁴ О месту и развоју интитулација током владавине Немањића, укључујући и касније доба: Иста, *Помени предака у повељама Немањића*, 83–90.

⁵ Лоза Јесејева била је и интелектуални и сликани модел према којима се породична репрезентација управљала у готово свим крајевима хришћанске Европе: А. Vauchez, „Beata stirps“: sainteté et lignage en Occident и R. Howard Bloch, *Genealogy as a Medieval Mental Structure and Textual Form*, 150–151.

инвеституром. Поред тога, оне носе поруку о дуговечној и светородној династији те приказују сваког светог члана понаособ.¹

Поруке раних начина генеалогских репрезентација су највећма биле оне које се налазе и у писаним текстовима. Све описане форме су пажњом посвећеном почетку династије одражавале средњовековну епистемологију порекла. Па ипак, захваљујући томе што су Немањићи у готово свакој генерацији имали свете владаре, континуирана сакрализација владарске породице био је други изузетно важан аспект ове форме легитимизације.

Прве писане генеалогije, настале око 1371. године, су због својих општих карактеристика назване манастирским генеалогijaма.² Њима припада и наредна редакција, везана за бана Твртка, односно за године између 1374. и 1377. године. Већ у том кратком периоду писани родослови су, као средство приказивања статуса и амбиција, стекли, или можда утврдили, место у политичком животу.

Истовремено је потврђено да представљају изузетно динамичан жанр, који подразумева промене у готово свакој редакцији.³ Или прецизније, сваки препис и свако ново читање значило је измене и допуне основног текста.⁴ Управо то, односно околност да су готово увек сачуване само позне верзије, чини их посебно тешким за прецизну анализу. Па ипак, пажљиво читање открива различите прераде, попут оне настале у време бана Твртка. Такође, пошто то значи да су се родослови, писани и преписивани у периоду који је предмет изучавања, садржински ослањали на манастирске генеалогije, значењима која су њима пројектована ће бити анализирана јер су задржана и у каснијим верзијама.

Прве манастирске генеалогije су говориле о историји Немањића.⁵ Подсећајући слушаоце на важне тренутке и особе те повести, именовале су владаре и понекад

¹ Иста идеја стоји иза Даниловог зборника, писаног са циљем састављања српског пролога. До данас су сачуване четири монументалне генеалогije: у Грачаници, Пећи, Дечанима и у манастиру Матејче. Међу њима нису све биле носиоци актуелних политичких порука; у том погледу издвајају се грачаничка и дечанска лоза док у пећкој готово потпуно изостају. О типолошким променама које су уследиле са променом династичке представе в. Д. Војводић, *Од хоризонталне ка вертикалној генеалогској слици Немањића*.

² О условима у којима су настали манастирски родослови в. М. Васиљевић, *Настанак српских родослова и летописа*, 98–100.

³ Ова њихова особина је названа „living quality“, L. Shopkow, *Dynastic History, Historiography in the Middle Ages*, ed. by D. Mauskopf Deliyannis, Leiden – Boston 2003, 217–249, p. 227–228.

⁴ L. Genicot, *Les Généalogies*, 27–28.

⁵ Занимљиво је да се генеалогije могу посматрати као династичке повести које израстају из институционалне историје. Некад је та институција попут владарске, са којом је породица посебно

неке од њихових задужбина а још ређе су доносиле и мале биографије.¹ Осим тога, поменима знаменитих цркава и манастира и именовањем епископија српске архиепископије, утврђивала се сакрална топографија српских земаља. Један од примерака, који се чини најближим првобитној верзији, *Загребски родослов*, који ће бити основа анализе која следи, носи управо наслов **Родословіе светыхъ ктыторъ и господь срѣвскихъ**,² што показује да је ктиторска делатност сматрана једном од најважнијих активности српских владара. Од световних догађаја поменута су само два крунисања, царско и краљевско, јер су означавала промену међудржавног статуса. На крају, принцип породичног наслеђивања постаје симбол за проток времена, чиме је означен прелаз са цикличног, односно литургијског, ка линеарном времену.³

Као и други облици генеалогског представљања, манастирски родослови постају прави израз епистемологије порекла. Она се осликава у томе што су заправо само Свети Симеон и Сава добили биографије као носиоци мотива светог корена династије. Такође, они су једини добили названи светитељима. Треба напоменути да су ретко обојица добили тај епитет у истом примерку, што се може сматрати грешком преписивача или исходом коначног формирања једне прославне целине од два култа, због чега би било довољно у једном случају назначити светост, или неким другим разлогом који се открива даљим читањем.

Другим речима, текстови почињу са комплементарним животима оца и сина. Очекивано, одељак о Стефану Немањи обележен је описима његове побожности, крштења и ктиторства над многим црквама. Приликом набрајања задужбина, наводи се да је изградио Студеницу **сѣвѣ же и своимъ моцемъ въ оупокоеиѣ, идеже и до нынѣ чѣстниѣ и светіѣ моци его пребивають невредимѣ и миро многочѣстно**

повезана, а некад је у питању одређена територија, L. Shopkow, *Dynastic History*, 239–249. У случају немањићких манастирских генеалогича вероватно је била у питању и веза са владарском круном и са територијом. У случају наредне етапе, родослов бана Твртка подразумева пре свега везу са институцијом а територијални аспект, иако није био у потпуности запостављен, остаје у другом плану.

¹ Сличан садржај бележиле су и прве генеалогиче у средњовековној Француској јер су и оне поникле у принчевским манастирима и некрополама, те су и бележиле садржај који је био својствен том окружењу, G. Duby, *Remarques sur la littérature généalogique en France*, 294.

² Љ. Стојановић, *Стари српски родослови и летописи*, 2.

³ G. Spiegel, *Genealogy: Form and Function in Medieval Historical Narrative*, 50–51. О литургијском и хронолошком времену током средњег века в. J. Le Goff, *Histoire et Mémoire*, Paris 2001, 130–131.

БЛАГОВОНО ИСТАЧАЮТЬ ВЪСЕМЬ СЪ ВЕРОЮ ПРИСТОУПАЮЩИМЪ.¹ Следи чувена прича о напуштању земаљског царства ради монашења, животу на Светој Гори са сином Савом и подизању манастира Хиландара. Од посебног значаја је и то што су ти акти инспирисали његову старију браћу на слична дела. Ту су направљене понеке погрешне везе између ктитора и задужбине, па је тако наведено да је Завида, брат Стефана Немање, подигао цркву Светог Петра и Павла на Лиму.² Разуме се, манастир је подигао Мирослав, Немањин брат и претходник на великожупанском престолу. То може бити још једна индикација, односно показатељ успешности својеврсне *damnatio memoriae* која је спроведена над његовом успоменом.³

Занимљиво је да је Стефан Немања након ових редова у *Загребском родослову* упоређен са царем Давидом, његовом старозаветном префигурацијом.⁴ Иако родослов не бележи сукобе са браћом, који су претходили жупановом ступању на престо и условили поређење са библијским царем, редови који гласе **ИСПЛЪНИШЋ СЕ НА НЕМЪ ГЛАГОЛИ СВЕТАГО ПЕВЦА ПРОРОКА ЦАРА ДАВИДА** јер је био млађи од браће али од Бога изабран да влада⁵ представља заостатак ових идеолошких прегнућа. Настављајући се на иста значења, биографија је закључена тврдњом да је Стефан Немања био „велики жупан и самодржавни господин“, након чега следи интитулација која наводи земље којима је владао, чиме се остварује задатак генеалогичка да прикаже порекло власти над одређеним територијама.

Дакле, Симеоново светитељство је у уској вези са његовом загробном црквом и местом штовања. Другим речима, оно као да служи додатној сакрализацији Студенице, која је сама по себи, односно као црква, била свето место. Па ипак, имајући у виду да текст настаје у XIV веку, култ Светог Симеона зрачи већ столеће и по из Студенице, те таква околност не треба да чуди. Поред тога, његовим уврштењем у свете и српска круна постаје света, чиме се посебно приказивало стицање независности. Та порука је посебно јасна из унутрашње организације текста, где је називање великог жупана светим претходило наводу титуле и земаља

¹ Љ. Стојановић, *Стари српски родослови и летописи*, 18.

² *Исто*, 20–21.

³ А. Assman, *Formen des Vergessens*, 21, 49–53.

⁴ Као и увек у ситуацијама када би актуелни владар ступио на престо након борби и сукоба, што га је у очима закона чинило узурпатором, С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића*, 100–110, 197–209.

⁵ Љ. Стојановић, *Стари српски родослови и летописи*, 20–22.

којима је владао. Штавише, јасно је да је идеолошка позадина сродна оној коју је уврштење у свете носило почетком XIII века.¹

С друге стране, биографија Светог Саве представља позорницу приповести о црквеној самосталности. Његов монашки живот и подвизи описани су тако да је једини могући исход таквог побожног живота било уздизање на архиепископски трон. Као архиепископ он је просветлио земљу свога отачаства и донео јој је православље по правилима светих апостола.² Ово излагање може бити одјек несигурних путева између католичанства и православља којим су се кретале прве две генерације Немањића или пак бројних подела у хришћанству друге половине XIV века.³ Због тога је Свети Сава утемељитељ истинске вере која се изједначава са апостолским хришћанством, односно првим и најчистијим обликом хришћанства. Тако је још једном гарант вредности и легитимитета пронађен у самом почетку, овога пута вере.

Опис прати именовање епархија Српске архиепископије које је, чини се, права тема Савиног биографског одељка. Попис епископија треба да, заједно са именовањем задужбина, прикаже сакралну топографију српских земаља али и да одреди области под српском влашћу у другој половини XIV века. Тако се наводе и оне које нису биле део цркве у првој четвртини XIII века, попут браничевске и београдске.⁴ Поред тога, према овим текстовима једна од најважнијих последица Савиног уздизања на архиепископски трон било је крунисање брата Стефана. Тако је осамостаљивање цркве било непобитно повезано са успоном Немањића.

Стога, када би Сава био поменут као светитељ, то је служио сродној сврси као у случају његовог оца, наиме освећивању српске цркве и круне и истицању самосталности српске државе. Ово је вероватно разлог због којег су или један или други добијали епитет свети; било који избор носио је сличну поруку, те је било на аутору да га начини. Додатно, уколико је то био Сава, било је везано или за

¹ Д. Поповић, О настанку култа Светог Симеона, 67–73.

² **И приде прѣвосвещени кврѣ Сава въ землю свою своего ѿчества и просвети землю своего ѿчества васакимъ православиемъ по правилѣхъ светихъ апостолаъ**, Љ. Стојановић, *Стари српски родослови и летописи*, 24.

³ Можда се односило на поделе између православаца и католика или на сукоб око исихазма међу православнима. Такође, могуће је да је аутор имао на уму и даље важећу анатему, бачену на српску цркву у време крунисања Стефана Душана за цара, која ће бити превазиђена тек напорима кнеза Лазара.

⁴ *Исто*, 26.

средиште његовог култа, манастир Милешеву, чиме се опет одражава позно гледиште на култ, или за именовање трећег архиепископа и његовог нећака, Саве II (1263–1271).

Истакнуте биографије су одражавале сећање на првог династичког владара и првог архиепископа иза којег је стајао идеал симфоније између световне и духовне власти. Представа тог идеала је уочљива и у томе што у првим родословима није наведено монашко име Стефана Немање. Тако је колективно памћење Немањића било постављено на темеље светитељства свештене двојице. Ту функцију ће њихове биографије задржати и у наредним редакцијама. Истовремено, показује се да су родослови одражавали функције традиционалне историографије где је континуитет трајање почетка, при чему се све временске димензије, прошлост, садашњост и будућност, уједињују.¹

Поред тога, занимљиво је да се трагови још неких култова могу наћи у првим генеалогјама. Наиме, иако се остатак текста састоји углавном од именовања владара, неки помени се ипак издвајају. Тако се, истиче се да је краљ Милутин саградио Бањску за своје мошти. Занимљиво је да се не помињу многе цркве које је „велики краљ“ подигао и обновио, већ само она посвећена Стефану Првомученику. Сродан случај се налази у делу о Стефану Дечанском. Штавише, овде је помен можда значајнији, јер се његови посмртни остаци називају „часним моштима“². Пошто су то једина ктиторства поменута после исцрпног именовања здања подигнутих у време оснивања династије, ова околност се чини још значајнијом.³ Заправо, у питању су тихи одједи штовања српских владара који око 1371. године још нису добили основне саставе за светитељско прослављање, те у црквеној околини није било могуће назвати их светим.⁴

На те основе се наслања и родослов Твртка Котроманића који у погледу култова светих не доноси новитете док бан свој легитимитет темељи на пореклу од

¹ J. Rüsen, *Annäherung: Funktionstypologie der historiographischen Narration, La littérature historiographique des origines à 1500*. 1 (Parte historique), 40–49, p. 42–44.

² **сѣзда красноꙋ цркъвѣ свѣтаго възнесенїа господна при реце Би(стри)це, Дечани, идеже чьстнїе мощи его почивають...** Стојановић, *Стари српски родослови и летописи*, 31–33. О томе да израз епитет часни не носе исто значење као и свети могао би сведочити запис у *Загребском родослову* да су мошти светог Симеона „часне и свете“, *Исто*, 18.

³ Ту се издваја Карловачка генеалогја али, како је доцније настала, садржај је одраз других историјских и културних околности. О овом родослову в. даље у тексту.

⁴ Обојица ће чекати последњу деценију XIV века за добијање службе и синаксарског житија.

светородне династије.¹ Наредна етапа означена је појавом лаичких генеалогија које показују значајне промене у општем односу према прошлости.² Већ сам назив сугерише да представљају производ лаицизације високе културе неговане најчешће на дворovima принчева или владара. Управо из разлога што настају у таквом окружењу, неретко служе стварању фиктивних веза између знаменитих породица, било да су се односиле на удаљени временски период или не.

Тако је у случају српских лаичких генеалогија кнез и деспот Стефан преко мајке кнегиње Милице био потомак Стефана Немање. Кнегињино сродство са светом династијом помињу и други извори, но овде је то особито истакнуто тако што је њен предак „постао“ најстарији син жупана Немање, кнез Вукан.³ Пошто је вероватно у питању измишљена породична веза, поставља се питање разлога за записивање лозе. Заправо, извесно је да се одабир кнеза Вукана темељио на истим начелима као и први родослов Немањића: порекло српског деспота од Стефана Немање чинило је и његову грану светом, те је био подобан да влада. Колико је ова веза била значајна говори околност да је кнез Лазар, чији је култ био темељ легитимитета Стефана Лазаревића, изостављен. Другачије речено, порекло од светородне династије Немањића чинило је помен кнеза-мартира у генеалогијама нерелевантним. На крају, настанак лозе Вукан–Милица треба сместити или у време, односно крај владавине деспота Стефана, или у време Ђурђа Бранковића, који је своје право на власт заснивао како на усињењу од стране ујака, тако управо и на описаним породичним односима.

Врло је могуће да су родослови у исто време или непосредно после додавања лозе Вукан–Милица претрпели још једно преиначавање. До прераде је дошло захваљујући томе што су лаичке генеалогije често писане под утицајем омиљених епских песама или световних романа, чији су протагонисти неретко „постајали“ оснивачи познатих династија. Разлог томе јесте био управо фокус на почетак породичне историје и уверење да је друштвени статус једнак дуготрајности једне лозе. Управо на српском простору је крај XIV и почетак XV века обележен

¹ О родослову бана Твртка в. М. Васиљевић, Настанак српских родослова и летописа, 99–101.

² *Исто*, 108–111.

³ О лози Вукан–Милица у светлу свих извора који помињу или имплицирају сродство кнегиње Милице са Немањићима в. М. Васиљевић, Генеалогije између историје и идеологије: пример порекла кнегиње Милице, *Историјски часопис* 65 (2016) 77–99.

порастом популарности ових секуларних романа, иако су неки већ више од века раније оставили трага у другим саставима.¹ Један њих био је *I Reali di Francia*, компилација песама и романа Андрее да Барберина, који их је углавном превео и прерадио са француског језика. Четврту књигу ове збирке представља роман *Бово од Антоне*, чије се многе епизоде дешавају у Склавонији, односно тадашњим српским земљама. Управо је то био разлог за изузетну популарност *Француске краљевске куће*, да би се после неког времена и роман о Бову преводио и преписивао одвојено.²

Управо ће се у овој збирци наћи извор или подстицај за поменути прераду. Наиме, у новој редакцији Стефан Немања је потомак Лицинија, супруга Констанције, сестре Константина Великог. Тај брак је поменут на крају шесте књиге *Француске краљевске куће*, где се налази родослов француских, енглеских и угарских краљевских породица.³ Вероватно је управо због везаности како цара Лицинија тако и цара Константина за српске просторе ова белешка искоришћена за прераду постојећих генеалогича.⁴ Захваљујући имагинативном сећању, које је неизоставно било умешано у процес састављања лаичких генеалогича, он је постао предак српске династије.⁵

Други разлог за прераду може бити штовање Константина Великог које се несумњиво развило у Београду око цареве деснице.⁶ Како су на имагинативно

¹ Међу првима је свакако *Роман о Александру Великом* који долази вероватно преко грчког језика, в. издања: *Српска Александрида*, прир. Р. Маринковић и В. Јерковић, Београд 1985; Р. Маринковић, *Српска Александрида. Историја основног текста*. Она је оставила трага у делу Данила II, где се налазе многобројни мотиви из дела о Александру Великом, Д. Богдановић, Нове тежње у српској књижевности првих деценија XIV века, *Византијска уметност почетком XIV века. Научни скуп у Грачаници 1973*, ур. С. Петковић, Београд 1978, 85–97. Поред тога, крајем XIV и почетком XV века бивају преведени *Роман о Троји*, *Тристан и Изолда* и *Француска краљевска кућа*. За преводе на савремени српски језик: *Роман о Троји; Роман о Александру Великом*, прир. Р. Маринковић, Београд 1986; *Повест о Тристану и Ижоти*, прир. И. Грицкат, Београд 1988.

² Н. Банашевић, *Циклус Марка Краљевића и одјаци француско-италијанске витешке књижевности*, Скопље 1935, 11–15.

³ A. da Barberino, *I Reali di Francia*, a cura di G. Vandelli e G. Gambarin, Bari 1947, 564. На ову везу је први указао бр Н. Банашевић, *Летописци о пореклу Немањића*, *Прилози КЛИФ* 21/1–2 (1955) 5–13.

⁴ Лициније је био пореклом из провинције Горње Мезије, која је представљала нови друштвени, политички и културни центар Српске деспотовине.

⁵ Имагинативно сећање је термин који је оформила Ејми Ременснидер како би објаснила настанак манастирских оснивачких легенди на југу средњовековне Француске. Оно подразумева креативни и инвентивни однос према прошлости, који често укључује њене фантастичне трансформације чиме се успоставља веза између две тачке у времену. У фокусу је такође увек порекло, A. G. Remensnyder, *Remembering Kings Past. Monastic Foundation Legends in Medieval Southern France*, New York 1995, 1–4.

⁶ В. одељак *Доба транслација*.

сећање предмети, а посебно реликвијари, неретко значајно утицали тако што би добили место комеморативног објекта,¹ околност постојања реликвијара са српским натписом могао је допринети „увођењу“ првог хришћанског цара у родослов.

Даље, именовање Лицинија Србином, односно пројектовање српског идентитета у далеку и знамениту прошлост, стварао се нови континуитет српске власти над централним Балканом у околностима постепеног смањивања обима државе.² Такође, показује се да је, као и светост, и политички идентитет наследан. Штавише, везивање за славно доба било је толико значајно да су се између античког цара и Стефана Немање налазиле само две генерације: Бела Урош, вероватно остатак колективног сећања о великим жупанима XII века, и Техомил, митски предак који је спајао две српске владарске породице. На тај начин су се та времена чинила ближим како би представљала обећање поновног достизања истог престижа.³

Па ипак, иако је Лициније предак српских владара, он је прогонитељ хришћана и мучитељ чак и своје ћерке Ирине (у неким преписима Константинова ћерка); док је Константин Велики као прави оснивач династије добио посебно биографско поглавље. Основна тема његовог одељка, уз минималне разлике међу преписима, јесу борбе са његовим противницима и савладарима: Максимијаном, Максенцијем и Лицинијем. Разуме се, битка на Милвијском мосту и Христов знак који му је донео победу бивају неизоставно поменути чиме Константин постаје „непобедиви војин“, који побеђује захваљујући Божјем знамењу. Иако није назван светим, борбе против пагана и прогонитеља хришћана га сликају као светитеља **Сѣи Коѣ стаѣ тинѣ царѣ вѣсть моѣжѣ бланон'равеѣмѣ кротѣкѣ, тихѣ, любѣ бланочѣстѣе, посове родоѣ хрѣстѣанскомоѣ.**⁴ Тиме он постаје образац владара који је заштитник хришћана и

¹ A. G. Remensnyder, *Legendary Treasure at Conques: Reliquaries and Imaginative Memory*, *Speculum* 70/1 (1996) 884–906.

² “...the creation of a sense of continuity between the classical past and medieval present was an act of intellectual will...It required, as a basis for its success, the conversion of the “other” represented by the ancient world into a fictive “sameness”...into a medieval identity”, G. Spiegel, *Romancing the Past. The Rise of Vernacular Prose Historiography*, 103.

³ О редуковању чланова породице као уобичајеној пракси приликом повезивања славних времена и савременог доба в. D. N. Dumville, *Kingship, Genealogies and Regnal Lists*, *Early Medieval Kingship*, ed. by P. H. Sawyer and I. W. Wood, Leeds 1997, 72–104, p. 87.

⁴ Љ. Стојановић, *Стари српски родослови и летописи*, 6.

тима префигурација немањихких владара, односно самог Стефана Немање.¹ На тај начин, српска династија је стекла два света корена, антички и средњовековни.

Такође, неки од најстаријих примерака помињу оснивање Константинопоља и пут у Јерусалим који је његова мајка Јелена предузела како би нашла Часни крст.² Негде су та два догађаја повезана тако што је најважнија хришћанска реликвија пренета у Цариград, чиме је нова престоница хришћанства добила највеће могуће освећење. На тај начин, савладари Константин и Лициније чине моделе за опонашање и за избегавање. Тиме се остварује егземпларна функција лаичких генеалогичких при чему различити делови могу имати другачији задатак.³ Имајући у виду карактеристике које су у првом плану, српски деспот није могао имати бољег претходника и узора.

Па ипак, чини се да су и реликвијар и родослов имали посебну улогу у тумачењу генеалогичке која се налази у *Житију деспота Стефана* од Константина Филозофа. О његовом култу је већ говорено, али је важно подсетити се да је ова генеалогичка била уклопљена у целину у којој је лику цара Константина дато ново значење. Ту се инсистира на његовом равноапостолном статусу и оснивању Цариграда. Па ипак, овде је важно да су, независно од *Житија*, лаичке генеалогичке шириле култ Константина Великог као модела и носиоца врлина идеалног владара које треба опонашати.

У познијим прерадама, посебно након преласка деспотског звања у руке других породица, када се идеја о једној владарској династији напушта, по страни остаје и раније толико присутна епистемологија порекла која је није јасно истицала друге породичне свете. Тако се у *Карловачком родослову* помињу и многе друге задужбине српских владара, док се за деспота Стефана Бранковића наводи да су његове часне мошти испуштале благоухање: **БЛАГОЮ ВОНЮ ИСПУЩАЕ...НЬ Ѡ ВЪСЪДЪ**

¹ Та слика је сродна оној која се у српској политичкој идеологији развија у време краља Милутина: непобедиви владар који утврђује православље, С. Марјановић-Душанић, Нови Константин у српској писаној традицији средњег века, 92–94.

² Љ. Стојановић, *Стари српски родослови и летописи*, 10. О формирању култа Светог Константина и Јелене и везивању за култ Часног крста в. С. Марјановић-Душанић, Нови Константин у српској писаној традицији средњег века, 83–84. Вероватно је и да је помен порекла Константина Великог од Августа служило стварању замишљене везе са Христовим добом.

³ G. Duby, *Remarques sur la littérature généalogique en France*, 295–298; L. Shopkow, *Dynastic History*, 241–244; Управо због природе лаичких генеалогичких, које настају додавањем личности на почетке већ постојећих текстова, показује се да различити делови могу имати другачије намене и задатке, D. N. Dumville, *Kingship, Genealogies and Regnal Lists*, 87–88.

пріходецим на поклонніе чьстным его мощемь.¹ Занимљиво је да се у овом родослову помињу *Житије* и *Служба Стефану Дечанском* Григорија Цамблака као *Житије деспота Стефана* Константина Филозофа.

У каснијим редакцијама су још неке владарске личности називане светим.² Тако је, вероватно под утицајем Константина Филозофа и кнез Лазар понегде поменут као свети. На крају, може се закључити да су родослови, преношењем порука путем текстуалних заједница, неговали и оснаживали сећање на Стефана Немању и Светог Саву као на свете осниваче династије. Иако су позније редакције доносиле промене у односу на помене светих, оне су биле ограничене само на изразито популарне и идеолошки значајне култове: Светог краља Стефана Дечанског, Светог деспота Стефана и, на крају, кнеза-мученика Лазара. Остале личности су остале по страни, јер или њихов помен није одговарао специфичном погледу на свет или у каснијем периоду њихови култови нису били нарочито распрострањени.

➤ Свето породично стабло

У исто доба када и манастирске генеалогичке настају и стеме, блиске првима по томе што су породична повезаност и наслеђе основ организације садржаја. Истовремено, одликује их и неразвијена хронологија, иако није у потпуности одсутна за временски ближе периоде. Такође, иако је сачувано мало примерака, показује се да су и оне готово у сваком препису бивале допуњаване, преобликоване а поруке прилагођаване потребама тренутка настанка редакције. Тиме и оне показују посебну „живост“ и активно учествовање у друштвеном животу.

Па ипак, ту сличности престају те их од родослова треба јасно одвојити. Назив стема или стабло дугују великом значају филијације, због чега асоцирају на породична стабла у којима се записују подаци својствени хроникама.³ Дела са

¹ Тако се наводи да је краљ Владислав подигао Милешеву где су мошти Светог Саве, набрајају се бројне задужбине краља Милутина, као и то да се његове мошти налазе у **Софији срѣдљчкои**, цар Душан да је подигао Свете Арханђеле код Призрена...Занимљиво је и да се наводи да се мошти Првовенчаног краља налазе у Студеници. Дакле, родослов је одраз почетка XVI века у којем је настао, Љ. Стојановић, *Стари српски родослови и летописи*, 2–43.

² На странама *Исто*, 45–59.

³ О развоју генеалогичке и прерастању у потенцијално засебан жанр стема в. L. Genicot, *Les Généalogies*, 22–23.

истим садржајем анализирана су и под називом династичке хронике.¹ То може бити њихов други назив јер у овом типу регионалних хроника средишње место има једна породица, односно наслеђе одређене функције унутар ње, али чија се историја записује хроничарским маниром.² О томе да су стеме сродне династичким хроникама говори и околност да је у обема нагласак на најстаријем претку који одређује вредност, знаменитост и домете утицаја породице, чиме оне такође постају експонент епистемологије порекла.

Дакле, у стемама генеалогска структура постаје оквир у којем се бележе за породицу значајни догађаји: уздизање на политичкој лествици, оснивање манастира, даривање реликвија итд. То је резултат уобичајеног процеса „размене података“ између родослова и хроника, које доносе и типска објашњења и повезивања догађаја.³ Вероватно су аутори били инспирисани средином XIV века преведеним хроникама Јована Зонаре и Георгија Амартола⁴ али су писали под снажним утицајем генеалогског представљања немањихких владара. Међутим, нису, како се до сада мислило, писане као наставак поменутих хроника.⁵

Поред тога, посебно ће се показати значајним да су писци укључивали све обавести које су их окруживале, односно служили су се свим доступним изворима. Међу њима се издваја усмена традиција, због чега стеме неретко откривају струјања која нису видљива у другим текстовима, али ту су и други извори попут материјалних остатака, повеља и хагиографија.⁶ Због потенцијалне употребе у промовисању амбиција или утврђивању политичког *status quo*-а најчешће су сачуване у више примера јер су биле од интереса људима на великој територији.

¹ Које припадају групи регионалних хроника: E. M. C. Van Houts, *Local and regional chronicles*, *Typologie des sources du moyen âge occidental*. Fasc 74, Brepols – Turnhout 1995, 34–35. Оба аутора говоре о истој врсти али из перспектива жанрова који су главна тема њихових дела.

² *Idem*, 35–36.

³ L. Genicot, *Les Généalogies*, 23.

⁴ Ђ. Трифуновић, *Азбучник*, 364–368.

⁵ Љ. Стојановић је био мишљења да је писању српских династичких хроника претходио превод *Хронике* Георгија Амартола, позната као *Сказаније* односно да су писане као њен наставак. Међутим, ово мишљење није утемељено на изворима. Како и сам наводи, није пронађен дужи или краћи преглед светске историје испред иједног преписа стема, док се налази у већини преписа летописа. Уколико је истина да су стеме заиста замишљене као наставак *Сказанија*, није јасно зашто би без изузетка изостале у преписима. Једини део у стемама који упућује на то да им је претходила нека историографска форма налази се у уводу, где се истиче да треба поменути и о српским владарима јер је о другима понегде још и писано. Љ. Стојановић, *Стари српски родослови и летописи*, LXXIV–LXXIX.

⁶ О свему овоме в. у . M. C. Van Houts, *Local and regional chronicles*, 36–41.

❖ Света династија

Као и у случају генеалогича, прво ће бити анализирани поруке најстаријих сачуваних примерака, јер су преношене у оне настале после Косовске битке. Међу њима се издваја *Копорињска стема*, која долази управо до 1371. године и открива вероватно прву верзију. У уводу аутор наводи да пише „**слово** о светилницима миру, равноточним апостолу, друговима мироточцима и чудотворцима“ јер жели да забележи „нешто о српској земљи, ко је њом владао у ова последња времена“.¹ Већ коришћењем множине у исказу види се да ће састав приказивати далеко већи број светитеља од родослова. Поред тога, сваки владар добија мале биографије или минијатуре, како их је назвао Ђорђе Трифуновић.² Тачније, описане су околности у којима су владали, нарочити историјски догађаји и њихове индивидуалне особине³.

Међу члановима династије је далеко већи број назван светим, иако се и овде показују извесне особености. Очекивано, Симеон и Сава јесу светитељи али у посве другачијем склопу него у генеалогичама, односно независно од њихових задужбина и средишта култа. Тако је Свети Симеон Немања „нови мироточац, који је утврдио православље и протерао јереси из свог отачаства“.⁴ Тек након именовања деце, међу којима је и „Свети Сава, први архиепископ“ говори се о милости и добрим делима због чега се на њега излила благодат Светог Духа. Међу његовим задужбинама свакако је најважнија велика лавра Студеница.⁵ Даље се наводе преостале цркве које је подигао, при чему је изостављен Хиландар.⁶

¹ Љ. Стојановић, *Стари српски родослови и летописи*, 62–64.

² Инсистирајући на разликама у односу на *млађе летописе*, Ђорђе Трифуновић их је назвао жанром „житија и житељства“ указујући на то да се њима праве минијатурни портрети лозе српских владара. Ђ. Трифуновић, *Минијаторски стил старе српске књижевности*, *Књижевност* 32 (1961) 511–522; одредница *Летописи* у: *Исти*, *Азбучник*, 143–146. Иако је предлог занимљив и указује на одређене карактеристике ових текстова, пошто жанровско одређење не говори о односу према познатим европским жанровима, са којима ипак има изузетне сличности, оно овде није прихваћено.

³ О индивидуалним особинама јунака у *стемама* в. *Исти*, *Минијаторски стил*, 522.

⁴ Љ. Стојановић, *Стари српски родослови и летописи*, 66.

⁵ *Исто*.

⁶ Једина стема која наводи да је Стефан Немања основао и подигао Хиландар јесте Цетињска, али она је из XVI века, те представља прераду која одражава то доба, *Исто*, 67.

Насупрот родословима, где је Стефан Немања представљен световним именом, у стемама је његово име спој световног и духовног, какво се често затиче у интитулацијама: он је **великийъ Ѡць нашъ и пръвы свѣтилникъ тоє землк, светыи Сїмевн Немања**.¹ Дакле, он је пре свега светитељ, доносилац хришћанства, те се и његова званична титула изоставља. Такође, веома значајно, Свети Сава не добија посебно биографско поглавље. Због тога, улогу оснивача има само српски велики жупан, који освећује целу династију и постаје извор врлине и политичког права.

Већ у одељцима који говоре о првовенчаном краљу и о Предиславу, будућем архиепископу Сави II, налазе се описи који сугеришу светост иако није изричито наведена. Наиме, Стефан Првовенчани је **по вѣсѣмъ подобнь вистъ Ѡцоу своемоу**, док се за Саву II на исти начин говори да је био подобан свом стрицу.² Чини се да то означава светитељски углед, још једну степеницу између комеморације преминулих и светитељског прослављања.³ Она је посебно уочљива јер је архиепископ Арсеније, непосредно пре помена Саве II, назван светим.⁴ Иначе, посвећивање посебне минијатуре трећем архиепископу треба да прикаже наслеђе још једне функције унутар породице.

Такође, краљеви Радослав и Владислав добијају своје биографске одељке, при чему се први бави несрећном судбином најстаријег сина првовенчаног краља кроз поређење са Самсоном, док други истиче Владислављево ктиторство над Милешевом. Део о Урошу I, „храпавом краљу“ обележен је сличним садржајем уз то да му је приписано подизање Градца.⁵ Кратка биографија краља Стефана Драгутина такође указује на разлике између династичких хроника и генеалогичких. Овде је назван српским краљем, а не сремским краљем, чиме је постао део владарског низа Немањића. Такође, његов син Владислав титулисан је као краљ уз напомену да је био прогнан у Угарску од стране дечанског краља, где је и умро.

У поглављу посвећеном Драгутину опет се сукобљавају два начина приказивања светости. Наиме, краљ је приказан као владар-аскета, који је живео богоугодним животом и **блаженнѣю кончинѣ постизаетъ измѣнивъ земљным**

¹ Исто, 66.

² Љ. Стојановић, *Стари српски родослови и летописи*, 68–72.

³ О појму *fama sanctitatis* в. потпоглавље **Неуспела уврштења у свете**.

⁴ Иначе, други српски архиепископ је једина не-династичка личност која је означена као света.

⁵ Исто, 70.

царство небесное.¹ Па ипак, овај „краљ похваљен за дела своја“ није добио епитет светог. Насупрот томе, његов син Урошиц па и краљ Милутин су у истом одељку добили тај атрибут. Посебно је значајан опис благочасног Урошицевог краја и точења мира које је **вѣдомо всѣсѣмь**.² Уочљиво је и да су описи смрти оца и сина сродни, те би они заиста могли указати на светост краља Стефана Драгутина. Па ипак, у првим саставима он улази у круг личности које су уживале светитељски углед, заједно са првовенчаним краљем и архиепископом Савом II.

Након тога, следи посебно развијена минијатура краља Милутина. У тим редовима највише места добили су описи његове милости и правде који су стигли до „Јерусалима, Синаја, Египта и све грчке и словенске земље“³. Наравно, подизање Хиландара и Бањске имају посебан значај, при чему је манастир крај Звечана место где **светыѣ его моци лежеть, а вѣсе стѣни златом оукраси**.⁴ На крају, последњи свети чланови династије јесу синови бањског краља. Ово су једни састави који за Константина наводе да његови свети остаци бораве у граду Звечану, при чему се не бележи ништа о разлозима његове смрти, док је о минијатури краља Стефана Дечанског већ говорено.⁵ Подсећања ради, редови о слепом краљу бележе рану етапу штовања Стефана Дечанског као мартира и одражавају друштвену стварност у којој ће бити осмишљена дела Григорија Цамблака. Стога, податак о светим моштима његовог брата Константина врло вероватно одражава штовање које се развило око његових моштију у граду Звечану. Он је врло лако такође могао бити сматран мартиром,⁶ те штовање или у наредним вековима није развијено у пуни култ, или је потиснуто због зрачења светитељског лика Стефана Дечанског.

На основу описаног јасно је да је епистемологија порекла изражена на другачији начин него у родословима и да сви владари и један архиепископ добијају своја поглавља која откривају различите изворе. Тако Стефан Немања није ктитор Хиландара у четири од пет примерака упркос томе што је описан његов одлазак на Свету Гору; та заслужна улога припала је краљу Милутину. Ово није усамљен

¹ ...пожить боговгодно житіе, иноныхъ любве, старъце почитае, младыхъ питѣе, *Исто*, 72.

² *Исто*.

³ *Исто*, 74.

⁴ *Исто*, 76.

⁵ В. потпоглавље **Преиначавање литургијског сећања**.

⁶ О Константину и различитим вестима о његовој смрти в. С. Марјановић-Душанић, *Свети краљ*, 255–258.

случај: краљ Урош I је наведен као оснивач манастира Градца а његов наследник Драгутин цркве Светог Георгија у Расу. Сваки податак има историјску основу у томе да су поменуте личности биле други ктитори тих манастира. Претходно речено упућује на то да се извори траже у мање формалним делима од оних за које се до сада претпостављало.¹ Заправо, из описаног проистиче да је колективно сећање у српским земљама било основ за састављање ових текстова, чиме се потврђује склоност династичких хроника ка записивању усмене традиције.

Друштвеном сећању треба додати и усмене изворе који се откривају подацима о посебним династичким култовима. До сада је сматрано да белешка о месту сахране и мироточењу Урошица, која се понавља у сваком препису, указује на то да су стеме писане у околини Светог Ахилија у Ариљу.² Међутим, пошто сви постојећи текстови бележе и то да свете мошти Константина Немањића бораве у Звечану, то постаје само једна од могућности. Такође, напомена о мартирству Стефана Уроша III аутора некако везује и за Дечане. Стога, може се закључити да је први писац био добро обавештена личност која је пропутовала многе српске крајеве.

Групи најстаријих примерака припада и *Врхобрезничка стема*. Она такође обухвата период до краја Немањића и највећим делом се садржајно поклапа са *Копорињском*. Измене које су унете узроковане су тиме да се у истом рукопису, насталом око 1650. године, налазе родослов, стема и, на крају, летопис.³ Због садржаја родослова, део о Симеону, Сави и Првовенчаном краљу је скраћен, док је део о Сави II избачен.⁴ Такође, називање краља Уроша I синовцем краља Владислава, и именовање Стефана Уроша II Милутином исто има упориште у родослову. Изузимајући ове измене текст је истоветан *Копорињској стем*и што потврђује тезу да је првобитна тема овог жанра била управо историја Немањића.

¹ Љубомир Стојановић је сматрао да је аутор користио, између осталог, *Житија Светог Симеона Стефана Првовенчаног и Саве али да је текст писан према сећању*, Љ. Стојановић, *Стари српски родослови и летописи*, LXXXIII. Делује невероватно да би, у случају у којем је писац прочитао поменута житија, пропустио да нагласи ктиторство династичког оснивача над Хиландаром. Стога ову тезу треба напустити.

² Ђ. Трифуновић, *Минијаторски стил*, 512. Аутор је због тога а према имену области у којој се налази манастир Светог Ахилија, аутора стеме назвао Моравичанином.

³ Љ. Стојановић, *Стари српски родослови и летописи*, IX.

⁴ Упореди текстове на странама *Исто*, 3–39 и 101–104. Одељци о Симеону, Сави и Првовенчаном су окосница родослова. Из стеме је аутор вероватно преузео део о Предиславу, те се зато само у овом примерку помиње архиепископ Арсеније.

❖ Нови почетак

Наредна редакција, сачувана у два облика, указује на то да су стеме могле имати изузетно велику улогу у политичком животу. *Пећка* и *Студеничка стема* су настале ослањањем на верзију сродну копорињској и врхобрезничкој, која је прерађена тако да одговара актуелним и пожељним порукама. При том, оба дела се завршавају са преносом моштију кнеза Лазара у Раваницу.

Пећка стема је добила назив по рукопису који је састављен у Пећи почетком XVI века. Међутим, како садржи допунски текст о патријарсима српске земље, врло вероватно је ту и написан. Како се наводи, о црквеним поглаварима је „мало ко говорио а били су апостолима равнотасни и светитељима сапрестони и преподобним и праведним јединогласни“¹. Јефрем и Спиридон су последњи поменути, те се показује да додатак прати породичну хронику. Стога, *стема* и део о патријарсима представљају паралелне историје државе и цркве, чиме се показује колико је ауторово окружење, односно политички, друштвени и културни услови у којима је стварао, могло утицати на обликовање његовог дела.

Аутор и прерађивач *Пећке стеме* је детаљније образложио разлоге писања.² Он жели да прикаже оне који су владали српском земљом „у последња времена и како је с којим било“ али и да опише како је земља по други пут уведена у хришћанство, односно како је опет приведена апостолској вери.³ Носиоци тог другог преобраћања су Свети Симеон у стеми и Свети Сава у додатку о патријарсима.

Управо из наведеног разлога је одељак о првом владару претрпео највеће измене. Наиме, колико је била значајна улога српског великог жупана у враћању на прави пут хришћанства говори и то да његова минијатура почиње са описом рађања јереси после првих проповеди апостола; тада је дошао **великы жоупань Неманя** и самовласно овладао српском земљом.⁴ Он је, „како пише у житију“, богоугодно поживео мирски живот и оставио славу земаљског царства да би монах поживео на

¹ Исто, 104.

² Аутор је назван Давидом, в. Ђ. Трифуновић, Минијаторски стил, 519.

³ Љ. Стојановић, *Стари српски родослови и летописи*, 62. О значају одређења православља као апостолској вери говорено је у потпоглављу **Свети корен владарске лозе**.

⁴ Исто, 64.

Светој Гори Атонској. Одатле је пренет од стране својих синова, те и данас точи миро и зрачи светошћу. Истребио је јереси у целој држави и **насады благочьстик**.¹ Даље се, као у Копорињском тексту, набрајају његове задужбине, занимљиво опет изостављајући Хиландар.

Одељак се завршава опширним поменом Светог Саве, који је „први архиепископ, учитељ по проповеди и утврђивању благочашћа свог оца у целој српској земљи“,² чиме се алудирало на Савину улогу у установљењу очевог култа. Када су у питању преостали чланови Немањића, одељци се у највећој мери подудару са *Копорињском стемом*. Део о краљу Милутину и Стефану Дечанском недостаје, иако се може претпоставити да су преклапања и ту настављена.

У додатку о патријарсима писац, позивајући се на дела „о ктиторима и господарима српске земље“, наводи како жели да говори о томе ко је међу патријарсима „био први, ко је примио благодат светог духа и постао светитељ“. Очекивано, Сава добија малу биографију, те се говори о томе како је „од младих ноктију“³ напустио оца и мајку да би живео анђеоским животом. Потом се описују његова ходочашћа по Цариграду, Јерусалиму, Дамаску, Синају и свој египатској земљи и пустињама, где је стигао је чак и до Великог Вавилона, да би се вратио преко Јерусалима и донео многе свете и часне мошти.⁴ Пошто је богоугодно поживео **блаженны коньць постизакть апостоломь равночьстие полоучивь**.⁵

Осим Светог Саве, као светитељи поменути су још и архиепископи Арсеније, занимљиво изостављен је Сава II јер има свој биографски одломак у династичком делу, затим Јоаникије, Јевстатије, Никодим, Данило и Јефрем.⁶ Због места писања

¹ Исто, 66.

² Исто, 68.

³ Ова ретка формулација налази се и у повељи деспота Стефана Лазаревића из 1406–7. године којом се Хиландару враћа приход од Новог Брда. Ту се, у оквиру аутобиографске аренге говори о недаћама које су задесиле аутора „после младичког узраста и младих ноктију“, А. Веселиновић, Повеља деспота Стефана Лазаревића Хиландару о даривању 100 литара сребра годишње од рудника Ново Брдо, 125. Па ипак, није сигурно да ли су ова два исказа икако повезана.

⁴ Ово указује на то да је термин часне мошти могао носити значење светости, што би јако утицало на тумачење места светих у писаним генеалогима. Поред тога, врло је јасан дуг аутора ових редова према Савиним животописцима, који се огледа и у преузимању топонима његовог ходочашћа.

⁵ Љ. Стојановић, *Стари српски родослови и летописи*, 105.

⁶ Занимљиво је да други одељци о патријарсима попут оних који иду уз Драгосављевићев и Руварчев родослов и летопис као свете помињу само Саву, док се, приликом описа промене статуса поглавару српске цркве истиче да се десило „за време цара Стефана, сина светог краља и мученика из Дечана“, Исто, 107–108.

аутор се посебно задржао на Светом Никодиму, те описује подизање цркве Св. Димитрија у Патријаршији, где леже његове свете мошти. Ова белешка представља одјек установљења празника светом који је, вероватно управо у годинама око 1390, установио пећки епископ Марко.¹

Узевши описано у разматрање, види се да је минијатура о Светом Симеону преобразена, а Савин део у додатку о патријарсима њој саображен, како би био изражен црквеној средини својствен поглед на ране култове Немањића. Дакле, опет су представљени као „света двојица“, оснивачи и утемељитељи двају комплементарних институција. Можда је и оригиналну стему пратио текст о српским патријарсима, што би објаснило изостанак Савине минијатуре. Другачије речено, аутор се или вратио идеји из генеалогичке симфоније световне и духовне власти, чему у прилог говори и то да се једино у овом примерку од свих стема наводи световна титула Стефана Немање, или су тако испрва замишљене стеме. Други крак прераде пећког текста открива се у додатку, односно наставку историје након 1371. године.

Наиме, после описа битке на Марици, која је правилно представљена као да се одиграла пре смрти цара Уроша, говори се о кнезу Лазару који је примио начелство, **ни же сынъ ни же вьноукъ прѣжде реченыхъ царей** али властеоског рода и поштених и благочастивих родитеља.² Ипак, пошто је у питању жанр династичких хроника, које се баве само једном породицом, и како се легитимитет у средњем веку преносио превасходно крвним путем, аутор истиче да је кнежева супруга „од саме крви царске“³.

Српски кнез стиче право на власт на још један начин: он је за живота цара Стефана добио део земље да влада,⁴ што је пружало највећи могући ослонац у преузимању вођства након изумирања династије. Даље, у светлу повести браће Мрњавчевића, као супротност њиховом хијерархијском уздицању, следи похвала због смерног задржавања кнежевске титуле: **иже и вь чьсть самодржанїа царьскоа**

¹ В. потпоглавље **Нови заштитници**.

² *Исто*, 84–86.

³ *Исто*, 86. О овоме податку у светлу података које доносе лаичке генеалогичке в. потпоглавље **Свети корен владарске лозе** са литературом.

⁴ *Исто*, 86–88.

ВЪЗЪШЕДЪ, НЕ ХОТЕ ИЗМѢНИТИ КНЕЗЪЧЬСКАГО НАРИЦАНІА.¹ Он је благ, кротак и смирен, док се потом понавља истоветна формулација из дела о краљу Драгутину о „љубљењу монаха, слушању старијих а питању младих“.² Због тога је упоређен је са старозаветним узорима Давидом и Аврамом.

Даље, Лазарева богоугодна дела су крунисана подизањем Раванице са градом (утврђењем). Потом се говори о владарској милости, која је зрачила изван Србије до „источних страна“: Египта, Синаја и Јерусалима. Ови редови још једном потврђују унутрашњу логику текста, јер се позивају на биографски одељак о краљу Милутину.³ Поред ових индиректних поређења, уочљиве су паралеле између представљања жупана Немање и српског кнеза, које се огледају у томе што су се обојица борила са противницима вере, први са јеретицима а други са неверницима, и што су просторно највише заступљени.

Очигледно, лик кнеза Лазара је грађен тако да сажима узорне особине знаменитих Немањића. Тако се легитимитету доброг порекла, везама са славном династијом преко кнегиње Милице и блиског односа са царем Душаном придружује онај који са собом носи отелотворење прослављених врлина побожности, кроткости, милости, праведности и заштите цркве. Ни мало не чуди то што су одабрани квалитети управо они својствени владарима-мартирима. Такође, није случајно ни то што су управо после ових редова именовани његови изданци Стефан и Вук, јер су и сами бивали благословени захваљујући таквом родитељу.

Следи повест о Косовској битки при чему се место на којем се одиграла није именује. Описана је као догађај који следи освајању „грчке и бугарске земље“ те је **царь ѿ сыновъ Измаилкѣѣхъ, Мѣратъ** повео са собом небројено мноштво народа како би „унизили крст“.⁴ Приповедање о битки завршава се поменом небеских

¹ О односу црквених кругова према краљу Вукашину и деспоту Угљеши у поређењу са кнезом Лазаром, које је очито у томе што је само кнез добио мартирски култ иако су сва тројица страдала од истог непријатеља в. нап. 180. О представљању Мрњавчевића наспрам кнеза Лазара у стемни в. Ф. Кämpfer, Прилог интерпретацији „Пећког летописа“, *Прилози КЛИФ* 36/1–2 (1970) 67–79, стр. 70–75.

² ...инокыѣхъ любе, старыиѣхъ почитѣиѣ, младиѣхъ питѣиѣ...Упореди делове Љ. Стојановић, *Стари српски родослови и летописи*, 72 и 88.

³ Ту се, поред Синаја, Египта и Јерусалима помиње још и Цариград, острва поморска и сва грчка земља, упореди: *Исто*, 74 и 88–90.

⁴ *Исто*, 90.

знамења, попут помрачења сунца и крвавог месеца, и места сахране српског кнеза, чиме је и поглавље о новом мученику закључено. Тада почиње одељак о његовом сину Стефану, који је овде назван деспотом.¹ Смештање преноса моштију у део о деспоту Стефану показује да је оно служило управо његовој легитимизацији, односно да је светост већ стављена у политичку службу. Занимљиво је да ти редови приказују и састав окупљених за свечаност транслације. Тако се око раке окупио велики свет: патријарх, митрополити, игумани и пустињаци који су видели целе и нетљене мошти које **многo бoлгoвoнїe испoуцїаюцїe**, након чега су га сместили у његов манастир.² Наводом године када се одиграо догађај завршава се *Пећка стема*.

На примеру *Синаксарског житија краља Милутина* указано је на то да постоји јасна веза између дела патријарха Данила и стема. Она се потврђује и у овој редакцији сличностима између *Слова кнезу Лазару* и *Пећке стеме*. Околност да оба писца завршавају своја дела преносом кнежевих моштију у Раваницу није једини нити довољан разлог за ову претпоставку. Заправо, готово све обавести које се наводе у само *Слову* налазе се у краћем облику и у стема: властеоски корен, кнегињино порекло, блискост са царем Стефаном и посебно важно додељивање земље, пажња посвећена утврђењу Раванице, поређење са Давидом...³ Чак и опис Муратове војске садржи сродан исказ о „бесчислом и неизреченом мноштву“⁴ док и опис присутних приликом обављања преноса може указати на преузимање података или ослањање на трећи, данас непознати, извор.⁵

Везе између два дела су знатно веће од формалног преузимања; она су идејно сродна. Такође, истоветна замисао о једној, у одсудном тренутку настављеној захваљујући кнегињи Милицы, владарској породици је кровна идеја и патријархових *Слова* и *стеме*. Због изузетне обавештености аутора стема могуће је

¹ Титула Стефана Лазаревића знатно ограничава хронолошки оквир у којем је стема могла настати. Међутим, ако се претпостави да би могла бити интервенција преписивача, онда би постојала могућност да је дело писано убрзо после преноса, што делује вероватније, посебно стога што се помиње Вук Лазаревић. О томе в. М. Васиљевић, *Настанак српских родослова и летописа*, 104, нап. 37.

² Љ. Стојановић, *Стари српски родослови и летописи*, 98.

³ В. Ћоровић, Силуан и Данило II, 85–88.

⁴ *Исто*, 89 и Љ. Стојановић, *Стари српски родослови и летописи*, 90.

⁵ Очекивано, Данило III не помиње присуство патријарха, в. Ћоровић, Силуан и Данило II, 95 и Љ. Стојановић, *Стари српски родослови и летописи*, 98.

претпоставити да се српски патријарх ослањао на историографско дело. Вероватно није ни случајност то што су управо владари којима је Данило III писао саставе: Стефан Немања, Драгутин и Милутин, они са којима је кнез Лазар посредно упоређен. На тај начин се читање и упознавање са савременим делима, њихова улога у друштвеном и црквеном животу открива у својој неухватљивости за данашњег истраживача.¹ Наравно, као и у случају архиепископа Никодима, околност да је *Слова* писао српски патријарха док текст настаје управо у столном месту црквених поглавара особито је овоме погодвала.

Попут претходне, и *Студеничка стема* описује период до 1391/2. године, наслања се на првобитну верзију династичких хроника и прилагођава њихов садржај поруци коју жели да пренесе. Уочљиво је да је подељена на поглавља у којима су владарима, названи царевима, дати редни бројеви. Разлог таквом устројству текста, које је у првим верзијама стема било видљиво иако није било формализовано, јесте вероватно потреба да се саобрази летопису из истог рукописа, који је такође био подељен на поглавља.²

За период до 1371. године текст није претрпео значајне промене у односу на *Копорињску стему*, само је увод изостављен. Тако монах Симеон, као светитељ-оснивач, добија највише простора; поред њега свети су архиепископи Сава I и Арсеније, Урошиц, краљ Милутин, Константин и Стефан Дечански, док је нејасан статус остао код Стефана Првовенчаног, Саве II и сремског краља. Оно што овај примерак чини изузетним је повест о кнезу Лазару.

Минијатура почиње истицањем сродства Лазареве супруге са „царским племеном“, док су поновљени редови који асоцирају на одељак о краљу Драгутину. Насупрот томе, у односу на Пећки текст, не говори се о његовом пореклу и вези са царем Душаном а крајеви у које је стигла кнежева милост нису истоветни онима из

¹ Са друге стране врло је занимљива околност да се црква Свете Тројице у Солуну приписује Милутину само код Данила III и у стемама: В. Ћоровић, Силуан и Данило II, 64 и Љ. Стојановић, *Стари српски родослови и летописи*, 76. Пошто се податак налази и у Копорињској стемини чини се да је српски патријарх преузео податак из династичких хроника или се оба аутора ослањају на традицију која није оставила трага у другим изворима. Могућност да је писац стеме преузео податке из *Слова* и да је хронологија њиховог писања погрешна не чини се могућом јер да је то био случај, није јасно зашто би била присутна погрешка о ктитору Хиландара. Наиме, Данило III у сва три *Слова* истиче се да је подизање Новог Сиона било дело Симеона и Саве, односно Милутинових прародитеља.

² *Исто*, XXXIV, XLI.

поглавља о краљу Милутину.¹ Истовремено, изостаје поређење са Авраамом, док су описи давидовске кроткости и константиновског добротворства и правде добили више простора.²

Оно што посебно одликује кнежев биографски одељак јесте инсистирање на његовој вези са монасима-пустињацима. Истиче се да је на сваки начин помагао цркву и да је монахе примао и подстицао речима: **прїдѣте, благословенїи ѡца моего.**³ У ствари, заједно са њима и свакојаким напорима обнављао је цркву. Колико је та спона са монасима, заснована на особитом кнежевом покровитељству исихаста, била значајна показује и његов говор на Косовском пољу. Заправо, тема обраћања његовим саборцима јесу управо пустињаци. Он их позива да бране монахе, **прѣвысокіе стлпы по земли ѡчества нашего, доуховные мочже...** који моле владику Исуса.⁴ Тако обликован кнежев говор, који постаје проповед, сведочи управо о духовној клими тога доба, пре него о тексту који је заиста изговорен на бојном пољу. Иако различит од оног у *Слову* патријарха Данила, одабир мартирске смрт представља заједнички смисао.⁵ Тако се показује да је владарево слово пред битку било део било књижевних било стварних конвенција. Такође, на књижевном нивоу, ти редови откривају слободу аутора да протагонистима приписује поруке које су заправо биле важне публици.

Заправо, кнежев говор и Косовска битка имају средишње место у поглављу. Сукоб, према обичају, долази након описа „благочасти и добродетељи“ у којима је захваљујући српском кнезу пребивала цела држава. Тада је „агаренски цар амир Амурат“, покоривши многе источне стране са Божјим допуштењем, кренуо са „турским мноштвом и многим народима“ да потчини кнеза Лазара. И овде се говори о Муратовој смрти, али се доноси и име његовог сина Бајазита и места на којем су се борбе одигравале, где је вођа српских снага „положио душу у своје људе и мењао живот за крст и смрт“.

¹ Овде су наведени Света гора и Јерусалим као препознатљиве тачке до којих је стигла кнежева милост. Стога је и поређење са краљем Милутином тешко засновати, *Исто*, 89.

² Помен Константина, несумњиво цара Константина Великог је посебно занимљиво када се има у виду садржај лаичких генеалогича. Да ли се њима може приписати ово поређење или уобичајеном култу равноапостолног цара не може се закључити.

³ *Исто*, 91.

⁴ *Исто*, 93.

⁵ *Исто*, 93–95.

Даље, позивање на Свете списе открива темеље култа српског кнеза.¹ Цитирање 142. псалма, односно Давидове молитве у пећини којом тражи ослобођење од душевног и физичког затвора² и седме главе Посланице апостола Павла Римљанима која говори о односу тела и душе³ додатно сведоче о свесном жртвовању зарад Христа. Већ је и сам одабир текстова индикативан јер су управо то библијске личности са којима је кнез изричито упоређен. Уопште, вишезначно позивање на апостола Павла, присутно и у делу патријарха Данила, одражава трагање за претходно образованим моделом мучеништва. Позивањем на Исусове речи из Јеванђеља по Матеју: „Многи ће први бити последњи а последњи први“ прави се поређење са Лазаром који је био скромнијег порекла а успео се до мучеништва. Осим тога, и овде је помрачење сунца најавило долазећу **вѣдоу по сихъ быти**, односно покораване српских земаља која је била казна за грехе.⁴

Лазарев биографски одељак завршава се напоменом да су њега од последњег рода а првог мученика положили у цркву у граду близу битке. У одељку о деспоту Стефану описан је пренос **новаго вѣ моученицѣхъ и славнаго вѣ подвижѣхъ светако кнеза Лазара** у Раваницу, после чега су постале **похвала и слава и застоупленіе и освещеніе вѣсеи Срѣбцѣи земли**.⁵

Због садржаја *Пећке* и *Студеничке стеме* може се поставити питање да ли су оне на неки начин учествовале у одржавању цветајућег култа.⁶ Пошто су писане у великим манастирским и преписивачким центрима који су истовремено били изузетно значајни за српску државност, вероватно су читане у мање формалним приликама и да су на тај начин шириле штовање кнеза-мртира. Дакле, њима се на литургијским основама посебно развија локално сећање на кнеза и косовски подвиг.

¹ Пре тога се јавља само у поређењу благослова који је Стефан Првовенчани добио од оца са оним који је Јаков добио од Исака, *Исто*, 68–69.

² *Изведи ис тѣмници доушоу мою. Исто*, 97.

³ *Кто ме избавитъ ѿ тѣла смърти сеѣ. Исто*, 97.

⁴ *Исто*, 97.

⁵ *Исто*, 99.

⁶ Иако се не може оспорити то да оба текста подржавају култ новог мученика, студенички текст нарочито развија кнежев светачки лик. Пре свега се мисли на место које Косовски бој добија, који је због природе мартирске смрти виталан у прославним саставима. Разлог томе могу бити места настанка, при чему је Пећ била традиционално везана за Бранковиће, те је због тога однос према кнезу Лазару могао бити одмеренији. Па ипак, у питању су нијансе, и оба текста неоспорно подупиру како култ тако и оспоравани легитимитет кнеза и деспота Стефана Лазаревића.

О даљим редакцијама може закључивати на основу једне позне династичке хронике. Садржај *Цетињске стеме* сродан је *Студеничкој верзији*, од које је вероватно преузета и подела према владарима, и говори о периоду до почетка XVI века, односно до последњих Бранковића. Из тог разлога, у погледу помена и прослављања светих овај примерак прати претходне. Одељак о кнезу Лазару је унеколико скраћен, и то углавном у деловима који су садржавали библијске цитате и поређење са апостолом Павлом. Заправо, тиме су садржај, језик и порука одломка прилагођени делу о Немањићима, те је целина повезанија.

Па ипак, извесне измене откривају да је готово увек долазило до прилагођавања текста тренутку у којем настају. Тако се у наслову најављује историја господe **иже поживше въ земли срѣстѣи ѿчства своего**, што сугерише да је писано далеко од српских крајева, затим „како је ко поживео, какав је владар био и како је умро“.¹ Даље, ово је једина тема у којој се помиње ктиторство Светог Симеона над Хиландаром, што указује на то да је текст прерадио неко ко је био упућен у дела немањићких владара. О томе сведочи и околност да се у одељку о краљу Владиславу истиче да је за живота пренео мошти Светог Саве у свој храм Милешеви, где је и сам сахрањен.² Интересантно је да аутор наводи да се мошти краља Милутина налазе у Бањској, иако почетком XVI столећа нису тамо боравиле. Стога се може претпоставити да је аутор имао пред собом примерак који је настао после Студеничке стеме а пре преноса остатака краља Милутина у Софију. Тој претпостављеној међу-верзији припадале би преправке у вези са Симеоновим ктиторством, део о Милешеви и, рецимо, податак о удављењу Дечанског.³

Без обзира на ту могућност текст доноси још неке податке који указују на то да је прерађивач био упознат са саставима насталим у том добу. Наиме, једино се овде доноси лоза Вукан–Милица, и то на оном месту где су претходне стеме говориле о кнегињином царском пореклу. Лоза је преузета из *Житија деспота Стефана* од Константина Костенечког, без икаквих измена, што потврђује и то што

¹ Исто, 63.

² Исто, 71.

³ Исто, 81. Колико је познато, податак о удављењу Стефана Дечанског доноси тек Григорије Цамблук. Управо ова околност подржава тезу да је претходна, Студеничка и Пећка, редакција писана убрзо после преноса моштију кнеза Лазара у Раваницу, јер се тамо наводи само да је Стефан Урош III мученички умро.

је само у *Житију* поменут деспотов брат Добровој.¹ Тиме се још једном открива колико ова дела сабирају литерарну динамику тог доба.

Очекивано, и минијатура о деспоту Стефану је састављена на основу *Житија деспота Стефана*. По узору на предложак, део о српском деспоту је историјска приповест о односима са османским владарима, смрти брата Вука, подизању цркава у Београду, изградњи Ресаве, о његовој милости коју је сам удељивао и о постављењу нећака Ђурђа за наследника. Као и дело Константина Филозофа и овај одељак одликује сукоб између историјског казивања и светитељског владарског лика. Са друге стране, заједно са историчнијим поглављем о кнезу Лазару чини јединствену целину.

Имајући у виду да је поглавље о Стефану Лазаревићу према обиму и садржају доста другачије од потоњег текста, могуће је да је поводом описивања његовог живота настала претпостављена редакција. Занимљиво је да се у наредној, која прати деспоте Бранковиће, они не помињу као свети без обзира на то што су њихови култови, посебно онај деспота Стефана Бранковића, имали велику политичку улогу. Једино је наведено за деспота Јована да је **исправкѣиа благоѡгодна богови показавъ, къ вѣчнымъ прѣиде ѡбытелкѣмъ**.² На крају је наведено да се данас мошти свих чувају у Крушедолу што, указује на то да је текст настао вероватно тридесетих година XVI века. На крају следи молитва за избављење уз помоћ молитви ових светих.

Анализирајући садржај малобројних стема јасно је да су оне, као и родослови, биле врло „жив“ жанр који је неретко трпео измене и био прилагођаван времену и простору. Али, њима је обликовано сасвим другачије сећање на свете. Као у родословима, не пропушта се да се истакне светитељство оснивача династије, али је оно другог значења. Заправо, овде је порекло и извор легитимитета славне династије садржано само у личности великог жупана, због чега се помиње искључиво као Свети Симеон. Насупрот томе, захваљујући месту настанка, пећки текст уноси управо култ „свете двојице“ Симеона и Саве и идеал симфоније двеју

¹ Исто, 87–91. Добровој је поменут једино у *Житију деспота Стефана*.

² Исто, 101.

власти комплементарним текстовима о српским владарима и црквеним поглаварима. На крају, иако другачије интерпретирана, епистемологија порекла се показује значајном и у случају стема.

Па ипак, за разлику од писаних генеалогича, стеме неретко помињу и друге свете владаре и не-владарске личности. Њихов одабир може се објаснити распрострањеношћу и популарношћу одређених култова као и територијалном блискошћу места писања са њиховим жариштима. Чини се да је управо у томе једна од највећих вредности ових текстова за изучавање места колективног сећања на свете у средњовековном друштву. Они су јединствен извор који сабира усмена сведочанства о венерацији светих релативно далеко од различитих структура моћи, што потврђују помени Урошица, Константина и Стефана Дечанског. Управо из тог разлога, иако одражавају помалање и обликовање култова које се прати у прославним саставима и у званичним документима, они сведоче и о другим струјањима када је у питању прослављање светих. Додатно, посебно је интересно питање личности чији помени остају недоречени, односно за које није јасно да ли су прослављани као свети или само као побожни владари.

Дакле, испрва као запис о српској господи, стеме су шириле сећање на свете из династије Немањића у приликама које нису подразумевале литургијско прослављање. Управо у време хронолошког почетка истраживања потврђује се да су стекле врло значајну улогу у промовисању култова српских владара. Најочљивија је за овај период јер су сачуване две истовремене редакције, односно верзије о животу и смрти кнеза Лазара, што показује да ова прегалаштва нису била дело једног културног средишта већ општих тежњи ка новим облицима бележења савремених догађаја и утицању на друштвено сећање.

Функцију записа о историји задржавају у време деспота Ђурђа, али чини се да врло брзо губе већу улогу у политичком животу. Та редакција је бележила историју деспота Стефана да би, вероватно у XVI веку, биле додате кратке белешке о последњим деспотима. Управо из разлога што су представљали династичке хронике, са изумирањем владарске династије оне престају да се пишу. На крају, њихов садржај ће се, попут родослова, „преселити“ у летописе, који су се показали као најзначајнији жанр српског позног средњег века и раномодерног периода.

➤ Свети као учесници у савременим збивањима

Летописи представљају историографски жанр који је био способан да, инкорпорирајући претходно изучаване, одоли зубу времена и сачува сећање на српску прошлост. Како је давно примећено, писању летописа претходило је превођење бројних византијских хроника. Оне припадају у позноантичком добу насталим универзалним хроникама, које су остале омиљене током целог средњег века.¹ Као суштински црквени жанр, историју приказују као наставак Стварања света. Даље, приказујући повест као генеалогски низ, и оне учествују у епистемологији порекла.² Заправо, због времена настанка могло би се претпоставити да су оне жанр који су обликовали поменути концепт и проширили га по хришћанском свету.

Тако је у другој четвртини XIV века по други пут преведена *Хроника* Георгија Амартола, док су на словенским језицима у истом веку биле доступне и хронике Константина Манаса и Јована Зонаре.³ Та прегалаштва сведоче о развијању посебног историјског интересовања на Балканском простору. То занимање за општу историју било је сасвим у складу са српским државним развојем, који је у тим годинама водио ка стварању царства и плановима о заузимању Константинопоља.⁴ Управо због окретања државне идеологије ка представљању српске државе као новог универзалног царства, српски летописи су писани као наставак светске историје. О томе сведочи и околност да је најстарија група летописа почињала управо смрћу цара Стефана Душана.⁵

Љ. Стојановић је сматрао да је општи део у српским хроникама састављен на основу *Хронике* Георгија Амартола која описује догађаје до 842, односно до 948.

¹ О универзалним хроникама, њиховим типовима и специфичном садржају и структури, међу којима се налази и идеја о четири царства, К. Н. Krüger, *Die Universalchroniken*. О хроникама у историјској перспективи в. А. Ebenbauer, *Historiographie zwischen der Spätantike und dem Beginn volkssprachlicher Geschichtsschreibung im Mittelalter*, *La littérature historiographique des origines à 1500*. 1 (Parte historique), 57–113.

² R. Howard Bloch, *Genealogy as a Medieval Mental Structure and Textual Form*, 135–137.

³ О хроникама као књижевно-историјском жанру в. Ђ. Трифуновић, *Азбучник*, 364–368. Хроника Јована Зонаре преведен је прво 1332, док је преправка превода настала у време деспота Стефана.

⁴ О Душановим плановима за заузимање Цариграда в. С. Марјановић-Душанић, *Елементи царског програма уз Душановој Повељи уз Законик*, *Прилози КЛИФ* 65-66/1–4 (1999-2000) 3–20.

⁵ О првој групи млађих летописа в. даље у тексту.

године, и да је потом допуњена на разне начине.¹ Он је такође указао на то да су делови који говоре о покрштавању Бугара и Руса пореклом из текста који је Владислав Граматик унео у Зборник за Димитрија Кантакузина из 1469. године, претпоставивши да је Граматик преузео податке из дела Јована Зонаре.² Данас се зна да је превођена прерада *Хронике* од Симеона Логотета, да је могуће да је коришћен *Хронографикон* патријарха Нићифора, као и то да је поменути податак о крштењу Бугара и Руса вероватно преузет директно из Зонариног дела.³ Тако се показује да је питање облика византијске хронографије у којем је доспела у словенске средине, уједно и питање директног предлошка за писање летописа, знатно сложеније него што се то чинило на први мах. Ипак, оно није од примарне важности за предмет нашег изучавања.

Штавише, већ на основу првог погледа на српске летописе јасно је да не одговарају изворном жанру хроника. Само име летопис је еквивалентно латинској аналистици у којима се догађаји записују према годинама збивања.⁴ Њима их приближава и то што српски текстови бележе савремене локалне, односно регионалне, догађаје.⁵ Односно, напушта се династичко-идеолошка историја каква се налази у летописима и стемама и приказује се сасвим ново виђење сопствене прошлости и садашњости. Тако су српски анали чинили наставак византијских хроника. Па ипак, ова околност је својствена и историографији Западне Европе. Наиме, у току XI века углед универзалних хроника је толико порастао да су као предговори анала управо оне преписиване.⁶ Тиме се добијао текст који се налазио

¹ Љ. Стојановић, *Стари српски родослови и летописи*, LXI–LXXIII.

² *Исто*, LXVI–LXVII.

³ М. Бошков, О словенској рецепцији хронике Јована Зонаре. О рукописима, редакцијама и именовану њеног жанра, *Прилози проучавању српско-руских књижевних веза: X–XX век*, ур. М. Стојнић, Нови Сад 1993, 105–132, стр. 106–109. Зачуђујуће, Љубомир Стојановић наводи да се испред једног преписа налази „чланак Симеона Логотета“ али не закључује да је у питању верзија Амартолове хронике коју је управо Симеон Магистар начинио. Исто тако, претпоставља да је податак о крштењу Бугара и Руса аутор дужег Сказанија преузео из Зборника посвећеног Димитрију Кантакузину, састављеног од Владислава Граматика позне 1469. године, који га је нашао код Јована Зонаре, насупротив могућности да је преузет директно од византијског хроничара, Љ. Стојановић, *Стари српски родослови и летописи*, LXII, LXVI–LXVII.

⁴ Аналистичка традиција, насупротив позноантичким универзалним хроникама, потиче од VII и VIII века, дакле инхерентна је средњем веку. О настанку, развоју и врхунцу анала в. М. Mc Cormick, *Les annals du haut moyen âge*. Typologie des sources du Moyen Âge Occidental fasc. 14, Brepols – Tournhout 1975, 13–19.

⁵ *Idem*, 12–13.

⁶ *Idem*, 19–21.

на пола пута између хронографије и аналитике, где се жанрови нису разликовали један од другог. У наредном веку хронике су однеле превагу те су асимиловале анале који су полако нестали остављајући само трагове у појединим делима. Примењено на српски случај, назив летописи треба задржати, при чему треба имати на уму да представљају својеврстан жанровски спој.

Поред тога, састављање се вероватно ослањало и на традицију записивања савремених догађаја која је сродна оној која се налази у византијским кратким хроникама.¹ Кратке хронике су сродне малој групи летописа названим замеци летописа. Они припадају групи „независних анала“ и представљају примерке праве аналитике код Срба. То су кратки текстови од неколико уноса и белешки, без посебног реда или оквира.² Најчешће су били убацивани у неки текст или би се нашли на маргинама појединих рукописа, доносећи веома раштркане и разноврсне податке. Оно што је посебно важно јесте да су независни анали готово увек служили писању великих анала. Тако је Љ. Стојановић са правом претпоставио да су замеци летописа послужили писању летописа.³ Иако је у српском случају сачувано неколико примерака, сасвим је сигурно да их је било много више и да ће још неки бити нађени у недовољно испитаним рукописима.⁴

Пошто су независни анали записивали искључиво савремену историју, помињу се само врло актуелни и популарни свети. Тако у познатом *Хаџи-Јордановом летопису* текст почиње поменом Стефана Дечанског који је од свог сина доживео смрт али примио **мoуџeникы рaвнoчъстїe**⁵. Затим се говори о походу цара Стефана на Босну, његовој смрти, битки на Марици и смрти цара Уроша, које прати повест кнеза Лазара и деспота Стефана. Када се описује Лазарев сукоб са Николом Алтомановићем, затим борбе на Плочнику и на Косову он је све време именован

¹ Комплексан однос византијских кратких хроника и српске аналитике одавно је примећен на основу појединих заједничких података који се налазе у оба жанра. Пошто то овде није предмет изучавања биће указано само на литературу која је о томе расправљала: Б. Ферјанчић, *Вести Кратких хроника о српској средњовековној историји, Глас САНУ. Одељење историјских наука* 3 (1983) 145–172; С. Ћирковић, *Српски летописи и византијске кратке хронике, Српска књижевност у доба Деспотовине. Научни скуп Деспотовац, 22–23. август 1997, Деспотовац 1998*, 101–107.

² Љ. Стојановић, *Стари српски родослови и летописи*, 18, 38–39.

³ *Исто*, LXXXIV.

⁴ Такви су летописи III, VI, X, XI, XII, XIII, XV, XVI, док преостали чине углавном изводе из постојећих хроника, *Исто*, 112–123.

⁵ *Исто*, 112

као **СВЕТЫИ КНЕЗЬ**.¹ Већ овај кратки независни летопис, писан после 1427. године, показује да су, тиме што су једини завредели помен, два мартирска култа већ у то доба постала веома популарна.

Прва етапа састављања летописа огледа се у томе што се завршавају 1460. годином да би касније са мање или више белешки бивали допуњени.² У издању Љ. Стојановића они су сврстани у прву и другу групу млађих летописа, које су одвојене према томе да ли бележе историју Немањића почев од цара Душана или од Стефана Немање.³ Узрок разлици у периоду којим почиње приповедање о српској историји врло је једноставан: у првој групи универзална хроника описује период до Јована Кантакузина, односно до 1354. године. Очекивано, српски летописац је наставио писање уобичајеном праксом настављања на текст који се налазио пред њим. У другом случају хроника се завршава VII Васељенским сабором те је аутор почео српску историју од оснивача династије.

Насупрот генеалогјама и стемама, ови текстови се не одликују упечатљивим идеолошким одређењем. Наиме, за период после Немањића, односно за доба које је било или савремено писању или доступно путем усмених обавештења, записују се пре свега војни догађаји и помињу све личности које су биле значајне за политичку сцену. Због тога и помени светих и у летописима и у замецима одражавају далекосежне домете и утицаје појединих култова.

Пошто су летописи прве и друге групе настали у слично време и са сличним намерама биће заједно анализирани почев од хронолошки најудаљенијег времена. Или прецизније, бележећи у форми својственој летописима, односно у одељцима означеним годинама, они помињу готово искључиво само владаре који су продужили династију.⁴ Тако изостају краљеви Радослав (поменут у I и II другом београдском летопису), Владислав и Драгутин. Подразумева се, супруге и сестре, као и личности који су у неком тренутку били такмаци за престо, попут Владислава II или Константина, такође изостају из ових кратких напомена. Уколико помињу

¹ Исто, 112–113.

² Ђ. Бубало сматра да су летописи производ послесредњовековне епохе, односно XVI века, Ђ. Бубало, Угарска и Угри у старим српским летописима, *Српско-мађарски односи кроз историју*, Нови Сад 2007, 27–41. Нема основа за ову тврдњу, иако је несумњиво да је до нас дошла заиста само позна прерада летописа.

³ Љ. Стојановић, *Стари српски родослови и летописи*, XLI–XLVII.

⁴ За историју до смрти цара Душана: Исто, 169–173.

установљење архиепископије, тада је први српски архиепископ именован као **СВЕТЫ ГЛАВА**, чиме постаје једини поменути светитељ династије.¹

Већ ту постаје јасно да су летописи писани као историја у којој је било мало места за владарску светост и некадашњу или савремену идеологију. То се можда може објаснити општом историјом која је претходила и која, приповедајући историју Византијског царства, није имала простора за приказивање владара као светитеља. Занимљиво је да чак ни равноапостолни цар Константин Велики није именован светим.² Узевши то у обзир, одсуство помена светих владара из династије Немањића је сасвим очекивано.³ Тако приликом помена догађаја на Косову нити један од 11 сачуваних текстова не истиче карактер Лазареве смрти.⁴ На крају, чак ни владика Максим не добија статус светитеља, иако је био архијереј и члан деспотске породице Бранковић.⁵

Међутим, та ситуација се мења у наредним вековима. Наиме, летописи бивају активно писани и дуго након смрти последњих Бранковића. Управо тада долази до занимљиве појаве у српској историографији која излази из хронолошких оквира истраживања. Наиме, вероватно су у току XVI века, односно у доба када изгубили политичку улогу, родослови, а потом и стеме, препознати као додатна историографска врста. О срођавању ових жанрова говори и то да су неретко преписивани један покрај другог. Тако су се генеалогичке или династичке хронике налазиле покрај различитих летописа, углавном прве групе, односно заметака летописа.⁶ Заправо су тада информације почеле да „протичу“ од једног до другог жанра, што се у мањој мери видело већ у случају Врхобрезничког рукописа из средине XVII века.

¹ Занимљиво је да чак ни Григоровићевом и Кувежинском летопису, где се истиче да је краљ Стефан Дечански умро у Звечану, не напомиње да је умро мартирском смрћу.

² *Исто*, 136–137.

³ За историју од смрти цара Душана приказан је свод свих летописа и летописних заметака на странама: *Исто*, 205–276.

⁴ *Исто*, 215–217.

⁵ Овај податак је истакнут јер једна формулација у II београдском летопису може навести на друго тумачење. Наиме, у тексту се истиче да је Ђорђе примио постриг и назван био Максим **и светитеља сьномь почтень бысть**, *Исто*, 254. Међутим, ово се односи на светитељски статус његовог архијерејског положаја а не на потоњи култ.

⁶ Тако су Студеничка стема и летопис преписани један покрај другог, затим Цетињска стема и летопис, *Загребски родослов* и *Загребски летописни заметак*, *Хаџи-Јорданов родослов* и *летопис* итд.

У познијим текстовима је садржај једног од два жанра готово у потпуности преузет и добио је место некадашњег кратког увода о Немањићима. Тако су у летописима треће групе родослови додати постојећем делу о Немањићима, док је летописима четврте групе углавном додат текст стема.¹ Тиме летописи постају својеврсна арматура која обједињује све позносредњовековне историографске жанрове. Јасно је и да ти „хибриди“ негују сећање на свете истовено оном које се налази у оригиналном саставу. Па ипак, и ту постоје разлике јер се, на пример, у летописима четврте групе не истиче светитељство краљева Милутина и Стефана Дечанског, док је Урошиц неизоставно свети.² Тако се може извести општи закључак да те прераде летописа истичу светитељство Симеона и Саве уз повремене помене светости других Немањића.

Па ипак, те промене су дозволиле истицање светитељства наследника Немањића. Тако је кнез Лазар најчешће, иако не увек, свети, док се и деспот Стефан Бранковић у неколико наврата назива светим.³ Иако су помени у односу на садржај и количину података које доносе позни летописи изузетно мали, важно је истаћи и то да се однос према владарској светости у мења у позним летописима захваљујући утицају родослова и стема.

На крају, летописи су били замишљени као наставак светске историје о којој се сазнавало превасходно путем византијских хроника. Тиме, српски летописи постају израз опште европске појаве утапања анала у жанр хроника. Управо је историјска решетка перцепције утицала на то да култови светих владара изостану из раних верзија ових текстова. Једини који оставља трага јесте култ архиепископа Саве, који је вероватно нашао пут до ових текстова захваљујући томе што није био владарски. Ова ситуација се мења у току друге половине XVI и током XVII века захваљујући преузимању података из родослова и стема, али је и ту очит отклон према истицању владарске светости. Због тога само Свети Симеон, понегде кнез Лазар и у пар текстова слепи деспот Стефан добијају светитељски статус. Тако се показује да су летописи настали и бивали преписивани далеко од средишта култова.

¹ Исто, 169–204.

² Занимљиво је да је краљ Милутин поменут као свети у једном од (вероватно) извода из летописа, али да није назван тако у самим летописима, Исто, 111.

³ Исто, 216–217, 255.

Одељак о историографској комеморацији показује како је структура и намена дела одређивала да ли ће свети бити поменути и колико пажње ће им бити посвећено. Најзад, свака врста је имала своја правила организовања текста и одговарала је на различите хоризонте очекивања читаоца. Па ипак, и поред тога показује се да је сваки жанр на одређени начин одражавао епистемологију порекла. Такође, памћење светитеља чији се одраз и даљи подстицај налази у неком од њих одговара оним који су обликовани или реактуализовани. Тако Свети Симеон и Сава готово неизоставно бивају поменути, затим ту су краљ Милутин и Стефан Дечански, кнез Лазар и позни Бранковићи. Нека дела, попут стема, доносе јединствене податке о штовању разних личности. Стога, у овим текстовима могу се тражити изрази општих кретања и функција сећања на свете на српском средњовековном простору. Такође, они сведоче о плуралности верзија прошлости која је негована у различитим центрима писмености током XIV, XV и XVI века.

ЗАКЉУЧНА РАЗМАТРАЊА

На крају студије о култовима светих у периоду омеђеном двома биткама, Косовском и Мохачком, преостало је заокруживање њених доприноса. Закључци се могу поделити на више нивоа, те ће се поћи од основног, оног који произлази из изучавања литургијског сећања на свете. Начињена је основна подела између култова који су настали у датом периоду и оних који су на различите начине и из различитих разлога реактуализовани.

Прва група обележена је једним од најснажнијих средњовековних култова – култом кнеза Лазара који је свој живот положио управо на Косову 1389. године. Број дела насталих у периоду од тридесетак година са намером да буду укључени у литургијско прослављање је изузетно сведочанство о томе да је штовање кнеза-мартира било од великог значаја за далеко већи део друштва него што је то иначе био случај. Чак штавише, састави који су сврстани у прву етапу кнежевог култа су заправо бележили сећање на косовску жртву и колективно мартирство у којем се издваја мученик Лазар као пастир и вођа. Постепено, са уобличавањем култа и састављањем *Службе кнезу Лазару* колективни елемент је остао у другом плану док се писци посвећују кнежевом мучеништву и његовом значају за оне који су га наследили. Сукоб са противником друге вероисповести, суштински важан за сећање на кнеза Лазара, обележиће и све потоње култове, због чега се може рећи да је он био управо весник новог доба.

У време кад је обликовано прослављање кнеза Лазара у околини Пећи и у самој патријаршији се под окриљем пећког епископа Марка развија жива активност на подстицању штовања заслужних личности српске цркве. Међу њих спада заокруживање култа архиепископа Никодима, стварање култа патријарха Јефрема, назнака о штовању патријарха Спиридона и један *Синаксар* епископовим родитељима који, како изворна грађа сведочи, није водио установљењу целовитог култа. Прва три случаја сведоче о настављању праксе прослављања црквених поглавара, при чему је архиепископ Никодим био једини ктитор Пећке патријаршије који није добио своју *Службу*, док су Спиридон и Јефрем били Лазареви савременици. Заједно са уврштењем кнеза Лазара у свете стиче се утисак

да те активности треба сагледати у светлу настављања српског пролога, каквог је још архиепископ Данило II замислио. Уколико су неки култови, попут оног патријарха Јефрема били средство политичког такмичења и сукоба између Лазаревића и Бранковића, та функција је била секундарна.

Заправо, патријарх Јефрем, осим што је слављен као поглавар српске цркве, припада кругу светих људи који су нови процват на Балкану доживели управо у позном XIV веку. Захваљујући често екстремном испосништву, на које су били подстакнути исихастичком праксом, свети људи су стицали моћ чудотворења још за живота и захваљујући том угледу неретко били духовници световних поглавара. Монах и патријарх Јефрем је остварио управо такав живот, и за време својих повлачења у пустињу бивао је духовник како господину Вуку тако и кнезу Лазару. Управо се потребом да се сачува сећање на егземпларан свети живот може објаснити врло брзи настанак култа.

О томе колико су свети људи били важне фигуре за оновремено друштво сведочи и штовање Јоаникија Девичког, духовника деспота Ђурђа Бранковића. Он припада групи анахорета око којег се, према обичају, образовала група следбеника са којом је будући светитељ створио манастирску заједницу, по подобију сродних примера како на Истоку тако и на Западу хришћанског света. Његов култ, једини нови настао у време деспота Ђурђа, је уједно и последњи створен у време постојања политичке организације на тлу централног Балкана. С друге стране, штовање деспота Стефана Лазаревића припада групи започетих култова које није подстакнуто првом транслацијом а самим тим није добио ни потребне прославне саставе. На то ће чекати, испоставиће се, пола миленијума.

Кругу позносредњовековних припадају и култови последњих Бранковића. Међу њима се посебно издваја прослављање деспота Стефана Бранковића у Купинову, које је настављало традицију штовања светих владара. Циљ оваквог чувања сећања била је несумњиво потреба да се обезбеди легитимитет деспотске власти, али и да се, у околностима муслиманске претње, домаћи култови православних светих уткају у народно памћење и пруже основу стварању културног идентитета у новим областима. Седиште двора и култа у близини границе Краљевине Угарске и Османског царства најављивало је обнову српске деспотовине на њеним матичним територијама које су ипак остале неостварене.

Култ слепог деспота пратили су култови његових синова, деспота Јована и Ђорђа, каснијег архиепископа Максима, и супруге Ангелине. Новонастали култови били су у функцији обнове и утврђивања православља у католичкој држави и освећења новог митрополијског седишта.

Пружање светог примера и давање упоришта у вери православном становништву доносе и култови мученика у Софији, међу којима се издваја локални кујунција Георгије Кратовац. Наиме, прославни састави смештају мученика управо поред српских светаца: Лазара, Милутина и сремских Бранковића. Новим култом обнавља се сећање на доба прогона које је водило тријумфу хришћанства, на који ће Балкан чекати неколико векова.

Група обновљених култова може се поделити на немањихке култове и на оне пренете из удаљених крајева у српске земље. Тако у време обликовања мартирског лика кнеза Лазара култови Светог Симеона, Саве, краљева Милутина, на одређени начин и Драгутина, и Стефана Дечанског бивају преобликовани и заокружени. Свештена двојица добијају *Синаксаре*, док краљ Милутин добија *Службу* и *Синаксар*, односно саставе којима је уобличен култ. У текстове намењене бањском краљу уграђено је и прослављање краља Драгутина, који је у више наврата називан светим. Чак и више од тога, *Синаксар краља Милутина* помиње све свете владаре од Светог Симеона, подсећајући на тај начин слушаоца на дуговечност светородне династије.

Захваљујући делима Григорија Цамблака на прелазу из XIV у XV век је оформљен и култ Стефана Дечанског. Нови састави су, ослањајући се на штовање које се развило у самим Дечанима паралелно са писањем *Житија* у Даниловом зборнику, приказивали краља Стефана Уроша III као мартира који је прихватио неправедну смрт у дворској завери. На тај начин је идеја светородне династије реактуализована тако да кнез Лазар, чија је супруга била од царског рода, постаје њен природни настављач не само правом наследства већ добија и непосредну префигурацију.

Крај XIV и велики део XV века обележен је транслацијама реликвија. Док је постојала српска кнежевина и деспотовина она је била исходиште тих преноса, да би после 1459. године њихова путања била одређена другим чиниоцима. Преноси у српску средину били су обележени идејом освећења престонице, била она

Крушевац, Београд, или Смедерево. Одабрани светитељи су сви били византијског порекла, па се тако у време Лазаревића преносе Света Петка, Теофано и десница Константина Великог. Њих прати пренос моштију Светог Луке у Смедерево почетком 1453. године. Додатно, те делатности сведоче о померању средишта српске културе на север.

Готово све транслагације су биле праћене прилагођавањем постојећих прославних састава, најчешће дописивањем описа о самој свечаности, којим се наглашавало присуство светог у новој заједници. Пажња посвећена уобличавању култа Светог Луке у Смедереву, праћена образовањем новог празника посвећеног преносу и обиљем нових дела, можда сведочи о томе да је како култу тако и смедеревској цркви било намењено значајније место у српској црквеној организацији. Пошто се према значају може упоредити само са реликвијама похрањеним у Жичи, можда је деспот Ђурађ планирао да уздигне митролопијску цркву у Смедереву као још једно, треће седиште српске цркве.

Њих су пратили пренос моштију краља Милутина у Софију пре 1469. године као и пренос моштију Јована Рилског из Трнова у Рилски манастир 1469. године. Заправо, две транслагације представљају добар пример тога како су најчешће политички фактори утицали на то да се догађаји забележе за потомство. Податак о смештању краља Милутина у Софију није праћен никаквим саставима већ је забележен у једном родослову. С друге стране, престонички култ Јована Рилског обновљен је у Рили под окриљем Маре Бранковић, те је посведочен и саставима који су детаљно документовали догађај.

На основу изнетог прегледа реактуализованих и нових култова, могуће је предложити неколико периодизација ових таласа успостављања култне праксе на територијама централног Балкана. Најзначајнија је свакако она која би поделила оквир изучавања на период пре 1459. године и после губитка икаквог облика државне самосталности. Први период се одликује далеком већим бројем нових и обновљених култова, што дугује постојању политичке организације. Па ипак, оба периода се одликују напетом између доживљаваних прекида и покушаја приказа континуитета. Тако се наставља прослављање црквених поглавара, наглашава се улога кнеза Лазара као легитимног наследника светородне династије – стожера наследне светости носиоца централне власти док и сремски Бранковићи бивају

приказани као нови Симеон и Сава. С друге стране, translације моштију јесу слика новог времена, јер се одигравају ради стварања светог простора престонице, праксе непознате у дотадашњој српској историји.

Прослављање светих се, по правилу, није заустављало на литургијском подсећању на светог. Оно се огледало и у добро познатој политичкој употреби спомена светог. Пошто се политички живот на централном Балкану везивао за Српску кнежевину и деспотовину а потом и за деспоте у Срему, то се позивање на свете настављало на раније традиције, искључивши тиме многе значајне култове овог доба. Тако се у повељама и другим споменицима памте кнез Лазар, Симеон и Сава и у једном случају Стефан Дечански. Па ипак, њихово памћење у повељама је сведено, те су кнез и дечански краљ називани само светим док су Симеон и Сава најчешће свети ктитори. Таква околност чини одлику феудалног памћења, којој је пре свега циљ обезбеђивање легитимитета у савременом добу, те је било неопходно само истаћи светост појединца али не и садржај њихових култова.

У истом периоду развијају се врсте које бележе управо разнолико историографско сећање. Пошто се баве превасходно српским владарима, то је и сећање на свете део ових састава али, показате се, са сасвим другачијим функцијама. Тако се у родословима славе само Свети Симеон и Сава и Константин Велики, уз назнаке о другим култовима. С друге стране, у стемама се помиње далеко већи број светитеља, од свештене двојице, архиепископа Арсенија, Урошица, краља Милутина, Константина, Стефана Дечанског и кнеза Лазара. Заправо, стеме су изузетно значајан извор јер бележе штовање светих које није оставило трага у другим изворима. Насупрот њима, летописи бележе тек повремено по неког светитеља, попут краља Милутина и кнеза Лазара, али без очигледне политичке функције.

Дати узорак култова светих може бити основа и за извођење различитих закључака на другом нивоу. Тако се може потврдити да је уврштење у свете било изузетно сложен процес, који је зависио од политичких и друштвених услова чак и када није постојала политичка организација која је стајала иза стварања култа. Такође, српска средина је познавала различите нивое прослављања, међу којима се може издвојити спонтано штовање светог око првог гроба, најчешће услед појаве чуда али које није морала пратити translација моштију. Та фаза је ретко остављала

писане саставе за собом, због чега се о њој може сазнати у делима попут стема, чији су писци препознавали и те активности. Други ниво прослављања одвијао се најчешће после првог преноса који је имао функцију западноевропске канонизације али није значио и заокружени култ. У том периоду настају прва дела, која су темељ прослављања али која су била подложна изменама. Следећи ниво обележен је писањем службе и синаксарског житија, којима је установљена годишња прослава светог, праћена уносом датума спомена у минеје и друге богослужбене књиге.

Можда би се могао издвојити и четврти ниво који је симболисан писањем параклиса као форме концентрисаног недељног прослављања светог. Они су били резервисани за највеће хришћанске свете али повремено и за локалне заштитнике. Тако у овом периоду настају *Параклиси Симеону и Сави, Стефану Дечанском, Петки Трновској и Светом Луки*. Заправо, њима су свети уздигнути у ранг најславнијих хришћанских светитеља, а њихово присуство у литургији постаје далеко веће него раније. На крају, у ретким случајевима је посведочено више од једног нивоа прослављања, али је за разматрање култова светих веома важно имати на уму поступност у његовом развоју.

Када су у питању личности које су добијале светитељски статус, ту се види мање одступања. Тако су, као и у претходним периодима, свети превасходно владари, затим црквени поглавари и анахорети. Они настављају идеју о српском прологу која је уобличена готово један век раније. Једино се издваја штовање Ангелине Бранковић. Деспотица Ангелина је слављена као монахиња и део породичног збора, али се њено уврштење у свете донекле може објаснити и раширеним прослављањем Свете Петке као отшелнице и Свете Теофано такође као монахиње и династичке светитељке.

Најважнији допринос ове студије представља указивање на то да су доживљаји светости били различити како унутар цркве тако и изван ње. Овај период је изузетан јер је очувао саставе који сведоче о разноликим верзијама култова и о прилагођавању различитим полазиштима аутора култних списа. Стога, потврђује се да је сећање на светог изузетно динамично и да његова полифонија зависи од заједнице и околности комеморативних чинова.

Прослављање светих представља својеврстан одјек оновремених политичких реалности, као што стоји и у непосредној вези са променама до којих

долази на нивоу читавог друштва. Упоредо са традиционалним функцијама култа, попут чудотворења или светитељског посредовања, садржаји култова прилагођавају се потребама које је наметала историјска реалност. То се пре свега односи на различите аспекте „турског страха“ попут молитви светима за физички спас од Османлија. Несумњиво, ове околности су основни разлог за истицање везе са претходним временима као и за утврђивање колективног идентитета на ширим, православним, основама. Тиме се потврђује да култове у овом добу одликује темпорализација појма светости. Такође, дуго трајање и стално преобликовање прослављања кнеза Лазара, Симеона и Саве и Стефана Дечанског показује да су њихови култови носили потенцијал да и сами постану национални симбол односно, у теоретском речнику овог рада, основни појам.

СПИСАК ИЗВОРА И ЛИТЕРАТУРЕ

➤ Списак скраћеница

Begriffsgeschichten < R. Koselleck, *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*, Frankfurt am Main 2006.

Гласник СУД < Гласник Српског ученог друштва

ЗЛУМС < Зборник за ликовне уметности Матице српске

ЗКЈМС < Зборник за књижевност и језик Матице српске

ЗРВИ < Зборник радова Византолошког института

Пад Српске деспотовине 1459. године < Пад Српске деспотовине 1459. године. Зборник радова са научног скупа одржаног 12–14. новембра 2009. године, ур. М. Спремић, Београд 2011.

Под окриљем светости < Д. Поповић, *Под окриљем светости. Култ светих владара и реликвија у средњовековној Србији*, Београд 2006.

Прилози КЈИФ < Прилози за књижевност, језик, историју и филозофију

Србљак 1–3 < Србљак. Службе, канони, акатисти 1–3, прир. Ђ. Трифуновић, прев. Д. Богдановић, Београд 1970.

ССА < Стари српски архив

➤ Списак извора¹

Д. Анастасијевић, Српски архив Лавре Атонске, *Споменик Српске краљевске академије* 56 (1922) 6–21.

Б. Ст. Ангелов, Два преписа на житието на Георги Софийски, *Из старата бългурска, руска и србска литература* 2, Софија 1967, 268–279.

Б. Ст. Ангелов, Житие с малка похвала на Иван Рилски, *Димитрџ Кантакузин. Събрани съчинения*, прир. Б. Ангелов, Г. Данчев, С. Кожухаров и Г. Петјов, Софија 1989, 21–43.

¹ Многа издања извора садрже анализе и тумачења због којих се могу подвести под литературу. Па ипак, уколико је примарна намена била доношење изворног текста, одговарајућа библиографска јединица сврстана је у **Списак извора**.

- Б. Ст. Ангелов, Служба на Георги Софийски, *Из старата българска, руска и сръбска литература* 3, София 1978, 131–155.
- Б. Ст. Ангелов, Старобългарски текстове 4. Проложно житие на Петка Търновска, *Известия м Архиваная институт при БАН* 1 (1957) 290–292.
- Архивска граѓа руских збирки, *Москва – Србија, Београд – Русија: документа и материјали* 1. Друштвене и политичке везе XVI–XVIII век, прир. С. Долгова, Е. Иванова, А. Турилов и Т. Суботин-Голубовић, Београд–Москва 2013, 203–207.
- A. da Barberino, *I Reali di Francia*, a cura di G. Vandelli e G. Gambarin, Bari 1947.
- Д. Богдановић, Житије Георгија Кратовца, *Зборник историје књижевности* 10. *Стара српска књижевност*, ур. В. Ђурић, Београд 1976, 203–267.
- Д. Богдановић, *Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара*, Београд 1978.
- А. Веселиновић, Повеља деспота Стефана Лазаревића деспотици Евпраксији, *ССА* 1 (2002) 131–142.
- А. Веселиновић, Повеља деспота Стефана Лазаревића Дубровчанима, *ССА* 10 (2011) 151–164.
- А. Веселиновић, Повеља деспота Стефана Лазаревића Милешеви, *ССА* 2 (2003) 193–202.
- А. Веселиновић, Повеља деспота Стефана Лазаревића Хиландару о даривању 100 литара сребра годишње од рудника Ново Брдо, *ССА* 12 (2013) 121–132.
- Ж. Вујошевић, Хрисовуља краља Стефана Душана манастиру Св. Петра и Павла на Лиму, *ССА* 3 (2004) 45–69.
- А. Вукомановић, Живот архиепископа Максима, *Гласник Друштва српске словесности* 11 (1859) 125–129.
- А. Вукомановић, О кнезу Лазару, Из рукописа XVII века кои е у подписанога, *Гласник Друштва српске словесности* 11 (1859) 108–118.
- Данило Пећки, Служба Светом архиепископу Арсенију, *Србљак* 2, 7–47.
- Ђ. Даничић, Похвала кнезу Лазару, Из рукописа писана на хартији на крају XIV или у почетку XV века, који је у народној библиотеци у Београд под бр. 29, *Гласник Друштва српске словесности* 13 (1861) 358–368.
- Деспот Стефан Лазаревић, *Књижевни радови*, прир. Ђ. Трифуновић, Београд 1979.
- С. Димитријевић, Документи који се тичу односа између српске цркве и Русије у XVI веку, *Споменик Српске краљевске академије* 39 (1903) 16–42.

- М. Динић, *Грађа за историју Београда у средњем веку 2*, Београд 1958.
- Д. Живојиновић, Хрисовуља цара Стефана Душана за Хиландар о Лужачкој метохији, *ССА* 5 (2006) 99–113.
- Житие на Стефан Дечански от Григориш Цамблак*, прир. А. Давидов, Г. Данчев, Н. Дончева-Панайотова, П. Ковачева и Т. Генчева, София 1983.
- Животи краљева и архиепископа српских. Написао архиепископ Данило и други*, на свијет издао Ђ. Даничић, Загреб 1866.
- Живот Светог Саве. Написао Доментијан*, трудом Ђ. Даничића, Београд 1860.
- Живот светог Симеуна и светога Саве. Написао Доментијан*, на свијет издао Ђ. Даничић, Београд 1865.
- К. Иванова, Житието на Петка Търновкса от Патриарх Евтимий, *Старобългарска литература* 8 (1980) 13–36.
- К. Иванова, Србска редакција на службата за императрица Теофана, *Археографски прилози* 10-11 (1988-1989) 83–106.
- К. Иванова, *Стара българска литература 4. Житиписни творби*, София 1986.
- Й. Ивановъ, *Жития на Св. Ивана Рилски съ уводни бележки*, София 1936.
- П. Ивић – В. Ј. Ђурић – С. Ђирковић, *Есфигменска повеља деспота Ђурђа*, Београд – Смедерево 1989.
- В. Јерковић, Натпис на мраморном стубу на Косову, *Зборник историје књижевности. Одељење језика и књижевности САНУ* 10 (1976) 137–146.
- Т. Јовановић, Служба Светом архиепископу Јевстатију Данила Другог у препису XV века, *Прилози КЛИФ* 77 (2011) 75–100.
- Т. Јовановић, Служба Светом патријарху Јефрему Марка Пећког, *Књижевна историја* 45/150 (2013) 405–423.
- Т. Ж. Јовановић, Служба светом архиепископу Никодиму Марка Пећког, *Годишњак катедре за српску књижевност са јужнословенским књижевностима* 7 (2011–2012) 11–32.
- Е. Каџуниаски, *Werke des Patriarchen von Bulgarien Euthymius (1375–1393)*, Wien 1901.
- С. Кожухаров, Служба на Иван Рилски, *Димитрѣ Кантакузин. Събрани съчинения*, прир. Б. Ангелов, Г. Данчев, С. Кожухаров и Г. Петјов, София 1989, 44–77.

- Константин Философ и његов Живот Стефана Лазаревића деспота српскога, по
двема српско-словенским рукописима, изновице издао В. Јагић, *Гласник СУД*
42 (1875) 223–328.
- В. Korablev, Actes de Chilandar. Deuxième partie, actes slaves, *Византијскији*
временник, приложение къ XIX тому, Петроградъ 1915.
- К. Куев, *Житието на Стефан Лазаревич от Константин Костенечки*
(*Кирилобелозерски препис*), Софија 1983.
- М. Laskaris, Actes serbes de Vatopédi, *Byzantinoslavica* 6 (1935) 166–185.
Martyrdom and Noble Death. Selected Texts from Graeco-Roman, Jewish and Christian
Antiquity, ed. by J. Willem van Henten and F. Avemarie, New York 2002.
- Ф. Miklosich, *Monumenta Serbica spectantia historiam Serbiae, Bosnae, Ragusii, Viennae*
1858.
- К. Митровић, Повеља деспота Ђорђа Бранковића о прихватању ктиторства над
Хиландаром, *ССА* 5 (2006) 229–239.
- К. Митровић, Повеља деспота Ђорђа, Јована и Ангелине Бранковић манастиру
Светог Павла, *ССА* 6 (2007) 209–217.
- К. Митровић, Повеља деспотице Јелене манастиру Хиландару, *ССА* 7 (2008) 196–
203.
- С. Мишић, Хрисовуља краља Стефана Дечанског Призренској епископији, *ССА* 8
(2009) 11–36.
- С. Мишић, Хрисовуља цара Стефана Душана о поклањању цркве Светог Николе у
Псачи Хиландару, *ССА* 4 (2005) 135–149
- А. Младеновић, *Повеље и писма деспота Стефана: текст, коментари, снимци*,
Београд 2007.
- А. Младеновић, *Повеље кнеза Лазара: текст, коментари, снимци*, Београд 2003.
- Е. А. Моршакова, Ковчег для десницы святого царя Константина, *Христианские*
реликвии в московском Кремле, ред. А. Лидов, Москва 2000, 126–128.
- В. Мошин, Молебствије о деспоту Стефану Лазаревићу, *Прилози КИИФ* 28/3–4
(1962) 219–234.
- К. Невострујев, Три хрисовуље у Хиландару, *Гласник СУД* 25 (1869) 272–287.
- Непознати Девичанац, Служба светом Јоаникију Девичком, *Србљак* 2, 365–407.

- Непознати Крушедолац, Заједничка служба Светим деспотима Бранковићима, *Србљак* 3, 133–209.
- Непознати Крушедолац, Служба светом архиепископу Максиму Бранковићу, *Србљак* 2, 465–499.
- Непознати Крушедолац, Служба светом деспоту Јовану Бранковићу, *Србљак* 3, 51–131.
- Непознати Крушедолац, Служба светој мајки Ангелини Бранковић, *Србљак* 3, 7–49.
- Непознати Купиновљанин, Служба Светом деспоту Стефану Бранковићу, *Србљак* 2, 409–463.
- Непознати писац, Молбени канон светоме краљу Стефану Дечанском, *Србљак* 2, 351–363.
- Непознати Смедеревац, *Надгробна реч деспоту Ђурђу*, прир. Ђ. Трифуновић, Смедерево 1980.
- С. Новаковић, Нешто о кнезу Лазару. По рукопису XVII. вијека, *Гласник СУД* 21 (1867) 157–164.
- Опис ћирилских рукописних књига манастира Високи Дечани* 1, прир. Н. Р. Синдик, Београд 2011.
- И. Павловић, О Св. Луци и пренашању његовог тела. Рукопис српски друге половине XV века, *Гласник СУД* 51 (1882) 70–100.
- Патриарх Евтимий. Съчинения*, състав. К. Иванова, Софија 1990.
- С. Петковић, *Опис рукописа манастира Крушедола*, Сремски Карловци 1914.
- И. Плаовић, Слово о Светом кнезу Лазару непознатог Раваничанина у српскословенској рукописној традицији, *Археографски прилози* 38 (2016) 39–59.
- Повест о Тристану и Изјоти*, прир. И. Грицкат, Београд 1988.
- Поменик манастира Крушедола*, изд. М. Томић и В. Војкулеску, Београд 1996.
- Ђ. Сп. Радојичић, Из старе српске подунавске књижевности 1. Родослов сремских Бранковића с краја XV века, *Годишњак Филозофског факултета у Новом Саду* 3 (1958) 159–170.
- Ђ. Сп. Радојичић, Похвала кнезу Лазару (један досад непознати спис с краја XIV века), *Историјски часопис* 5 (1955) 241–154.

- Родословје сeрвскїи царeи**, спремио за штампу П. С. Срећковић, *Гласник СУД* 21 (1867) 226–276.
- Роман о Троји; Роман о Александру Великом*, прир. Р. Маринковић, Београд 1986.
- И. Руварац, Повесна слова о кнезу Лазару, деспоту Стефану Бранковићу и кнезу Стефану Штиљановићу, *Летопис Матице српске* 117 (1874) 108–121.
- Састављач Параклиса, Тропар, катавасија и светиљан Светоме Симеону и Светоме Сави, *Србљак* 2, 123–127.
- Споменици за средновековната и поновата историја на Македонија* 3, ур. В. Мошин, Скопје 1980.
- Српска Александрида*, прир. Р. Маринковић и В. Јерковић, Београд 1985.
- М. Стефановић, Житије мајке Ангелине, *Археографски прилози* 8 (1986) 133–138.
- Љ. Стојановић, *Старе српске повеље и писма* 1/1–2, Београд – Сремски Карловци 1929–1934.
- Љ. Стојановић, *Стари српски записи и натписи* 1–6, Београд – Сремски Карловци 1920–1926.
- Љ. Стојановић, *Стари српски родослови и летописи*, Сремски Карловци 1927.
- Љ. Стојановић, Стари српски хрисовуљи, акти, биографије, летописи, типичи, поменици, записи и др., *Споменик Српске краљевске академије* 3 (1890) 2–36.
- Т. Суботин-Голубовић, Београдски препис Јефтимијеве службе царици Теофано, *Словенско средњовековно наслеђе. Зборник посвећен професору Ђорђу Трифуновићу*, ур. З. Витић, Т. Јовановић и И. Шпадијер, Београд 2001, 617–635.
- Т. Суботин-Голубовић, Параклис Светом Луки, *Пад Српске деспотовине 1459. године*, 99–116.
- Т. Суботин-Голубовић, Свети апостол Лука – последњи заштитник српске Деспотовине, *Чудо у словенским културама*, ур. Д. Ајдачић, Београд–Нови Сад 2000, 167–178.
- Т. Суботин-Голубовић, Служба Светом Ивану Рилском у српском рукописном наслеђу, *Прилози КЈИФ* 68-69 (2002-2003) 135–145.
- Т. Суботин-Голубовић, Смедеревска служба преносу моштију светог апостола Луке, *Српска књижевност у доба деспотовине. Научни скуп Деспотовац 22–23.8.1997*, прир. Р. Маринковић, Ј. Ређеп и Г. Јовановић, Деспотовац 1998, 133–157.

- Т. Суботин-Голубовић, Српски параклис Светој Параскеви, *Σπαραγματα βυζαντινοσλαβικης κληρονομιας: Χαριστηιοζ Τομοζ στον Ομοτιμο Καθηγητη Ιωαννη Χρ. Τарνανιδη* 1, Εκδοτικοσ Οικοσ 2011, 213–227.
- Теодосије Хиландарац, Заједнички канон Светоме Симеону и Светоме Сави четвртога гласа, *Србљак* 1, 449–465.
- Типик архиепископа Никодима* 2, српскословенски текст разрешио Лазар Мирковић, прир. Ђ. Трифуновић, Београд 2007.
- Г. Томовић, *Морфологија ћирилских натписа на Балкану*, Београд 1974.
- Р. Трифонова, Србски препис на нај-ранната служба за св. Петка Търновска, *Търновска книжовна школа* 7 (2002) 181–198.
- Ђ. Трифуновић, Житије светог патријарха Јефрема од епископа Марка, *Анали Филолошког факултета* 7 (1967) 67–74.
- Ђ. Трифуновић, Синаксарско житије светог краља Стефана Дечанског, *Byzance et le Slaves. Études de Civilisation. Mélanges Ivan Dujčev*, Paris 1979, 451–457.
- Ђ. Трифуновић, Слово о Светом кнезу Лазару Андонија Рафаила, *Зборник историје књижевности. Одељење језика и књижевности САНУ* 10 (1976) 145–179.
- Ђ. Трифуновић, И. Шпадијер, Служба светом кнезу Лазару, *Свети кнез Лазар. Споменица о шестој стогодишњици Косовског боја: 1389–1989*, ур. одбор епископ рашко-призренски Павле, С. Петковић, Ђ. Трифуновић, Београд 1989, 193–221.
- The Apostolic Fathers. Second Edition*, translated by J. B. Lightfoot and J. R. Harmer, edited and revised by M. W. Holmes, Leicester 1989.
- С. Ћирковић, Повеља деспота Јована Угљеше за властелина Николу Мрасоровића, *ССА* 1 (2002) 93–98.
- С. Ћирковић, Повеља краља Вукашина за властелина Николу Мрасоровића, *ССА* 1 (2002), 99–102.
- В. Ћоровић, Силуан и Данило II, српски писци XIV–XV века, *Глас Српске краљевске академије* 86 (1929) 13–103.
- Р. Ћук, Повеља царице Маре манастирима Хиландару и Св. Павлу, *Историјски часопис* 24 (1977) 103–116.
- М. Убипарип, В. Тријић, Непознати параклис светоме Симеону и светитељу Сави, *Прилози КЈИФ* 76 (2010) 49–79.

- Г. Цамблак, Слово о преносу моштију Свете Петке, *Примери из старе српске књижевности. Од Григорија Дијака до Гаврила Стефановића Венцловића*, прир. Ђ. Трифуновић, Београд 1975, 91–92.
- Г. Цамблак, Служба светом краљу Стефану Дечанском, *Србљак* 2, 305–349.
- Г. Цамблак, Стихире преносу моштију свете Петке, *Григорије Цамблак. Књижевни рад у Србији*, прир. Д. Петровић, Београд 1989, 125–127.
- И. Шпадијер, Богослужбени списи посвећени Светом Јоаникију Девичком, *Византијски свет на Балкану* 2, ур. Б. Крсмановић, Љ. Максимовић и Р. Радић, Београд 2012, 597–605.
- М. Шуица, Повеља кнеза Стефана Лазаревића којом се Хиландару прилаже црква Ваведења Богородичиног у Ибру, *ССА* 3 (2004) 107–123.

➤ **Списак литературе**

- Јеромонах Амфилохије, Синатити и њихов значај у животу Србије XIV и XV века, *Манастир Раваница. Споменица о шестој стогодишњици 1381–1981*, Београд 1981, 101–134.
- А. Angenendt, *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zu Gegenwart*, München 1997.
- Архиепископ Данило II и његово доба. Међународни научни скуп поводом 650 година од смрти*, ур. В. Ј. Ђурић, Београд 1991.
- А. Asman, *Duga senka prošlosti. Kultura pamćenja i politika povesti*, Beograd 2011.
- А. Assmann, *Erinnerungsräume: Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, München 1999.
- А. Assman, *Formen des Vergessens*, Göttingen 2016.
- А. Assmann, Canon and Archive, *A Companion to Cultural Memory Studies*, ed. by A. Erll and A. Nünning, Berlin 2016, 97–107.
- Ј. Assmann, *Das Kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1992 (prevedeno Ј. Asman, *Kultura pamćenja. Pismo, sećanje i politički identitet u ranim visokim kulturama*, Beograd 2011).

- J. Assmann, Kulturelles Gedächtnis als normative Erinnerung. Das Prinzip ‚Kanon‘ in der Erinnerungskultur Ägyptens und Israels, *Memoria als Kultur*, hrsg. von O. G. Oexle, Göttingen 1995, 95–114.
- M. Auerbah, *Mimesis. Prikazivanje stvarnosti u zapadnoevropskoj književnosti*, Beograd 1968.
- M. Bakhtin, Discourse in the Novel, *The Dialogic Imagination: Four Essays*, Austin 1981, 259–422.
- M. Bahtin, *Problemi poetike Dostojevskog*, Beograd 1967.
- Н. Банашевић, Летописци о пореклу Немањића, *Прилози КЖИФ* 21/1–2 (1955) 5–13.
- Н. Банашевић, *Циклус Марка Краљевића и одјеци француско-италијанске витешке књижевности*, Скопље 1935.
- België, een parcours van herinnering* 1–2, ed. J. Tollebeek, G. Buelens, Amsterdam 2008.
- Н. Belting, *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, München 1990. (преведено: Н. Belting, *Slika i kult. Istorija slike do epohe umetnosti*, Novi Sad 2014)
- P. L. Berger and T. Luckmann, *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, London 1966.
- N. Berend, Medievalist and the Notion of the Frontier, *The Medieval History Journal* 2/1 (1999) 55–73.
- М. Благојевић, Деспот Ђурађ Вуковић и српска државност, *Пад Српске деспотовине 1459. године*, 33–55.
- М. Благојевић, Деспот Стефан Лазаревић и Милешева, *Немањићи и Лазаревићи и српска средњовековна државност*, Београд 2004, 391–405.
- М. Благојевић, Српска државност на новим просторима – Срем, Банат, Бачка, *Немањићи и Лазаревићи и српска средњовековна државност*, Београд 2004, 431–440.
- Н. Bloom, *The Anxiety of Influence: A Theory of Poetry*, New York 1973.
- Н. Bloom, *The Western Canon: The Books and Schools of the Ages*, New York 1994.
- J. Blustein, *The Moral Demands of Memory*, Cambridge 2008.
- Д. Богдановић, Измирење српске и византијске цркве, *О кнезу Лазару. Научни скуп у Крушевцу 1971*, ур. И. Божић, В. Ј. Ђурић., Београд 1975, 81–91.
- Д. Богдановић, *Историја старе српске књижевности*, Београд 1980.

- Д. Богдановић, Коментари, *Шест писаца XIV века*, прир. Д. Богдановић, Београд 1986, 223–304.
- Д. Богдановић, *Ликови светитеља*, Београд 1972.
- Д. Богдановић, Марко Пећки, *Шест писаца XIV века*, прир. Д. Богдановић, Београд 1986, 41–58.
- Д. Богдановић, Нове тежње у српској књижевности првих деценија XIV века, *Византијска уметност почетком XIV века. Научни скуп у Грачаници 1973*, ур. С. Петковић, Београд 1978, 85–97.
- Д. Богдановић, Песничка творенија монаха Јефрема, *Хиландарски зборник* 4 (1978) 109–129.
- Д. Богдановић, Теодосије, *Теодосије. Житије Светог Саве*, Београд 1984, VII–XL.
- Е. Vozósky, *La politique des reliques de Constantin à Saint-Louis*, Paris 2006.
- М. Бошков, О словенској рецепцији хронике Јована Зонаре. О рукописима, редакцијама и именовану њеног жанра, *Прилози проучавању српско-руских књижевних веза: X–XX век*, ур. М. Стојнић, Нови Сад 1993, 105–132.
- Ђ. Бошковић, Две цркве крај Купинова. Црква Св. Луке, *Гласник историјског друштва у Новом Саду* 12 (1939) 211–216.
- Р. Brown, Arbiters of the Holy: The Christian Holy Man in Late Antiquity, *Authority and the Sacred. Aspects of Christianisation of the Roman World*, Cambridge 1995, 55–78.
- Р. Brown, *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago 1981.
- Р. Brown, The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity, *Society and the Holy in Late Antiquity*, Berkeley–Los Angeles 1982, 103–152.
- Ђ. Бубало, Угарска и Угри у старим српским летописима, *Српско-мађарски односи кроз историју. Зборник радова са међународног научног скупа одржаног 15. јуна 2007. године у Новом Саду*, ур. З. Ђере, Нови Сад 2007, 27–41.
- Р. Burke, History as Social Memory, *Memory. History, Culture and the Mind*, ed. by Т. Butler, Oxford 1989, 97–113.
- Р. Вус, *The Dangers of Ritual. Between Early Medieval Texts and Social Scientific Theory*, Princeton 2001.
- Е. М. С. Van Houts, *Local and regional chronicles*, Typologie des sources du moyen âge occidental. Fasc 74, Brepols – Turnhout 1995.

- М. Васиљевић, Генеалогичке између историје и идеологије: пример порекла кнегиње Милице, *Историјски часопис* 65 (2016) 77–99.
- М. Vasiljević, Imagining Ruler's Genealogy in Medieval Serbia, *Revue des Études Sud-Est Européennes* 55 (2017) 73–88.
- М. Васиљевић, Настанак српских родослова и летописа као последица политичких и друштвених промена, *Иницијал. Часопис за средњовековне студије* 3 (2015) 95–117.
- М. Васиљевић, Помени предака у повељама Немањића и легитимизација власти, *Иницијал. Часопис за средњовековне студије* 1 (2013) 77–96.
- А. Vauchez, „Beata stirps“: sainteté et lignage en Occident aux 13e et 14e siècles, *Famille et parenté dans l'Occident médiéval. Actes du colloque de Paris (6–8 juin 1974)*, ed. G. Duby – J. Le Goff, Rome 1977, 397–406.
- А. Vauchez, *Sainthood in the Later Middle Ages*, Cambridge 1997.
- А. Веселиновић, *Држава српских деспота*, Београд 2006.
- А. Веселиновић, Косовске алузије у повељама Стефана Лазаревића, *Зборник Филозофског факултета. Серија А: историјске науке* 18 (1994) 179–196.
- Д. Војводић, Владарски портрети српских деспота, *Манастир Ресави: историја и уметност. Научни скуп Манастир Манасија и његово доба. Деспотовац, 21–22.8.1994*, прир. В. Ј. Ђурић, Деспотовац 1995, 65–95.
- Д. Војводић, Од хоризонталне ка вертикалној генеалогичкој слици Немањића, *ЗРВИ* 46 (2007) 295–312.
- Д. Војводић, Портрети владара, црквених достојанственика и племића у наосу и припрати, *Зидно сликарство манастира Дечана. Грађа и студије*, ур. В. Ј. Ђурић, Београд 1995, 265–299.
- А. Воше, Светитељ, *Човек средњег века*, прир. Ж. Ле Гоф, Београд 2007, 327–359.
- Д. Вуксан, Епископ Марко. Непознати биограф XIV вијека, *Ловћенски одјек* 1 (1925) 81–96.
- А. Warburg, *Der Bilderatlas Mnemosyne*, ed. M. Warnke and C. Brink, Berlin 2000.
- А. Warburg, *The Renewal of Pagan Antiquity: Contributions to the Cultural History of the European Renaissance*, Los Angeles 1999.

- Н. Гагова, *Владатели и книги. Участието на южнославянския владетел в производството и употребата на книги през Средновековието (IX–XV в.): рецепцията на византийския модел*, София 2010.
- Н. Гагова, Вписването на деспот Стефан Лазаревич в Свещената история и жанровите колебания на автора на неговото Житие, *Старобългарска литература* 41-42 (2009) 285–303.
- Н. Гагова, И. Шпадијер, Две варијанте анахоретског типа у јужнословенској хагиографији (Теодосијево Житије светог Петра Коришког и Јевтимијево Житије светог Јована Рилског), *Словенско средњовековно наслеђе. Зборник посвећен професору Борђу Трифуновићу*, ур. З. Витић, Т. Јовановић и И. Шпадијер, Београд 2001, 159–175.
- B. de Gaiffier: Hagiographie et historiographie: Quelques aspects du problème, *La storiografia altomedievale* 1 (1970) 139–166.
- C. Galatariotou, *The Making of a Saint. The life, times and sanctification of Neophytes the Recluse*, Cambridge 1991.
- P. Geary, *Phantoms of Remembrance. Memory and Oblivion at the End of the First Millennium*, New York 1994.
- P. Geary, Sacred Commodities: The Circulation of Medieval Relics, *Living with the Dead in the Middle Ages*, New York 1996, 194–218.
- P. Geary, The Ninth-Century Relic Trade – A Response to Popular Piety?, *Living with the Dead in the Middle Ages*, New York 1996, 177–193.
- P. J. Geary, The Saint and the Shrine: The Pilgrim's Goal in the Middle Ages, *Living with the Dead in Middle Ages*, 163–176.
- P. J. Geary, *Furta Sacra. Thefts of Relics in the Central Middle Ages*, Princeton 1990.
- Gedächtnisorte im anderen Amerika: Tradition und Moderne in Québec / Lieux de mémoire dans l'autre Amérique: Tradition et modernité au Québec*, ed. I. Kolboom and S.A. Grzonka, Heidelberg 2002.
- L. Genicot, *Les Généalogies*, Typologie des sources du Moyen Âge Occidental fasc. 15, Brepols – Tournhout 1975.
- J. E. Goehring, *Ascetics, Society and the Desert. Studies in Early Egyptian Monasticism*, Harrisburg 1999.
- M. Goodich, *Vita perfecta. The Ideal Sainthood in Thirteenth Century*, Stuttgart 1982.

- R. Gradeva, Apostasy in Rumeli in the Middle of the Sixteenth Century, *Arab Historical Review for Ottoman Studies* 22 (2000) 29–73.
- Ц. Грозданов, Свети Симеон Немања и свети Сава у сликарској тематици у Македонији (XIV–XVII век), *Стефан Немања – Свети Симеон Мироточиви. Историја и предање*, ур. Ј. Калић, Београд 2000, 319–345.
- Ј. Грковић-Мејџор, Владислав Граматик, *Списи Димитрија Кантакузина и Владислава Граматика*, прир. Ј. Грковић-Мејџор, Београд 1993, 23–27.
- Ј. Грковић-Мејџор, Димитрије Кантакузин, *Списи Димитрија Кантакузина и Владислава Граматика*, прир. Ј. Грковић-Мејџор, Београд 1993, 9–21.
- V. Guenée, Y a-t-il une historiographie médiévale?, *Revue Historique* 258/2 (1977) 261–275.
- V. Guenée, Histoires, annales, chroniques. Essai sur les genres historiques au Moyen Âge, *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 28/4 (1973) 997–1016.
- Ђ. Даничић, Службе свецима Србима, *Ситнији списи Ђуре Даничића* 1, Београд 1925, 314–323.
- Dansk identitetshistorie* 1–4, ed. O. Feldbäck, København 1991–1992.
- Г. Данчев, Владислав Граматик. *Книжовник и писател*, Софија 1969.
- Г. Данчев, Увод, *Димитрџ Кантакузин. Събрани съчинения*, прир. Б. Ангелов, Г. Данчев, С. Кожухаров и Г. Петјов, Софија 1989, 5–20.
- J. Derida, *Mal d'Archive*, Paris 1995.
- Deutsche Erinnerungsorte* 1–3, ed. Françoise und H. Schulye, München 2001.
- V. Dehandschutter, Research on the Martyrdom of Polycarp: 1990–2005, *Polycarpiana. Studies on Martyrdom and Persecution in Early Christianity. Collected Essays*, ed. by J. Leemans, Leuven 2007, 85–92.
- V. Dehandschutter, The Martyrium Polycarpi: A Century of Research, *Polycarpiana. Studies on Martyrdom and Persecution in Early Christianity. Collected Essays*, ed. by J. Leemans, Leuven 2007, 43–83.
- Димитрије Кантакузин*, прир. Ђ. Трифуновић, Београд 1963.
- D. Dinić-Knežević, Sremski Brankovići, *Istraživanja* 4 (1975) 5–47.
- G. Duby, Remarques sur la littérature généalogique en France aux XI^e et XII^e siècles, *Hommes et structures du Moyen Âge*, Paris 1973, 287–298.
- И. Дујчев, *Рилският светец*, Софија 1947.

- D. N. Dumville, Kingship, Genealogies and Regnal Lists, *Early Medieval Kingship*, ed. by P. H. Sawyer and I. W. Wood, Leeds 1997, 72–104.
- J. Durand, Les reliques et reliquaries byzantins acquis par saint Louis, *Le trésor de la Sainte Chapelle*, ed. J. Durand et M.-P. Laffitt, Paris 2001, 37–112.
- С. Душанић, Презвитер Пеја. Писац службе и биографије св. Ђорђа Кратовца, *Хришћанско дело* 5/1 (1939) 55–61.
- Ј. Ђурић, С. Ђирковић, В. Кораћ, *Пећка патријаршија*, Београд 1990.
- A. Ebenbauer, Historiographie zwischen der Spätantike und dem Beginn volkssprachlicher Geschichtsschreibung im Mittelalter, *La littérature historiographique des origines à 1500*. 1 (Parte historique), Grundriss der Romanischen Literaturen des Mittelalters 11, ed. H. R. Jauss, H. U. Gumbrecht, U. Link-Heer and P. M. Spangenberg, Heidelberg 1987, 57–113.
- М. Елијаде, *Свето и профано*, Сремски Карловци – Нови Сад 2003.
- Ј. Ердељан, Београд као Нови Јерусалим. Размишљања о рецепцији једног топоса у доба деспота Стефана Лазаревића, *ЗРВИ* 43 (2006) 96–110.
- Ј. Ердељан, *Изабрана места. Конструисање Нових Јерусалима код православних Словена*, Београд 2013.
- Ј. Ердељан, Трново. Принципи и средства конструисања сакралне топографије средњовековне бугарске престонице, *ЗРВИ* 48 (2010) 199–214.
- A. Erll, Media and the Dynamics of Memory: From Cultural Paradigms to Transcultural Premediation, *Oxford Handbook of Culture and Memory*, ed. B. Wagoner, Oxford 2017, 305–324.
- A. Erll, *Memory in Culture*, Basingstoke 2011.
- A. Erll, *Prämediation – Remediation. Repräsentationen des indischen Aufstands in imperialen und post-kolonialen Medienkulturen (von 1857 bis zu Gegenwart)*, Trier 2007.
- A. Erll, Travelling Memory, *Parallax* 17/4 (2011) 4–18.
- Europäische Erinnerungsräume. Zirkulationen zwischen Frankreich, Deutschland und Europa*, hrsg. K. Buchinder, C. Gantet und J. Vogel, Frankfurt 2009.
- Ў. Иванов, *Български старини из Македонија*, Софија 1970.
- Ў. Иванов, *Св. Иван Рилски и неговиот манастир*, Софија 1917.

- К. Иванова, Най-старото житие на св. Иван Рилски и някои негови литературни паралели, *Меидевистика и културна антропология. Сборник в чест на 40-годишната творческа дейност на проф. Донка Петканова*, София 1998, 37–47.
- М. Ивановић, Црквени споменици XIII–XX века, *Задужбине Косова. Споменици и знамења српског народа*, ур. А. Јевтић, Призрен – Београд 1987, 387–547.
- А. Ивић, *Историја Срба у Војводини. Од најстаријих времена до оснивања потиско-поморишке границе (1703)*, Нови Сад 1929.
- I luoghi della memoria* 1–3, ed. M. Insenghi, Rome 1987–1997.
- N. Ingham, The Sovereign as Martyr, East and West, *Slavic and East European Journal* 17/1 (1973) 1–17.
- История на българската средновековна литература*, състав. А. Милтенова, София 2008.
- Историја српског народа 1. Од најстаријих времена до Маричке битке (1371)*, Београд 1981.
- Историја српског народа 2. Доба борби за очување и обнову државе: (1371–1537)*, Београд 1982.
- F. Yates, *The Art of Memory*, London 1966.
- H. R. Jauss, Theorie der Gattungen und Literatur des Mittelalters, *Generalités, Grundriss der Romanischen Literaturen des Mittelalters* 1, hrsg. M. Delbouille, Heidelberg 1972, 107–138.
- Y. H. Yerushalmi, *Zakhor: Jewish Memory and Jewish History*, Seattle 1982.
- Г. Јовановић, Предговор, К. Филозоф, *Повест о словима. Житије деспота Стефана Лазаревића*, прир. Г. Јовановић, Београд 1989, 9–11.
- Т. Јовановић, Опширно синаксарско житије светог Симеона у Ћоровићевом препису из манастира Завале, *У спомен на Боривоја Маринковића*, ур. Н. Грдинић, С. Томин и Н. Варница, Нови Сад 2014, 118–127.
- Ј. Калић-Мијушковић, *Београд у средњем веку*, Београд 1967.
- E. H. Kantorowicz, *Pro Patria Mori* in Medieval Political Thought, *Selected Studies*, New York 1965, 308–324.
- D. J. Kastritsis, *The Sons of Bayezid: Empire Building and Representation in the Ottoman Civil War of 1402–1413*, Leiden – Boston 2007.

- F. Kämpfer, Der Kult des heiligen Serbenfürsten Lasar – Textintepretationen zur Ideologiegeschichte des Spätmittelalters, *Südost-Forschungen* 31 (1972) 81–139.
- F. Kämpfer, Прилог интерпретацији „Пећког летописа“, *Прилози КЖИФ* 36/1–2 (1970) 67–79.
- Ф. Кемпфер, Почетак култа кнеза Лазара, *О кнезу Лазару. Научни скуп у Крушевцу 1971*, ур. И. Божић, В. Ј. Ђурић..., Београд 1975, 265–269.
- G. Klaniczay, Sainteté royale et sainteté dynastique au Moyen âge. Traditions, métamorphoses et discontinuités, *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques* 3 (1989) 69–79.
- G. Klaniczay, From Sacral Kingship to Self–Representation: Hungarian and European Royal Saints in the 11–13 Centuries, *Continuity and Change: Political Institutions and Literary Monuments in the Middle Ages: A Symposium*, ed. E. Vestergaard, Odense 1986, 60–86.
- G. Klaniczay, Hagiography and Historical Narrative, *Chronicon. Medieval Narrative Sources. A chronological guide with introductory essays*, ed. J. M. Bak and I. Jurković, Brepols 2015, 111–117.
- G. Klaniczay, *Holy Rulers and Blessed Princesses*, Cambridge 2002.
- Х. Кодов, *Опис на славянските ръкописи в Библиотеката на Българската Академия на науките*, София 1969.
- С. Кожухаров, Търновската книжовна школа и развитието на химничната поезия в старата българска литература, *Търновска книжовна школа 1371–1971. Международен симпозиум Велико Търново, 11–14 октомври 1971*, София 1974, 277–309.
- R. Koselleck, Begriffsgeschichte und Sozialgeschichte, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main 1989, 107–129.
- R. Koselleck, *Vergangene Zukunft der frühen Neuzeit, Vergangenheit. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main 1989, 17–37.
- R. Koselleck, Die Verzeitlichung der Begriffe, *Begriffsgeschichten*, 77–85
- R. Koselleck, Die Geschichte der Begriffe und Begriffe der Geschichte, *Begriffsgeschichten*, 56–76.

- R. Koselleck, ›Erfahrungsraum‹ und ›Erwartungshorizont‹ – zwei historische Kategorien, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main 1989, 349–375.
- R. Koselleck, Stichwort: Begriffsgeschichte, *Begriffsgeschichten*, Frankfurt am Main 2006, 99–102.
- R. Koselleck, Hinweise auf die temporalen Strukturen begriffsgeschichtlichen Wandels, *Begriffsgeschichten*, 86–98.
- Д. Костић, Учешће св. Саве у канонизацији св. Симеона, *Светосавски зборник* 1, Београд 1936, 132–209.
- E. Kountoura Galaki, Rewriting on the Martyrs of the Iconoclast Period during the Palaiologan time, *Proceedings of the 23rd International Congress of Byzantine Studies, Belgrade 22–27. August 2016. Round Tables*, Belgrade 2016, 32–36.
- А. Крстић, Време турске власти у Срему, *Срем кроз векове. Слојеви културе Фрушке горе и Срема*, ур. М. Матицки, Београд – Беоцин 2007.
- К. Н. Krüger, *Die Universalchroniken*, Typologie des sources du Moyen Âge Occidental fasc. 15, Brepols – Tournhout 1976.
- T. Khomych, The Martyrdom of Polycarp in Church Slavonic: An Evidence of the Academic Menologion, *Vigiliae Christianae* 67 (2013) 393–406.
- D. LaCapra, *Representing the Holocaust: History, Theory, Trauma*, London 1996.
- J. Le Goff, *Saint Louis*, Paris 1996.
- J. Le Goff, *Histoire et mémoire*, Paris 1988.
- D. Levy und N. Sznajder, *Erinnerung im globalen Zeitalter: Der Holocaust*, Frankfurt am Main 2001.
- B. Lewis, *History: Remembered, Recovered, Invented*, New York 1975.
- Лексикон српског средњег века*, прир. С. Ћирковић и Р. Михаљчић, Београд 1999.
- G. Lenhoff, *The Martyred Princes Boris and Gleb: A Socio-Cultural Study of the Cult and the Texts*, UCLA Slavic Studies 19, Los Angeles 1989.
- Les lieux de mémoire* 1–3, ed. P. Nora, Paris 1984–1992.
- Lieux de mémoire au Luxembourg: usages du passé et construction nationale / Erinnerungsorte in Luxembourg: Umgang mit der Vergangenheit und Konstruktion der Nation*, hrsg. S. Kmec usw., Luxembourg 2008.

- Literature and Memory: Theoretical Paradigms–Genres–Functions*, ed. by A. Nünning, M. Gymnich and R. Sommer, Tübingen 2006.
- D. Lowenthal, *The Past is a Foreign Country*, Cambridge 1985.
- J. M. Lotman, *Struktura umetničkog teksta*, Beograd 1976.
- J. Магловски, О београдском култу свете Петке Српске и манастиру Фенеку, *Зборник Народног Музеја* 18/2 (2007) 117–150.
- Ц. Мајендорф, *Византијско богословље: историјски токови и догматске теме*, Крагујевац 2008.
- J. Мајендорф, *Свети Григорије Палама и исихастичка духовност*, Београд 2012.
- G. P. Majeska, The Body of St. Teophano the Empress and the Convent of St. Constantine, *Byzantinoslavica* 38 (1977) 14–21.
- Г. Л. Макданијел, Прилози за историју „Живота краљева и архиепископа српских“ од Данила II, *Прилози КЛИФ* 46 (1980) 42–52.
- К. Мано-Зиси, 37. Служба Светом кнезу Лазару и Слово о кнезу Лазару, *Свет српске рукописне књиге (XII–XVII век)*, ур. Д. Оташевић, З. Ракић, И. Шпадијер, Београд 2016, 315–317.
- Р. Маринковић, Историја настанка живота господина Симеона од светога Саве, *Сава Немањић – Свети Сава. Историја и предање*, ур. В. Ј. Ђурић, Београд 1979, 201–212.
- Р. Маринковић, Роман као књижевни род у средњовековној књижевности Јужних и Источних Словена, *Роман о Троји. Роман о Александру Великом*, прир. Р. Маринковић, Београд 1986, 17–38.
- Р. Маринковић, *Српска Александрида. Историја основног текста*, Београд 1997.
- М. Марковић, О иконографији светих ратника у источнохришћанској уметности и представама ових светитеља у Дечанима, *Зидно сликарство манастира Дечана. Грађа и Студије*, ур. В. Ј. Ђурић, Београд 1995, 567–626.
- М. Марковић, Свети ратници из Ресаве. Иконографска анализа, *Манастир Ресави: историја и уметност. Научни скуп Манастир Манастија и његово доба, Деспотовац, 21–22.8.1994*, прир. В. Ј. Ђурић, Деспотовац 1995, 191–217.
- С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића. Дипломатичка студија*, Београд 1997.

- C. Марјановић-Душанић, Династија и светост у доба породице Лазаревић: стари узори и нови модели, *ЗРВИ* 43 (2006) 77–95.
- C. Марјановић-Душанић, Долазак „скрбних година“. О употреби и значењу топоса „последњи род“ и „последња времена“ у српској традицији 15. столећа, *Пад Српске деспотовине 1459. године*, 173–184.
- C. Марјановић-Душанић, Елементи царског програма уз Душановој Повељи уз Законик, *Прилози КЈИФ* 65-66/1–4 (1999-2000) 3–20.
- S. Marjanović-Dušanić, La réécriture hagiographique: usages et fonctions dans la Serbie médiévale, *Remanier, Métaphraser. Fonctions et techniques de la réécriture dans le monde byzantin*, ed. S. Marjanović-Dušanić et V. Flusin, Belgrad 2011, 163–180.
- C. Марјановић-Душанић, Молитве светих Симеона и Саве у владарском програму краља Милутина, *ЗРВИ* 41 (2004) 235–250.
- C. Марјановић-Душанић, Мотив лозе Јесејеве у доба Уроша I, *Зборник Филозофског факултета. Серија А: историјске науке* 18 (1994) 119–129.
- C. Марјановић-Душанић, Нови Константин у српској писаној традицији средњег века, *Константин Велики у византијској и српској традицији*, прир. Љ. Максимовић, Београд 2015, 81–98.
- S. Marjanović-Dušanić, Patterns of Martyrial Sanctity in the Royal Ideology of Medieval Serbia. Continuity and Change, *Balkanica* 37 (2006) 69–79.
- C. Марјановић-Душанић, Реликвије, чудотворења и *furta sacra*. Прилог истраживању српско-бугарских односа током четврте деценије XIII века, *ЗРВИ* 46 (2009) 281–298.
- C. Марјановић-Душанић, *Свети краљ. Култ Стефана Дечанског*, Београд 2007.
- C. Марјановић-Душанић, Свод српских светих у доба краља Милутина: династички култови, *Манастир Студеница – 700 година Краљеве цркве*, ур. Љ. Максимовић, Београд 2016, 35–59.
- S. Marjanović-Dušanić, Se souvenir de Byzance. Les reliques au service de la mémoire en Serbie (XV^e–XIX^e s.), *Héritages de Byzance en Europe du Sud-Est à l'époque moderne et contemporaine*, édité par O. Delouis, A. Couderc et P. Guran, Athènes 2013, 99–116.

- С. Марјановић-Душанић, Хиландар као Нови Сион Немањиног отачаства, *Осам векова Хиландара. Историја, духовни живот, књижевност, уметност и архитектура*, ур. В. Кораћ, Београд 2000, 17–24.
- П. Матеич, *Българският химнописец Ефрем от XIV вел. Дело и значение*, София 1982.
- С. Матић, Два прилога о Даниловом Слову о кнезу Лазару, *ЗКЈМС* 15/1 (1967) 5–15.
- С. Матић, Трећи прилог о Даниловом „Слову“, *ЗКЈМС* 16/1 (1968) 5–14.
- Sh. Mathews, *Perfect Martyr. The Stoning of Stephen and the Construction of Christian Identity*, New York 2010.
- R. Mathiesen and R. F. Allen, An Early Church Slavonic Translation of the Marturdom of Polycarp, *The Harvard Theological Review* 72/1–2 (1979) 161–163.
- Mediation, Remediation, and the Dynamics of Cultural Memory*, ed. by A. Erll and A. Rigney, Berlin/Boston – Göttingen 2012.
- Medieval Concepts of the Past: Ritual, Memory, Historiography*, ed. by G. Althoff, J. Fried and P. Geary, Cambridge 2002.
- Medieval Frontiers: Concepts and Practices*, ed. by D. Abulafia and N. Berend, Aldershot 2002.
- В. Милановић, Култ и иконографија Светог Луке у православљу до средине XV века, *Црква Светог Луке кроз векове*, ур. В. Кораћ, Котор 1997, 73–105.
- Е. Минева, Византијското пространно житие за св. Петка Епиватска (ВНГ³ 1420z) како извор за химнотворчеството за светицата, *Старобългарска литература* 51 (2015) 117–130.
- Е. Минева. Предложения за канонизация на светци през XV в. – примери от византијската, старобългарската и старосрѣбската литература, *Старобългарска литература* 48. *Светци и света места на Балканите* 2 (2014) 196–209.
- Л. Мирковић, *Монахиња Јефимија*, Сремски Карловци 1922.
- Л. Мирковић, Уврштење деспота Стефана Лазаревића у ред светитеља, *Богословље* 2/3 (1927) 161–177.
- Л. Мирковић, Шта значи мраморни стуб подигнут на месту Косовске битке и шта каже натпис на овом стубу?, *ЗКЈМС* 9-10 (1961-1962) 5–22.

- I-R. Mircea, Relations culturelles Roumano-Serbes au XVI^e siècle, *Revue des études sud-est européennes* 1/1–2 (1963) 377–419.
- P. Михаљчић, *Крај Српског царства*, Београд 1975.
- P. Михаљчић, *Лазар Хребелановић – историја, култ, предање*, Београд 1984.
- Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung*, hrsg. A. Assman und D. Harth, Frankfurt am Main 1991.
- R. Morris, *Monks and laymen in Byzantium 843–1118*, Cambridge 1995.
- R. Morris, The Political Saint in Byzantium in the tenth and eleventh Centuries, *Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter*, hrsg. von J. Petersohn, Thorbecke 1994, 385–402.
- C. R. Moss, *Ancient Christian Martyrdom. Diverse Practices, Theologies and Traditions*, Yale 2012.
- C. R. Moss, On the dating of Polycarp: Rethinking the Place of the Martyrdom of Polycarp in the History of Christianity, *Early Christianity* 1/4 (2010) 539–574.
- B. Мошин, М. Пурковић, *Хиландарски игумани средњег века*, Скопље 1940.
- M. Mc Cormick, *Les annals du haut moyen âge*. Typologie des sources du Moyen Âge Occidental fasc. 14, Brepols – Tournhout 1975.
- C. Nicolescu, Princesses Serbes sur le trône des Principautés Roumaines. Despina-Militza, princesse de Valachie, *ЗЛУМС* 5 (1969) 96–117.
- P. Nora, Entre mémoire et histoire, *Les lieux de mémoire* 1. *La République*, Paris 1984, XV–XLII.
- O. G. Oexle, Welfische Memoria. Zugleich ein Beitrag über adlige Hausüberlieferung und die Kriterien ihrer Erforschung, *Die Welfen und ihr Braunschweiger Hof im hohen Mittelalter*, hrsg. von B. Schneidmüller, Wiesbaden 1995, 61–94.
- O. G. Oexle, Die Gegenwart der Toten, *Death in the Middle Ages*, ed. by H. Braet and W. Verbeke, Leuven 1983, 19–77.
- O. G. Oexle, Die Memoria Heinrichs des Löwen, *Memoria in der Gesellschaft des Mittelalters*, hrsg. von D. Geuenich und O. G. Oexle, Göttingen 1994, 128–177.
- O. G. Oexle, Memoria als Kultur, *Memoria als Kultur*, hrsg. von O. G. Oexle, Göttingen 1995, 9–78.

- O. G. Oexle, Memoria in der Gesellschaft und in der Kultur des Mittelalters, *Modernes Mittelalter: Neue Bilder einer populären Epoche*, hrsg. von J. Heinzle, Frankfurt am Main 1994, 297–323.
- O. G. Oexle, Memoria und Memorialbild, *Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter*, hrsg. von K. Schmid und J. Wollach, München 1984, 384–440.
- O. G. Oexle, Memoria und Memorialüberlieferung im früheren Mittelalter, *Frühmittelalterlichen Studien* 10 (1976) 70–95.
- Г. Острогорски, *Историја Византије*, Београд 1998.
- Г. Острогорски, Светогорски исихасти и њихови противници, *Сабрана дела. О веровањима и схватањима Византинца*, Београд 1970, 203–223.
- Л. Павловић, Из византијско-српских и млетачких односа. Транслација и проблеми аутентичности тела еванђелиста Луке, *Неки споменици културе. Осврти и запажања II*, Смедерево 1963, 33–61.
- Л. Павловић, *Култови лица код Срба и Македонаца*, Смедерево 1965.
- Л. Павловић, *Прозни и песнички списи настали у Смедереву 1453–1456. године*, Смедерево 1983.
- Д. Папахрисанту, *Атонско манаштво, Почети и организација*, Београд 2003.
- Е. Patlagean, Ancienne hagiographie byzantine et histoire sociale, *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 23/1 (1968) 107–123 (прештампано у: Е. Patlagean, Ancient Byzantine hagiography and social history, *Saints and Their Cults: Studies in Religious Sociology, Folklore, and History*, ed. by S. Wilson, Cambridge 1985, 101–121.)
- М. Petrova, An Unknown Copy of the Description of Jerusalem by Constantine of Kostenec, *Byzantinoslavica* 59 (1998) 255–270.
- Д. Петровић, Цамблакова литерарна делатност у Србији, *Григорије Цамблак. Књижевни рад у Србији*, прир. Д. Петровић, Београд 1989, 10–18.
- Plaatsen van Herinnerung* 1–4, gen. ed. H. Wesseling, Amsterdam 2005–2006.
- Г. Подскалски, *Средњовековна теолошка књижевност у Бугарској и Србији (865–1459)*, Београд 2010.
- Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter*, hrsg. von J. Petersohn, Thorbecke 1994.
- Д. Popović, A staurotheke of Serbian provenance in Pienza, *Зограф* 36 (2012) 157–170.

- Д. Поповић, Гроб и култ деспота Стефана, *Манастир Ресава: историја и уметност. Научни скуп Манастир Манасија и његово доба, Деспотовац, 21–22.8.1994*, прир. В. Ј. Ђурић. Деспотовац 1995, 37–49.
- D. Popović, Desert as Heavenly Jerusalem: The Imagery of a Sacred Space in the Making, *New Jerusalems. Hierotopy and Iconography of Sacred Spaces*, ed. by A. Lidov, Moscow 2009, 151–175.
- Д. Поповић, Дечанска пустиња у оквирима византијског и српског еремитског монаштва, *Дечанска пустиња. Скитови и келије манастира Дечана*, Д. Поповић–Б. Тодић–Д. Војводић, Београд 2011, 163–221..
- Д. Поповић, Живот у монашкој заједници, *Приватни живот у српским земљама средњег века*, прир. С. Марјановић-Душанић и Д. Поповић, Београд 2004, 525–551.
- Д. Поповић, Када је краљ Стефан Првовенчани уврштен у светитеље? Прилог проучавању владарске „канонизације“ у средњовековној Србији, *ЗРВИ* 49 (2013) 573–585.
- Д. Поповић, Култ краља Драгутина – монаха Теоктиста, *Под окриљем светости*, 121–142.
- Д. Поповић, Култ светог Јоаникија Девичког, *Византијски свет на Балкану* 2, ур. Б. Крмановић, Ј. Максимовић и Р. Радић, Београд 2012, 607–623.
- Д. Поповић, Монах-пустињак, *Приватни живот у српским земљама средњег века*, прир. С. Марјановић-Душанић и Д. Поповић, Београд 2004, 552–585.
- Д. Поповић, Мошти Светог Луке – српска епизода, *Под окриљем светости*, 295–317.
- Д. Поповић, Мошти Светог Саве, *Под окриљем светости*, 75–95.
- Д. Поповић, О настанку култа Светог Симеона, *Под окриљем светости*, 41–73.
- Д. Поповић, Патријарх Јефрем – један позносредњовековни светитељски култ, *ЗРВИ* 43 (2006) 111–125.
- Д. Поповић, Пустиножителство светог Саве Српског, *Култ светих на Балкану* 2, ур. М. Детелић, *Лицеум* 7 (2002) 61–85.
- Д. Поповић, *Пустиње и свете горе средњовековне Србије – писани извори, просторни обрасци, градитељска решења –*, *ЗРВИ* 44 (2007) 253–274.
- Д. Поповић, Пустињско монаштво у доба Бранковића, *Пад Српске деспотовине 1459. године*, 117–135.

- Д. Поповић, Раванички гроб кнеза Лазара, *Свети кнез Лазар. Споменица о шестој стогодишњици Косовског боја: 1389–1989*, ур. одбор епископ рашко-призренски Павле, С. Петковић, Ђ. Трифуновић, Београд 1989, 171–183.
- Д. Поповић, Реликвије свете Петке: *Gloria Bulgariae – Gloria Serviae, Под окриљем светости*, 271–293.
- Д. Поповић, *Sacrae reliquiae Спасове цркве у Жичи, Под окриљем светости*, 207–232.
- Д. Поповић, Свети краљ Стефан Дечански, *Под окриљем светости*, 143–183.
- Д. Поповић, Светитељско прослављање Симеона Немање. Прилог проучавању култа моштију код Срба, *Под окриљем светости*, 27–40.
- Д. Поповић, Свод српских светих у доба краља Милутина. Култови архијереја и пустиножитеља, *Манастир Студеница – 700 година Краљеве цркве*, ур. Љ. Максимовић, Београд 2016, 81–97.
- Д. Поповић, Средњовековни надгробни споменици у Дечанима, *Дечани и византијска уметност средином XIV века*, ур. В. Ј. Ђурић, Београд 1989, 225–235.
- Д. Поповић, Српска владарска *translatio* као тријумфални *adventus*, *Под окриљем светости*, 233–252.
- Д. Поповић, *Српски владарски гроб у средњем веку*, Београд 1992.
- Д. Popović, The Sienna relic of St John the Baptist's right arm, *Зограф* 41 (2017) 77–94.
- Д. Popović, The Cult of St Peter of Koriša – Stages of Developments and Pattern, *Balkanica* 28 (1997) 181–212.
- Д. Поповић, Чудотворења светог Саве српског, *Под окриљем светости*, 97–118.
- Д. Поповић, М. Чанак-Медић, Д. Војводић, *Манастир Жича*, Београд 2014.
- М. Поповић, *Београдска тврђава*, Београд 2006.
- М. Поповић, Ка проблему средњовековних цркви смедеревског града, *Старинар* 50 (2001) 201–219.
- М. Поповић, В. Бикић, *Комплекс средњовековне митрополије у Београду. Истраживања у Доњем граду Београдске тврђаве*, Београд 2004.
- М. Ст. Поповић, *Мара Бранковић. Жена између хришћанског и исламског културног круга у 15. веку*, Нови Сад 2014.

- Н. Порчић, *Дипломатички обрасци средњовековних владарских докумената: српски пример (необјављена докторска дисертација)*, Београд 2012.
- Т. Pratsch, *Der hagiographische Topos. Griechische Heiligenviten in mitebyzantinischer Zeit*, Berlin – New York, 2005.
- Probing the Limits of Representation: Nazism and the 'Final Solution'*, ed. by S. S. Friedländer, Cambridge 1992.
- М. Пурковић, *Деспот Стефан Лазаревић*, Београд 1978.
- М. Пурковић, *Српски патријарси средњег века*, Диселдорф 1976.
- Ј. Радовановић, Нови култови Срба светитеља и њихова иконографија у првој половини XVI века, *ЗЛУМС* 27-28 (1991-1992) 150–174.
- Ђ. Сп. Радојичић, Избор патријарха Данила III и канонизација кнеза Лазара, *Гласник Скопског научног друштва* 21/12 (1940) 33–81.
- Ђ. Сп. Радојичић, Косовски натпис, *Летопис Матице српске* 386 (1960) 456–463.
- Ђ. Сп. Радојичић, Световна похвала кнезу Лазару и косовским јунацима, *Јужнословенски филолог* 20 (1953–1954) 127–142.
- Н. Radošević, *Laudes Serbiae. The Life of despot Stephan Lazarević by Constantine the Philosopher*, *ЗРВИ* 24-25 (1986) 445–451.
- С. Rapp, Desert, City, and Countryside in the Early Christian Imagination, *The Encroaching Desert. Egyptian Hagiography and the Medieval West*, ed. J. Dijkstra and M. van. Dijck, Leiden 2006, 93–112.
- А. G. Remensnyder, *Legendary Treasure at Conques: Reliquaries and Imaginative Memory*, *Speculum* 70/1 (1996) 884–906.
- А. G. Remensnyder, *Remembering Kings Past. Monastic Foundation Legends in Medieval Southern France*, New York 1995.
- Р. Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris 2001.
- W. Rösener, Aspekte der adeligen Erinnerungskultur im Mittelalter, *Erinnerung, Gedächtnis, Wissen. Studien zur kulturwissenschaftlichen Gedächtnisforschung*, hrsg. von G. Oesterle, Göttingen 2005, 405–426.
- Ј. Rüssen, Annäherung: Funktionstypologie der historiographischen Narration, *La littérature historiographique des origines à 1500*. 1 (Parte historique), *Grundriss der Romanischen Literaturen des Mittelalters* 11, ed. H. R. Jauss, H. U. Gumbrecht, U. Link-Heer and P. M. Spangenberg, Heidelberg 1987, 40–49.

- A. З. Савић, „Измишљање“ Вавилона – географија и хагиографија у блискоисточном итинерару Светог Саве српског, *ЗРВИ* 52 (2015) 291–312.
- M. Sandl, Historizität der Erinnerung / Reflexivität der Historischen. Die Herausforderung der Geschichtswissenschaft durch die kulturwissenschaftliche Gedächtnisforschung, *Erinnerung, Gedächtnis, Wissen. Studien zur kulturwissenschaftlichen Gedächtnisforschung*, hrsg. von G. Oesterle, Göttingen 2005, 89–119.
- C. Sahner, Old Martyrs, New Martyrs and the Coming of Islam: writing hagiography after the conquest, *Cultures in Motion. Studies in the Medieval and Early Modern Periods*, ed. by A. Izdeloski and D. Jasiński, Cracow 2014, 89–112.
- D. Seeley, *The Noble Death. Graceo-Roman Martyrology and Paul's Concept of Salvation*, Sheffield 1990.
- Sites of Memory in American Memories*, ed. U. J. Hebel, Heidelberg 2003.
- Ц. Смит, *Европа после Рима. Нова културна историја (од 500. до 1000. године)*, Београд 2006.
- G. Spiegel, Genealogy: Form and Function in Medieval Historical Narrative, *History and Theory* 22/1 (1983) 43–53.
- G. Spiegel, *Romancing the Past. The Rise of Vernacular Prose Historiography in Thirteenth-Century France*, Berkeley and Los Angeles 1993.
- G. Spiegel, History, Historicism, and the Social Logic of the Text in the Middle Ages, *Speculum* 65/1 (1990) 59–86.
- М. Спремић, *Деспот Бураж Бранковић и његово доба*, Београд 1999.
- М. Спремић, Деспотица Јелена Бранковић-Бериславић, *Глас САНУ. Одељење историјских наука* 16 (2012) 125–138.
- М. Спремић, Кантакузина (Катарина) Бранковић, *Mons Aureus. Часопис за књижевност, уметност и друштвена питања* 30 (2010) 81–108.
- М. Спремић, Српски деспоти у Срему, *Срем кроз векове. Слојеви културе Фрушке горе и Срема*, ур. М. Матицки, Београд – Беоцин 2007, 45–73.
- Р. Станкова, Ранните (пред-Евтимиеви) житија и служби за св. Петка Търновска в българската и сръбската книжовна традиција от XIII–XV в, *Старобългарска литература* 47. *Светци и света места на Балканите* 1 (2013) 222–239.
- Ст. Станојевић, Српски архиепископи од Саве II до Данила II, *Глас Српске краљевске академије* 153 (1933) 71–78.

- Т. Стародубцев, Свети Константин и Јелена у зидном сликарству у земљама Лазаревића и Бранковића (1371–1459), *Ниш и Византија* 12 (2013) 361–378.
- Т. Стародубцев, *Српско зидно сликарство у земљама Лазаревића и Бранковића* 1–2, Београд 2016.
- М. Стефановски, Тема узорног поретка државе у Константиновом животопису деспота Стефана Лазаревића, *Пад Српске деспотовине 1459. године*, 1–14.
- В. Stock, Textual Communities: Judaism, Christianity, and the Definitional Problem, *Listening for the Text. On the Uses of the Past*, Philadelphia 1990, 140–158.
- В. Stock, *The Implications of Literacy. Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Princeton 1983.
- В. Stock, History, Literature, Textuality, *Listening for the Text. On the Uses of the Past*, Philadelphia 1990, 16–29.
- Ђ. Стратимировић, Ступ на Косову, *Бранково коло* 20 (1914) 213–214.
- Т. Суботин-Голубовић, Како разумети речи „множаје олипијскога позоришта“ у *Повести о преносу моштију св. апостола Луке у Смедерево?*, *Трећа југословенска конференција византолога*, ур. Љ. Максимовић, Н. Радошевић, Е. Радуловић, Београд – Крушевац 2002, 157–163,
- Т. Суботин-Голубовић, Петка Преподобна – Петка мученица, *ЗРВИ* 45 (2008) 177–190.
- Т. Суботин-Голубовић, Утицај преноса моштију св. Петке у Деспотовину на развој њеног култа у српској средини, *България и Србија в контекста на византијската цивилизација. Сборник статии от българо-србски симпозиум 14–16 септември, 2003, Софија*, Софија 2005, 343–354.
- Г. Суботић, Најстарији израз култа кнеза Лазара у зидном сликарству, *Глас САНУ. Одељење историјских наука* 16 (2013) 115–124.
- Г. Суботић, Најстарије представе Светог Георгија Кратовца, *ЗРВИ* 32 (1993) 167–205.
- Г. Суботић, Пећки патријарх и охридски архиепископ Никодим, *ЗРВИ* 21 (1982) 213–236.
- Л. Shopkow, Dynastic History, *Historiography in the Middle Ages*, ed. by D. Mauskopf Deliyannis, Leiden – Boston 2003, 217–249.

- L. Shopkow, *History and Community. Norman Historical Writing in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Washington 1997.
- A.-M. Talbot, Old Wine in New Bottles: The Rewriting of Saint's Lives in the Paleologian Period, *The Twilight of Byzantium. Aspects of Cultural and Religious History of the Late Byzantine Empire*, ed. S. Ćurčić and D. Mouriki, Princeton – New Jersey 1991, 15–26.
- D. Taylor, *The Archive and the Repertoire: Cultural Memory in the Americas*, Durham 2003.
- М. Татић-Ђурић, Икона Богородице Београдске, *Годишњак града Београда* 25 (1978) 147–161.
- А-Е. Тахиаос, Исихазам у доба кнеза Лазара, *О кнезу Лазару. Научни скуп у Крушевцу 1971*, ур. И. Божић, В. Ј. Ђурић..., Београд 1975, 93–103.
- А-Е. Tachiaos, Hesychasm as a creative force in the fields of arts and literature, *L'art de Thessalonique et des pays balkaniques et les courants spirituels au XIVE siècle*, red. R. Samardžić, Belgrade 1987, 117–123.
- G. Tellenbach, Erinnern und Vergessen. Geschichtsbewußtsein und Geschichtswissenschaft. Oskar Köhler nachträglich zum 85. Geburtstag in dankbarem Gedenken and jahrzehntelange Verbundenheit, *Saeculum* 46 (1995) 317–329.
- М. Тимотијевић, *Манастир Крушедол* 1–2, Београд 2008.
- М. Тимотијевић, Сремски деспоти Бранковићи и оснивање манастира Крушедола, *ЗЛУМС* 27-28 (1991-1992) 127–150.
- Б. Тодић, Митрополија у Приштини – прва гробна црква кнеза Лазара, *Свети кнез Лазар. Споменица о шестој стогодишњици Косовског боја: 1389–1989*, ур. одбор епископ рашко-призренски Павле, С. Петковић, Ђ. Трифуновић, Београд 1989, 163–169.
- Б. Тодић, Репрезентативни портрети Светог Саве у средњовековном сликарству, *Свети Сава у српској историји и традицији*, ур. С. Ћирковић, Београд 1998, 225–249.
- Б. Тодић, Српске теме на фрескама XIV века у цркви Светог Димитрија у Пећи, *Зограф* 30 (2004-2005) 123–140.
- С. Томин, *Владика Максим Бранковић*, Нови Сад 2007.

- С. Томин, Владика Максим као нови Јоасаф. О светосавском узору крушедолског живописа, *ЗКЈМС* 60 (2012) 307–322.
- Р. Tompson, *The Voices of the Past*, Oxford 1978. (преведено: П. Томпсон, *Глас прошлости*, Београд 2012).
- А. Tourta, The Painters from Linotopi (Greece) and the Serbian Church, *ЗЛУМС* 27-28 (1991-1992) 319–324.
- Transnationale gedächtnisorte in Zentraleuropa*, hrsg. von J. Le Rider, M. Czàky und M. Sommer, Innsbruck 2002.
- В. Тријић, *Нови завет и хришћанско предање у српским средњовековним повељама (необјављена докторска дисертација)*, Београд 2016.
- Ђ. Трифуновић, *Азбучник српских средњовековних књижевних појмова*, Београд 1990.
- Ђ. Трифуновић, Белешке о делима у Србљаку, *О србљаку. Студије*, прир. Ђ. Трифуновић, Београд 1970, 271–368.
- Ђ. Трифуновић, Косовско страдање и небеско царство. Према српским средњовековним књижевним списима, *О кнезу Лазару. Научни скуп у Крушевцу 1971*, ур. И. Божић, В. Ј. Ђурић..., Београд 1975, 255–263.
- Ђ. Трифуновић, Краљ Душан казује о себи, *Са светогорских извора*, Београд 2004, 157–166.
- Ђ. Трифуновић, Минијаторски стил старе српске књижевности, *Књижевност* 32 (1961) 511–522.
- Ђ. Трифуновић, „**Одоушевљкњ**“ у натпису на мраморном косовском стубу, *Прилози КЛИФ* 30 (1964) 247–276.
- Ђ. Трифуновић, О настанку списа светог Саве у светлости неких агиолошких појединости, *Студеница у црквеном животу и историји српског народа*, ур. П. Симић, Београд 1987, 65–70.
- Ђ. Трифуновић, Смрт и лепота у српским средњовековним списима о кнезу Лазару и Косовском боју, *Манастир Раваница. Споменица о шестој стогодишњици 1381–1981*, Београд 1981, 135–142.
- Ђ. Трифуновић, *Српски средњовековни списи о кнезу Лазару и косовском боју*, Крушевац 1968.

- Ђ. Трифуновић, Гумачење Песме над песмама од Теодорита Кирског у преводу Константина Филозофа, *Зборник Матице српске за славистику* 2 (1971) 86–105.
- В. Трпковић, Турско-угарски сукоби до 1402, *Историјски гласник* 1-2 (1959) 93–121.
- А. А. Турилов, Етническо и културно самосознање сербов у крају XIV–XV века, *Етническо самосознање славјана у XV столетију*, Москва 1995, 158 (цит. према И. Шпадијер, *Стара српска књижевност и средњовековно рукописно наслеђе*, *Свет српске рукописне књиге (XII–XVII век)* ур. Д. Оташевић, З. Ракић, И. Шпадијер, Београд 2016, 131–151, стр. 146, нап. 44).
- Р. Turner, *Truthfulness, Realism, Historicity, A Study in Late Antique Spiritual Literature*, Ashgate 2012.
- The Invention of Tradition*, ed. by Eric Hobsbawm and Terence Ranger, Cambridge 1983. (преведено: *Izmišljanje tradicije*, ур. Е. Hobsbom и Т. Rejndžer, Београд 2011).
- Н. wa Thiong'o, Oral Power and Europhone Glory: Orature, Literature and Stolen Legacies, *Penpoints, Gunpoints, and Dreams. Towards a Critical Theory of the Arts and the State in Africa*, New York 1998, 103–128.
- С. Ћирковић, Косовска битка у међународном контексту, *Глас САНУ. Одељење историјских наука* 9 (1996) 49–69.
- С. М. Ћирковић, Крај света – крај века. Стрепње и ишчекивања код Срба у вежи са 7000. годином, *Jugoslavenski istorijski časopis* 24/1–2 (1996) 11–24.
- С. Ћирковић, О деспоту Вуку Гргуревићу, *ЗЛУМС* 6 (1970) 283–290.
- С. Ћирковић, Поствизантијски деспоти, *ЗРВИ* 38 (1999-2000) 395–406.
- С. Ћирковић, Сеобе српског народа у краљевину Угарску у XIV и XV веку, *Сеобе српског народа од XIV до XX века. Зборник посвећен тристагодишњици Велике сеобе Срба*, ур. Д. Ранковић, Београд 1990, 37–46.
- С. Ћирковић, Србија уочи битке на Косову, *Косовско метохијски зборник* 1, Београд 1990, 3–20.
- С. Ћирковић, Српски летописи и византијске кратке хронике, *Српска књижевност у доба Деспотовине. Научни скуп Деспотовац, 22–23. август 1997*, прир. Р. Маринковић, Ј. Ређеп и Г. Јовановић, Деспотовац 1998, 101–107.
- В. Ћоровић, Култ Св. Саве, *Браство* 28 (1934) 112–126.

- M. van Uytfanghe, L'origine, l'essor et les fonctions du culte des saints. Quelques repères pur un débat rouvert, *Cassiodorus* 2 (1996) 143–196.
- G. Feindt, F. Krawatzek, D. Mehler, F. Pestel and R. Trimçev, Entangled Memory: Toward a Third Wave in Memory Studies, *History and Theory* 53 (2014) 24–44.
- J. J. Fentress and Chris Wickham, *Social memory. New perspectives of the Past*, Oxford 2009.
- Б. Ферјанчић, Вести Кратких хроника о српској средњовековној историји, *Глас САНУ. Одељење историјских наука* 3 (1983) 145–172.
- Д. Филиповић, Саркофаг архиепископа Никодима, у цркви Св. Димитрија у Патријаршији, *ЗЛУМС* 19 (1983) 75–94.
- B. Flusin, Les reliques de la Sainte-Chapelle et leur passé imperial à Constantinople, *Le trésor de la Sainte Chapelle*, ed. J. Durand et M.-P. Laffitt, Paris 2001, 20–33.
- R. Folz, *Les saints rois du Moyen Âge en Occident (VIe–XIIIe siècles)*, Subsidia Hagiographica 68, Bruxelles 1984.
- M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris 1969. (преведено: М. Фуко, *Археологија знања*, Београд 1998.)
- J. Fried, *Der Schleier der Erinnerung. Grundzüge einer historischen Memorie*, München 2012.
- M. Halbwachs, *La mémoire collective*, Paris 1950.
- M. Halbwachs, *La topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte: étude de mémoire collective*, Paris 1941.
- M. Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris 1924. (prevedeno M. Albvaks, *Društveni okviri pamćenja*, Novi Sad 2013.)
- W. Harmless, *Desert Christians. An Introduction to the Literature of Early Monasticism*, Oxford 2004.
- M. Heinzelmann, *Translationsberichte und Andere Quellen des Reliquienkultes*, Typologie des sources du moyen âge occidental. Fasc. 33, Brepols – Turnhout 1979.
- T. Heffernan, *Sacred Biography. Saints and Their Biographers in the Middle Ages*, Oxford 1988.
- M. Hinterberger, Byzantine Hagiography and its Literary Genres. Some Critical Observations, *Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography 2. Genres and Contexts*, ed. by S. Ephtymiadis, Ashgate 2014, 25–60.

- R. Howard Bloch, Genealogy as a Medieval Mental Structure and Textual Form, *La littérature historiographique des origines à 1500*. 1 (Partie historique), *Grundriss der Romanischen Literaturen des Mittelalters* 11, ed. H. R. Jauss, H. U. Gumbrecht, U. Link-Heer and P. M. Spangenberg, Heidelberg 1987, 135–156.
- E. D. Hunt, The Traffic in Relics. Some Late Roman Evidence, *The Byzantine Saint*, ed. Sergei Hackel, London 1981, 171–180.
- P. Hutton, *History as an Art of Memory*, Hanover 1993.
- M. Carruthers, *The Book of Memory. A Study of Memory in Medieval Culture*, Cambridge 1990.
- E. A. Castelli, *Martyrdom and Memory: Early Christian Culture Making*, New York 2004.
- Л. Цернић, Рукопис Стефана Доместика, *Библиотекар* 20/1–2 (1968) 61–83.
- Commemorations. The Politics of National Identity*, ed. by J. R. Gillis, Princeton 1994.
- P. Connerton, *How societies remember*, Cambridge 1996.
- A. P. Cohen, *The Symbolic Construction of Community*, Chichester 2001.
- P. Cox–Miller, Strategies of representation in Collective Biography. Constructing the Subject as a Holy, *Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity*, ed. by T. Hägg and Ph. Rousseau, Berkeley 2000, 209–254.
- M. Csáky, Die Mehrdeutigkeit von Gedächtnis und Erinnerung. Ein kritischer Beitrag zur historischen Gedächtnisforschung, *Digitales Handbuch zur Geschichte und Kultur Russlands und Osteuropas* 9 (2012), доступно на <https://epub.uni-muenchen.de/603/> Преузето 11. октобра 2016. године.
- Cultural Memory and the Construction of Identity*, ed. by D. Ben–Amos and L. Weissberg, Detroit 1999.
- E. R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern 1948.
- D. J. Chitty, *The Desert a City. An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire*, Oxford 1966.
- М. Шако̀та, *Дечанска ризница*, Београд 1984.
- Ж- К. Шене, Б. Флизен, *Византија. Историја и цивилизација*, Београд 2010.
- Г. Шкриванић, Како је дошло до тога да је кнез Лазар сахрањен у Приштини, *Историски записи* 11/1–2 (1955) 332–336.
- Г. Шкриванић, *Путеви у средњовековној Србији*, Београд 1974.
- И. Шпадијер, *Свети Петар Коринџки у старој српској књижевности*, Београд 2015.

- И. Шпадијер, *Светогорска баштина. Манастир Хиландар и стара српска књижевност*, Београд 2016.
- И. Шпадијер, *Стара српска књижевност и средњовековно рукописно наслеђе, Свет српске рукописне књиге (XII–XVII век)*, ур. Д. Оташевић, З. Ракић, И. Шпадијер, Београд 2016, 131–151.
- И. Шпадијер, *Химнографски жанр и богослужбена пракса – Теодосијеви канони Светоме Симеону и Светоме Сави, Зборник Матице српске за славистику* 63 (2003) 343–351.
- И. Шпадијер, *Хронолошки оквири књижевног рада Теодосија Хиландарца, Прилози КЈИФ* 76 (2010) 3–16.
- Љ. Штавланин-Ђорђевић, *Један нови (непотпуни) препис Службе српском архиепископу Арсенију, Археографски прилози* 1 (1979) 103–117
- М. Шуица, *Битка код Никопоља у делу Константина Филозофа, Историјски часопис* 58 (2009) 109–124.
- М. Шуица, *Вук Бранковић и састанак у Серу, ЗРВИ* 45 (2008) 253–266.
- М. Шуица, *Вук Бранковић: славни и велможни господин*, Београд 2014.
- М. Шуица, *Дубровачка писма: огледало друштвено-политичких промена у српским земљама (1389–1402), Годишњак за друштвену историју* 18/2 (2011) 29–49.
- М. Шуица, *Завера властеле против кнеза Стефана Лазаревића 1398. године, Историјски гласник* 1-2 (1997) 7–24.
- М. Шуица, *Моравска Србија на крају XIV века – питање државно-правног континуитета у светлу ограниченог суверенитета, Моравска Србија: историја, култура, уметност. Зборник радова са међународног научног скупа одржаног 29. септембра у Крушевцу и 30. септембра 2007. године у манастиру Наупаре*, ур. С. Мишић, Београд 2007, 35–51.
- М. Шуица, *Приповести о српско-турским окршајима и «страх од Турака» 1386. године, Историјски часопис* 53 (2006) 93–122.
- Н. Шулетић, *Сремски санџак у XVI веку (необјављена докторска дисертација)*, Београд 2013.
- М. Шупут, *Српска архитектура у доба турске власти 1459–1690*, Београд 1984.

Биографија

Марија Васиљевић је рођена 1987. године у Београду. Основне студије на Одељењу за историју Филозофског факултета у Београду завршила је 2011. године са темом дипломског рада „Концепт светог места у позносредњовековној Европи: пример Београда“. На истом одељењу је завршила мастер студије 2012. године одбранивши рад насловљен „Владарска меморија: помени предака у српским средњовековним владарским повељама“. Докторске студије започела је у фебруару 2013. године. За време студија примала је стипендију за студенте докторских академских студија Министарства просвете, науке и технолошког развоја и била је ангажована на пројекту „Средњовековне српске земље (13–15. век): политички, привредни, друштвени и правни процеси“ Историјског института Београд.

У више наврата је истраживала у Републици Аустрији и Савезној Републици Немачкој као стипендисткиња ÖAD-а (Österreichische Austauschdienst) и DAAD-а (Deutscher Akademischer Austauschdienst). Ауторка је више научних радова и учесница неколико међународних конференција. Говори енглески и немачки и служи се француским језиком.

Изјава о ауторству

Име и презиме аутора Марија Васиљевић

Број индекса 5112/0001

Изјављујем

да је докторска дисертација под насловом

Позносредњовековни култови светих на територији централног Балкана

- резултат сопственог истраживачког рада;
- да дисертација у целини ни у деловима није била предложена за стицање друге дипломе према студијским програмима других високошколских установа;
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршила ауторска права и користила интелектуалну својину других лица.

Потпис аутора

У Београду, 10.10.2018

Изјава о истоветности штампане и електронске верзије докторског рада

Име и презиме аутора Марија Васиљевић

Број индекса 5112/0001

Студијски програм историја

Наслов рада Позносредњовековни култови светих на територији централног Балкана

Ментор проф. др Смиља Марјановић-Душанић

Изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској верзији коју сам предала ради похрањења у **Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду**.

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци везани за добијање академског назива доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране рада.

Ови лични подаци могу се објавити на мрежним страницама дигиталне библиотеке, у електронском каталогу и у публикацијама Универзитета у Београду.

Потпис аутора

У Београду, 10.10.2018

Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

Позносредњовековни култови светих на територији централног Балкана

која је моје ауторско дело.

Дисертацију са свим прилозима предала сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију похрањену у Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду и доступну у отвореном приступу могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons) за коју сам се одлучила.

1. Ауторство (CC BY)
2. Ауторство – некомерцијално (CC BY-NC)
3. Ауторство – некомерцијално – без прерада (CC BY-NC-ND)
4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима (CC BY-NC-SA)
5. Ауторство – без прерада (CC BY-ND)
6. Ауторство – делити под истим условима (CC BY-SA)

(Молимо да заокружите само једну од шест понуђених лиценци.
Кратак опис лиценци је саставни део ове изјаве).

Потпис аутора

У Београду, 10.10.2018

1. **Ауторство.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце, чак и у комерцијалне сврхе. Ово је најслободнија од свих лиценци.

2. **Ауторство – некомерцијално.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела.

3. **Ауторство – некомерцијално – без прерада.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела. У односу на све остале лиценце, овом лиценцом се ограничава највећи обим права коришћења дела.

4. **Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада.

5. **Ауторство – без прерада.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела.

6. **Ауторство – делити под истим условима.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада. Слична је софтверским лиценцама, односно лиценцама отвореног кода.